



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANTONIO CESAR FERREIRA DA SILVA

INDIVÍDUO E REPÚBLICA EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU:
REALIZAÇÃO E RECONHECIMENTO

FORTALEZA

2017

ANTONIO CESAR FERREIRA DA SILVA

INDIVÍDUO E REPÚBLICA EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU:
REALIZAÇÃO E RECONHECIMENTO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia política.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sald.

Fortaleza - CE

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S578i Silva, Antonio Cesar Ferreira da.
Indivíduo e República em Jean-Jacques Rousseau : Realização e Reconhecimento / Antonio Cesar
Ferreira da Silva. – 2017.
174 f. : il.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-
Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2017.

Orientação: Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sald.

1. indivíduo. 2. amor-de-si. 3. realização. 4. reconhecimento. 5. república. I. Título.

CDD 100

ANTONIO CESAR FERREIRA DA SILVA

INDIVÍDUO E REPÚBLICA EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU:
REALIZAÇÃO E RECONHECIMENTO

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: 14/07/2017.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Evanildo Costeski
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Profa. Dra. Maria Constança Peres Pissarra
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

Profa. Dra. Ilana Viana do Amaral
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

À minha Avó Tomazia Mafalda (in memorian),

Ao meu Pai Antonio Menezes (in memorian) e
aos Ferreira da Silva.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe Helena Menezes por todo o seu esforço para que eu pudesse me tornar professor de filosofia.

À minha esposa Clarice, companheira que na convivência soube me apoiar e me incentivar.

Aos meus filhos e filhas, Cainã, Iana, Tainá, Caíque e Júlia, minhas inspirações.

Ao meu irmão e companheiro Marco por partilhar comigo muitas utopias.

À Fabiula e ao meu sobrinho Túlio por me acolherem em Fortaleza.

Aos amigos e companheiros Erick e Pádua pelos momentos de diálogo.

À turma da Piedade...pelas lutas travadas.

Ao Professor Luís Felipe, meu orientador, por sua atenção e paciência.

Ao amigo e Doté Balbino Cabral, pelos momentos de diálogo.

À professora Vera Rollemberg, pelas observações e leituras.

Ao professor Patrice Canivez por ter me acolhido na Universidade de Lille, na França.

À Senhora Fatiha Iznasni, secretária do Instituto Eric Weil, por sua atenção e colaboração.

Ao programa de filosofia da UFC e a todos os meus professores da Pós-graduação em Filosofia (Kleber, Fernando, Manfredo, Aparecida, Átila).

À Universidade Estadual de Feira de Santana por seu suporte.

À CAPES pela bolsa de Doutorado Sanduíche, que me auxiliou na minha estadia por um ano na França.

À todas e todos que de alguma forma contribuíram com este trabalho.

“Já sofri o suficiente
para não enganar a ninguém.
Principalmente aos que sofrem
na própria vida, a garra da opressão
e nem sabem.

(...)

Os que virão, serão povo,
e saber serão, lutando.”

