EDWARD PEREIRA RODRIGUES JUNIOR

O PROBLEMA DA SOCIABILIDADE EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU

MESTRADO EM FILOSOSOFIA
PUC-SÃO PAULO
2007

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

EDWARD PEREIRA RODRIGUES JUNIOR

O PROBLEMA DA SOCIABILIDADE EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE EM FILOSOFIA, sob a orientação da Professora Doutora Maria Constança Peres Pissarra.

MESTRADO EM FILOSOFIA
PUC-SÃO PAULO
2007

0 PROBLEMA DA SOCIABILIDADE EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU

EDWARD PEREIRA RODRIGUES JUNIOR

Aprovada em _____/_____/_____

BANCA EXAMINADORA

_____

Profª Drª Maria Constança Peres Pissarra (Orientadora)

_____

Profª Drª Maria das Graças de Souza (USP)

_____

Prof. Dr. Edison Nunes (PUC-SP)

À Shirley e Karina, esposa e filha, agradeço a Deus todos os dias por me ensinarem a sublime arte de amar. Esta pequena conquista só foi possível graças ao apoio incondicional que vocês me proporcionaram. Eu as amo com toda pujança do meu coração.

AGRADECIMENTOS

Ao seu Edward e D. Terezinha, meus pais, pelo intenso amor que dedicaram à formação da minha personalidade.

Etienne, Elaine e Edwin, meus irmãos adoráveis.

Ao meu cunhado Magno e ao sobrinho Mateus pela relação sempre pautado no respeito e na amizade.

Aos amigos de São Paulo: Sr. Manuel, D. Maria, Guilherme, Adriano, Lúcia e Beatriz; pelo apoio irrestrito nos momentos mais difíceis nessa caminhada.

À D.Izabel, Edilma, Edineide, Eliane, Uodes, José e Clodomiro; família paraibana que pelo amor e carinho me fizeram sentir em casa.

Ao amigo Luciano Façanha, por seus conselhos inestimáveis.

À minha querida amiga Lêda Maria, pelo incentivo e inestimável ajuda nessa árdua trajetória.

À minha orientadora Constança, pela sua paciência, incentivo e confiança.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é refletir sobre o problema da sociabilidade em Jean Jacques Rousseau. Para os Jurisconsultos da escola do direito natural, assim como para Locke, a sociabilidade é um traço característico da natureza humana. Desta forma, se pode entender facilmente que, sendo o homem naturalmente sociável, ele convenciona sem dificuldade a organização do corpo político, quando isto lhe parece conveniente. Em Hobbes, a situação é diferente, pois a sociedade civil é resultante do desejo de paz e segurança e particularmente do medo da morte violenta num estado de guerra em que a convivência humana se expressa através de uma inclinação beligerante inata e natural. Rousseau, assim como Hobbes, nega a sociabilidade natural, mas, ao contrário do autor do *Leviatã* , considera que, no estado de natureza originário, o homem vive na mais completa solidão e independência, uma vez que, ao não encontrar em seu meio obstáculos absolutamente intransponíveis, satisfaz plenamente suas necessidades, pois estas são simples e de ordem puramente física e biológica. Nesse estado de perfeito equilíbrio entre desejos e necessidades, o homem natural, conduzido somente pelo instinto, não sente necessidade do auxílio dos seus semelhantes, até que circunstâncias novas modifiquem o equilíbrio de seu ambiente, despertando-lhe novas necessidades. Inclusive, são estas novas necessidades que provocam a união entre os homens. Nesta idéia, porém, há algo de generoso, pois ao admitir a possibilidade de nos beneficiarmos de nossa união, Rousseau afirma que o homem é por natureza bom, e que é possível conviver sob os auspícios dessa bondade natural.

ABSTRACT

The goal of this work is to reflect about the sociability problem in Jean-Jacques Rousseau. For the jurisconsults of school of the natural right, as well as for Locke, the sociability is a characteristic trace of the human nature. Thus, it can understand easily that, being the naturally sociable man, he stipulates without difficulty the organization of the political body, when this seems to you convenient. In Hobbes, the situation is different, because the civil society is resultant of the peace and safety wish and particularly of the fear of the violent death in a war state in which the human company expresses through an innate belligerent and natural inclination. Rousseau, as well as Hobbes, denies the natural sociability, but on the other side of the author of Leviathan, considers that, in the state of original nature, the man lives in the more complete loneliness and independence, once, when not finding in your absolutely impassable middle obstacles, it satisfies fully their needs, because these are simple and of order purely physical and biological. In this perfect balance state between wishes and needs, the natural man, only led by the instinct, does feel need to their fellow creatures ‘ help, until new circumstances modify the balance of your environment, awaking him new needs. Inclusively, they are these new needs that provoke the union among men. In this idea, however, there is something of generous for with human nature, because to when admitting the possibility of benefit us of our union, Rousseau affirms that the man is by nature good, and that is possible to cohabit under the auspices of this natural kindness.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO……9

CAPITULO I – ESTADO DE NATUREZA E SOCIABILIDADE EM HOBBES E LOCKE... 13

CAPÍTULO II – O ESTADO DE NATUREZA EM ROUSSEAU E A REJEIÇÃO DA SOCIABILIDADE NATURAL.....25

CAPÍTULO III – A SOCIABILIDADE ADQUIRIDA E A RELAÇÃO ENTRE A ORIGEM DA SOCIEDADE E A NOVA FORMA DA NATUREZA HUMANA.....39

CAPÍTULO IV - SOCIABILIDADE E CONTRATO SOCIAL.....72

CONCLUSÃO.....88

BILBLIOGRAFIA.....96

INTRODUÇÃO

Há, no pensamento de Rousseau, um aspecto duplo, cuja unidade só pode ser garantida pelo ponto de vista interpretativo que se adota sobre sua obra. O primeiro aspecto, a crítica da sociedade e da civilização em sentido amplo, foi o que o tornou célebre em seu tempo. O segundo, a proposição de um sistema político centrado na idéia da soberania popular, transformou-o em um dos maiores escritores políticos de todos os tempos. A idéia básica que guia e dá forma a esta dissertação parte exatamente do reconhecimento deste duplo aspecto e põe como problema entender as formas como estas duas vertentes da filosofia rousseauniana relacionam-se e condicionam-se.

A idéia que servirá de fio condutor a esta dissertação é que a maneira como Rousseau trata o problema da sociabilidade, uma parte do que foi chamado acima de crítica da sociedade, determina o sentido de seus conceitos políticos. Dito de outra forma, a filosofia política de Rousseau deve ser interpretada sob a luz de sua análise do tema das relações sociais. Esta hipótese, na verdade, não reivindica nenhuma pretensão de originalidade. Ela é efetivamente aceita, sob várias formas, por todos aqueles intérpretes que defendem a unidade do pensamento de Rousseau e uma continuidade de intenção e argumentação entre suas obras. Todavia, como se dá a articulação entre estes temas e como ele determina a formação dos conceitos políticos.

Mas o que é exatamente este problema da sociabilidade? Podemos dizer de uma forma genérica que a preocupação central de Rousseau é com a autenticidade da vida social. Qual o verdadeiro laço social? – esta parece ser a pergunta que subjaz a toda a filosofia rousseauniana. Já desde sua primeira obra significativa esta preocupação está presente. *O discurso sobre as ciências e as artes* pode ser descrito como uma tentativa mais ou menos articulada de criticar a sociedade da época, mas, longe de ser uma obra de circunstância, pretendia apontar para o núcleo

perverso que caracterizaria a civilização (tomando este termo em um sentido muito lato, associando-o sobretudo à idéia de progresso).

Qual é, segundo Rousseau, a grande perversão da civilização? Em seus dois *Discursos* e nas polêmicas que os seguiram (sobretudo o primeiro), Rousseau oferece algumas respostas-padrão: 1. A sociedade desnatura o homem sem dar-lhe um novo natural (entendo-se este natural entre aspas como uma determinada organização das disposições humanas); este, diga-se de passagem, é o ponto de partida do Emílio: como construir, a partir dos dados naturais e apesar das influências sociais, a nova natureza do homem civil? 2. A sociedade altera ainda dois elementos essenciais que caracterizam o homem em estado de natureza, a saber, a independência e a igualdade; em outros termos, a sociedade acaba por instituir formas de convivência baseadas na escravidão e na desigualdade. 3. Sobretudo, a sociedade em que a cultura das artes e ciências atinge um tal grau de refinamento que seu cultivo toma o lugar da virtude é responsável pela oposição entre ser e parecer, pela perda de autenticidade no agir, fonte primária de todos os vícios sociais.

Estes três elementos – a desnaturação como corrupção da pureza original, desigualdade e hipocrisia – compõem o núcleo da crítica rousseauniana da sociedade. Mas por que esta crítica cristalizou-se em torno destes e não de outros elementos? Pode-se responder a isto dizendo que Rousseau é levado a estes pontos justamente pelo fato de que sua preocupação central é saber qual é o verdadeiro ou legítimo laço social, base de uma vida social autêntica, e, por extensão, saber como deve desenvolver-se a sociabilidade dos indivíduos em direção a esta forma autêntica de comunidade. A crítica da sociedade vê-se assim como uma crítica a formas falsas ou corrompidas da sociabilidade e parece apontar para a necessidade de se discriminar os critérios da autenticidade.

A crítica da sociedade, portanto, leva Rousseau a desenvolver uma teoria da sociabilidade. Esta teoria baseia-se sobre dois postulados fundamentais: a teoria da solidão original do indivíduo natural e a (por assim dizer) teoria da dependência. O primeiro postulado é desenvolvido por Rousseau em sua antropologia, na sua descrição do estado de natureza e da natureza humana. O segundo postulado condiciona toda sua compreensão das relações sociais e está na base da sua concepção da autonomia moral e política do cidadão, bem como das suas definições de lei e liberdade civil.

Esta preocupação com uma vida social autêntica conduz Rousseau aos temas políticos por dois caminhos. O primeiro surge do desenvolvimento das suas próprias premissas antropológicas: se o homem é naturalmente inocente e a sociedade, como a vê Rousseau, é constantemente corrupta e corruptora, o mal só pode estar localizado na própria sociedade. Assim, Rousseau está convencido de que estudar a organização da sociedade e a maneira como os homens se governam é necessário para se responder à questão posta pelos dilemas da sociabilidade. Isto é reforçado pelo caminho apontado pela tendência que domina o pensamento social e político da época. A resposta canônica à questão do verdadeiro laço social estava então representada na teoria do contrato social. Uma vez que tal teoria era eminentemente política, Rousseau não poderia furtar-se a discutir estes temas.

Disto que foi dito, podemos concluir a estrutura que deve dar forma a esta dissertação.

O tema da sociabilidade leva Rousseau a analisar tanto o indivíduo quanto a comunidade. Inicialmente, portanto, é preciso entender os conceitos centrais da antropologia e da psicologia rousseaunianas, isto é, é necessário tentar reconstruir seu modelo do estado de natureza e, mais particularmente, a parte essencial deste – seu modelo de homem. Estes modelos, que pretendem descrever a natureza humana em termos de necessidades, faculdades e finalidades

primordiais do homem, formam uma referência constante para todas as proposições valorativas e normativas de Rousseau.

Posta esta premissa antropológica, é preciso ver como Rousseau descreve o desenvolvimento da sociabilidade. A passagem do estado originário da humanidade para o estágio social é o ponto crucial do progresso humano, segundo Rousseau. Este é o lugar para tentarmos esquematizar uma teoria das relações sociais do ponto de vista rousseauniano, a qual deve ser complementada com sua teoria da alienação ou da corrupção.

Por fim, à luz tanto dos pressupostos sobre o indivíduo, quanto dos sobre a comunidade, podemos interpretar os conceitos políticos de Rousseau. Aqui é preciso não só examinar os conceitos centrais de soberania, vontade geral, liberdade e igualdade, mas também atentar para o entrelaçamento destas questões, típicas do Rousseau político, com os temas da busca e realização da felicidade e da virtude, típicos do Rousseau moralista.

Uma última palavra sobre o alcance deste trabalho. Antes de mais nada, vale observar que três obras de Rousseau foram aqui privilegiadas: *O Discurso sobre a origem das desigualdades entre os homens, o Emílio, e o Contrato Social.* Ficaram fora do alcance da análise proposta aqui (tanto como objeto, quanto como instrumento dela) as obras autobiográficas e o romance *A nova Heloísa*, embora sejam elementos valiosos para a compreensão da personalidade múltipla do filósofo genebrino. Por fim, cabe também notar que esta dissertação tem uma preocupação eminentemente analítica. Não é sua pretensão fazer uma avaliação crítica definitiva dos limites do pensamento social e político de Rousseau, mas apenas lançar os fundamentos para tal crítica.

CAPÍTULO I – ESTADO DE NATUREZA E SOCIABILIDADE EM HOBBES E LOCKE

O estudo do problema da sociabilidade em Rousseau está intimamente relacionado à preocupação que este autor tem em investigar a origem da sociedade civil que, na modernidade[1], vincula-se ao problema dos fundamentos do poder político. Esta preocupação é expressa pelo genebrino no livro I do *Contrato Social* :

> Se considerasse somente a força e o efeito que dela deriva, diria que quando um povo é forçado a obedecer e obedece, faz bem; entretanto, quando pode sacudir o jugo e o sacode, faz ainda melhor, porque, recuperando sua liberdade pelo mesmo direito que lhe foi tirada, ou pode retomá-la, ou não podiam tê-la tirado, mas , a ordem social é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Esse direito entretanto não deriva absolutamente da natureza, está fundado sobre convenções.[2]

A intenção de Rousseau é assinalar que não há por natureza poder de um homem sobre outro, pois se os direitos não advêm da força, infere-se que a autoridade para ser legítima necessita resultar de um acordo entre homens livres e iguais, ou seja, de uma convenção.

Nesse sentido, Rousseau mantém viva a tradição dos teóricos políticos modernos[3] que, nos séculos XVI e XVII, analisaram o problema da gênese convencional do poder político. Dentre estes, merecem destaque os integrantes da escola do direito natural, principalmente Grotius e Pufendorf; Além dos filósofos Locke e Hobbes.

---

[1] Para Manfredo Araújo de Oliveira "o traço fundamental do pensamento político que se gerou na modernidade e perpassa todas as suas tentativas, embora não no mesmo grau, é que as conceituações e os fins do político, bem como suas concretizações em instituições, são essencialmente referidos não mais à ordem cósmica, mas ao homem enquanto único sujeito do mundo. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade.* São Paulo:Loyola, 1993. p.90.

[2] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a economia política e Do contrato social.* Tradução Maria Constança Peres Pissarra. Rio de Janeiro: Vozes, 1995. p.70.

[3] HABERMAS, Jurgen. *Teoria y práxis*: estúdios de filosofia social. Madrid: Tecnos, 1987. cap. 1 e 2. Nesta obra o filósofo alemão aponta as distinções que caracterizam os discursos políticos modernos em Hobbes, Locke e Rousseau.

A motivação teórica que norteia esses pensadores é tão similar, que é comum a inclusão de Hobbes e Locke entre os pensadores jusnaturalistas[4]. Tal semelhança é passível de justificação porque todos eles relacionam a tese da gênese convencional do poder político com a noção de estado de natureza. O qual , segundo Derathé, se caracteriza como sendo " aquele em que os homens se encontram antes da instituição das sociedades civis."[5]

Desse modo, observa-se que a práxis humana é dividida em duas grandes etapas: a primeira correspondente ao período que antecede às sociedades civis, denominado de estado de natureza; e a segunda, ao estágio civil resultante de uma convenção. E é esta convenção o foco das análises dos pensadores aos quais nos referimos acima:

> eles imaginam um hipotético estado de natureza, ou seja, aquele em que se encontram os homens antes de qualquer instituição humana. Ora, é claro que neste estado os homens não constituem sociedades civis: eles não estão submetidos a nenhuma autoridade política e não obedecem senão à lei da reta razão ou lei natural. Vivem independentes e iguais, a igualdade consistindo no fato de que ninguém tem por natureza o direito de dominar os outros. O problema, pois, consiste em saber como se passou deste estado de independência à sociedade civil, em que os homens se acham submetidos a uma autoridade comum.[6]

Ora, se a autoridade política é legítima somente na sociedade civil, é indispensável saber a situação do homem em estado natural para que se compreenda as razões que o levaram a sair dessa condição.. Nesta perspectiva, tentaremos, mesmo que resumidamente, identificar os

---

[4] Por jusnaturalismo, o pensador Norberto Bobbio define a doutrina segundo a qual existem leis não arbitradas pelos homens; que não procedem, portanto, da instituição do Estado ou da formação de outro grupo social. Segundo essa doutrina, essas leis derivam dos direitos e deveres naturais e são reconhecíveis através da pesquisa racional. O autor admite que Hobbes, Locke e Rousseau são pensadores que se incluem nessa linha de pensamento. BOBBIO, Norberto & BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna.*Tradução Carlos Nilson Coutinho. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 13 et seq. Pissarra contesta esta compreensão porque "falar de direito natural na perspectiva de Rousseau seria uma contradição e uma inverdade, já que só se pode encontrar os fundamentos do direito na sociedade civil e não no estado de natureza". PISSARRA, Maria Constança Peres. *História e ética no pensamento de Jean-Jacques Rousseau.*. São Paulo: 1996, p. 26. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade de São Paulo.

[5] DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rouseau et la science politique de son temps.* Paris: Vrin, 1974. p. 172.

[6] Ibid, p.42.

traços característicos do estado de natureza, tanto nos integrantes da escola do direito natural, quanto nos filósofos Hobbes e Locke.

Segundo Derathé, a característica principal do estado de natureza para os integrantes da escola do direito natural é a independência. Contudo, esta independência não é sinônimo de isolamento ou solidão: " oposto ao estado civil, o estado de natureza não é , pois, um estado de isolamento ou de solidão, mas apenas um estado de independência"[7]. Isto é ainda mais evidente na seguinte afirmação de Pufendorf:

> O estado de natureza (...) é aquele em que se concebem os homens enquanto não têm conjuntamente outra relação moral além da que está fundada nesta relação simples e universal que resulta da semelhança de sua natureza; independentemente de qualquer convenção e de qualquer ato humano que os tenha sujeitado uns aos outros. Com base nisto, aqueles dos quais se diz que vivem em estado de natureza são os que não se acham submetidos ao domínio um do outro, nem dependentes de um senhor comum, e que não recebem uns dos outros nem bem nem mal. Assim, o estado de natureza é oposto, neste sentido, ao estado civil.[8]

Pode-se depreender que os integrantes da escola do direito natural consideram que no estado de natureza, os homens, semelhantes e sociáveis por natureza e, submetidos as exigências das leis naturais, vivem na mais perfeita harmonia e segurança. Ademais, em relação a oposição entre estado de natureza e estado civil, a intenção desses pensadores é, além de não descartar a existência de relações humanas antes da formação do corpo político, , enfatizar que a passagem do primeiro para o segundo estado é fruto de uma convenção. Sobre isto, eis o que afirma Burlamaqui:

> Entre todos os estados realmente produzidos pelos homens, não há nenhum mais considerável que o Estado Civil, ou o da Sociedade Civil e do Governo. O caráter essencial desta Sociedade de Natureza de que falamos é a subordinação a uma Autoridade Soberana, que toma o lugar da igualdade e da independência. [9]

---

7 DERATHÉ, op. cit.,. p.42.
8 Apud Ibid, p.125 et seq.
9 DERATHÉ, op. cit., p.125.

Em síntese, a principal tese dos integrantes da escola do direito natural é que, na ausência de uma autoridade política, fato característico do estado de natureza, a sociedade civil resultará de uma convenção oriunda da soberania popular: "Para Grotius, Pufendorf e todos os que se ligam à escola do direito natural, o poder civil, isto é, a autoridade política ou a soberania, é uma instituição humana. Não é necessário remontar a Deus para encontrar-lhe a fonte, porque ela tem sua origem e seu fundamento nas convenções."[10]

Hobbes, diferentemente dos integrantes da escola do direito natural, concebe o estado de natureza como um estado de permanente conflito entre os indivíduos. Tendo por base a noção de estado de natureza, o autor do *Leviatã* assinala que são três as causas que motivam a discórdia na natureza do homem: competição, desconfiança e glória. Daí que "durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se guerra: e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens"[11]. Eis que, na ausência de sociedade nesse estado, o mesmo se caracteriza por "um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta"[12].