Thiago de Mello

RESUMO

O presente trabalho procura destacar o olhar de Rousseau a respeito do indivíduo moderno. No entanto, para muitos leitores e estudiosos de Rousseau, esta questão não tem nenhum destaque nas obras do pensador genebrino. É uma questão que não interessa à filosofia rousseauiana, e, a prova disto, é que boa parte dos intérpretes apontam que o centro desta filosofia gira em torno da importância da vida republicana. Aqui, o contrário é o que vigora. Admite-se que a grande questão que envolve o pensamento rousseauiano se dá em torno dos problemas enfrentados pelos indivíduos, que são decorrentes da evolução da sociedade moderna. A sociedade moderna propiciou o desenvolvimento e o progresso das ciências. Este contexto para Rousseau fez com que os problemas dos indivíduos se agravassem, ao invés de serem solucionados. As estruturas da sociedade moderna levaram os indivíduos a terem bloqueadas a sua possibilidade de realização; algo que Rousseau tenta sanar em sua reflexão sobre o mundo moderno, sobre os indivíduos. Na sua concepção, a chave para a formulação de respostas aos problemas do indivíduo moderno se encontram na possibilidade de reconhecimento do indivíduo, como uma forma de realização. À medida em que o indivíduo é reconhecido, há a possibilidade de realização deste mesmo indivíduo. A realização como reconhecimento só poderá ocorrer dentro de um contexto específico, que para Rousseau é o contexto da república. É a república o espaço no qual o indivíduo deve construir para que seja possível a sua realização. Tal realização se efetiva na medida em que o indivíduo tem preservada a sua constituição mais profunda, que se sustenta com o sentimento de existência primeiro, o amor-de-si. A possibilidade de realização enquanto reconhecimento só se torna viável para o indivíduo na proporção em que ele tem garantida a sua plena constituição. Enquanto indivíduo, que é o agente da construção de uma república que o acolhe enquanto cidadão e que tem em suas mãos a possibilidade de ser um artífice da construção do pacto republicano. Desta forma, Rousseau se insere numa tradição importante, que tem no indivíduo sua grande preocupação.

Palavras-chave: Indivíduo. Amor-de-si. Realização. Reconhecimento. República.

ABSTRACT

The present work seeks to highlight Rousseau's gaze on the modern individual. However, for many readers of Rousseau, this issue has no proeminence in his work. It is an issue that does not interest Rousseau's philosophy, and the proof of this is that most interpreters point out that the center of this philosophy revolves around the importance of republican life. And so the question of individuals does not have the due attention of Rousseau. Here, the opposite is the case. It is considered that the great question that surrounds Rousseau's thinking is around the problems faced by individuals, which are due to the evolution of modern society. Modern society has fostered the development and progress of the sciences, which made the problems of individuals worse, rather than being solved. The structures of modern society have led individuals to block their possibility of realization. And it is precisely this that Rousseau tries to heal in his reflection on the modern world, on individuals. For him, the key to formulating solutions that overcome the problems of the modern individual lies in the possibility of recognition of the individual as an embodiment, which is a source of realization of this same individual. The realization as recognition can only take place within a specific context, which for Rousseau is the context of the republic. It is the republic the place in which the individual must construct, in order to make its realization possible. Moreover, this realization takes effect to the extent that the individual has preserved his or her deeper constitution, which is sustained primarily by the feeling of existence, the love-of-self. The possibility of realization as recognition is only feasible for the individual in the proportion in which he has guaranteed his full constitution. As an individual who is the agent of the construction of a republic that makes him as a citizen. As an individual, who has in his hands, the possibility of being an architect of the construction of the republican pact. In this way, Rousseau is part of an important tradition, which has in the individual his great concern.

Key-words: Individual. Love-of-self. Realization. Recognition. Republic.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	AS RAÍZES DO HOMEM, O ESTADO NATURAL	16
2.1	CARACTERÍSTICAS DO ESTADO NATURAL	19
2.1.1	Direito natural e indivíduo	19
2.2	O HOMEM EM ROUSSEAU: DE SUA REALIZAÇÃO À SUA QUEDA	39
2.2.1	O homem	39
2.2.2	A estrutura física do homem	45
2.2.3	O homem do ponto de vista metafísico	50
2.2.4	O homem indivíduo: um ser realizado	70
3	O INDIVÍDUO: ORDEM E RECONHECIMENTO	75
3.1	A ORIGEM DO PACTO SOCIAL	76
3.1.1	Do estado de natureza ao estado civil	81
3.2	O SENTIR DO HOMEM	87
3.2.1	Do amor de si ao amor próprio	87
3.3	CONTRATO E REALIZAÇÃO	96
3.3.1	Por um novo pacto social	97
3.3.2	Do amor próprio ao amor à pátria	119
3.4	REALIZAÇÃO E RECONHECIMENTO	122
4	INDIVÍDUO E EDUCAÇÃO	133
4.1	FORMAÇÃO E VIDA REPUBLICANA	134
4.2	FORMAÇÃO E REALIZAÇÃO: LIBERDADE, AUTONOMIA E RECONHECIMENTO	150
4.3	FORMAÇÃO, SENTIMENTO DE EXISTÊNCIA E REALIZAÇÃO	158
5	CONCLUSÃO	163
	REFERÊNCIAS	168

1 INTRODUÇÃO

A presente investigação se desenvolve em torno da reflexão que Jean-Jacques Rousseau realiza a respeito da situação de sofrimento e de angústia do homem/indivíduo moderno. É nítida em toda a sua obra a centralidade desta problemática; sem nenhuma dúvida, é o grande eixo de suas preocupações. Prova disto é que enquanto o século XVIII celebra os avanços das ciências e o desenvolvimento da sociedade, Rousseau se posiciona na contramão desta tendência. Crítico do iluminismo, ele enxerga, no século XVIII, mais do que progresso, a degeneração e a escravidão dos homens. Para Rousseau os avanços do século XVIII são, em parte, uma grande ameaça à humanidade. Assim, se pergunta por que o homem, apesar dos avanços técnicos, não consegue ter uma vida boa? Por quê tanta angústia? E por quê não consegue se realizar? Ao tentar responder essas questões, ele buscou encontrar respostas que pudessem permitir ao homem, ao indivíduo, as soluções que viabilizassem uma vida saudável, que viabilizassem uma vida de realização. A grande questão do homem, do indivíduo, é a realização. Realização que, ao longo do texto, se viabilizará através da ideia de reconhecimento. Se trabalhará a questão da realização enquanto reconhecimento.

Inicialmente, a ideia de realização emerge de forma distinta da perspectiva de reconhecimento. A questão da realização é oriunda das raízes da reflexão filosófica, e se destaca nos debates da antropologia. A partir da discussão antropológica, ocorre o desdobramento deste debate na disciplina da filosofia política. Isto é evidente em Rousseau. Apesar da distinção entre o campo antropológico e o campo político da filosofia, este se alimenta a partir daquele. Assim, o debate nesta investigação parte da discussão antropológica para fundamentar a discussão política. Neste sentido os termos realização e reconhecimento se situam na distinção que se dá entre esses campos.

O termo reconhecimento se evidenciará a partir da eclosão dos primeiros agrupamentos humanos e é, na sociedade moderna, um tema extremamente importante para o debate sobre os direitos dos indivíduos. Aqui se destacará os temas em momentos distintos. No entanto, a partir da discussão sobre a possibilidade de realização do indivíduo no contexto social, se articulará a realização do indivíduo como reconhecimento. O reconhecimento seria uma expressão da possibilidade de realização do indivíduo no contexto coletivo.

Assim, se discutirá o tema da investigação a partir da seguinte ordem: primeiramente a realização será explorada a partir da perspectiva do homem isolado; a perspectiva da realização como reconhecimento ocorrerá com a eclosão da ideia de indivíduo e com ela o apareci-

mento da vida em grupo; e, ao fim, se problematizará a importância para formação como mecanismo para preservar a constituição do indivíduo, a qual possibilite a este a construção de sua própria realização.

Assim, se utilizará três obras de Rousseau para o trabalho investigativo. São elas: Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, Emílio, ou Da educação e Do contrato social.

A primeira obra, o Discurso sobre a desigualdade servirá de base para a discussão desenvolvida no primeiro capítulo. O centro da discussão se dará em torno da constituição do homem/indivíduo e de como este pôde se realizar de forma plena no estado natural. A sua realização no estado natural será destacada a partir da relação entre a constituição do mesmo e as relações que ele estabelece com o contexto no qual está inserido. É o equilíbrio entre esta relação que delinea a perspectiva de realização. Para se compreender melhor como se dá a realização é que se apresentará o que é o homem/indivíduo em Rousseau. Para isto, se trará o que Rousseau apresenta da constituição originária do homem/indivíduo. Começa-se pela discussão que inicia no prefácio do seu Segundo Discurso. Neste prefácio os temas oriundos do direito natural moderno servem de base para a crítica que Rousseau teceu aos seus antecessores, ao mesmo tempo que abre a discussão sobre sua concepção de homem. Ao se evidenciar os limites de seus antecessores, se destacará a importância da constituição do homem/indivíduo para a sua plena realização. Em sua constituição, ficará em evidência a dimensão do sentimento de existência do homem, como o suporte fundamental para que o homem/indivíduo pudesse se realizar.