Assim sendo, a falta de garantias que impeça o conflito entre os homens é o traço marcante do estado de guerra hobbesiano. Em outras palavras, por compartilharem de uma igualdade absoluta, os homens nutrem idêntica esperança quanto à realização de seus objetivos, o

---

[10] Ibid, p.41.

[11] HOBBES, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil.* Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 4. ed. São Paulo. Nova Cultural, 1988. p.75. (Os Pensadores).

[12] Ibid, p.76.

que acaba gerando conflitos, pois “se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos.”[13]

Esta conclusão negativa da natureza humana, Hobbes reafirma observando, a partir das paixões, o comportamento do homem em sociedades que lhe dá garantias de vida:

> Poderá parecer estranho a alguém que não tenha considerado bem estas coisas que a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de atacar-se e destruir-se uns aos outros. E poderá, portanto, talvez desejar, não confiando nesta inferência, feita a partir das paixões, que a mesma seja confirmada pela experiência. Que seja, portanto, ele a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado, que quando vai dormir fecha suas portas, que mesmo quando está em casa tranca seus cofres; e isto mesmo sabendo que existem leis e funcionários públicos armados, prontos a vingar qualquer injúria que lhe possa ser feita.[14]

Vê-se que, devido à sua própria natureza, o homem vive numa situação deplorável. E, ao usufruir de sua liberdade natural, o homem, em estado natural, não tem nenhuma noção de justiça ou injustiça, bem ou mal; visto que as únicas virtudes que conhece para sobreviver são a força e a fraude:

> Desta guerra de todos os homens também isto é conseqüência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. A justiça e injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito. Se assim fosse, poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que seus sentidos e paixões. São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão. Outra conseqüência da mesma condição é que não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o meu e o teu; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo. É, pois, esta a miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza.[15]

---

13 Ibid. p.74.
14 HOBBES, op. cit., p.76.
15 Ibid, p.77.

A consistência do raciocínio de Hobbes prescinde da comprovação histórica de tal estado de natureza. Para tanto, o autor inglês recorre a análise das condições de vida dos homens sob a vigência de uma guerra civil, em que, não havendo um poder comum que iniba as ações humanas, fica suspensa a convenção que o originou:

> Poderá porventura pensar-se que nunca existiu um tal tempo, nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim, no mundo inteiro; mas há muitos lugares onde atualmente se vive assim. Porque os povos selvagens de muitos lugares da América, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem qualquer espécie de governo, e vivem em nossos dias daquela maneira embrutecida que acima referi. Seja como for, é fácil conceber qual seria o gênero de vida quando não havia poder comum a recear, através do gênero de vida em que os homens que anteriormente viveram sob um governo pacífico costumam deixar-se cair numa guerra civil.[16]

Já em Locke, a concepção de estado de natureza é suficientemente distinta. Tanto o é que, no *Segundo tratado sobre o governo civil*, ele faz questão de dedicar o capítulo II especificamente para tratar do estado de natureza, enquanto que o capítulo III é dedicado ao estado de guerra. A intenção de Locke é claramente se opor à Hobbes, visto que, no seu entender, não há identificação entre estado de natureza e estado de guerra.

Para Locke, o homem natural rege suas ações pela razão natural, ou seja, ele é dotado de um princípio ativo e inato que lhe permite fazer o discernimento de suas ações no estado de natureza. Ademais, no interior desse estado, há uma perfeita sintonia entre liberdade e igualdade, mas, como bem lembra Locke, esse estado

> Não é o de licenciosidade; apesar de ter o homem naquele estado a liberdade incontrolável de dispor da própria pessoa e posses, não tem a de destruir-se a si mesmo ou a qualquer criatura que esteja em sua posse, senão quando uso mais nobre do que a

---

16 HOBBES, op.cit., p. 76.

> simples consideração o exija. O estado de natureza tem uma lei de natureza para governá-lo, que a todos obriga; e a razão, que é essa lei, ensina a todos os homens que tão só a consultam, sendo todos iguais e independentes, que nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses.[17]

Nessa perspectiva, não pode haver a identificação entre estado de natureza e estado de guerra porque, segundo Locke, o estado de natureza é um estado de liberdade perfeita e igualdade. Além disso, o cumprimento da lei natural no estado de natureza, permite não só a defesa e a harmonia da humanidade, mas também, o direito de punir os que dela se afastam:

> E para impedir a todos os homens que invadam os direitos dos outros e que mutuamente se molestem, e para que se observe a lei da natureza, que importa na paz e na preservação de toda humanidade, põe-se, naquele estado, a execução da lei da natureza nas mãos de todos os homens, mediante a qual qualquer um tem o direito de castigar os transgressores dessa lei em tal grau que lhe impeça a violação, pois a lei da natureza seria vã, como quaisquer outras leis que ajam respeito ao homem neste mundo, se não houvesse alguém nesse estado de natureza que não tivesse poder para pôr em execução aquela lei e, por esse modo, preservasse o inocente e restringisse os ofensores.[18]

Ao assinalar peremptoriamente que "todos têm o direito de castigar o ofensor, tornando-se executores da lei da natureza"[19]. Locke, porém, não se esquece de restringir a aplicação das penas aos transgressores:

> E assim no estado de natureza um homem consegue poder sobre outro; contudo, não é poder absoluto ou arbitrário para haver-se com um criminoso quando sobre ele deitou as mãos, segundo a cólera apaixonada ou a extravagância da própria vontade; mas unicamente revidar, de acordo com os ditames da razão calma e da consciência, o que esteja em proporção com a transgressão, isto é, tanto quanto possa servir de reparação e restrição; eis que esses dois motivos são os únicos que autorizam legitimamente a um homem fazer mal a outro, o que implica o que chamamos castigo.[20]

---

[17] LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil.* Tradução Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 36. (Os Pensadores).

[18] Ibid.

[19] Ibid, p. 37.

[20] Ibid, p.36.

Contudo, se os próprios homens têm o poder de punir seus semelhantes no estado de natureza, não se poderia replicar que nesse estado o caos e a desordem instaurar-se-iam com facilidade. Sobre isto, Locke adverte que:

> Não duvido que se venha objetar a esta estranha teoria, isto é, que no estado de natureza todo o mundo tem o poder executivo da lei da natureza – que não é razoável sejam os homens juízes nos seus próprios casos, que o amor-próprio tornará os homens parciais consigo mesmos – e seus amigos, e, por outro lado, a inclinação para o mal, a paixão e a vingança os levarão longe demais na punição a outrem, daí se seguindo tão somente confusão e desordem; e que, por conseguinte, Deus, com toda certeza, estabeleceu o governo com o fito de restringir a parcialidade e a violência dos homens.[21]

Assim sendo, é através do acordo entre homens que se origina a sociedade política que, conforme vimos, é antecedida pelo existir humano no estado de natureza: "todos os homens estão naturalmente naquele estado e nele permanecem até que, pelo próprio consentimento, se tornam membros de alguma sociedade política."[22] Além do que, prossegue Locke, não é "qualquer pacto que faz cessar o estado de natureza entre os homens, mas apenas o de concordar, mutuamente e em conjunto, em formar uma comunidade, fundando um corpo político."[23] Este suposto estado , mesmo regulado por uma lei "tão inteligível e clara para uma criatura racional que o estude como as leis positivas das comunidades, ainda mais possivelmente mais clara,"[24] apresenta determinadas dificuldades para as quais "o governo civil é o remédio acertado para os inconvenientes do estado de natureza, os quais devem, com toda certeza, ser grandes se os homens têm de ser juízes em causa própria"[25].

Face ao exposto, é preciso não perder de vista que Locke não considera a sociedade civil indesejável. Sua preocupação, antes de mais nada, é afirmar que ela deve ser formada pelo

---

21 LOCKE, op. cit., p.38.
22 Ibid, p. 39.
23 Ibid.
24 Ibid, p.38.
25 Ibid.

acordo recíproco entre homens. As associações políticas “suprem os defeitos e as imperfeições que em nós estão, ao vivermos isolados”[26], todavia, continua-se nesse estado a não ser que se resolva instaurar uma comunidade política por meio do acordo mútuo. Os obstáculos do estado natural são superados pelos próprios princípios naturais, que, de certa forma, impele os homens a se associarem para se defenderem reciprocamente, “pois que não somos capazes por nós mesmos de nos prover de quantidades convenientes de tudo quanto precisamos para viver conforme a nossa natureza o exige, de maneira digna de homens”[27].

Nota-se que, contrariamente ao que pensa Hobbes, a vida em comum não é um estado de guerra. Ou seja, a vida no estado de natureza guiada pela razão é de paz e tranqüilidade, o que difere do estado de guerra em que os indivíduos são movidos pelo emprego da violência e desejo de destruição:

> E nisto temos a clara diferença entre o estado de natureza e o estado de guerra que, muito embora certas pessoas tenham confundido, estão tão distantes um do outro como um estado de paz, boa vontade, assistência mútua e preservação está de um estado de inimizade, malícia, violência e destruição mútua. Quando os homens vivem juntos conforme a razão, sem um superior comum na terra que possua autoridade para julgar entre eles, verifica-se propriamente o estado de natureza. Todavia, a força, ou um desígnio declarado de força, contra a pessoa de outrem, quando não existe qualquer superior comum sobre a terra para quem apelar , constitui o estado de guerra; e é a falta de tal apelo que dá ao homem o direito de guerra mesmo contra um agressor, embora esteja em sociedade e seja igualmente súdito. (...). E a falta de juiz comum com autoridade coloca todos os homens em estado de natureza; a força sem o direito sobre a pessoa de um homem provoca um estado de guerra não só quando há como quando não há juiz comum.[28]

Foi dito anteriormente que, em Hobbes, o estado de guerra se constitui particularmente por uma tendência permanente para o conflito devido à inexistência de garantias que o impeçam:

---

26 Ibid, p. 39.
27 LOCKE, op. Cit., p. 40.
28 Ibid. p. 41.

> Durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra, e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. Portanto, a noção de tempo deve ser levada em conta quanto à natureza da guerra, do mesmo modo que quanto à natureza do clima. Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos, assim também a natureza da guerra não consiste em luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz..[29]

Assim, Hobbes refuta a proposição do instinto natural de sociabilidade apresentada pelos integrantes da escola do direito natural. A tendência para o conflito perpétuo é o que caracteriza a condição natural do homem, visto que o seu comportamento é movido pelo desejo de se proteger. No capítulo XIV do *Leviatã* Hobbes afirma que

> é um preceito ou regra geral da razão "que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra". A primeira parte desta regra encerra a lei primeira e fundamental da natureza, isto é, "procurar a paz e segui-la". A segunda encerra a suma do direito de natureza, isto é, "por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos."[30]

Portanto, o corpo político é gerado artificialmente: "porque pela arte é criado aquele grande Leviatã a que se chama 'Estado' ou 'Cidade' (em latim Civitas) que não é senão um homem artificial, embora de maior estrutura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado."[31]

Partindo do pressuposto de que o homem em estado natural é movido por paixões, sendo a mais forte delas o medo da morte violenta, Hobbes vai apontar que o único modelo de sociedade que preserve a vida e estabeleça a ordem social é aquele em que o poder absoluto é

---

29 HOBBES, op.cit., p.75 et seq.
30 Ibid, p. 78.
31 Ibid. p. 5.

instituído. Isto, por si só, explica que, no seu entendimento, o Estado se constituirá por meio da irrestrita entrega do povo ao soberano:

> Assim é evidente (...) que os termos do contrato social, em Hobbes, são ditados pela condição miserável em que se encontram os homens no estado de natureza. É porque o estado de natureza é um estado de anarquia feroz e de guerra geral que os homens decidem alienar sem reserva sua liberdade natural e aceitarem submeter-se a um poder absoluto. Tudo lhes parece preferível à guerra natural de cada um contra todos: o instinto, vale dizer, incita-o a pôr fim a ela por todos os meios.[32]

Do mesmo modo, percebe-se que em Locke o corpo político é produzido artificialmente como forma de superar as adversidades do estado de natureza. No entanto, em oposição à Hobbes, para quem o corpo político deixa de existir em função do poder absoluto do Estado, Locke assevera que o pacto político não cessa os direitos naturais porque sua função primordial é assegurá-los.

Ao considerar que ao Estado compete apenas garantir a vida, a liberdade natural e os bens de seus membros; Locke, defensor do liberalismo político, observa no homem uma propensão inata para orientar-se de acordo com os princípios da razão natural e predisposto naturalmente a relacionar-se harmoniosamente com os seus semelhantes, dado que a natureza impõe, a cada homem leis que impedem o prejuízo a outrem, mantendo, assim, a sobrevivência da espécie. Derathé fornece a seguinte descrição da concepção de Estado em Locke:

> a concepção liberal de Locke não se explica senão pela idéia que ele tem do estado de natureza. Locke admite que os homens, vivendo no estado de natureza, estão submetidos às obrigações da lei natural que faz da condição primitiva do homem um estado de paz e assistência mútua. Também, para ele, a lei civil não pode ter por objeto senão reforçar as obrigações da lei natural e dar-lhe uma sanção. Assim, ele é levado a limitar ao extremo as funções do Estado, a reduzir seu papel à proteção dos direitos individuais reconhecidos pela lei da natureza. Em Locke, toda a moralidade é anterior à formação das sociedades civis. Daí a asserção de que o Estado não tem missão moral a exercer e

---

[32] DERATHÉ, op. cit., p.130.

> deve limitar sua atividade à proteção da vida, da liberdade e dos bens de seus membros. Se se rejeita a descrição que Locke faz do Estado de natureza, todo o seu sistema se desmorona.[33]

Depois de termos demarcado que para Locke e os integrantes da escola do direito natural a sociabilidade é uma característica intrínseca ao homem no estado de natureza, e que, diversamente, em Hobbes, o homem é destituído de sociabilidade natural, resta-nos agora examinar como Rousseau se posiciona face a estas duas posições antagônicas acerca da idéia de sociabilidade.

---

[33] DERATHÉ, op. cit., p.130.

CAPÍTULO II – O ESTADO DE NATUREZA EM ROUSSEAU E A REJEIÇÃO DA SOCIABILIDADE NATURAL

Rousseau, assim como os jusnaturalistas, também parte da conjectura do estado de natureza para explicar que a sociedade civil nasce de uma convenção e de que o contrato social é o instrumento pelo qual se estrutura o corpo político e se legitima o poder civil. No entanto, seu sistema teórico apresenta diferenças significativas.

De modo geral, toda a corrente jusnaturalista, com a qual Rousseau debate abertamente, reconhecia que a análise da natureza humana era o fundamento da ciência do direito e da política. O filósofo de Genebra não duvidava desse postulado. Assim, eis como ele respondia às suas próprias indagações sobre o que é necessário para se conhecer o homem:

> Essas pesquisas, tão difíceis de fazer-se e sobre as quais se pensou tão pouco até aqui, constituem todavia os únicos meios que nos restam para remover uma multidão de dificuldades, que nos ocultam o conhecimento dos fundamentos reais da sociedade humana. Essa ignorância da natureza do homem é que lança tanta incerteza e obscuridade sobre a definição verdadeira do direito natural, pois, como diz o Sr. Burlamaqui, a idéia do direito e, mais ainda, a do direito natural, são evidentemente idéias relativas à natureza do homem. É, pois, dessa mesma natureza – continua ele – de sua constituição e de seu estado, que se devem deduzir os princípios dessa ciência.[34]

Em seguida, reafirma as mesmas razões:

> Esse mesmo estudo do homem original, de suas verdadeiras necessidades e dos princípios fundamentais de seus deveres, representa ainda o único meio que se pode empregar para afastar essa multidão de dificuldades que apresentam sobre a a origem da desigualdade moral, sobre os verdadeiros fundamentos do corpo político, sobre os direitos recíprocos de seus membros e sobre inúmeras questões semelhantes tão importantes quanto mal esclarecidas.[35]

---

34 Segundo discurso, op. cit., p.235.

35 Ibid, p.237.

Apesar de não discordar dos seus interlocutores quanto à necessidade de se conhecer a natureza humana, Rousseau afirma que eles não tiveram êxito nas suas pesquisas. Por quê? Porque estudar o homem implica necessariamente discernir aquilo que lhe foi adicionado pela vida em sociedade daquilo que o constitui originalmente. Explicando melhor, a investigação sobre a natureza humana não pode, sob pena de erro, descurar do princípio de que o modo de ser do homem social é significativamente diferente do homem natural. Nisto reside o equívoco da tradição jusnaturalista: "Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá."[36]

De acordo com Goldschmidt, o método analítico da tradição do direito natural não alcança o estado de natureza original porque fundamenta-se exclusivamente na análise do homem civilizado. Isto é, o homem natural é uma espécie de homem civil despojado de sua situação atual e transportado para um outro estado em que sua existência é praticamente impossível.[37] Este entendimento da escola do direito natural reforça a dicotomia[38] entre estado de natureza e estado civil, pois visa enfatizar os benefícios deste último em detrimento da situação negativa do primeiro.

Rousseau, por não considerar satisfatória a simples dicotomia entre estado de natureza e estado civil, acrescenta um novo elemento para análise: trata-se da sociedade apolítica

---

[36] Segundo discurso, op. cit., p.241.

[37] GOLDSCHMIDT. Victor. *Anthroplogie et politique*: les príncipes du système de Rousseau. Paris: Vrin, 1983. p.224.

[38] Segundo Bobbio, Rousseau, em oposição à corrente contratualista, não concebe o estado de natureza apenas em uma relação dicotômica com o estado civil, pois introduz a noção de sociedade, ainda não organizada politicamente, enquanto estágio intermediário. BOBBIO & BOVERO, op.cit., p.25 et seq. É necessário ainda esclarecer que,para Rousseau, nesse estágio intermediário (sociedade apolítica) entre o isolamento primitivo e o contrato social há três formas diferentes de vida social: a primeira surge a partir da influência de fatores climáticos, demográficos, etc., que forçam os homens a manterem as primeiras relações sociais. A segunda, em conseqüência da primeira, é denominada por Rousseau de juventude do mundo, é a etapa "menos sujeito às revoluções, o melhor para o homem, que certamente saiu dele por qualquer acaso funesto que, para a utilidade comum, jamais deveria ter acontecido". ROUSSEAU, op. cit., p. 270. Por fim, a terceira etapa, é o chamado estado de guerra, cuja a identificação com o estado de natureza hobbesiano é completa: A sociedade nascente foi colocada no mais tremendo estado de guerra". Ibid, p.274.

– período intermediário entre a condição primitiva do homem e o estado civil. Assim, Rousseau opera uma significativa mudança em relação à tradição jusnaturalista à medida em que define o estado de natureza original do homem não só em oposição ao estado civil, mas também, em relação à sociedade não-política.

Mas, como alcançar esse estado de natureza original enquanto condição primitiva do homem? Como ver o homem em sua essência? Para Rousseau, em primeiro lugar, é necessário despir o homem "de todos os dons sobrenaturais que pôde receber e de todas as faculdades artificiais que ele só pode adquirir por meio de progressos muito longos."[39] Isto significa dizer que há um fundo originário da natureza humana, mas este encontra-se embotado sob o acúmulo de camadas adquiridas ao longo do processo cultural:

> O que há de mais cruel ainda é que, todos os progressos da espécie humana distanciando-a incessantemente de seu estado primitivo, quanto mais acumulamos novos conhecimentos, tanto mais afastamos os meios de adquirir o mais importante de todos: é que, num certo sentido, à força de estudar o homem, tornamo-nos incapazes de conhecê-lo.[40]

Ora, se os progressos e a sucessão dos tempos acrescentaram e modificaram o estado primitivo humano. Como, então separar o que há de original e artificial na natureza do homem?

No intento de superar esse obstáculo, Rousseau utiliza-se de um artifício metodológico por meio do qual conjectura o modelo de um estado de natureza que, como ele próprio afirma "é um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para o bem julgar de nosso estado presente".[41]

---

39 Segundo discurso, op. cit., p. 244.
40 Ibid, p.233.
41 Ibid, p.243 et seq.

A elaboração do conceito de estado de natureza como hipótese de estudo, no entender de Rousseau, funciona como uma espécie de conceito padrão a partir do qual se pode analisar as transformações processadas no modo de ser original do homem. É através deste conceito padrão que o filósofo genebrino avalia a condição atual do homem, especificando o grau degenerativo em que se encontra. Seu objetivo principal é postular um modelo de homem através da radical oposição entre o estado original e o atual da humanidade, entre o homem natural e o homem civil. No que se segue, passaremos a descrever o conceito de estado de natureza, entendido como condição primitiva do homem, buscando compreendê-lo em relação aos conceitos de natureza humana e homem natural.