Em seguida, se fará a distinção entre a ideia de homem e a ideia de indivíduo. São dois termos distintos, em que o primeiro serve de sustentação para o segundo. Esta distinção é importante, pois é a partir dela que se desenvolverá a perspectiva de realização como reconhecimento. O indivíduo foi o desdobrar-se do homem como vetor da elaboração da vida societária. Foi a partir da eclosão do homem enquanto indivíduo que ocorreram as profundas transformações que levaram ao fim do estado natural- estado que proporcionou ao homem sua plena realização. Neste estado o homem não necessitava de outro homem para se realizar, não havia dependência entre os homens. Na medida que o homem se consolida enquanto indivíduo se evidenciará as transformações ocorridas em seu interior- e em consequência a forma como o mesmo se relacionará com o mundo. Ao descobrir-se como indivíduo, o homem natural inicia novas formas de relacionamento com seus semelhantes. Estas mudanças fazem surgir os primeiros agrupamentos humanos. Neste sentido, um novo sentimento de existência

brotam, que é o do amor à família. Sentimento de existência que preservava ainda a constituição originária que existia desde tempos remotos. Este sentimento desenvolve uma relação de cooperação entre os membros da família, que é uma das primeiras formas de agrupamento humano. No seio da família, cada membro ainda mantinha sua independência e a sua liberdade, a dinâmica de cooperação não ameaçava a liberdade e a independência de seus membros - todos desta forma se sentiam realizados. Apenas com a disputa entre as famílias é que um novo sentimento começa a si constituir. Brota um novo sentimento de existência que colocou em perigo a independência do homem. Sentimento que se efetiva com o advento da desigualdade entre os homens; que é o sentimento do amor próprio. A partir deste sentimento, o indivíduo tem desestruturada a sua constituição originária, a qual lhe garantia a plena realização. Assim, ao mesmo tempo que se tem essa desestruturação, ocorre a queda do estado natural. Assim, a vida em sociedade substitui a estrutura de vida do estado natural e, com ela, o fim da realização do indivíduo.

No segundo capítulo, que tem como suporte a obra *Do contrato social*, se explicitará a possibilidade de realização a partir do contexto da vida societária. Se o homem/indivíduo pôde se realizar de forma plena no estado natural, qual a possibilidade dele se realizar também no contexto da sociedade? É essa indagação que Rousseau procura responder. Se a vida natural permitiu ao homem/indivíduo se expressar de forma plena, como poderia o indivíduo fazer o mesmo no contexto social? No estado natural, o ponto primeiro de sustentação para a possibilidade de sua realização é a preservação da constituição originária dele. Neste sentido, o indivíduo não pode perder as suas características essenciais e é justamente a manutenção de suas características essenciais que possibilitaria, já que a vida seria grupal, o seu reconhecimento pelos demais indivíduos. Sem a preservação da sua constituição, seria inviável a construção de uma sociedade que fosse o campo de possibilidades para a realização enquanto reconhecimento. Assim, o elemento fundamental para a consumação do indivíduo enquanto reconhecimento seria o sentimento de existência, que na vida societária seria o sentimento de amor à pátria.

É este sentimento de existência que servirá para dar sustentação a uma vida em que os indivíduos serão considerados em sua constituição, serão reconhecidos em sua identidade. O processo de reconhecimento se inicia a partir do acordo que realizam para a construção do pacto social. Este acordo pode viabilizar um tipo de convivência entre eles em que o reconhecimento é o cerne das relações, e que possibilita a realização de todos pelo reconhecimento

mútuo. Este processo de realização, através do reconhecimento, ocorre numa estrutura social que permite uma convivência de equilíbrio entre os indivíduos.

Não existe, na estrutura de sociabilidade de Rousseau, espaço para a dependência entre os indivíduos, e, portanto, não há espaço para a negação do indivíduo enquanto indivíduo de direitos. O indivíduo contratante de Rousseau, ao manter a sua constituição, tem a possibilidade de realizar-se por si mesmo. Tem a posse de si, e é graças a isto que ele pode compactuar com outros a construção de uma república em que todos tivessem reconhecidas as suas identidades.

Além da possibilidade da construção do pacto a partir da esfera da realização enquanto reconhecimento, se destacará a estrutura do pacto. Além disso, se destacará também a estrutura da república como aquela que é a própria expressão do sentido de realização do indivíduo. A república se constituirá como o desdobramento do sentido de realização, onde o indivíduo se conduzirá sem nenhuma forma de dependência. Essa perspectiva revela que a sistematicidade, sua estrutura, tem como fundamento o indivíduo. Ou seja, é a constituição do indivíduo, em sua dinâmica mais originária, que servirá de referência para a elaboração e construção do pacto social. Desta forma, o contrato não se configura a partir de algo que é exterior ao próprio indivíduo, mas parte de sua constituição enquanto indivíduo. Se assim não o fosse, ter-se-ia uma estrutura meramente sistêmica, à qual o mesmo deveria se enquadrar. Seria um mergulho, por parte do indivíduo, em uma estrutura que lhe é estranha. Este tipo de situação possibilita o esvaziamento da sua realização, na medida em que este se torna um refém de estruturas sistêmicas e de controle. Ao mesmo tempo, ocorre um processo que é, como se verá no primeiro capítulo do presente trabalho, o surgimento da dependência entre os indivíduos que reproduz uma relação entre senhores e escravos. Por isto, se destacará a importância para a construção do pacto a unidade entre os elementos estruturantes e os elementos existenciais e naturais. Isto é destacado por Rousseau em seu Contrato social. Esta unidade viabiliza a possibilidade de formulação de uma ideia de contrato que está para além da questão em filosofia política, entre a liberdade do indivíduo e a liberdade civil. Esta questão não é posta como resolvida, mas sugere um foco de reflexão de Rousseau que aponta para a perspectiva de realização do indivíduo. Desta forma, se apresentará uma proposta de contrato que seria uma resposta necessária e urgente ao que o indivíduo sempre aspirou, isto é, a possibilidade de se realizar fora da esfera natural.

Outro ponto importante do contrato, apresentado no segundo capítulo é a respeito da vontade geral. Diferente de outros pensadores, a vontade geral para Rousseau é o desdobra-

mento da própria constituição do indivíduo. Isto ensejaria a discussão que destaca a sua unidade como o cerne da vontade geral, que emergiria como fruto de uma elaboração dos seus sentimentos, sobretudo do amor de si. Essa observação será destacada por Vincenti (2001, p. 142), para quem o amor de si tem um papel fundamental na filosofia política de Rousseau, salientando nesse ponto sua originalidade. O projeto de contrato se origina do sentimento de existência que é expresso pelo amor de si, que não desapareceu, mas ficou hibernando no interior do indivíduo, depois de ter sido tomado pelo sentimento do amor próprio. O amor de si o conclama a se realizar e, com o pacto, aponta para uma realização coletiva.

No último capítulo, o enfoque sobre a realização do indivíduo parte da reflexão que Rousseau faz no Emílio. No Emílio, o filósofo de Genebra aponta para um indivíduo que tem a possibilidade de superar a perspectiva de dependência marcada pela vida em sociedade. Desta forma, se procura apresentar o quão importante é a formação do indivíduo para que ele possa garantir a manutenção e a construção de uma estrutura social, de uma república, que lhe possibilite a sua realização. A estrutura social só poderá se sustentar com a atuação de indivíduos que tenham a si próprios. Isto significa que durante o processo formativo a constituição do indivíduo deve ser assegurada. Só tem a posse de si, quem tem sua constituição mantida por um rigoroso processo formativo. Assim, na medida em que os indivíduos são formados para assumirem uma postura de não dependência, os mesmos terão condições de construir uma república, cuja dinâmica irá fortalecer a realização de todos os seus membros.