Vimos até aqui que o primeiro objetivo teórico que Rousseau se propõe é redescobrir o fundo originário da natureza humana encoberta pelas transformações oriundas do processo de socialização, ou seja, "separar o que pertence à sua própria daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram a seu estado primitivo."[42] Assim, ao contrastar dois estados humanos possíveis, um estado primitivo e um estado atual, Rousseau pode afirmar que há um certo dinamismo na natureza humana, sem o qual não seria possível a ocorrência de determinadas transformações.

Para Rousseau, esta compreensão dinâmica da natureza humana é de suma importância; não só porque o permite esclarecer o processo de degradação da humanidade, mas, sobretudo, por sustentar princípios de uma possível recuperação. Segundo Starobinski, é a partir da idéia de uma natureza humana original que Rousseau explica o devir histórico: "De fato, se não pode dispensar a noção de uma natureza humana essencial, também não pode renunciar à

---

[42] Segundo discurso, op. cit., p. 233.

idéia de um devir histórico que lhe permita dar uma explicação plausível da alteração que a humanidade sofreu ao afastar-se de suas bem-aventuradas origens."[43]

Na ótica rousseauniana, a perfectibilidade, faculdade humana de se aperfeiçoar e que nos distingue dos outros animais, representa com propriedade esse dinamismo da natureza humana. No entanto, alerta Rousseau, essa mesma faculdade pode nos levar à degradação:

> Sobre a diferença entre o homem e o animal, haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e respeito da qual não pode haver contestação – é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo: o animal; pelo contrário, ao fim de alguns meses é o que será por toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares. Por que só o homem é suscetível de tornar-se imbecil ? Não será porque volta, assim, a seu estado primitivo e – enquanto a besta, que nada adquiriu e também nada tem de bom a perder, fica sempre com seu instinto – o homem, tornando a perder, pela velhice ou por outros acidentes, tudo o que sua perfectibilidade lhe fizera adquirir, volta a cair, desse modo, mais baixo do que a própria besta? Seria triste, para nós, vermo-nos forçados a convir que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem; que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranqüilos e inocentes; que seja ela que, fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza[44].

Rousseau, na tentativa de clarificar o conceito de natureza humana original, considera que esta não pode ser uma simples abstração da natureza humana atual.[45] Isto é, nas condições em que nos encontramos, a natureza humana original só pode ser atingida por meio de uma construção, que, por sua vez, relaciona-se diretamente com o paradigma do homem natural.

Rousseau, de forma bem esquemática, assevera que a representação da natureza humana original só é possível se se parte de um modelo de homem natural inserido numa ordem natural inalterada. É somente nesta ordem que primeiramente se poderia pensar a existência de tal

---

43 STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau:* a transparência e o obstáculo. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 31.

44 Segundo discurso, op. cit., p. 249.

45 GOLDSCHMIDT, op. cit., p. 217 et seq.

homem. Assim, Rousseau, na primeira parte do *Segundo Discurso*, descreve a imagem desse homem natural destacando dois elementos na sua estrutura: um permanente e outro potencial. O elemento permanente corresponderia à própria vida humana, cuja supressão significa a morte. O elemento potencial vincula-se à idéia de perfectibilidade e fundamenta o desabrochar da razão, da moralidade e da sociabilidade. Mas disto trataremos em outra parte.

No momento, cabe enfatizar que essa imagem do homem natural só tem significado se a relacionarmos com o conceito de estado de natureza, no sentido primitivo. Isto é, este conceito representaria o conjunto de relações de um indivíduo limitado à condição puramente instintiva em um meio ambiente equilibrado, ordenado e ainda não transformado pelas mãos humanas. Dessa forma, o estado de natureza, em princípio, é explicado a partir da imagem do homem natural, cuja estrutura encontra-se reduzida ao elemento permanente, o que implica dizer que as potencialidades humanas não se desenvolveriam nesse período: "nesse estágio, ele conhece apenas a si mesmo; não vê seu bem-estar em oposição ou em conformidade ao de mais ninguém. Não odeia nem ama nada, limitado unicamente ao instinto físico, ele é nulo, estúpido."[46]

Diante do que foi dito acima, é necessário agora analisar o conceito de estado de natureza – entendido no sentido da condição primitiva – a partir da relação entre o homem natural e o ambiente que o abarca.

Rousseau define inicialmente o homem natural como um indivíduo absoluto: "o homem natural é tudo para ele, é a unidade numérica, é o absoluto total que não tem relação senão consigo mesmo ou com seu semelhante."[47] Do ponto de vista físico, o fundamento desta

---

[46] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beumont e outros escritos sobre a religião e a moral.* Tradução José Oscar de Almeida Marques et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. p.48 et seq.

[47] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da Educação.*Tradução Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 13.

unidade é a ausência de contradição, visto que, ao contrário do homem civil, "sempre em contradição consigo mesmo, hesitando entre inclinações e seus deveres,"[48] o homem natural consegue equilibrar suas carências com os meios de satisfazê-las:

> Assim é que a natureza que tudo faz da melhor maneira, o institui inicialmente. Ela só lhe dá de imediato os desejos necessários a sua conservação e as faculdades suficiente para os satisfazer. Ela põe todas as outras como que em reserva no fundo de sua alma para se desenvolverem aí se preciso. È somente em um estado primitivo que o equilíbrio do poder e do desejo se encontra e que o homem não é infeliz.[49]

Nota-se que a força e a saúde são os aspectos principais da forma de viver do homem natural. E este poder de realizar completamente suas inclinações naturais é a garantia de uma vida equilibrada e feliz: "quando mais o homem permanece perto de sua condição natural, mais a diferença de suas faculdades com seus desejos se faz pequena e menos, por conseguinte, ele se acha longe de ser feliz."[50]

Contudo, qual a razão da felicidade humana nesse estado de equilíbrio? A resposta a esta indagação comporta um duplo aspecto: O primeiro deles é que o indivíduo natural é feliz porque não deseja nada que transcenda suas próprias forças. O segundo, talvez o mais significativo, é que essa felicidade advém do sentimento de potência típico do homem natural:

> Quando se diz que o homem é fraco, que se quer dizer? Essa palavra fraqueza indica uma relação, uma relação do ser a que é aplicada. Aquele cuja força ultrapassa as necessidades, inseto ou verme, é um ser forte; aquele cujas necessidades ultrapassam a força, elefante ou leão, conquistador ou herói – ou um deus – é um ser fraco. O anjo rebelde que menosprezou sua natureza era mais fraco do que o feliz mortal que vive em paz segundo a sua. O homem é muito forte quando se contenta com ser o que é.[51]

---

48 . Emílio, op. cit., p. 13.
49 Ibid, p. 62.
50 Ibid, p.63.
51 ibid.

Dessa forma, o modo de ser do homem natural, caracterizado pela realização de ações no âmbito de estritamente indispensável, é o modelo perfeito de felicidade e liberdade: "o homem realmente livre só quer o que pode e faz o que lhe apraz."[52]

Embora a vida do homem natural seja marcada pelo equilíbrio, este, segundo Rousseau, devido a singular estrutura da natureza humana, pode a qualquer momento sofrer sérias transformações, pois, o homem, na teoria rousseauniana, é o único animal dotado pela natureza de faculdades não necessárias à sua conservação, ou seja, de faculdades potenciais. Este dado é bastante significativo porque é a partir do desequilíbrio original causado pelo aparecimento de novas necessidades que Rousseau esclarece o surgimento da sociabilidade.

Dando continuidade à descrição do homem natural, Rousseau afirma que este é movido por uma única finalidade natural: existir. É na busca pela sua autoconservação que o homem natural adquire o sentimento de sua existência. Mas, o que significa precisamente este sentimento de existência? É simplesmente perceber as necessidades básicas. E o sentimento destas necessidades vincula-se diretamente ao meio de realizá-las Em suma: "o primeiro sentimento do homem foi o de sua existência, sua primeira preocupação a de sua conservação."[53]

Porém, esse sentimento de existência do homem natural, explica Rousseau, não é consciente.[54] Isto é, o homem natural não consegue se perceber enquanto indivíduo particular por causa de sua completa inconsciência. Ademais, a consciência de si mesmo é algo que imputa a reflexão, mas esta só surge após longo processo de desenvolvimento psicológico do indivíduo. No entendimento rousseauniano, a consciência de si mesmo, que nada mais é do que o indivíduo

---

52 Emílio, op. cit., p. 67.

53 Segundo discurso, op. cit., p. 266.

54 Rousseau afirma que o sentimento de existência é inconsciente porque surge a partir da própria existência e em comunhão com a utilização de nossas faculdades: "viver não é respirar, é agir; é fazer uso de nossos órgãos, de nossos sentidos, de nossas faculdades, de todas as partes de nós mesmos que nos dão o sentimento de nossa existência". ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 16.

reconhecer a sua própria singularidade, é um processo que exige a companhia de outros indivíduos, sem a qual não seria possível ao indivíduo, não só perceber as características que o tornam semelhante aos outros, mas, também, notar-se enquanto um ser particular. Mas para que isto aconteça é preciso que o indivíduo oponha-se aos outros, situação descartada por Rousseau porque o homem natural é um ser solitário. Portanto, se não há condições de comparar-se a outrem, é impossível que o indivíduo natural perceba a si enquanto ser distinto dos demais.

Apesar do sentimento de existência ser a única preocupação que o indivíduo natural tem consigo mesmo, pois pereceria sem ele, deve-se salientar que tal sentimento não engendra nenhum tipo de proveito pessoal que venha provocar um conflito entre o indivíduo e a espécie da qual participa. Diante disso, é plausível afirmar que o sentimento de existência torna igual todos os indivíduos no estado natural, o que acaba por neutralizar as desigualdades naturais[55] em função da impossibilidade dos indivíduos realizarem comparações entre si. Teremos ainda a oportunidade de esclarecer que, para Rousseau, a consciência de si só surge a partir do processo de socialização.

Essa idéia de sentimento de existência é tão significativa no sistema filosófico de Rousseau, que o mesmo chega a identificar existir e sentir: "existir para nós é sentir. Nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior a nossa inteligência, e tivemos sentimentos antes de idéias".[56] Mas, quais são estes sentimentos que Rousseau destaca como prioritários e anteriores à razão? São de dois tipos: o amor de si e a piedade. O primeiro, "interessa profundamente ao

---

[55] Rousseau não desconhece as desigualdades naturais de idade, saúde e força física; no entanto, no estado de natureza, elas seriam irrelevantes porque não faltariam meios para os homens suprirem suas carências, pois "suas módicas necessidades encontram-se com tanta facilidade ao alcance da mão e encontra-se ele tão longe do grau de conhecimento necessário para desejar alcançar outras maiores que não pode ter providência, nem curiosidade".ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.* Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural. 1973. p. 250 et seq. (Os Pensadores).

[56] Emílio,op. cit., p. 337.

nosso bem-estar e à nossa conservação". O segundo, "nos inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes".[57]

O homem natural, no seu aspecto mais primitivo é um ser movido por necessidades e ações para satisfazê-las: "Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estragá-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana".[58] Esta busca pela autoconservação que move o homem natural é denominada por Rousseau de amor de si: "o amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação".[59]

Bem, se a única finalidade do homem natural é manter a sua existência, é perfeitamente correto supor que o amor de si é o impulso que garante ao homem natural saciar suas necessidades. Este entendimento é descrito por Rousseau no *Emílio* da seguinte forma:

> O amor de si mesmo é sempre bom e sempre conforme à ordem. Estando cada qual encarregado de sua própria conservação, o primeiro e o mais importante de seus cuidados é , e deve ser, o de continuamente atentar para ela: e como o faria se não concentrasse nisso seu maior interesse?[60]

Desse modo, observa-se que o fundamento do amor de si são as necessidades constituintes da natureza humana original. Enquanto impulso, o amor de si é o elemento dinâmico, uma espécie de motor responsável pôr colocar efetivamente as forças ao serviço da satisfação das necessidades. De outro modo, o homem natural, ao sentir necessidades, por exemplo, de sono e alimentação, manifesta o desejo de satisfazê-las. Este desejo , ainda que vago,

---

57 Segundo discurso, op. cit., p. 236 et seq.
58 Ibid, p. 248.
59 Ibid, p.312 et seq..
60 Emílio, op. cit., p 235..

pois é característico de uma existência indiferenciada, nada mais é do que o amor de si revelado na forma de paixão. Mas , segundo Rousseau, o amor de si é uma paixão *sui generis*:

> A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e não o deixa nunca durante sua vida, é o amor a si mesmo, paixão primitiva, inata, anterior a qualquer outra e da qual todas as outras não são, em certo sentido, senão modificações.[61]

Nesse sentido, enquanto barreira que nos protege do exterior e fonte de todas as nossas paixões, o amor de si é, inicialmente, fator impeditivo de toda e qualquer relação comunicativa com o próximo. E, como sem comunicação não pode haver sociabilidade, infere-se que, no estado de natureza primitivo, o amor de si funciona como um tipo de freio a toda aproximação humana. Todavia, o amor de si não se constitui num princípio de insociabilidade, pois o mesmo é contrabalançado pela piedade.

No *Emílio*, Rousseau afirma que a piedade é o "primeiro sentimento relativo que toca o coração humano dentro da ordem da natureza."[62] No entanto, apesar de sermos tentados a ver na piedade a primeira manifestação de sociabilidade, uma vez que se apresenta como uma espécie de princípios de identificação com outrem; não se pode atribuir a este sentimento o ônus das relações sociais porque encontra-se ainda extremamente vinculado à esfera individual.

Os fundamentos da explicação rousseauniana de que a piedade é um sentimento ainda restrito ao indivíduo consiste em se observar o duplo aspecto que ela contempla, a saber: como uma restrição ao amor de si e como uma transformação deste. No primeiro aspecto, a piedade é concebida como um sentimento que determina ao homem restrições ao seu desejo de atender suas necessidades. É o que se percebe na seguinte passagem do *Segundo Discurso*: "Certo, pois a

---

61 Emílio, op. cit., p. 235.
62 Ibid, p. 249.

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."[63] Por outro lado, no segundo aspecto, vê-se claramente que a piedade não é mais considerada como fator impeditivo à conservação do homem natural, mas como uma conseqüência ou um desenvolvimento do próprio instinto de conservação. Neste caso, a identificação que há entre um indivíduo que observa o outro sofrer resulta do sentimento que cada um tem de se autoconservar:

> Tal o movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão; tal a força da piedade natural que até os costumes mais depravados têm dificuldade em destruir (...). A ser verdadeiro que a comiseração não passa de um sentimento que nos coloca no lugar daquele que sofre, sentimento obscuro e vivo no homem civil, que importará tal idéia para a verdade do que digo, senão para dar-lhe mais força? A comiseração, com efeito, mostrar-se-á tanto mais enérgica quanto mais intimamente se identificar o animal espectador com o animal sofredor. Ora, é evidente que essa identificação deveu ser infinitamente mais íntima no estado de natureza do que no estado de raciocínio. É a razão que engendra o amor-próprio e a reflexão o fortifica; faz o homem voltar-se sobre si mesmo; separa-o de quanto o pertuba e aflige.[64]

Diante do que foi dito acima, parece difícil não se concluir que a piedade é o primeiro esboço de sociabilidade, uma vez que se apresenta não só como uma possibilidade de coexistência, mas, também, por ocupar no estado de natureza primitivo "o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer à sua doce voz."[65] No entanto, como a piedade não é uma faculdade única e isolada, mas o reverso do amor de si, a sociabilidade não pode ser considerada como um desejo de convívio e, sim, como um reflexo de uma convivência equilibrada.

Na verdade, a preocupação de Rousseau é assinalar que, embora a piedade não seja o elemento determinante nas relações interindividuais e, por conseguinte, da instituição de uma

---

63 Segundo discurso, op. cit., p. 260.
64 Ibid, p. 259 et seq.
65 Ibid, p. 260.

associação comum aos indivíduos; tal sentimento denota que o homem natural, ainda que vivendo de forma isolada e solitária, não é agressivo aos seus pares.

Contudo, a piedade, mesmo não sendo por si mesma capaz de fundar o lugar comum em que se desenvolve a existência social,[66] pode ser considerada como o primeiro sentimento que indica uma certa identificação entre os indivíduos naturais. Isto é, através do infortúnio causado pela experiência da própria dor, o homem natural é guiado a se compadecer do sofrimento alheio, o que termina proporcionando uma identificação com o outro, graças à percepção de que todos têm o desejo de afastar a dor e alcançar o prazer:

> Os devotamentos sociais somente se desenvolvem em nós com nossas luzes. A piedade, embora natural no coração do homem, permaneceria eternamente inativa sem a imaginação que a põe em ação. Como nos deixamos vencer pela piedade? Transportando-nos para fora de nós mesmos, identificamos com o seu sofredor. Somente sofremos na medida em que julgamos que ele sofre; não é em nós, é nele que sofremos. Pensemos quanto conhecimento adquirido supõe tal manifestação. Como imaginaria eu males dos quais não tenho nenhuma idéia? Como sofreria ao ver sofrer um outro se nem mesmo sei que ele sofre, se ignorar o que há de comum entre mim e ele? Aquele que nunca refletiu não pode ser nem clemente, nem justo, nem compassivo; também não pode ser mau e vingativo. Aquele que nada imagina sente apenas a si mesmo, está só em meio ao gênero humano.[67]

É provavelmente nessa dialética entre o amor de si e a piedade que se enraíza e se explica, em termos mais profundos, a idéia de que o homem não é sociável por natureza. Tal noção, segundo Rousseau, não deve ser entendida no sentido hobbesiano,[68], mas no sentido de

---

66 GOLDSCHMIDT, op. cit., p.340.

67 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas* .Tradução Fúlvia M. L. Moretto. Campinas,SP: Unicamp, 2003. p. 127 et seq.

68 "Não iremos, sobretudo, concluir com Hobbes que, por não ter nenhuma idéia de bondade, seja o homem naturalmente mau: que seja corrupto porque não conhece a virtude; que nem sempre recusa a seus semelhantes serviços que não crê dever-lhes: nem que, devido ao direito que se atribui com razão relativamente às coisas de que necessita, loucamente imagine ser o proprietário do universo inteiro. (...) Raciocinando sobre os princípios que estabeleceu, esse autor deveria dizer que, sendo o estado de natureza aquele no qual o cuidado de nossa conservação é menos prejudicial ao de outrem, esse estado era, consequentemente, o mais propício à paz e o mais conveniente ao gênero humano". ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.* Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p.258. (Os Pensadores).

que possuindo inatos dois tipos antagônicos de sentimentos que "deve certamente dispersar os homens ao invés de aproximá-los,"[69] o homem mantém uma "dupla relação consigo mesmo,"[70] que não instiga nem limita o *appetitus societatis* de que fala Cassirer,[71]mas de certa forma o neutraliza. Neste sentido, Rousseau conclui é "do concurso e da combinação que nosso espírito seja capaz de fazer desses dois princípios, sem que seja necessário nela imiscuir o da sociabilidade, parecem-me decorrer todas as regras do direito natural".[72]

Essa descrição do homem natural em sua situação primitiva, tem para Rousseau um caráter polêmico,[73] associado à sua percepção de que uma exposição sobre o estado de natureza é uma exigência sistemática de uma teoria da sociedade compreendida em termos contratualistas. No entanto, o interesse de Rousseau não é apenas confrontar-se com os teóricos contratualistas, mas , sobretudo, explicar o curso do desenvolvimento da sociabilidade, em virtude desta ser incompatível com o modelo de homem originado da natureza:

> Imaginai uma primavera perpétua na terra; imaginai, por toda parte, água, gado, pastagens; imaginai os homens ao saírem das mãos da natureza, e já espalhados por essas regiões: não imagino como teriam alguma vez renunciado à sua liberdade primitiva e abandonado à vida isolada e pastoril, que tão bem convém à sua indolência natural para imporem a si mesmos e sem necessidade a escravidão, os trabalhos, as misérias inseparáveis do estado social.[74]

Bem, se Rousseau rejeita a idéia de que a sociabilidade é uma inclinação natural que se manifesta em um desejo de sociedade, há que se buscar as razões que justifiquem o agrupamento humano. Este será o objetivo do próximo capítulo.