Para que isto ocorra, a manutenção e a construção da república será necessário que se observe a formação do indivíduo desde o seu nascimento. Assim, se apresentará um processo formativo que desde a infância valorize a constituição do indivíduo como ponto de referência. Neste processo, deve-se valorizar toda e qualquer experiência no período infantil, ao mesmo tempo que se deve afastar a criança de todo e qualquer contato com a vida social. Isto, porque o contato poderia aniquilar as estruturas da constituição da criança. Este processo deverá perdurar até a juventude, quando o indivíduo jovem já terá praticamente a posse de si. Ou seja, ele estará protegido de todo tipo de dependência. Nesta fase final da formação, com a plenitude de sua constituição poderá defender-se das mazelas sociais, bem como ter a possibilidade de construir um espaço novo para a sua plena realização.

Assim, espera-se que no desenrolar do texto os leitores possam se ater ao centro da preocupação de Rousseau, a possibilidade de realização do homem. Preocupação que gira em torno da condição em que o ser humano vivia em sua época, e que parece não ser muito diferente do homem do século atual.

2 AS RAÍZES DO HOMEM, O ESTADO NATURAL

Neste primeiro capítulo, apresenta-se a visão que tem Rousseau do indivíduo no estado natural, evidenciando-se suas características fundamentais, para que possam ser respondidas questões fundamentais da filosofia. O que é o homem?¹ O que é o indivíduo? O que pode garantir ao indivíduo sua realização? Pode-se concluir que as preocupações centrais de Rousseau se voltam para as questões que giram em torno da preocupação com o indivíduo? No mínimo, pode-se afirmar que, ao tentar identificar, naquele estágio da humanidade, aquilo que ela tinha de natural e aquilo que ela adquiriu ao longo de sua construção histórica, Rousseau buscou responder às questões supracitadas. Identificar, pois, o que é o homem, o que é o indivíduo, desvelando sua constituição, é apontar para o rumo no qual Rousseau conduziu suas reflexões.

Pois toda a obra de Rousseau consiste em procurar aquilo que é segundo a natureza no estado presente da humanidade, para distinguir, entre nossas maneiras de ser, aquelas que são naturais, isto é, justificáveis diante da consciência, daquelas que, ao contrário, representam apenas excrescências ou desvios patológicos, em que a natureza se volta, de alguma maneira, contra ela mesma para dividir e destruir (BURGELIN, 1952, p. 222, tradução nossa).²

O elemento central do qual parte o filósofo genebrino para compreender o indivíduo natural é o *sentimento de existência*, o *amor de si*. É a partir do sentimento do amor que apresenta a estrutura original do homem e o percurso que propiciou as mudanças no homem e em sua vida. Utiliza-se desse sentimento, que é a base da vida humana, para delinear sua crítica ao direito natural antigo e moderno, bem como sua visão do que seja uma lei e uma lei natural. Além disso, ao final desta primeira parte do trabalho, evidencia-se uma característica central da investigação que diz respeito à perspectiva de uma unidade diferenciada da constituição mais elementar do ser humano. Essa unidade diferenciada possui suas raízes na própria estrutura primitiva do homem, estrutura que parte dos sentimentos básicos do homem natural. A partir desses sentimentos, é possível compreender como o homem construiu mudanças no seu estado primitivo e pôde sair de um estado que propiciava a sua realização para um estado

¹ “Rousseau quis enunciar uma filosofia, formular um discurso contínuo sobre o homem, sobre suas origens, sua história, suas instituições.” (STAROBINSKI, 1991, p. 279).

² “Car toute l’oeuvre de Rousseau consiste à chercher ce qui est selon la nature dans notre état présent d’humanité, à discerner parmi nos manières d’être celles qui sont naturelles, c’est-à-dire justifiables devant la conscience, lesquelles, au contraire, ne représentent qu’excroissances ou déviations pathologiques, où la nature se retourne en quelque sorte contre elle-même pour diviser et détruire.”

que foi completamente desfavorável a si próprio. Mesmo ao inaugurar um novo contexto de vida, o homem não se desfez das características oriundas de suas origens. Assim, ao se aprofundarem aqui as características do homem natural, perceber-se-á o esforço de Rousseau para compreender o que é o homem e, sobretudo, sua constituição.