---

69 Emílio, op. cit., p. 337.

70 Ibid.

71 CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo.*Tradução Álvaro Cabral. Campinas, SP: Unicamp, p. 344.

72 Segundo discurso, op. cit., p. 237.

73 "Estendi-me desse modo sobre a suposição dessa condição primitiva porque, devendo destruir antigos erros e preconceitos inveterados, achei que devia pulverizá-los até a raiz e mostrar, no quadro do verdadeiro estado de natureza, como a desigualdade, mesmo natural, está longe de ter nesse estado tanta realidade e influência quanto pretendem nossos escritores". ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.* Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p 263. (Os Pensadores).

74 Ensaio sobre a origem das línguas, op cit., p. 134.

CAPÍTULO III – A SOCIABILIDADE ADQUIRIDA E A RELAÇÃO ENTRE A ORIGEM DA SOCIEDADE E A NOVA FORMA DA NATUREZA HUMANA

Vimos que, para Locke e os jurisconsultos da escola do direito natural, os homens, por viverem em segurança e felicidade no estado de natureza, não teriam dificuldade, desde que considerassem conveniente, em instituir o corpo político, visto que a sociabilidade seria uma característica intrínseca à natureza humana. E se em Hobbes, o estado de natureza é uma arena de conflitos permanentes entre os homens, e que a única garantia de paz e segurança estaria na instituição da sociedade civil, o que a justificaria, em Rousseau, se no estado de natureza o homem é feliz e destituído de sociabilidade natural? Somente fatores inesperados explicariam tal situação.

Para Rousseau, a noção de sociabilidade é incompatível com o modo de vida natural do homem:

> Os homens não são feitos para se amontoarem em formigueiros e sim para serem espalhados pela terra que devem cultivar. Quanto mais se juntam, mais se corrompem. As enfermidades do corpo, bem como os vícios da alma, são conseqüência infalível dessa aglomeração excessiva. De todos os animais, o homem é o que menos pode viver em rebanho. Homens juntados como carneiros pereceriam dentro de pouco tempo. O hálito do homem é mortal para seus semelhantes; isso não é menos verdadeiro no sentido próprio do que no figurado.[75]

Assim, a felicidade humana consiste em viver na mais completa solidão e independência. E a única explicação plausível que levasse a saída dessa condição seria o aparecimento de causas estranhas, uma vez que, ao não encontrar em seu meio obstáculos absolutamente intransponíveis, o homem satisfaz plenamente suas necessidades e segue a lei

---

[75] Emílio, op. cit., p.38.

primordial de sua natureza (a autoconservação). Então, não há porque almejar o modo de vida social, visto que se tem tudo ao alcance das mãos , o que dispensa o auxílio dos outros:

> Enquanto os homens se contentaram com suas cabanas rústicas, enquanto se limitaram a costurar com seus espinhos ou com cerdas suas roupas de peles, a enfeitar-se com plumas e conchas, a pintar o corpo com várias cores, a aperfeiçoar ou embelezar seus arcos e flechas, a cortar com pedras agudas algumas canoas de pescador ou alguns instrumentos grosseiros de música – em uma palavra: enquanto só se dedicaram a obras que um único homem podia criar, e as artes que não solicitavam o concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes quanto o poderiam ser por sua natureza e continuariam a gozar entre si das doçuras de um comércio independente.[76]

Desse modo, observa-se que o homem não é levado a viver em sociedade por motivos naturais, mas sim, por razões extraordinárias e acontecimentos fortuitos:

> As associações de homens são em grande parte obra dos acidentes da natureza: os dilúvios extraordinários, os mares extravasados, as erupções dos vulcões, os grandes terremotos, os incêndios causados pelos raios e que destruíram as florestas, tudo o que deve ter assustado e dispersado os selvagens habitantes de uma região deve tê-los reunido em seguida para repararem em comum as perdas comuns: as tradições das desgraças da terra, tão freqüentes nos tempos antigos, mostram de que instrumentos se serviu a providência para forçar os homens a se aproximarem. Desde a instituição das sociedades, esses grandes acidentes cessaram e tornaram-se mais raros: parece que isso ainda deve continuar a acontecer: as mesmas desgraças que reuniram os homens dispersos espalharam os que estão reunidos. [77]

Face ao exposto, fica evidente que Rousseau descarta completamente que a vida em sociedade seja conseqüência da atualização do princípio de sociabilidade. Ora, se não existe uma inclinação natural que arraste o indivíduo para a vida social, é correto supor que as relações sociais ocorrerão em função do aparecimento de novas necessidades. Explicando melhor, o equilíbrio existente entre homem e natureza começa a se romper em razão de novas necessidades engendradas por transformações ocorridas na própria natureza, o que principia a oposição homem

---

[76] Segundo discurso, op. cit., p. 270.

[77] Ensaio sobre a origem das línguas, op. cit., p. 135.

natureza[78] até o momento em que, não conseguindo mais sozinho suprir suas necessidades, o homem busca unir suas forças com as de seu semelhante para superar os obstáculos naturais de cada um. Em suma, os agrupamentos humanos só poderão surgir se o indivíduo reconhecer a necessidade de romper o seu isolamento. Este entendimento é expresso por Rousseau no *Manuscrito de Genebra* da seguinte forma:

> A força do homem é tão proporcional a suas necessidades naturais em seu estado primitivo, que por pouco que este estado se modifique e que suas necessidades aumentem, torna-se necessário o auxílio de seus semelhantes, mais, quando afinal seus desejos abraçam toda a natureza, o concurso de todo o gênero humano mal basta para os satisfazer.[79]

Na perspectiva rousseauniana, a vida em sociedade só ocorre em decorrência da necessidade dos indivíduos se auxiliarem mutuamente.[80] No entanto, para que este auxílio possa acontecer, é indispensável que o indivíduo perceba que os demais compartilham do mesmo interesse, para que, então, cada um posa renunciar à sua independência natural. No entanto, Rousseau é contundente ao afirmar que essa percepção só é possível após longo processo que distancia o homem de sua situação originária, o que acabará resultando na capacidade de fazer comparações:

> Essa adequação reiterada dos vários seres a si mesmos e de uns a outros levou, naturalmente, o espírito do homem a perceber certas relações. Essas relações que exprimimos pelas palavras grande, pequeno, forte, rápido, lento, medroso, ousado e

---

[78] Para Starobinski, é pelo trabalho que o homem se distancia da natureza: “Suas mãos trabalham, mudam a natureza, fazem história, ordenam o mundo exterior e produzem com o tempo, a diferença entre as épocas, a luta entre os povos, a desigualdade entre os particulares”. STAROBINSKI, op. cit., p. 32.

[79] ROUSSEAU, Jean-Jacques. Oeuvres complètes. Paris: Éditions du Seuil, 1967-71. v. II, p. 392.

[80] No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau considera que a sociedade tem prioridade sobre a instituição das línguas : “Quaisquer que sejam tais origens, vê-se, pelo menos, o pouco cuidado que teve a natureza ao reunir os homens por meio de necessidades mútuas e ao facilitar-lhes o uso da palavra, como preparou mal sua sociabilidade e como pôs pouco de si mesma em tudo que fizeram para estabelecer os seus laços”. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 256 (Os Pensadores).

> outras idéias semelhantes, comparadas ao azar da necessidade e quase sem pensar nisso, acabaram por produzir-lhe uma certa espécie de reflexão, ou melhor, uma prudência maquinal, que lhe indicava as precauções mais necessárias à sua segurança.[81]

Desse modo, Rousseau considera que as primeiras formas de relacionamento entre os homens só acontecem a partir do instante em que estes percebem o interesse comum enquanto fator que motiva a ação em conjunto. Mas, Rousseau adverte que essas primeiras associações livres só duram até o momento em que o benefício mútuo for vantajoso para a satisfação de determinada necessidade:

> Ensinando-lhe a experiência ser o amor ao bem-estar o único móvel das ações humanas, encontrou-se em situação de distinguir as situações raras em que o interesse comum poderia fazê-lo contar com a assistência de seus semelhantes e aquelas, mais raras ainda, em que a ocorrência deveria fazer com que desconfiasse dele. No primeiro caso, unia-se a eles em bando ou, quando muito, em qualquer tipo de associação livre, que não obrigava ninguém, e só durava quanto a necessidade passageira que a reunira. No segundo caso, cada um procurava obter vantagens do melhor modo, seja abertamente, se acreditava poder agir assim, seja por habilidade e sutileza, caso se sentisse mais fraco (...). Eis como puderam os homens insensivelmente adquirir certa idéia grosseira dos compromissos mútuos e da vantagem de respeitá-los, mas somente tanto quanto poderia exigi-lo o interesse presente e evidente, posto que para eles não existia a providência e, longe de se preocuparem com o futuro distante, não pensavam nem mesmo no dia de amanhã.[82]

É necessário não perder de vista que este primeiro momento rumo à vida em grupo é extremamente frágil. E esta fragilidade das primeiras relações ocorre em função destas serem construídas exclusivamente a partir de necessidades elementares. O que, de acordo com Rousseau, não aproxima os homens, mas, ao contrário, os dispersa.[83] Porém, se por um lado essas necessidades elementares não produzem um forte envolvimento social, por outro lado, elas são o alicerce da vida humana em sociedade:

---

81 Segundo discurso, op. cit., p. 266.
82 Ibid, p. 257.
83 Ensaio sobre a origem das línguas, op. p. 105.

> A terra alimenta os homens: porém, quando as primeiras necessidades os tiverem dispersado, outras necessidades os reúnem, e é somente então que falam e fazem com que falem entre si. Para não estar em contradição comigo mesmo, é preciso que não dêem tempo de explicar-me.[84]

Sobre o estabelecimento do modo social de existência humana, cabe ressaltar que Rousseau narra o início da vida em grupo através de um movimento progressivo de formas sociais. Na ótica rousseauniana, segundo Polin, os modelos da sociabilidade artificial podem ser divididos em quatro momentos: as sociedades por associação livre, as sociedades por coerção, as sociedades por coerção com estrutura política e as sociedades políticas livremente consentidas.[85] Cumpre agora examinar cada um destes momentos, buscando apreender o nível de dependência e de desigualdade que as particularizam.

No entendimento de Rousseau, as sociedades por associações livres são de três modos distintos: num primeiro estágio há os bandos formados em torno de necessidades passageiras.[86] Logo após, aparecem as famílias, unidas exclusivamente pela afeição e pela liberdade.[87] Por último, há o modelo de sociedade denominado por Rousseau de juventude do mundo, onde os hábitos e os costumes formam os laços que unem os indivíduos.[88]

Contudo, apesar das distinções que as caracterizam, as associações livres possuem um aspecto comum: a inconsistência das relações individuais gera uma tênue dependência de ordem unicamente psicológica. Em outros termos, a singularidade humana, característica que implica

---

84 Ensaio sobre a origem das línguas, op. cit., p. 134.

85 POLIN, Raymond. *La politique de la solicitude*: essai sur Jean-Jacques Rousseau. Paris: Sirey, 1971. p. 23 et seq.

86 Segundo discurso, op. cit., p. 267.

87 Ibid, p. 268.

88 Ibid, p. 270.

reconhecimento, só aparece a partir destas associações livres, mesmo que cada indivíduo ainda permaneça o senhor de sua vontade.

É ainda oportuno afirmar que é a partir das associações livres que a existência humana adquire novo sentido e significado. O indivíduo natural, outrora solitário e introspectivo, gradativamente se abre para a vida em comunidade, para um modo de vida que se caracteriza pela convivência com o diferente. Mas, não se pode descuidar que a auto-suficiência individual, característica marcante nessa etapa da evolução humana, é o elemento que garante o equilíbrio e a independência das associações livres:

> Enquanto só se dedicaram a obras que um único homem podia criar, e as artes que não solicitavam o concurso de várias mãos, viveram tão livres , sadios, bons e felizes quanto o poderiam ser por sua natureza, e continuariam a gozar entre si das doçuras de um comércio independente; mas, desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro de outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas.[89]

Assim, percebe-se que as associações livres, alicerçadas no equilíbrio entre desejos e necessidades, por um lado, e capacidade produtiva individual, por outro, além da preservação da liberdade natural, estão em sintonia com a ordem natural, pois a igualdade natural é preservada. Tal estágio não gera senhores nem escravos.

Porém, essa liberdade, característica das associações livres, é substituída pela restrição de direitos. Isto se explica pelo aumento significativo de novas necessidades que, ao exigir o auxílio do outro e do trabalho, possibilitam o aparecimento das sociedades fundadas na utilidade e na coerção.[90] Este modelo social apresenta duas características marcantes: o trabalho,

---

89 Segundo discurso, op. cit., p.270 et seq.

90 POLIN,, op. cit., p. 26.

definido a partir da divisão de tarefas e a propriedade. Tais características produzem relações sociais pautadas essencialmente na desigualdade.

Bem, se nas associações livres, a restrição imposta ao trabalho do indivíduo é fixada pelas suas próprias necessidades, nas sociedades organizadas a partir da divisão de atividades, o trabalho passa a ser uma obrigação:

> Fora da sociedade, o homem isolado, nada devendo a ninguém, tem o direito de viver como lhe agrade; mas na sociedade, onde vive necessariamente a expensas de outros, deve-lhes em trabalho o custo de sua manutenção; isto sem exceção. Trabalhar é portanto indispensável ao homem social.[91]

É a partir das modificações do trabalho humano que surge a noção de propriedade:

> Impossível conceber a idéia da propriedade nascendo de algo que não a mão-de-obra, pois não se compreende como, para apropriar-se de coisas que não produziu, o homem nisso conseguiu pôr mais do que seu trabalho. Somente o trabalho, dando ao cultivador um direito sobre o produto da terra que ele trabalhou, dá-lhe consequentemente direito sobre a gleba pelo menos até a colheita, assim sendo cada ano; por determinar tal fato uma posse contínua, transforma-se facilmente em propriedade.[92]

Sobre a propriedade, é ainda relevante destacar que no estado de natureza ela inexistia porque a relação entre homem e o ambiente que o cerca não pode ser caracterizada como trabalho.

No momento, nos compete investigar como a liberdade natural se transforma em função das novas formas de relações. Nesta perspectiva, vê-se que a tônica desse novo modelo social é a acentuada relação de dependência entre trabalhador e proprietário, dos quais se espera, até mesmo para que a sociedade sobreviva, o fiel cumprimento de suas respectivas obrigações.

---

91 Emílio, op. cit., p . 214.

92 Segundo discurso, op. cit., p. 272

Assim, enquanto o trabalhador necessita que todos os outros realizem suas funções para que sua sobrevivência seja garantida, o proprietário espera que sua posse seja reconhecida como tal. É neste quadro de dependência recíproca que os indivíduos passam a perceber a função social que cada um deve desempenhar.

O Advento do trabalho e da propriedade, além de fortalecer os laços sociais entre os indivíduos, produzindo nos mesmos uma consciência cada vez maior sobre a vida em comunidade; também assinala a superação do modo de vida independente do homem natural:

> Um homem que se quisesse olhar como um ser isolado, não atendendo a nada e bastando-se a si mesmo, só poderia ser um miserável. Ser-lhe-ia até impossível subsistir, pois encontrando a terra inteira coberta com o teu e o meu, e nada tendo de seu senão o seu corpo, de onde tiraria o de que necessita? Saindo da condição natural, forçamos nossos semelhantes a saírem também; ninguém nela pode permanecer contra a vontade dos outros.[93]

Esse novo modelo social, alicerçado no trabalho comum, por exigir cada vez mais o aperfeiçoamento de seus integrantes, acaba os levando a reconhecer uma certa distinção natural de talentos, o que contribui decisivamente para que as dependências se transformem em subordinação:

> Estando as coisas nesse estado, teriam assim continuado se os talentos fossem iguais e se, por exemplo, o emprego de ferro e a consumação dos alimentos sempre estivessem em exato equilíbrio. Mas a proporção, que nada mantinha, logo se rompeu; os mais fortes realizavam mais trabalho, o mais habilidoso tirava mais partido do seu, o mais engenhoso encontrava meios para abreviar a faina, o lavrador sentia mais necessidade de ferro ou o ferreiro mais necessidade de trigo e, trabalhando igualmente, um ganhava muito enquanto outro tinha dificuldade de viver. Assim, a desigualdade natural insensivelmente se desenvolve junto com a desigualdade de combinação, e as diferenças entre os homens, desenvolvidas pelas diferenças das circunstâncias, se tornam mais sensíveis, mais permanentes em seus efeitos e, em idêntica proporção, começam a influir na sorte dos particulares.[94]

---

93 Emílio. op. cit., p. 211.

94 Segundo discurso, op. cit., p. 272. et seq.

Face ao exposto, observa-se que no pensamento rousseauniano há uma forte identificação entre sociabilidade, subordinação, dependência e desigualdade. Ademais, Rousseau faz questão de enfatizar que a desigualdade, característica exclusiva da sociedade por coerção, expressa-se de forma modelar nas figuras do senhor e do escravo, pois ambos simbolizam "o último grau da desigualdade e termo em que todos os outros se resolvem".[95] Neste sentido, Starobinski considera que "Rousseau define de maneira mais clara o objeto e o alcance de sua crítica social: a constatação diz respeito à sociedade enquanto esta é contrária à natureza".[96]

A tentativa de superar os enormes obstáculos do modelo social descrito acima resulta nas chamadas sociedades por coerção com estrutura política que, segundo Rousseau, finalizaria o longo processo de desenvolvimento social do indivíduo. O traço marcante destas sociedades é o conflito permanente entre seus integrantes, idêntico às relações humanas no estado de natureza hobbesiano. Neste estágio de desenvolvimento social, a desigualdade se estabelece de tal maneira que a sociabilidade, fundada em relações servis, adquire seu aspecto mais sórdido:

> a sociedade nascente foi colocada no mais tremendo estado de guerra; o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar sobre seus passos nem renunciar às aquisições infelizes que realizara, ficou às portas da ruína por não trabalhar senão para sua vergonha, abusando das faculdades que o dignificam.[97]

Este cenário de crescente conflito de interesses é a condição propícia para a elaboração do "projeto que foi o mais excogitado que até então passou pelo espírito humano".[98] O resultado deste empreendimento foi o estabelecimento dos corpos políticos, das leis e do

---

95 Segundo discurso, op. cit.,p. 283.
96 STAROBINSKI, op. cit., p. 35.
97 Segundo discurso, op. cit., p. 274.
98 Ibid, p. 275.

direito. Contudo, Rousseau faz questão de ressaltar os limites desse pacto, pois considera que o mesmo visa exclusivamente a segurança e a manutenção da propriedade. É na verdade a imposição da vontade dos que detêm a riqueza, mas não necessariamente a força.

Rousseau assinala que esse contrato que institui obrigações iguais a indivíduos desiguais marca o fim da igualdade natural à medida em que estabelece juridicamente as normas que regulamentam a propriedade e as relações de trabalho. É o governo, autoridade política legalmente reconhecida, o novo artífice do processo de dominação:

> Instituamos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram exceção para ninguém e que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da fortuna. Em uma palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo sábias leis que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos mantenham em concórdia eterna.[99]

Toda essa longa descrição do desenrolar da existência humana, tanto em nível individual quanto social, constitui a base do pensamento político de Rousseau. É a partir da preocupação com a viabilidade da vida social, ou mais precisamente com a superação do estado de guerra das sociedades com estrutura política, que Rousseau busca delinear um modelo de sociedade que garanta uma forma de sociabilidade livre de qualquer tipo de coerção. Este modelo ideal de sociedade é exposto no *Contrato social*, estágio final que a sociabilidade adquirida pode atingir, onde o homem impõe a si mesmo uma nova natureza: a social. No momento, é oportuno analisar mais detidamente a noção rousseauniana de sociedade em geral, o que implica deixar um pouco de lado a descrição evolutiva presente no *Segundo discurso*.

---

[99] Segundo discurso, op. cit., p. 275.

Rousseau parte do pressuposto que a sociedade é fonte de todos os males ocorridos na natureza humana. Mas, como isto ocorre?

De início, pode-se afirmar que a dimensão social configura-se como exterioridade. Neste sentido, há dois aspectos a serem destacados: o primeiro deles se refere ao fato de que a relação indivíduo e comunidade se caracteriza pelo acréscimo da vida social à vida individual. O segundo, denota que a existência humana agora se desenrola no âmbito da esfera pública, situação inexistente no estado de natureza original.

Já assinalamos que, no estado de natureza, há somente dois elementos representativos: o homem natural e a própria natureza. No entanto, de acordo com Rousseau, apesar do meio natural ser exterior ao indivíduo, no estado de natureza originário homem e natureza constituem um todo unitário. Explicando melhor, a existência do homem natural é determinada por sua natureza, que não é outra coisa senão a própria natureza.

Diferentemente da noção descrita acima, o meio social requer a percepção e o reconhecimento de outros indivíduos que, ao manterem relações entre si, instituem um espaço comum:

> Embora seus semelhantes não fossem para ele o que são para nós e não tivesse mais comércio com eles do que com os outros animais, não foram esquecidos nas suas observações.. As conformidades que o tempo pode fazê-lo perceber entre eles, sua fêmea e sua própria pessoa, levaram-no a ajuizar aquelas que não percebia e, vendo que todos se comportavam como teria feito em circunstâncias idênticas, concluiu que suas maneiras de pensar e sentir eram inteiramente conformes à sua.[100]

O início do processo de socialização ao indivíduo reconhecer que, a partir deste momento, sua existência desenvolver-se-á através da mediação de outros indivíduos. Este novo aspecto da existência humana, que se pode denominar de externa , difere completamente do

---

[100] Segundo discurso, op. cit., p. 267.

egocentrismo que caracterizava o estado de natureza original. Assim sendo, instaura-se o reino da aparência, onde o critério para o reconhecimento da existência individual passa a ser a estima pública.

Desse modo, observa-se que a existência humana individual sofre uma profunda transformação com o processo e socialização, principalmente pela conquista da consciência de si. E é justamente este processo de singularização da existência humana que origina o amor- próprio, conceito fundamental para se compreender a estrutura interna do indivíduo sob o efeito da socialização.

Assim, a existência de reconhecimento que os indivíduos colocam para si no domínio da sociedade engendra o sentimento do amor-próprio. Se, no estado de natureza, o amor de si visava exclusivamente garantir a autopreservação do indivíduo, no estado de sociedade, o amor-próprio leva o indivíduo a almejar apenas o reconhecimento, mesmo que os outros e a própria espécie sejam menosprezados. Portanto, enquanto o amor de si é limitado, o amor-próprio é ilimitado:

> O amor a si mesmo, que só a nós diz respeito, satisfaz-se quando nossas necessidades estão satisfeitas; mas o amor-próprio, que se compara, nunca está satisfeito e não o poderia estar, porque tal sentimento, em nos preferindo aos outros, exige também que os outros nos prefiram a eles; o que é impossível. Eis como as paixões ternas e afetuosas nascem do amor a si mesmo, e como as paixões odientas e irascíveis nascem do amor-próprio.[101]

Na concepção rousseauniana, o amor-próprio representa o fundamento do conflito entre o particular e o comum, que a partir desse momento caracterizará a vida em sociedade. Ademais, ao nutrir-se do reconhecimento, o amor-próprio condena o homem a viver sob o

---

[101] Emílio, op. cit., p. 236 et seq..

domínio da opinião, provocando, assim, uma mudança de parâmetro em relação ao sentimento que orienta a existência humana.

A emergência do amor-próprio, fruto do processo de socialização, assinala o começo de uma nova etapa para a existência humana. Sobre isto, eis o que diz o próprio Rousseau:

> 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. 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 único expectador 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.[102]

Desse modo, enquanto o homem natural, integrado à ordem, vivia uma existência absoluta, o homem social tem uma existência fora de si, isto é, como sujeito ou objeto, espectador ou ator, retirando da opinião do seu semelhante o sentimento de sua existência. No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, observa-se:

> Tal, com efeito, a verdadeira causa de todas essas diferenças: o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver baseando-se na opinião dos demais e chega ao sentimento de sua própria quase que somente pelo julgamento destes.[103]

A passagem para a sociedade cria, assim, as condições necessárias para que o indivíduo tenha uma existência fora de si. Diferentemente do que ocorria no estado de natureza, no qual, ao se identificar com seu semelhante, o homem se mantinha em seu próprio lugar, na

---

[102] Segundo discurso, op. cit., p. 313

[103] Ibid, p. 287.

vida em sociedade, o homem tem uma existência que se manifesta na forma como aparece perante os outros. E este aparecer ao outro é fundamental para o desenvolvimento do amor-próprio que, por sua vez, se alicerça na opinião. Na *Carta a D'alembert* Rousseau afirma:

> Como pode então, o governo agir sobre os costumes? Respondo que através da opinião pública. Se na solidão nossos hábitos nascem de nossos próprios sentimentos, na sociedade eles nascem da opinião dos outros.. Quando não se vive em si mesmo, mas nos outros, são os julgamentos deles que ordenam tudo; nada parece bom ou desejável aos particulares além do que o público aprovou, e a única felicidade conhecida pela maior parte dos homens é ser considerado feliz.[104]

Como já assinalamos, o advento da sociedade provoca uma significativa mudança no indivíduo. E esta modificação, por sua vez, inicia justamente com a percepção da individualidade, com a consciência de si. Porém, sem o reconhecimento da existência partilhada, não seria possível ao hipotético homem natural, solitário e limitado, a descoberta da individualidade. Para Rousseau, no estado de natureza, "cada homem via seus semelhantes como animais de outra espécie".[105] Por isso, é somente a partir da observação dos outros enquanto semelhantes que

> Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloqüente, 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.[106]

Diante do exposto, nota-se que a opinião torna-se o fundamento da vida em sociedade, pois o indivíduo passa a considerar que sua existência só tem sentido se conquistar estima, distinção, reconhecimento. Todavia, a opinião é fator determinante na instituição da

---

[104] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a D'alembert* . Tradução Roberto Leal Ferreira. Campinas-SP: Unicamp, 1993. p. 81.

[105] Segundo discurso, op. cit., p. 313.

[106] Ibid. p. 269.

desigualdade e da corrupção, por dois aspectos significativos: a introdução da idéia de valor e por se nortear unicamente sobre a aparência.

A introdução da idéia de valor instaura o reino da relatividade, definida a partir de uma determinada ordem de preferências. Tal situação inexiste no estado de natureza porque cada indivíduo não é distinto de nenhum outro. Ademais, é somente com a opinião que cada indivíduo busca se distinguir dos demais.

Em sociedade, a estima e a consideração representam o valor que cada indivíduo busca alcançar. No entanto, segundo Rousseau, este é o marco inicial rumo à desigualdade, visto que, se no estado de natureza às naturais diferenças individuais são destituídas de sentido, no estado social, adquirem um significado altamente prejudicial à existência humana.

Para Rousseau, todo e qualquer tipo de sociedade produzirá alguma forma de valor, estima ou consideração. Também, é certo que o autor de Genebra vincula estreitamente à introdução da idéia de valor ao aparecimento da desigualdade, tendo em vista que se no estado de natureza as diferenças naturais entre os indivíduos não tinham relevância alguma, passam neste momento a constituir o princípio que determinará toda a desigualdade de ordem econômica e jurídica.

Em relação ao aspecto de que a opinião se baseia exclusivamente sobre a aparência, a explicação deverá se pautar sobre aquilo que a opinião avalia, ou seja, o modo como o indivíduo se apresenta aos seus pares. Segundo Rousseau, ao invés de ocupar seu lugar na ordem natural, em sociedade o homem vive uma cisão entre o ser e o parecer, na qual importa mais a maneira como se aparece do que a maneira como se é. Sobre a cisão entre ser e parecer no pensamento de Rousseau, Salinas Fortes afirma:

> Tão grande é, porém, o fascínio pelo espetáculo e tão grandes as possibilidades de sair de si de maneira desmedida ou os riscos de alienação, por outras palavras, tão efetivos são os perigos que implica a vida social, já que nela mesma é fratura e cisão, tão contrário à vida natural e às tendências espontâneas do homem em direção à solidão são o espírito da sociedade e a vida artificial que, somente com enorme dificuldade, seria possível conciliar as exigências contraditórias desses dois termos antitéticos e conduzir a evolução do homem no sentido de um melhor desfecho. O processo histórico-social se define como um perigoso processo de exteriorização ou como o processo de aprofundamento da dicotomia entre ser e parecer e de construção das individualidades públicas e privadas, propiciado pela interferência conflitante de uma multiplicidade complexa de movimentos exorbitantes de translação social.[107]

Assim sendo, o homem social, ao contrário do homem natural, tem uma existência relativa, pois vive da opinião que os outros têm de si. Daí a origem da estima pública que , segundo Rousseau, aliada ao predomínio do amor-próprio no estado social, provoca uma verdadeira perversão da vida humana:

> Salientaria como esse desejo universal de reputação, de honrarias e de preferências, que nos devora, a todos adestra e põe em confronto os talentos e as forças, excita e multiplica as paixões e como, tornando todos os homens concorrentes, rivais, ou melhor, inimigos, cotidianamente determina desgraças, acontecimentos e catástrofes de toda a espécie, fazendo com que tantos pretendentes entrem num mesmo combate. Mostraria que é a tal ânsia de fazer falar de si, a esse furor de distinguir-nos, que devemos o que há de melhor e de pior entre os homens.[108]

Contudo, qual seria a conseqüência desse furor de se distinguir na vida comunitária? Tal indagação permite a Rousseau avaliar as qualidades que podem atrair a consideração:

> Para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade se era. Ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes. Dessa distinção resultaram o fausto majestoso, a astúcia enganadora e todos os vícios que lhes formam o cortejo.[109]

---

[107] SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Paradoxo do espetáculo*: política e poética em Rousseau. São Paulo: Discurso editorial, 1997. p. 70.

[108] Segundo discurso, op. cit., p.284.

[109] Ibid, p. 273.

Desse modo, a opinião, arraigada à aparência e, limitando-se a ela, vincula-se de maneira definitiva com os vícios ou com a corrupção.

No entanto, pode ser que a aparência não seja a única responsável a atentar contra a vida em sociedade. Já assinalamos que há, concomitantemente ao processo de socialização, um significativo aumento do processo de individualização . E a conseqüência final do binômio socialização-individualização é a consolidação do interesse particular.

A preocupação de Rousseau incide justamente sobre o alcance destes interesses particulares na vida comunitária. Ora, na medida em que a felicidade pessoal é o fim a se alcançar, delimita-se claramente a oposição não só entre o interesse particular e o interesse dos demais, mas também ao interesse comum. É nesta arena de interesses conflitantes que se estrutura a essência das relações sociais.

Como vimos, a unidade, característica marcante da ordem natural, não é preservada na ordem social em função do processo de socialização e individualização. O que se observa é a crescente fragmentação e relativização da vida social, pois os indivíduos, movidos pelo amor-próprio e pelo interesse pessoal, instauram relações intensamente conflituosas. Este cenário de guerra, de acordo com Rousseau, tem uma lógica nefasta, que ele descreve de forma bastante fatalista:

> 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. Que se poderá pensar de um comércio no qual a razão de cada particular lhe dita máximas diferentemente contrárias às que a razão pública prega ao corpo da sociedade e onde cada um encontra seu lucro na infelicidade de outrem ? (...) Penetremos, pois, através de nossas frívolas demonstrações de benevolência, no que se passa no fundo dos corações e reflitamos sobre como deva ser um estado de coisas no qual todos os homens forçados e no qual nascem inimigos por dever e traidores por interesse. Caso me respondam que a sociedade é constituída de tal modo que cada homem lucra auxiliando os outros, replicarei que isso seria muito bom se ele não lucrasse, mais ainda prejudicando-os. Não há, absolutamente, um lucro legítimo que não

> possa ser ultrapassado por aquele que se pode fazer ilegitimamente e o dano que se faz ao próximo é sempre mais lucrativo do que os serviços.[110]

Observa-se que o conceito de sociedade elaborado por Rousseau estrutura-se a partir de três aspectos principais: exterioridade, opinião, particularização. Inclusive, são estes aspectos os responsáveis pelas profundas transformações ocorridas no indivíduo, quando da passagem da ordem natural para a ordem social. Por enquanto, o nosso olhar deve incidir sobre a noção de sociedade construída por Rousseau, buscando, não só compreender o fenômeno da corrupção, mas também separá-lo do processo pelo qual uma ordem social de acordo com a natureza talvez possa ser instituída.

Seja como for, a passagem do estado de natureza para o estado social acarreta uma reorganização das disposições humanas, seja em direção à alienação, seja em direção à desnaturação, isto é, em direção à constituição de uma "nova natureza", uma natureza social, que, no entanto faça justiça àqueles elementos cuja forma original garantiam ao indivíduo natural uma felicidade plena.

Em um pequeno capítulo do Livro I do *Contrato Social*, Rousseau resume os principais efeitos da passagem do estado de natureza ao estado civil[111]Dois efeitos destacam-se: a transformação da liberdade natural em liberdade civil e moral (isto é, o aparecimento da moralidade) e a instituição da propriedade, que transforma a antiga posse em direito. É bem verdade que neste capítulo Rousseau esta falando de um ponto de vista diferente daquele, evolutivo, que expõe no *Segundo Discurso*. Este capítulo sucede imediatamente ao capítulo em que é enunciado o pacto social e tem o sentido de mostrar os efeitos deste pacto na instauração de uma sociedade idealmente constituída em seus termos. De toda maneira, pensamos que um

---

110 Segundo discurso, op. cit., p.297 et seq.

111 Contrato Social, op. cit., p. 83

retrato limitado, mas conveniente, da nova forma da natureza humana, aplicável tanto à sociedade que se regula pelo contrato social nos termos de Rousseau, quanto qualquer outra, ainda que corruptora, pode ser feito a partir de dois pontos: a linguagem e a moralidade.

A linguagem é a primeira forma de comunicação pelo pensamento. Ela veicula uma mensagem e supõe pelo menos o concurso de duas pessoas que têm coisas para se dizerem. Neste sentido, ela é igualmente uma forma de sociabilidade. Para que essas duas pessoas se possam compreender, é necessário que essa linguagem constitua um código comum, isto é, que ela resulte de uma qualquer forma de convenção.

Esse código exprime um feixe de relações tanto entre o homem e a natureza, como entre os próprios homens. E é na dialética dessas relações que se deve procurar a sua origem e o seu desenvolvimento. Aos progressos desse código corresponde o desenvolvimento do pensamento que, com o concurso da imaginação - que o cria- e o da memória – que o fixa – lhe está subjacente. Mas a relação entre a linguagem e o pensamento é ela própria dialética. Com efeito, se a linguagem é o modo de expressão do pensamento, ela torna-se, determinando-a, um obstáculo ao próprio pensamento.

Assim, independentemente das formas que esse código poderá tomar, isto é, as diferentes línguas que poderá dar lugar, a linguagem resulta de uma interpenetração de pensamentos e a sua origem é inseparável da origem das sociedades:

> Quanto a mim receoso das dificuldades que se multiplicam e convencido da impossibilidade quase demonstrada de que as línguas tenham podido nascer e estabelecerem-se por meios puramente humanos, deixo, a quem pretender, a discussão do difícil problema de saber o que foi mais necessário: da sociedade já constituída à instituição das línguas, ou das línguas já inventadas ao estabelecimento da sociedade.[112]

---

[112] Segundo discurso, op. cit., p.256.

Por outro lado, como a origem do pensamento e da linguagem coincide com o desabrochar da sociedade e com a formação de diferentes sociedades, quanto mais estas diferem umas das outras, mais a comunicação se torna difícil, e os homens, seres naturalmente predispostos a comunicarem entre si, começam a perder a transparência dessa comunicação. A sua sociabilidade encontra-se comprometida devido à sua manifesta desigualdade moral.

Rousseau exprime da seguinte maneira este percurso infeliz da linguagem – e da sociedade _ cuja possibilidade de evolução faz surgir a especificidade de natureza humana, ou seja, o seu aperfeiçoamento:

> Seria triste para nós sermos forçados a aceitar que essa faculdade distintiva e quase ilimitada é a origem de todos os males da humanidade; ela, que arrancou o homem à força de tempo, da condição primitiva na qual ele mergulharia indefinida e tranquilamente de forma inocente; ela, que ao fazer desabrochar, com os séculos as suas luzes e os seus erros, os seus vícios e as suas virtudes, torna-o a longo prazo o seu próprio tirano e o tirano da natureza.[113]

Da mesma maneira que a linguagem é a forma do pensamento, as línguas são simultaneamente formas de linguagem e meio de comunicação entre os homens. "A fala distingue o homem entre os animais; a linguagem distingue as nações entre elas"[114]. Uma linguagem terá tantas formas de expressão quanto os meios de que o homem dispuser para exprimi-las, mas toda a língua, seja qual for a sua forma, é um sinal sensível, supondo portanto o concurso do corpo e do pensamento:

> Logo que um homem foi reconhecido por um outro como um ser sensível, pensante e seu semelhante, o desejo ou a necessidade de transmitir-lhe os seus sentimentos e os seus pensamentos fizeram com que ele procurasse os meios para o fazer. Esses meios só podem ser tirados dos sentidos, únicos instrumentos através dos quais um homem pode agir sobre outrem.[115]

---

113 Segundo discurso, op. cit., p. 249.

114 Ensaio sobre a origem das línguas, op. cit., p.165..

115 Ibid.

Através do estudo da origem das línguas, Rousseau faz-nos descobrir a relação dialética que se instaura entre a dupla natureza do homem e o meio natural que o faz despertar e no qual ele se realiza. As formas de linguagem não são apenas sinais dos progressos da atividade humana, mas são igualmente formas de desenvolvimento do espírito do homem.

A cada progresso na maneira de comunicar corresponde um certo modo de associação que a determina. E se tomarmos apenas o que Rousseau nos diz sobre a fala: "...a fala, sendo a primeira instituição social, só deve a sua forma a causas naturais",[116] constatamos imediatamente que, para ele, esta forma de linguagem não é a primeira. Vejamos então a seguir o que nos diz sobre os meios puramente humanos de comunicar os nossos pensamentos.

Os meios de que o homem dispõe para comunicar com o seu semelhante são os seus sentidos. E para isso é necessário que uns sejam ativos e outros passivos:

> Os meios gerais pelos quais podemos agir sobre os sentidos de outrem limitam-se a dois, ou seja: o movimento e a voz. A ação do movimento é imediata pelo tato ou mediata pelo gesto: a primeira tendo por termo o comprimento do braço, não se pode transmitir à distância, mas a outra atinge tão longe quanto o raio visual. Assim, restam apenas a vista e a audição para os órgãos passivos da linguagem entre os homens dispersos.[117]

Neste trecho podemos constatar na escrita de Rousseau a perspicácia da sua análise, a sutileza da sua linguagem e a coerência do seu pensamento. Para ele, os dois meios ativos da comunicação são o movimento e a voz, mas inicialmente limita-se a explicar apenas o primeiro. A voz parece ser esquecida, mas esse esquecimento é apenas aparente por ser voluntário.

---

116 Ensaio sobre a origem das línguas, op. cit., p.165.
117 Ibid, p. 165-166.

Com efeito, a vista corresponde ao gesto, como o ouvido corresponde à voz. Contudo, o gesto é sem dúvida, a forma de linguagem mais primitiva, nas sua duas acpções desta palavra: a mais elementar e a mais antiga.

O gesto surge assim como a forma de linguagem que melhor convém à comunicação "entre homens dispersos", à comunicação que veicula um quase nada de pensamento e que bem traduz um estado pré-social, ou seja, o estado de natureza. Esse gesto é, portanto, a linguagem do homem original e distingue-se do tato (gesto com contato físico) que se lhe opõe como forma de comunicação imediata, sensitiva e sem linguagem; uma forma de expressão do instinto e não do gesto como forma de linguagem codificada e convencional. O gênero de comunicação que daí poderia resultar não ultrapassaria o que os animais podem possuir, tratando-se de uma comunicação que assenta apenas na sensibilidade: "os nossos gestos não representam nada mais do que a nossa inquietação natural."[118]

Contudo, o movimento gestual pode traduzir uma certa forma de pensamento e neste caso pode ser considerado como uma verdadeira forma de linguagem humana, uma vez que não é a causa, mas simplesmente um meio – um instrumento- que serve para comunicar. Esta distinção, Rousseau encontra-a expressa em Chardin e ele cita-o nestes termos: "Chardin diz que nas Índias os carteiros andam de mão dada e modificam os toques de mão de modo que ninguém possa aperceber-se, tratando assim publicamente, mas em segredo, diversas questões sem necessidade de se dizerem uma só palavra."[119]

Mas o gesto, enquanto meio de comunicação e forma de linguagem, não poderá desde logo ser considerado um sinal de sociabilidade? A resposta a esta interrogação passa por um

---

[118] Ensaio sobre a origem das línguas, op. cit., p. 166.
[119] Ibid, p. 168.

questionamento sobre aquilo que o determina. A causa do gesto, aliás, é dupla, pois situa-se no ponto de convergência entre o que vem do íntimo do homem e o que vem do seu mundo exterior.