Ao estudar o ser humano, nosso filósofo procura responder duas questões fundamentais. O que é o homem? Do que o homem precisa para se realizar? Essas questões, sobretudo a primeira, já estão postas no Prefácio do seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Elas são as chaves para a solução dos problemas humanos e indicam as raízes que originaram as desigualdades entre os homens, bem como as soluções para corrigi-las.

Para se compreender melhor seu exercício filosófico, deve-se levar em consideração o lugar no qual o mesmo se situa, para fazer-se uma abordagem a respeito do homem e da possibilidade de sua realização. Compreender a perspectiva de um filósofo é também compreender o lugar que ocupa em um cenário social e político.

Que antes de escrever sobre a desigualdade Jean-Jacques tenha começado por sofrê-lo em sua vida, é a própria evidência. Cidadão de Genebra, mas um pouco desclassificado, tornado “cidadão inferior”, lançado na categoria preterida, tendo recebido de seu pai, com as lições de altivez romana, as do ressentimento e da reivindicação áspera; aprendiz maltratado, lacaios, preceptor, secretário, músico incerto perdido nos salões dos arrematantes de impostos: quantas situações subalternas, quantas humilhações sofridas, que experiência acumulada! (STAROBINSKI, 1991, p. 288).

A partir da compreensão do lugar que o pensador ocupa para desenvolver sua reflexão, será observado o método de sua investigação,³ e, assim, se poderá compreender o percurso de sua abordagem até se chegar à visão que desenvolveu sobre o indivíduo no estado natural, bem como os elementos que o levaram a se transformar. Para tanto, ficará evidente a estrutura central do homem, cuja singularidade é marcada pelas diferenças existentes em sua constituição.

³ “Esse homem que se torna estrangeiro a todas as sociedades instituídas converte-se, no segundo *Discurso*, em porta-voz dos humilhados e dos ofendidos, o intérprete de todos aqueles que a ordem social, tanto em Genebra quanto na França, condena a viver em situação de estrangeiros. Do fundo da floresta de Saint-Germain, ele não apenas se dirige a todos os homens, mas está decidido a oferecer-lhes, por seus escritos e por seu exemplo, a imagem do homem integral. Ele separou-se e singularizou-se apenas para melhor designar o universal, apontando-o a uma só vez na ordem dos fatos e na ordem do dever. Ei-lo fora da comunidade instituída, rompendo todos os laços imediatos, mas para pensar as condições de existência de uma comunidade mais justa e de uma imediação mais feliz.” (STAROBINSKI, 1991, p. 294).

Outro ponto importante, para que se compreenda a concepção de indivíduo em Rousseau — pouco destacado por muitos que o estudam — é a diferença entre os termos *homem* e *indivíduo*, oriunda da discussão desenvolvida ao longo da tradição da filosofia moderna, tradição essa que elaborou a noção de *homem moderno*, a qual desembocou em uma outra noção, a de *sujeito de direito*. Essa tradição possui diversos nomes que podem ser aqui elencados: Francisco Suárez, Hugo Grotius, Samuel Pufendorf, Thomas Hobbes, John Locke, Gottfried Wilhelm Leibniz, só para citar alguns dos principais que discutem a origem do termo *homem moderno* e o desenvolvimento de outros termos oriundos dessa concepção, termos que passam inicialmente pelo advento da ideia de indivíduo e, depois, da ideia de *ser moral* (pessoa) e de *ser de direito*. Dessa forma, destaca-se o estudo feito por Yves Charles Zarka em sua obra *L'autre voie de la subjectivité*,⁴ a partir do qual pode-se verificar a construção dos termos *indivíduo*, *pessoa* e *sujeito de direito* pelos autores supracitados, e sobretudo, a posição de Leibniz, que constrói a perspectiva de sujeito de direito a partir do plano jurídico. Leibniz rompe com a localização do sujeito de direito restrito ao mero campo gnosiológico, afastando-se, assim, da visão de Locke, pois dá um novo sentido à ideia de direito, a qual tem como fonte uma teoria do amor. Como Leibniz, Rousseau tem, em sua teoria do amor, a base de sua antropologia e, em consequência, de sua política. Dessa forma, é possível compreender-se a tradição que influenciou-o na sua concepção de homem, indivíduo, indivíduo moral e indivíduo de direito, isto é, o indivíduo cidadão, e afirmar-se que o filósofo de Genebra pensou o homem, o indivíduo cidadão, o campo das normas, do direito, a partir da própria constituição básica do homem, dos seus sentimentos.

Diante de dados levantados sobre o homem, pode-se verificar o olhar de Rousseau sobre o indivíduo, e podem-se compreender as preocupações que carregou consigo a respeito do indivíduo e de sua realização. Além do que, na estrutura do homem rousseauiano, é necessário compreender os seus sentimentos, o que permite compreender toda a concepção do humano e, sobretudo, como se operou a sua realização. O indivíduo natural é, enfim, apresentado por ele como um ser que se realizou plenamente a partir de seu sentimento primeiro, a base de

⁴ “[...] o estudo filosófico-histórico da invenção do sujeito de direito de Grotius a Leibniz traça de imediato o percurso da problemática da subjetividade e do sujeito no campo do direito natural moderno. É neste estudo que a ideia de uma outra via da subjetividade deve ser estabelecida. Para atingir isto, eu procederei em três etapas. Eu Partirei, inicialmente, da noção de direito como qualidade moral tal como a encontramos primeiro em Suarez e, a seguir, em Grotius. Examinarei em seguida as noções de ser moral e de pessoa elaboradas por Pufendorf e Locke. Finalmente, analisarei a maneira pela qual Leibniz completa este percurso, formando a expressão e o conceito de sujeito de direito.” (ZARKA, 2000, p. 3, tradução nossa).

sua constituição. Enquanto esse sentimento primeiro pôde se expressar, manteve-se a constituição do indivíduo, e foi essa sua constituição original que lhe garantiu a sua realização.

2.1 Características do estado natural

2.1.1 Direito natural e indivíduo

A visão que tem Rousseau do homem natural sofreu influência do direito natural antigo e moderno.⁵ Ele não foi o primeiro nem o único a tentar compreender o que teria sido o homem em seu estado mais primitivo. No entanto, ele o fez de uma forma que se diferenciou da de seus antecessores, apesar de ter se baseado nas obras dos autores que critica, observação essa já feita por diversos estudiosos de sua obra, a exemplo de Jean Starobinski, que soube, de forma extraordinária, destacar a genialidade do filósofo genebrino. Eis o seu comentário:

Rousseau descobriu sua grande maneira. Admiremos aqui a maestria conquistada, e que exhibe ostensivamente sua envergadura. O gênio sério de Rousseau encontrou o tom que lhe convém. Em uma eloquência altiva, que situa seu desafio no ponto mais alto, há lugar, alternadamente, para o ímpeto retórico, para o raciocínio cerrado, para a polêmica, para uma quantidade considerável de informação erudita, e para o livre impulso da imaginação. Tudo está animado por um fervor intelectual sem par. Pouco importa que Rousseau tenha tomado sua herança aos filósofos, aos juristas, aos naturalistas, aos viajantes: ao integrar à sua obra o material que lhe fornecem os seus predecessores, ele os faz desaparecer e nos dispensa de a eles recorrer. O *Discurso sobre a desigualdade* pode ter tantas fontes quanto agradar aos eruditos perceber; essa obra é ela própria uma obra-fonte, a partir da qual se pode fazer começar toda a reflexão moderna sobre a natureza da sociedade (STAROBINSKI, 1991, p. 294).

A concepção de direito natural de Rousseau foi também elaborada