A linguagem é sempre linguagem de qualquer coisa e exprime a maneira como o homem apreende o que rodeia e compreende os seus semelhantes.

No entanto, como a dupla natureza do homem não é apenas passiva mas também ativa, a formação da linguagem supõe igualmente causas vindas do seu íntimo, da sua própria natureza: "viver não é respirar, é agir; é fazer uso dos nossos órgãos, dos nossos sentidos, das nossas faculdades, de todas as partes de nós mesmos que nos dão o sentimento da nossa existência."[120]

A estas causas vindas do interior da natureza humana Rousseau chama-as, no sentido lato, necessidades. Como este interior tanto é físico como moral, é necessário, segundo ele, distinguir as necessidades físicas das necessidades morais. E a pesquisa sobre a sociabilidade, mesmo supondo o estudo da comunicação, terá de passar pela análise da dialética entre essas duas espécies de necessidades.

> Isto faz me pensar que se nós tivéssemos tido apenas necessidades físicas podíamos muito bem nunca ter falado e termo-nos entendido perfeitamente apenas pela linguagem do gesto. Poderíamos ter instituído sociedades pouco diferentes do que são hoje ou que teriam mesmo atingido melhor a sua finalidade. Poderíamos ter instituído leis, escolher chefes, inventar artes, estabelecer o comércio e fazer, numa só palavra, quase tantas coisas quantas nós fazemos, socorrendo-nos da fala."[121]

Assim a origem da linguagem coincide com a sociabilidade, dado que toda a comunicação lingüística supõe relações com o próximo. Mas só pelo uso da palavra é que a

---

120 Emílio, op. cit., p.16.

121 Ensaio sobre a origem das línguas, op. cit., p.167-168.

linguagem humana se distingue da dos animais e toda a linguagem é implicitamente meio de comunicação e sinal de sociabilidade.

A fala é sinal que marca a diferença específica da natureza humana. É através da fala que se vê que o homem não é apenas um animal. Ela supõe de fato algo mais do que os órgãos que a produzem: "os animais têm uma compleição mais do que suficiente para poderem comunicar e, no entanto, nenhum deles jamais foi capaz de fazer uso dela para esse fim."[122]

Na realidade, os órgãos são necessários á fala, mas como são apenas instrumentos que por vibração, provocam os sons cujas diversas formas e as diferentes associações formam as palavras, eles não se auto-bastariam e é necessário uma qualquer faculdade capaz de fazer uso deles.

> Parece ainda, através das mesmas observações, que a invenção da arte de comunicar as nossas idéias depende menos dos órgãos que nos servem a essa comunicação do que de uma faculdade própria ao homem que lhe faz utilizar os seus órgãos para esse fim e que se eles lhe faltassem, fá-lo-ia empregar outros para o mesmo fim.[123]

A fala está para a língua como a linguagem está para o pensamento. A língua é, de algum modo, o sinal material da linguagem, e a fala a sua expressão oral. Ela surge como prolongamento do pensamento que toca outro pensamento, constituindo o seu ponto de encontro.A estrutura de uma língua mostra como o pensamento é estruturado e ao mesmo tempo como ela, por sua vez, estrutura aquilo de que é pensamento. Ao pensar a linguagem, a língua pensa-se ela mesma através dessa linguagem. Mas como o significando de toda linguagem é forçosamente convencional, a relação com o eu só pode vir à posteriori, isto é, segundo a troca de informações mantidas com outrem.

---

122 Ibid, p. 169.

123 Ensaio sobre a origem das línguas, op. cit., p.168.

Dado que a formação e a evolução de uma língua, segundo pensa Rousseau, depende dos progressos dos conhecimentos do espírito humano, esses progressos podem ser discernidos através da evolução dos sinais da linguagem: "...as línguas, ao mudarem os sinais, modificam também as idéias que representam."[124]

Com efeito, o gesto e a fala podem constituir dois sinais diferentes de uma mesma linguagem, mas a passagem de uma à outra marca um progresso no estado de avanço dos conhecimentos e da atividade humana. Se a comparação destas duas formas lingüísticas se fizer apenas em relação à mesma linguagem, nada se poderá concluir sobre os progressos do espírito humano, porque a cada linguagem corresponde um estado social que lhe é próprio.

Através do estudo da origem das sociedades, Rousseau faz-nos descobrir que todas elas não se formam nem ao mesmo tempo, nem segundo o mesmo modelo. Como a terra não é uniforme, as diferenças de climas ou de natureza do solo constituem alguns dos fatores que permitem explicar, parcialmente, as diferentes formas de sociedades.

A observação destas diferenças é necessária se se quiser compreender a razão pela qual uma língua não é uma simples coleção de sinais, sejam eles gestuais, orais, escritos ou outros. O que determina uma língua é a organização (sintaxe) interna da linguagem, isto é, toda a arquitetura das relações que o pensamento estabelece entre as coisas. É portanto no seu aspecto formal, no seu "logos" que necessitamos ver a sua especificidade. Esta idéia Rousseau exprime-a da seguinte maneira:

> Só a razão é comum, o espírito tem a sua forma particular em cada língua, diferença que poderia muito bem ser, em parte, a causa ou o efeito dos caracteres nacionais; e, o que parece confirmar esta conjectura é que, em todas as nações do mundo, a língua segue as vicissitudes dos costumes e conserva-se ou altera-se como eles.[125]

---

124 Emílio, op. cit., p. 100.
125 Emílio, op. cit., p.100.

As diferenças entre as línguas não resultam, por conseguinte, essencialmente da forma dos seus sinais, mas do modo de pensar que veiculam. Desta maneira uma língua é estrangeira em relação a outra, porque a sua linguagem (código) lhe é estranha:

> Vi alguns prodigiozinhos que julgavam falar cinco ou seis línguas. Ouvio-os sucessivamente falar alemão, em termos latinos, em termos franceses, em termos italianos; na realidade eles serviam-se de cinco ou seis dicionários, mas eles continuavam falar apenas alemão. Resumindo, dê às crianças tantos sinônimos quantos quiser: mudará as palavras, mas não a língua.[126]

Estas pertinentes observações que encontramos em Rousseau permitem desde já trazer um pouco mais de luz sobre a interdependência – ou mesmo a coincidência – entre a sociabilidade e a comunicação. Se a sociabilidade supõe a possibilidade de comunicação (moral) entre dois pensantes, podemos, daí concluir que o contrato social é, ou deve ser, a imagem do caráter convencional inerente a toda linguagem?

Antes de responder a esta questão é necessário primeiramente compulsar um pouco mais os textos de Rousseau a fim de se poder recolher os elementos que nos permitirão reconstituir a sua própria resposta. Por enquanto, quisemos apenas levantar essa questão, a fim de melhor sublinhar o seu interesse e de realçar a importância de que se reveste

A necessidade de comunicar com o próximo resulta de dois movimentos contrários: O primeiro movimento é imposto aos homens pelos movimentos na natureza que, forçando-os a juntarem-se e a viverem em conjunto, os obriga a comunicarem entre si e, por conseguinte, a procurarem os meios adequados a essa comunicação. Através dessa procura os homens descobrem simultaneamente o sentimento da sua existência mútua e individual. Mas essas

---

126 Ibid.

necessidades que a natureza lhes impõe são de subsistência e supõem igualmente outras inerentes à dupla natureza do homem.

O outro movimento, que testemunha a necessidade de comunicar com o próximo, surge, portanto, do íntimo do homem. Trata-se, como vimos, das necessidades de conservação e de reprodução. Sendo puramente físicas, são determinadas pelo instinto e a sua forma só poderia ser mecânica, isto é, não evolutiva e involuntária.

Mas essas necessidades físicas veiculam um movimento de sentido duplo. Com efeito, se o instinto é um movimento de atração entre os seres, o instinto de conservação é uma das forças de repulsão, de afastamento entre eles.

Este equilíbrio entre as leis da natureza física do homem rompe-se desde logo que as necessidades de subsistência fazem surgir a linguagem e o pensamento. Com o despertar do pensamento, assiste-se ao desvendar da dualidade da natureza humana e, assim, à revelação de uma outra espécie de equilíbrio que se estabelecerá, desta vez, entre as necessidades físicas e as necessidades morais dos homens.

Ao compararmos essas duas espécies de necessidades, vemos aparecer a oposição entre o indivíduo e grupo. Na realidade, se as necessidades físicas são puramente individuais, as necessidades morais são sobretudo sociais e o homem sociável é um ser dividido:

> Só daí deriva com evidência que a origem das línguas em nada ficou a dever-se às primeiras necessidades dos homens; seria absurdo que da causa que os afasta viesse o meio que os une. De onde pode então vir essa origem? Das necessidades morais, das paixões. Todas as paixões aproximam os homens, ainda que a necessidade de subsistência os force a afastarem-se.[127]

[127] Ensaio sobre a origem das línguas, op. cit., p. 169-170

Segundo Rousseau, as necessidades morais exprimem-se pela fala, mas, segundo ele também, os homens não inventaram a fala para exprimirem as suas necessidades: "pretende-se que os homens inventaram a fala para exprimirem as suas necessidades; esta opinião afigura-se-me insustentável. O efeito natural das primeiras necessidades foi de afastar os homens e não de aproximar,"[128] o que constitui, à primeira vista, um raciocínio paradoxal, mas que, na realidade, é apenas um paradoxo de formulação.

O que Rousseau pretende realmente mostrar é que, relativamente à natureza do indivíduo, as necessidades morais não derivam imediatamente das necessidades físicas, porque o homem natural e original – o homem do estado de natureza – não tem nenhuma necessidade do próximo para se conservar, porque encontra a alimentação de que necessita para subsistir totalmente pronta e à sua disposição na terra.

Assim, as relações entre necessidades físicas e necessidades morais só tomam o seu verdadeiro sentido em relação às necessidades comuns a todos os indivíduos agrupados, seja qual for a forma desse agrupamento.

Por conseguinte, não se deve, segundo Rousseau, considerar, ao nível do indivíduo, a necessidade moral como um efeito das suas necessidades físicas, mas antes e sobretudo, como um seu reflexo.

Certamente que as causas exteriores que obrigam os homens a tornarem-se sociáveis, pelo uso que farão da comunicação lingüística, são essencialmente as mesmas, apesar das diferenças que podem apresentar, tais como os climas, a natureza do solo, etc. Mas as causas internas, que revelam a dualidade da natureza do homem e que lhe permitem unir-se ao seu semelhante, são de natureza diferente:

---

[128] Ibid, p. 170

> O homem modifica-se pelos seus sentidos, ninguém duvida disso; mas, por não se distinguirem essas modificações, confundem-se-lhes as causas; dá-se imensa e muito pouca importância às sensações; mas apercebemo-nos que muitas vezes elas não nos afetam apenas como sensações, mas como sinais ou imagens e que os seus efeitos morais também têm causas morais.[129]

Assim, segundo Rousseau, no estudo da origem das línguas deve-se distinguir não só as necessidades físicas das necessidades morais, mas, sobretudo, as causas morais que permitem encontrar os meios da satisfação dessas necessidades.

A evolução da linguagem não deriva de um desenvolvimento interno preestabelecido do pensamento. Nem a comunicação, nem a sociabilidade têm formas determinadas a priori, ou seja, formas predeterminadas.

Elas são uma invenção do homem e só se perpetuam por convenção. Mas são a condição de todo o progresso e sem a necessidade de comunicar com o próximo o homem não se distinguiria dos animais e nem sequer chegaria a ser homem. As necessidades físicas datam de todos os tempos e são as mesmas por toda a parte; as necessidades morais variam com as épocas e a sua intensidade resta indeterminada.

De todas as aquisições sociais, a moral talvez seja, juntamente com a linguagem, a que melhor caracteriza o novo estado de coisas. Com efeito, é nas exigências da moralidade que se manifesta com maior clareza a relatividade da existência humana em sociedade.

O estado de sociedade introduz duas novas situações que vão condicionar a compreensão rousseauniana do problema moral. A primeira situação é a própria relatividade da vida social, isto é, o fato de que a existência humana em sociedade é caracterizada pelas relações entre os indivíduos. É destas relações, sobretudo de seu aspecto essencial de mutualidade ou reciprocidade, que surgem para Rousseau as noções morais. A segunda situação é criada pelas

---

129 Ensaio sobre a origem das línguas, op. cit., p. 194..

novas pressões da razão em desenvolvimento e das paixões sociais que erguem a exigência da virtude.

Vimos que o estado de natureza (como a condição primitiva) é um estado de amoralidade. “os homens nesse estado”, diz Rousseau, “não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes.”[130] A tão difundida bondade natural do homem deve ser interpretada inicialmente em sentido quase físico. Ser bom é agir espontaneamente segundo sua natureza e isto só é plenamente possível no estado de natureza, que é um estado de isolamento absoluto. Uma vez em relação com outros, a espontaneidade natural deve ceder o passo às exigências de mutualidade e reciprocidade, sob pena de instaurar um estado de guerra.

A gênese das noções morais a partir das relações interindividuais fica mais clara se observarmos o exemplo do desenvolvimento de Emílio.. O princípio pedagógico fundamental para a primeira educação, segundo Rousseau, é, como ele próprio diz, que ela deve ser puramente negativa, isto é, não deve consistir em ensinamentos, mas em garantias contra o erro. A melhor garantia contra o erro é limitar o aprendizado ao que pode ser conhecido. No caso das relações morais, o seu conhecimento só será possível a partir das afeições (das paixões, como se exprime Rousseau) atinge seu ponto crítico. Mas aqui não nos interessa tanto a maneira como Roussseau enraíza a moralidade no sentimento, e sim, a vinculação do surgimento da moral, com suas exigências de dever, com a percepção do caráter específico das relações sociais.

No livro III do *Emílio*, depois de mais uma vez enunciar seu princípio da educação negativa, Rousseau resume as etapas a que se deve prender o mestre: “até aqui não conhecemos

---

130 Segundo discurso, op. cit., p. 257..

outra lei que não a a necessidade: agora atentamos para o que é útil, chegaremos em breve ao que é conveniente”[131]

A lei da necessidade rege as relações do indivíduo com as coisas. É a lei que vige no estado de natureza e na infância: o indivíduo natural e a criança só reconhecem a obrigação imposta pela necessidade. O bom para eles é aquilo que segue a necessidade de suas natureza - apenas isto. Impor deveres e obrigações às crianças sem a contrapartida de uma necessidade realmente sentida por ela é não só inútil, mas pernicioso:

> Já disse que vosso filho nada deve obter porque o pede e sim porque precisa, nada fazer por obediência e sim por necessidade. Esse modo as palavras obedecer e mandar serão proscritas de seu dicionário e mais ainda as de dever e de obrigação; mas as de força, de necessidade, de impotência e de constrangimento nele devem figurar. Antes da idade da razão não se pode ter nenhuma idéia dos seres morais nem das relações sociais.[132]

O mesmo se aplica ao indivíduo natural: sem relações com outros indivíduos, está unicamente sujeito à “lei da necessidade”, que não funda nenhuma moral.

Nesta evolução em direção às noções morais, a idéia de utilidade fornece o termo médio:

> Vosso mair cuidado deve ser o de afastar do espírito de vosso aluno todas as noções das relações sociais que não estejam a seu alcance; mas quando o encadeamento dos conhecimentos vos forçar a mostrar-lhe a dependência mútua dos homens, ao invés de a mostrar-lhe pelo lado moral, desviai desde logo toda a sua atenção para a indústria e as artes mecânicas que as tornam úteis umas as outras.[133]

Com efeito, a utilidade é a primeira noção a introduzir a idéia de comunidade e, por extensão, de mutualidade e reciprocidade. Assim, diz Rousseau no *Manuscrito de Genebra*,

---

131 Emílio, op. cit., p. 429.
132 Ibid, p. 316.
133 Emílio, op. cit., p.456.

“l’utilité commune est donc lê fondement de la societé civile”[134]e, neste sentido, permite antever já o caráter essencial das relações sociais, que será finalmente manifestado no pacto social. Rousseau põe a questão em termos de sua oposição independência-dependência. O vício essencial da independência natural, diz ele ainda no *Manuscrito de Genebra*, é “lê défaut de cette liaison dês parties qui constitue lr tout”. Nesta situação, “il n’y aurait ni bonté dans nos coeurs ni moralité dans actions”.[135] Moralidade significa mutualidade, e são justamente a mutualidade e a reciprocidade das relações implicadas pelas dependências sociais que se tornam conscientes através da formulação do pacto social.

No entanto, a moralidade não esgota seu sentido neste aspecto da reciprocidade, elemento necessário para o surgimento das idéias de dever e de direito. A idéia de moralidade para Rousseau, transportada para o campo social e político, envolve-se também na luta que tem origem nas novas paixões sociais (das quais a mais primitiva é o amor-próprio). É com respeito a estas novas paixões e às exigências que elas põem para o indivíduo social que surgem as noções morais de vício e de virtude.

A necessidade moral de ser virtuoso vem do fato de que a bondade natural não tem lugar no estado civil. Ao homem natural, assim como à criança, bastava ser bom. Ao homem social, sujeito não apenas às paixões naturais, mas sobretudo às paixões derivadas do amor-próprio, isto não é mais suficiente. Em vista do seu novo estado, não faz sentido apelar para suas inclinações naturais, fundamento da bondade natural. O problema é que as novas paixões exigem um controle, que no entanto não se pode mais esperar que venha da natureza. O homem totalmente socializado é o único que pode ter império sobre estas novas aquisições que o afastam de sua condição primitiva. Às voltas com novos desejos e paixões, que quase sempre (graças ao

---

134 Manuscrit de Geneve, livro I, cap. 5. Plêiade, III, 304.

135 Ibid, p. 283.

caráter insaciável do amor-próprio) ultrapassam suas forças, põe-se para o indivíduo social o imperativo da virtude, a necessidade de pôr-se por sua própria vontade como ordenador de suas paixões.

CAPÍTULO IV – SOCIABILIDADE E CONTRATO SOCIAL

A profundidade da crítica de Rousseau à vida social em geral é diretamente proporcional ao seu sentimento do quanto o homem depende da sociedade. Da mesma forma, o peso que a política recebe em seu pensamento deriva desta percepção. Tudo depende da política, reconhece em suas *Confissões*. Na sua tentativa de conhecer o homem, a política ocupa o lugar mais alto e é, por assim dizer, o fechamento do sistema.

Cabe à política refletir sobre este meio onde a humanidade fixou definitivamente suas raízes: a comunidade. Rousseau utiliza-se principalmente de dois conceitos para pensar a comunidade: o conceito clássico de soberania e o novo conceito de vontade geral. Ambos serão a seguir interpretados à luz do que foi visto no capítulo anterior, isto é, com relação às modificações sofridas pela natureza humana (amor-próprio, interesse particular) e com relação às novas funções sociais (opinião).

Antes, porém, é conveniente precisar o alcance, não mais apenas teórico, da política para Rousseau. Como Rousseau concebe o que chama de arte política? Que funções preenche a política? Qual a sua tarefa? Para tentar responder a estas questões, vamos reunir de forma mais sistemática algumas indicações que foram dadas ao longo do capítulo anterior.

É já significativo o momento em que surge a necessidade das instituições políticas, dentro do quadro evolutivo proposto no *Segundo Discurso*. A sociedade nascente tinha já dado lugar ao mais horrível estado de guerra – estado este caracterizado pelo fato de que “lês obstacles qui nuisent á notre conservation l’impotent par leur ré sistence sur lês forces que chaque individu peut employer á lês vaincre”, criando assim o imperativo de superar definitivamente o estado de

natureza. “lê genre humain périrait”, continua Rousseau, “si l’art ne vanait au secours de la nature”.[136] A arte que vem em socorro da natureza não é outra senão a política.

A penúria do estado de guerra fornece aos indivíduos a motivação necessária para reflexão. “não é possível”, diz Rousseau no *Segundo Discurso*, “que os homens não tenham afinal, refletido sobre tão miserável situação e as calamidades que os afligiam.”[137] E o objeto desta reflexão não pode ser outro senão uma forma de agregar as forças disponíveis para resistir a estes obstáculos – ou seja, a reflexão imposta pelo novo estado de coisas reporta-se diretamente à forma de associação. É sobre a sua vida comunitária que os indivíduos são impelidos a refletir.

Deste modo, o momento em que surge a função política corresponde a uma espécie de tomada de consciência – representa uma mudança radical na maneira como os indivíduos percebem a realidade social. A forma como Rousseau dá corpo a este processo é através da idéia do pacto social, esta segunda grande ficção que enforma o pensamento rousseauniano, depois do estado de natureza.

Se agora abstrairmos deste esquema histórico conjectural, podemos dizer que, para Rousseau, a política é, antes de mais nada, a arte de tornar possível a vida social (e ainda dar forma a uma vida social que possa ser qualificada como autêntica). É neste sentido, diga-se de passagem, que deve ser entendido o ator político prototípico, o Legislador, que se define por sua capacidade quase sobre-humana de mudar a própria natureza humana. Esta figura meio mítica é um artífice de povos e personifica exemplarmente a tarefa que Rousseau designa para a política.

No entanto, mais que instauradora, a tarefa da política é restauradora. E, em certo sentido, define-se com relação ao padrão constituído pela idéia do natural. De fato, a função política deve ter um efeito saneador nas relações sociais, visando restaurar a igualdade, a

---

136 Manuscrit de Geneve, livro I, cap. 3. Plêiade, III, 289.

137 Segundo discurso, op. cit., p 274.

liberdade e a unidade que, destacadas como características essenciais do estado de natureza, vieram a se tornar princípios normativos para a vida social, mas que estão sistematicamente negados sob as formas sociais que desembocam no estado de guerra ou no despotismo.

Esta maneira própria de Rousseau de entender a política fica mais clara se examinarmos como ele se utiliza da tradicional idéia do pacto social.

A idéia do contrato social só tem seu sentido completamente esclarecido se a pensarmos em relação ao modelo a que pertence, modelo este que é a um só tempo histórico e jurídico. Como é sabido, o modelo contratualista compõe-se de três elementos: o estado de natureza, o contrato social e o estado civil. O termo médio – o contrato – tem justamente a função de dar conta da passagem do primeiro estado, caracterizado pela atomização do poder, ao segundo, caracterizado pela sua unificação e pelo surgimento da autoridade e da obrigação políticas.

Deste modo, o modelo pode ser interpretado como uma descrição histórica da origem das sociedades políticas ou Estados, ou como uma construção conceitual destinada a dar conta da fundamentação em direito da autoridade política.

Historicamente, a teoria contratualista cumpriu dois objetivo. Em primeiro lugar, constituiu-se no episódio mais consistente na luta contra os defensores da origem divina do poder político. Ou seja, o modelo contratualista foi o resultado mais elaborado das teorias que defendiam a origem puramente humana da soberania. Em segundo lugar, a teoria do contrato social visou a estabelecer o critério ou princípio de legitimidade das sociedades políticas mostrando que o fundamento da autoridade está no consentimento.

Como bem demonstrou R Derathé,[138] as questões sobre a origem do poder e sobre a sua fundamentação são, nas formulações dos teóricos contratualistas, solidárias, mas perfeitamente distintas. De fato, se a acusação que lhes é feita de confundirem sistematicamente o fato e o direito não é de todo injustificada, ainda assim os contratualistas distinguem-se claramente entre os motivos que teriam levado os homens a submeterem-se a uma autoridade e o ato ou convenção que torna esta autoridade legítima. Aqui nos interessa apenas discutir a questão da legitimidade, deixando de lado a polêmica sempre levantada contra o modelo contratualista sobre se a invalidação da questão de fato esvazia o poder explicativo deste modelo.

Rousseau adere formalmente a este modelo – não é por acaso que sua principal obra política chama-se justamente *Do Contrato Social* . No entanto, sua posição altera substancialmente o alcance do pacto. Antes de mais nada, é preciso lembrar que os indivíduos contratantes já se encontram, de algum modo, submetido a relações sociais. O pacto não visa formar uma sociedade nem mesmo dar conta do motivo dos agrupamentos humanos – para isto, basta a explicação da utilidade comum. O que o pacto pretende representar é um princípio de ordenação, ou uma regra que normalize os conflitos provenientes dos choques entre interesses particulares. O problema cuja solução o contrato pretende trazer formula-se, desde modo, com relação ao estado das relações sociais alienantes.

No início do capítulo 6 do Livro do *Contrato Social* , em que explicitamente trata do pacto social, Rousseau enuncia o problema em termos da superação de um estado insuportável, como já vimos:

> Suponhamos que os homens chegaram a esse ponto, onde os obstáculos que atrapalharam sua conservação no estado de natureza agiam por meio de sua resistência sobre as forças que cada indivíduo poe empregar para se manter nesse estado. Então,

---

138 DERATHÉ, op. cit., p.180.

> esse estado primitivo não pode mais subsistir, e o gênero humano pereceria, se não mudasse sua maneira de ser..[139]

Já tendo examinado, no capítulo anterior, a constituição deste estado pré-político (que em sentido lato, é o termo final do estado de natureza), resta-nos aqui aplicar os resultados daquele exame para compreender esta formulação do problema que o pacto deve resolver.

Antes de mais nada, o que são estes obstáculos? Não são, certamente, obstáculos naturais, uma vez que mesmo as associações livres são eficazes contra estes obstáculos. Isto é, a luta contra obstáculos naturais não representa um momento crítico para a sobrevivência da humanidade e portanto não é suficiente para tornar imperativa aquela mudança na maneira de ser. Estes obstáculos só podem ser, por assim dizer, internos: são o produto daquelas relações sociais no estado pré-político que, na interpretação temporal do esquema contratualista, antecede o momento do pacto.

Este produto das relações sociais não é outro, como já vimos, senão o interesse particular. O maior obstáculo para a realização da vida comunitária plena é, assim, o acirramento do processo de particularização que inevitavelmente a socialização. É o conflito de interesses particulares (por natureza desordenado), cada qual pretendendo ser a medida para a ordem social, que vem a ser o obstáculo que ameaça a existência da humanidade (não, certamente, sua existência física, mas sua essência – a liberdade - , sua existência como humanidade). Daí ressalta a função primeira do pacto: fazer surgir a comunidade a partir da multiplicidade desordenada dos interesses particulares em conflito, isto é, mostrar o laço social como elemento de comunidade entre os diferentes. De fato, diz Rousseau,

---

139 Contrato social, op. cit., p. 78.

> Se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento as sociedades, e o acordo desses mesmos interesses que a tornou possível. É isso que existe de comum nos diferentes interesses que formam a união social, e se não houvesse algum ponto em que os interesses estivessem de acordo, nenhuma sociedade poderia existir.[140]

Com isto, temos que o ponto central a que o pacto visa é a busca de um princípio de ordenação, no qual a autoridade possa legitimamente basear-se. Temos ainda que este princípio deve agir sobre as relações sociais alienadas, fazendo ressaltar o elemento de comunidade dos interesses particulares, que é o verdadeiro laço social, o fundamento da associação. Sabemos também que a alternativa a isto é a destruição da humanidade em sua essência, isto é, como ficou estabelecido com o desenvolvimento da premissa antropológica, a liberdade. Assim, podemos entender a formulação do problema fundamental que o contrato social vem resolver:

> Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado de toda força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça a si mesmo, permanecendo tão livre quanto antes.[141]

Já sabemos que o ato que traz a solução a este problema é, diz Rousseau, um contrato, uma primeira convenção, através da qual um povo torna-se um povo. Mas para entender esta solução e seus efeitos, devemos examinar a natureza deste contrato: afinal, quem contrata com quem? Sobre o que especificamente faz-se o contrato?

O pacto deve dar conta da união entre os indivíduos. A resposta mais imediata à questão quem contrata com quem é, portanto, que cada um pactua com cada um dos demais – como, diga-se de passagem, sustentou Hobbes. Esta, no entanto, não é a opinião de Rousseau. Se, de um lado do contrato temos o indivíduo particular, do outro não encontramos cada um, mas

---

140 Contrato social, op. cit.,p. 87.

141 Contrato social, op. cit., p. 78.

todos ou o todo: “cada um põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral; e enquanto corpo, recebe-se cada membro como parte indivisível do todo.[142]

Da maneira como foi formulado por Rousseau, o contrato apresenta um caráter desconfortavelmente paradoxal em vista da forma como concebe as partes contratantes e em vista da própria definição de contrato. De fato, a idéia de contrato supõe que as partes existam antes e fora ou independentemente do contrato. Não é, no entanto, o que ocorre no contrato tal como o formula Rousseau. Se, de uma lado, há o conjunto de indivíduos que cedem, do outro lado há o todo, o corpo político, que deve por sua vez receber – mas que, contudo, só é criado no ato mesmo do contrato. Entender este verdadeiro processo alquímico é a chave para a interpretação do pensamento social e político de Rousseau.

Particularmente , o que deve ser entendida é a relação entre a formação da unidade e a transformação por que passa o indivíduo. Pois, de fato, entre o todo que é o corpo político, e o conjunto dos indivíduos no estado pré-político há apenas uma diferença de representação. Entre um termo e outro há apenas uma transformação na forma como se representa o todo e na forma como cada um se representa sua relação com este todo.

De início, quem são as partes contratantes? Em uma primeira formulação, Rousseau afirma que as partes são, de um lado, cada associado e, de outro, toda a comunidade. No entanto, como já apontamos, esta comunidade não outra coisa senão aqueles mesmos indivíduos considerados agora unidos e dirigidos pelo mesmo poder. Por mais longe que levemos as personificações de que se serve Rousseau (corpo político, pessoa moral...), temos que reconhecer que a comunidade formada no pacto não tem uma existência real separada da dos indivíduos que a constituem.

---

142 Ibid, p. 79.

Nas explicações que se seguem ao enunciado do pacto social, Rousseau dá outra indicação de como devemos entender a forma como o pacto é realizado. Diz ele: “cada indivíduo – por assim dizer, contratante consigo mesmo – encontra-se engajado sob uma dupla relação, a saber, como membro do soberano, em relação aos particulares, e como membro do estado, em relação ao soberano”.[143]

O pacto parece-se cada vez menos com um contrato. De fato, se juntarmos as duas indicações de Rousseau sobre como interpretar o pacto, termos, em primeiro lugar, que a diferença entre as partes contratantes é apenas formal, isto é, só existe internamente ao próprio pacto. Em outras palavras, só é possível pensar a diferença entre as partes contratantes dentro do contrato. Em segundo lugar, a transformação que a idéia do pacto tenta exprimir se passa no próprio indivíduo, o que dá sentido à expressão contratar consigo mesmo. Deste modo, mais do que o gênero humano, é o indivíduo que vai mudar sua maneira de ser.

Esta transformação expressa pelo pacto consiste essencialmente em uma espécie de tomada de consciência e significa uma mudança na forma como os indivíduos percebem e se representam a realidade social. Na verdade, o pacto, tal como está formulado, encerra menos a convenção que, afirma Rousseau, é a única base de toda autoridade legitima entre os homens, do que, por assim dizer, a condição de toda e qualquer convenção. Esta condição é que o conjunto de indivíduos passe a se representar como formando um todo, que em seguida será por cada um considerado como fonte e garantia de todos os direitos. E nisto consiste o caráter de convenção (essencial à idéia de pacto ou contrato) entre, de um lado, o indivíduo e, de outro, esta representação que é o todo: o indivíduo, com todos os seus direitos e propriedades, reconhecendo sua dependência desta comunidade agora representada, espera não só o reconhecimento de seus

---

143 Contrato social, op. cit. p. 80.

direitos e bens, mas, sobretudo, o restabelecimento da liberdade (ameaçada, se não destruída, pelas relações sociais alienantes) e da igualdade.

Assim, podemos entender agora a relação de troca que faz deste ato um contrato. O que nos permite pensar esta transformação descrita por Rousseau na sua formulação do pacto social como uma troca é justamente a exigência da alienação total. Há , de fato, duas maneiras em que esta exigência pode ser entendida. Em primeiro lugar, como um artifício correspondente à percepção da comunidade politicamente constituída como fonte de todo direito. A alienação total seria de fato uma espécie de operação de câmbio, em que cada indivíduo entraria com sua liberdade natural e ganharia em troca sua liberdade civil, com todas as suas determinações. Esta troca é tanto mais vantajosa para o indivíduo quando pensamos que a independência ou liberdade natural estava já seriamente prejudicada pela alienação das relações sociais. E assim fica também clara não só a vantagem que cada um obtém na associação política, mas também a finalidade desta associação, que é restaurar a liberdade.

Em segundo lugar, a exigência de alienação total corresponde à necessidade de uma cláusula de igualdade no pacto: "dando-se cada um por inteiro", diz Rousseau, "a condição é igual para todos; e sendo a condição igual para todos, ninguém terá interesse em torná-la onerosa aos outros".[144] Esta cláusula que exige a alienação total expressa já aquela vontade de igualdade que vai caracterizar a associação política e constituir um de seus objetivos. E , o que é mais importante, o que permite a eficácia da aplicação desta cláusula é que é do interesse de cada um que ela seja aplicada igualmente para todos. Assim, diz Rousseau, "a igualdade de direito e a noção de justiça que ela produz deriva da preferência que cada um se dá; e, consequentemente, da natureza do homem".[145]

---

144 Contrato social, op. cit., p. 79.
145 Ibid, p. 92.

O que sustenta, portanto, a idéia de pacto em Rousseau é esta troca vantajosa de uma situação conflituosa pela igualdade civil, tornada possível, ao menos formalmente, pela igualdade de condições imposta pela cláusula da alienação total. Desse modo, podemos dizer desde já que um dos efeitos do pacto é a igualdade, embora reste ainda interpretá-la. Resta-nos também perguntar que outros efeitos, tanto para o indivíduo, quanto para a comunidade, são causados pela realização do pacto.

Antes de mais nada, o pacto representa uma transformação no próprio indivíduo. A realização do pacto afeta diretamente o interesse privado ou particular. De fato, o resultado esperado do pacto (a formação de um corpo moral e coletivo) é concretizado pela superação das motivações unicamente privadas e pela instituição de uma referência obrigatória para todos os atos. É a suprema direção da vontade geral que vai finalmente, aparecer como a mantenedora da ordem social. Assim, se o interesse particular é o único motivador das ações individuais na situação anterior ao pacto, após a realização deste um interesse geral (que deve ser correspondente à recém-criada vontade geral) passa a ocupar o lugar de motivador. Mas há, contudo, um termo médio entre estes interesses, o que faz com que o particular de certa forma se dissolva na generalidade: é que a vontade geral é sobretudo uma vontade de igualdade; e a igualdade, pensa Rousseau, é vantajosa para todos (isto é, está no interesse particular de cada indivíduo), uma vez que é através da igualdade civil que é superada aquela situação de alienação e conflitos anterior ao pacto.

Assim, o indivíduo ergue-se à generalidade da cidadania quando seu interesse particular está referido ao interesse geral, o que significa simplesmente que ele passa a reconhecer a vontade geral como suprema diretora. E Rousseau vê nesta passagem uma transformação tão radical que se refere a ela como uma mudança de natureza. É a própria natureza humana que deve se metamorfosear com a realização do pacto social.

É preciso, no entanto, atentar para uma ressalva: esta transformação antes aponta para novas possibilidades do que para o surgimento de uma ordem necessária, em que todo o particular é fatalmente substituído pelo geral. De fato reconhece Rousseau, "de fato, cada indivíduo pode, com homem, ter uma vontade particular contrária ou dissonante da vontade geral, que tem como cidadão. Seu interesse particular pode ser totalmente diferenciado do interesse comum".[146]

Esta oposição, em cada um, do homem e do cidadão é o principal obstáculo à plena realização da vida comunitária – e, de certa forma, é também um efeito do pacto social, se pensarmos que só em relação a ele é que podemos definir a figura do cidadão.

Além da igualdade, o pacto é responsável pela restauração de outra característica natural, a liberdade. Com efeito, o ato pelo qual cada um doa-se a si mesmo doando-se ao todo deve pôr um fim a todas as dependências pessoais. A dependência em cada cidadão está da vontade geral é o verdadeiro sentido da liberdade civil, pois depender da vontade geral significa unicamente submeter-se ás leis, que são expressões desta vontade. Mas a vontade geral é a vontade do cidadão: ele próprio tornou possível, ao unir-se a todos, que a vontade geral se constituísse. E, neste sentido, a lei que expressa a vontade geral é uma lei que os cidadãos dão a si mesmos, como sujeitos. E, diz Rousseau, "a obediência que se prescreveu significa liberdade".[147] A dependência dos homens é superada, enfim, pela dependência da lei, que é , no final das contas, autonomia.

A alquimia do pacto social faz surgir, no lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e político, cuja unidade é dada pelo ato mesmo do pacto. Sugerimos acima que o surgimento deste corpo coletivo é, na verdade, uma mudança na forma como os

---

146 Contrato social, op. cit., p. 82.
147 Ibid, p. 83.

indivíduos se representam a comunidade. Por esta razão, agora que devemos nos indagar sobre a natureza deste corpo moral, vamos voltar nossa atenção para aqueles conceitos que, em Rousseau, servem justamente para representar a comunidade política: a saber, os conceitos de soberano e de vontade geral. Nesta seção trataremos do primeiro destes dois conceitos.

Rousseau resume da seguinte maneira o resultado do pacto:

> imediatamente, essa associação produz, no lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantas vozes tenha a assembléia, que recebe desse mesmo sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, que se forma assim pela união as outras, antigamente tinha o nome de Cidade e hoje de República, ou de corpo político, que, quando é passivo, é chamado por seus membros de Estado, quando é ativo de Soberano e, quando em comparação com seus pares, de Potência.[148]

Nesta descrição, o soberano aparece como o conjunto dos indivíduos (o qual agora se reconhece como um corpo) visto de um determinado ponto de vista que nos permite qualificá-lo como ativo. O soberano é, assim, o conjunto dos indivíduos mais algo, uma qualidade que o torna ativo. Esta qualidade nada mais é do que o poder ou a soberania. O termo soberano aplica-se, portanto, à comunidade enquanto ela se representa como fonte e depositária do poder político.

A ação do soberano – ou seja – o exercício da soberania – vais se distinguir da ação dos indivíduos pela direção que sempre e necessariamente adota. De fato, o exercício da soberania visa sempre a generalidade: do contrário, o soberano, ele próprio fruto daquele processo que leva os indivíduos em comunidade a reconhecerem a generalidade de um interesse e de uma vontade comuns, deixaria de existir como tal. Desse modo, a teoria rousseauniana da soberania está estreitamente ligada (e não pode ser entendida sem referência) ás noções de vontade geral e de lei. Uma descrição do soberano, portanto, só será completa quando as relações

---

148 Contrato social, op. cit., p. 79-80.

com aqueles conceitos estiverem claras. Por ora, deixando de lado temporariamente a forma que vai tomar o exercício da soberania, vamos procurar nos limitar a seu objeto, ou seja, àquilo que visa a vontade do soberano.

Antes de mais nada, o que significa, para o indivíduo, fazer parte do soberano? Significa, segundo os termos do pacto, pôr em comum sua pessoa e forças sob a direção suprema da vontade geral. A vontade do indivíduo deve passar a ser determinada pela generalidade – da lei e do objeto que ela prescreve. Fazer parte do soberano, assim, significa para o indivíduo (o cidadão) querer aquilo que está no interesse geral. E a isto que está no interesse geral podemos chamar genericamente de bem comum ou bem público, que, segundo Rousseau, é o fim para o qual foi instituído o Estado.

Já vimos que o motivo básico que leva os indivíduos a se associarem é a utilidade: "qu'est-ce qui peut avoir engagé lês hommes a se reunir volontairement em corps de societe, si ce n'est leur utilité commune? L'utilite commune est donc lê fondement de la societe civile. Qualquer que seja este bem comum, portanto, deve estar relacionado ao interesse particular de cada indivíduo envolvido na comunidade. Pois, como argumente Rousseau,

> Se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, é o acordo desses interesses que a tornou possível. É isso que existe de comum nos diferentes interesses que formam a união social, e se não houvesse algum ponto em que os interesses estivessem de acordo, nenhuma sociedade poderia existir.[149]

Em outras palavras, o interesse geral que surge com o pacto e, de certa forma, supara o interesse particular (ao menos enquanto designa o objeto necessário da vontade do cidadão) não pode estar totalmente em contradição com este último. Se assim fosse, lembra-nos Rousseau, o

---

149 Contrato social, op. cit., p. 87.

bem público seria apenas uma expressão vazia : “et surtout n’oublions pás que lê bien public doit etre lê bien de tous em quelque chose ou que c’est um mot vide de sens”.[150]

De certa maneira, o bem público, isto é, o bem desejado pelo soberano, não pode ir contra aquilo que, no desenvolvimento da premissa antropológica, pudemos definir como sendo o bem para o homem em geral. O modelo de homem proposto por Rousseau consagra dois princípios fundamentais: a unidade, entendida, como uma característica psicológica, decorrente do equilíbrio e da auto-suficiência do indivíduo natural; e a liberdade, entendida inicialmente como independência. O estado social, como vimos, afeta radicalmente estas condições. Não só o homem social não é mais auto-suficiente, como também vê-se envolvido em uma vasta rede de dependências. O pacto, por sua vez, restitui em novos termos tanto a unidade perdida (não mais, é verdade, na forma que a caracterizava no estado de natureza), ao transformar cada indivíduo em cidadão e ao submeter cada cidadão à unidade no soberano (ou à generalidade da vontade geral), quanto a liberdade, que agora ganha sua qualificação de liberdade moral e civil.

Assim, o bem comum deve sempre incluir estas duas condições – unidade e liberdade -, sem o que não poderia estar no interesse de cada um. A própria existência do soberano garante de certa forma a condição da liberdade: enquanto o soberano existir, isto é, enquanto a vontade geral for a regra das ações na república, podemos dizer que a liberdade do indivíduo é garantida, uma vez que ele só dependerá da lei como expressão desta vontade geral. A unidade do cidadão será realizada na medida em que a lei social estiver “inscrita em seus corações”,[151] o que pode ser garantido por ações do soberano visando a realização de determinado *ethos* social e político (através da educação e da religião civil, por exemplo).

---

150 Fragments sur le bonheur publique. Pléiade, III, p. 511.

151 Fragments sur le bomheur publique. Pléiade, III, p. 510.

Mas há um terceiro elemento neste bem público que, de certa forma, vai-se constituir no principal objeto da vontade geral – justamente por ser como que uma condição da existência do próprio soberano. Este terceiro elemento é a igualdade.

Já vimos como a realização do pacto exige uma cláusula de igualdade. Mas esta exigência é apenas formal, assim como a igualdade instaurada pelo artifício jurídico da alienação total é da mesma forma artificial. No entanto, Rousseau pensa que uma igualdade real, ainda que relativa, entre os cidadãos é fundamental para a própria preservação do Estado. Neste sentido, a igualdade vai se tornar o objeto principal das deliberações do soberano e a vontade geral, como já dissemos, vai se caracterizar sobretudo por ser uma vontade de igualdade. Assim, diz Rousseau:

> Se indagarmos exatamente em que consiste o maior dos bens, qual deve ser o objetivo de todo sistema legislativo, concluiremos que se reduz a dois objetivos principais: a liberdade e a igualdade. A liberdade, porque toda dependência particular é uma parcela de força retirada do corpo do Estado; a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela.[152]

Se acrescentarmos a estes dois objetos da lei a unidade do indivíduo como condição de sua felicidade – unidade esta que pode ser restaurada através de uma ação da comunidade sobre os indivíduos, através de mecanismos de formação do cidadão – temos, assim, uma imagem adequada do bem público. Sua generalidade está garantida porque o bem público é, como exige Rousseau, o bem de cada um em algum sentido. E justamente nesta medida, querer realizar o bem comum define essencialmente o soberano, de tal maneira que podemos concluir que a particularização radical dos interesses em um Estado corresponde à morte do corpo político.

Devemos, enfim, correlacionar os conceitos de soberano, bem comum e interesse (geral e particular). No conceito de soberano, Rousseau representa a comunidade enquanto

---

[152] Contrato social, op. cit. p. 110.

agindo em função de um fim comum, o bem público. Este bem comum ou público, por sua vez, é dito estar no interesse geral da comunidade, o que, segundo Rousseau, deve significar que está, em algum sentido, no interesse particular de cada um dos associados. De fato, dizer que a comunidade ou o soberano possuem um interesse ou uma vontade é só uma maneira de dizer: apenas indivíduos têm interesses e vontades. O interesse geral, portanto, assim como a vontade que lhe corresponde, têm sua generalidade definida com respeito ao objeto a que visam e não com respeito ao sujeito a que pertencem. Assim, mais uma vez tentando escapar de uma interpretação excessivamente rígida das personificações de Rousseau, podemos dizer que a generalidade que surge no pacto como ponto de vista da comunidade é como que o resultado de uma transformação na maneira como o indivíduo passa a representar-se a comunidade, seu lugar e sua função nela. Seu interesse particular cede vez ao interesse voltado ao bem comum e sua vontade particular, á vontade geral, justamente em função de sua percepção da comunidade política como única condição da realização do bem comum (e do seu próprio bem).

CONCLUSÃO

Costuma-se algumas vezes acentuar o caráter paradoxal de Rousseau e sobretudo uma alegada contradição entre sua obra e seu tempo. Rousseau, o pessimista, o romântico, o solitário, é contraposto ao otimismo histórico e à florescente sociabilidade da ilustração. No entanto, poucos tomaram tão a fundo a divisa iluminista de que o homem é o objeto por excelência da filosofia. É do homem que Rousseau quer falar: do homem enquanto parte da ordem natural, do homem como individualidade única e absoluta, do homem como membro da comunidade. E é o homem em suas várias formas que ocupa cada uma das páginas das obras de Rousseau: seja o cidadão do *Contrato Social*, o selvagem do *Discurso sobre a origem da desigualdade*, o herói virtuoso do *Discurso sobre as ciências e as artes*, a criança no *Emílio*, e o próprio Jean-Jacques nas obras autobiográficas.

Procuramos mostrar, nesta dissertação, como as análises de Rousseau com vistas à constituição desta ciência do homem desdobram-se em três níveis: um nível antropológico e psicológico, onde elabora seu modelo de homem, um segundo nível, onde analisa a natureza da sociedade e um último nível da política, onde procura expor os critérios para a formação de um modelo de sociedade.

Mas o que levou Rousseau em direção ao estudo da política? Na verdade, inspirado inicialmente pelos clássicos, sobretudo Platão, Rousseau transformou sua fina percepção da dependência individual com relação às condições sociais em um projeto de pesquisa. A partir desta intuição originária, Rousseau procura mostrar, em primeiro lugar, como todo vício, como toda corrupção humana provém do estado corrompido das relações sociais e, em segundo lugar, quais são as condições que devem ser preenchidas para que a vida social não degenere em alienação.

No entanto, a idéia de corrupção implica a noção contrária de integridade ou realização. Se aceitarmos que o homem atual não é mais do que uma forma corrompida daquilo que poderia ser , o que ele é em si mesmo? Já aceitamos que o que ele é atualmente é fruto das condições a que ele próprio se submeteu. Assim, descobrir o que o homem é em si mesmo significa antes de mais nada retirá-lo do quadro de sua existência social. Significa situá-lo no quadro de um estado onde as relações sociais supostamente ainda não tenham sido estabelecidas – e este é o estado de natureza, quadro onde pode ser representado o homem natural, o homem tal como deve ter saído "das mãos do Autor das coisas".

Devemos observar, a bem da verdade, que o homem natural tal como Rousseau o descreve não pretende ser uma representação daquilo que o homem é essencialmente. Como expusemos no primeiro capítulo desta dissertação, o homem natural de Rousseau representa apenas uma das possibilidades de realização da natureza humana. Na verdade, os modelos do homem natural e do estado de natureza servem para fixar uma situação de integridade, que Rousseau situa, com relação à situação atual, em uma posição originária. Muito ainda do que compõe a humanidade – racionalidade e moralidade, por exemplo – não está presente no modelo do homem natural. No entanto, o que está realizado neste suposto homem natural, está realizado integralmente: para Rousseau, o estado originário da humanidade (que, contudo, pode apenas ser presumido) foi o único onde o homem possuiu plenamente aquilo a que está destinado – a felicidade.

Assim, a premissa antropológica de Rousseau aponta desde o início para a dimensão histórica, perspectiva necessária de todos os que se propõem o homem como objeto de estudo. A grande antítese do pensamento rousseauniano não é entre a essência (entendida como algo dado desde sempre) e sua atualização, mas entre um dado originário e suas transformações e

atualizações. Para Rousseau, o que dá sentido à oposição entre o que é e o que deve ser é esta possibilidade de contrapor um estado originário a tudo o mais que foi daí derivado.

Este é um dos pontos centrais da análise antropológica rousseauniana: a natureza humana não pode ser definida sem um elemento temporal. A natureza humana é algo que se realiza – ou se corrompe – na história. Daí a necessidade de distinguir aqueles traços mínimos que caracterizam a humanidade daqueles outros que compõem esta ou aquela forma situacional da natureza humana. Destes traços permanentes, um já implícito: o homem, pensa Rousseau, é essencialmente perfectível, ou seja, é um compósito de possibilidades que se atualizam, para o bem ou para o mal, segundo o tempo e as circunstâncias. Outro destes traços essenciais é a liberdade: mais do que a razão, afirma Rousseau, é a liberdade da vontade e a indeterminação que a acompanha que distinguem o homem do animal. Finalmente, sobrepondo-se a estes traços universais, está o grande pressuposto antropológico de Rousseau, posto por ele mesmo como o princípio supremo de sua filosofia: o homem é essencialmente bom. Para Rousseau, esta bondade originária é patente se olharmos para o homem natural, o homem extraído de sua situação social, e examinarmos, em sua nudez, seus mecanismos psicológicos. Certamente, a bondade natural não é um traço permanente no mesmo sentido em que o é a liberdade do arbítrio, uma vez que Rousseau reconhece que a sociedade, asfixiando a natureza, torna o homem mau. No entanto, reconhece também que a natureza é indestrutível: a bondade natural do homem é algo sempre resgatável.

A identificação destes traços permite a construção de uma situação ideal que Rousseau logo transforma em um padrão a partir do qual podemos julgar as condições atuais. Esta situação ideal é o estado de natureza. Fizemos notar que o sentido desta expressão é bastante equívoco. Na verdade, o padrão do natural concretiza-se na descrição de um estado de natureza

original, que por sua vez é apenas parte de um estado de natureza em um sentido lato (ou seja, no sentido de estado anterior ao contrato social).

Nesta situação natural original, encontramos o indivíduo absoluto, o homem natural, vivendo em condições de absoluto equilíbrio: suas necessidades e desejos limitados perfeitamente por sua capacidade de satisfazê-los, sua única preocupação sendo a autoconservação, seu único móbil o amor de si mesmo, que nestas condições significa total submissão à ordem natural. O homem natural de Rousseau é um ser perfeitamente auto-suficiente e solitário. Mas este seu isolamento é apenas a marca exterior de sua inteireza, sua unidade, que lhe garantem enfim o bem supremo a que pode aspirar qualquer ser sensível – a felicidade, a fruição direta, sem mediadores, do sentimento de sua existência. Esta idéia da felicidade ligada à fruição do sentimento da existência e à solidão não abandona Rousseau até sua últimas obras. A idéia de que um ser verdadeiramente feliz é um ser solitário, como diz no *Emílio*, tem suas raízes em suas especulações antropológicas, mas ramifica-se ao longo de suas labirínticas reflexões sobre sua própria vida e personalidade.

A situação natural original ergue-se como um padrão, mas não no sentido de que devemos desejar sua restauração ou buscar sua realização e sim porque mostra com clareza a relação entre alguns valores que devem ser sempre preservados. Estes valores, que no estado de natureza original estão sempre juntos, são três: a independência (como uma das formas da liberdade), a igualdade e a felicidade, todos eles uma conseqüência necessária da forma que assume a natureza humana se supusermos o indivíduo absolutamente solitário. A independência decorre do equilíbrio perfeito que Rousseau supõe entre as necessidades, a força individual para supri-las e a própria abundância natural, que fazem com que os indivíduos antes se afastem do que procurem se reunir. No estado de natureza original não há nem necessidade nem desejo (e Rousseau parece pensar que sem isto não há nem possibilidade física) de submeter (ou submeter-

se a) outras vontades. Da mesma forma, a igualdade: a ausência de submissão mais o isolamento, que previne as comparações, garantem a igualdade absoluta dos indivíduos (entendo-se por igualdade a ausência de autoridade ou de relações entre as vontades). Por fim, esta concentração em si mesmo, que permite o maior grau de fruição do sentimento da existência, esta ataraxia do homem natural é a maior felicidade que o homem poderia conhecer ou desejar.

A conclusão da antropologia rousseauniana é que o homem é por natureza um ser maleável, flexível, altamente adaptável – e também extremamente sensível às circunstâncias. A própria sociabilidade e seu desdobramento nas várias formas sociais assumidas pelo homem são, segundo pensa Rousseau, uma reação a um conjunto de circunstâncias. Mas esta transformação do homem de um ser solitário em um ser de relações é decisiva. Uma nova natureza é forjada: a nova ordem de coisas, a ordem social, vem completar o trabalho da natureza na atualização das potencialidades humanas e as condições introduzidas tornam possível uma nova forma da natureza humana – uma natureza social. O segundo passo deve ser, então, investigar quais são estas condições e seu impacto sobre o indivíduo.

Rousseau descreve a individualidade do homem natural como absoluta. O homem natural, diz ele, é o inteiro absoluto – o indivíduo natural resume em si mesmo (e a si mesmo) a humanidade inteira. A constituição de comunidades altera radicalmente esta situação: o indivíduo social é uma fração do todo; o atributo de absolutidade passa do indivíduo para a comunidade.

Há, no processo de socialização, duas faces. A primeira consiste na constituição desta esfera comum, que é o sentido primeiro da comunidade. A segunda face consiste nas transformações do indivíduo, as quais tomam a forma de um processo paralelo de personalização. Mais uma vez, evidencia-se o postulado rousseauniano que afirma a estrita dependência do indivíduo com relação à situação que o envolve. A mudança nas condições de existência implica mudanças radicais na constituição do indivíduo. Estabelece-se, assim, um processo de mão-

dupla: de um lado, a abertura da dimensão comunitária dá ocasião para que as disposições humanas se atualizem ou se modifiquem; por outro lado, estas novas disposições alimentam uma série de mecanismos sociais, dentre os quais o que talvez seja o mais importante é a opinião.

A imersão do indivíduo na esfera da comunidade provoca o que denominamos antes, de forma figurada, uma mudança na sua visibilidade. O indivíduo natural, na sua hipotética situação de existência, não necessitava reconhecer em outros indivíduos seus semelhantes. Fora os breves momentos de intercurso sexual, não sentia nenhuma necessidade de estabelecer relações com indivíduos da sua espécie. No estado de natureza, os indivíduos não se reconhecem: é como se fossem invisíveis uns aos outros.

Mas não é só para os demais que o indivíduo é invisível. A consciência de si mesmo está, para Rousseau, entre as primeiras conquistas da vida social. Antes limitado a um inconsciente sentimento de sua existência, o indivíduo ganha um conhecimento de si mesmo como indivíduo assim que se estabelecem as relações sociais. E esta autoconsciência adquirida exige constantemente um reconhecimento. É o nascimento do que Rousseau chama de amor-próprio, sentimento relativo ligado ao reconhecimento pessoal que cada indivíduo social espera receber.

Mas a grande preocupação de Rousseau ao investigar a sociedade é identificar seu núcleo perverso: aquilo que nela, segundo suas premissas, deve ser o responsável pelo mal. Este mal só pode ser definido com relação ao padrão de natural – e significa, para o indivíduo, a perda da unidade, da independência e da igualdade. E a grande responsável por estas perdas é a clivagem entre ser e parecer, operada na esfera da opinião.

O mal – a corrupção, a alienação – engendrado pela sociedade pó ser decomposto em três elementos: desigualdade, dependência, particularização. Dependência e desigualdade andam sempre juntas: onde quer que uma vontade submeta (ou submeta-se a) outra reina uma relação de

dependência que introduz, entre os indivíduos nesta relação, uma desigualdade. E dependência e desigualdade são para Rousseau, as maiores ameaças à liberdade. A particularização, por sua vez, decorre da exacerbação do amor-próprio e pode transformar-se no maior obstáculo ao estabelecimento de uma ordem social, uma vez que como pensa Rousseau, a vontade e o interesse particulares jamais podem pretender erguer-se em princípios de ordenação social.

Mas qual é a origem deste mal? Será que a sociedade, por sua própria natureza, implica sempre a alienação? Na verdade, a política de Rousseau representa uma resposta negativa a esta pergunta. É possível, pensa Rousseau, construir (ao menos conceitualmente) uma sociedade cujas tendências corruptoras estejam reduzidas ou anuladas. Isto não significa que a política de Rousseau tenha um caráter eminentemente preventivo, assim como a educação de Emílio deve ser primariamente negativa, embora em seus aspectos práticos a política de Rousseau não esconda seu relativo conservadorismo. Dissemos que a política de Rousseau tem antes um sentido restaurador, querendo significar com isto que sua política reage contra a situação atual em nome de valores anteriores negados por esta situação – valores estes que devem ser restaurados.

Podemos descrever a forma como Rousseau pôs o problema da política como tendo duas faces. O primeiro ponto a que Rousseau se atém diz respeito à proposição de conceitos com os quais se torne possível pensar o caráter específico da comunidade. Tais são os conceitos de pacto social, bem comum, soberania, vontade e interesses gerais, lei. Em um segundo momento, Rousseau preocupa-se com a articulação destes conceitos com os mecanismos sociais. Preocupa-se, então, em definir como os princípios legítimos de ordenação social podem tornar-se palpáveis, podem ser sentidos – e, desta forma, tornarem-se atualmente eficazes. Daí suas tentativas de definir meios de influir nos costumes, através da educação, da religião e da censura.

De toda maneira, o *Contrato Social* permanece primariamente como instrumento crítico, embora seu conteúdo normativo possa servir para inspirar algumas regras particulares de governo – como por exemplo o aumento de participação e do controle popular na condução do Estado. Mas, na verdade, o pessimismo sociológico de Rousseau é por demais renitente e matiza sua tentativa de delinear os contornos de uma sociedade não alienante ou corruptora. Com efeito, diante das dificuldades que podem ser entrevistas no próprio *Contrato Social*, a complexa estratégia pedagógica exposta no *Emílio* aparece como uma solução muito mais factível. E assim, um caminho individual para a salvação aparece como alternativa preferível diante da inevitável inflexibilidade da matéria social. Não é por acaso que a maior parte das considerações práticas de Rousseau digam respeito à formação do cidadão.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *A política*. Tradução Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

DERATHÉ. R. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris Vrin, 1979.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique. Lês príncipes du sistème de* Rousseau. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1974.

HOBBES, Thomas. *Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Col. Os pensadores).

LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Petrópolis: Vozes, 1990.

MACHADO, Lourival Gomes. *Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: USP/FFLCH, 1957.

MERQUIOR, José Guilherme. *Rousseau e Weber: Dois ensaios sobre a teoria da legitimidade*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1991.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

PISSARRA, Maria Constança Peres. *História e ética no pensamento de Jean-Jacques Rousseau*. 1996. Tese (Doutorado em Filosofia) – USP, São Paulo.

POLIN, Raymond. *La politique de la solicitude: essai sur Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Sirey, 1971.

ROUSSEAU, Jean- Jacques. *As Confissões*. Tradução de Rachel de Queiroz. 2. ed. São Paulo: Atena editora, 1959. 2 v.

_____. *Carta a D'Alembert*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas –SP: Editora da Unicamp, 1983.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a economia política e Do contrato social*. Tradução de Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis-RJ: Vozes, 1995.

_____. *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: Prefácio de Narciso ou o amante de si mesmo.* Tradução de Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado e consultoria de Marilena Chauí. 2. ed. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Emílio ou da educação*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

_____. *Ensaios sobre a origem das línguas*. Tradução de Fúlvia M. L. Moretto. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 1998.

_____. *Júlia ou A Nova Heloísa.* Tradução de Fúlvia M. L. Moretto. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 1994.

_____. *Os devaneios do caminhante solitário*. Tradução de Fúlvia M. L. Moretto. 3. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995.

_____.*Oeuvres Completes*. Publicadas sob a direção de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 4 vol. 1959.

ROLLAND, Romain. *O pensamento vivo de Rousseau*. Tradução de J. Cruz Costa. São Paulo: Livraria Martins, 1975.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Dos jogos de teatro no pensamento pedagógico e político de Rousseau.* São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979. (Discurso 10 – Revista do Departamento de Filosofia da FFLCH da USP).

_____. *Rousseau: entre o bem dizer e o bem fazer*. São Paulo: Discurso Editorial, n° 5. 1974.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *O Iluminismo e os Reis Filósofos*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

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

SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês.* São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

STAROBINSKI, Jean. *As máscaras da civilização*. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *A transparência e o obstáculo: seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *Lês Emblemes de la raison*. Paris: Flammarion, 1979.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. *Antropologia filosófica II* . São Paulo: Loyola, 1992.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo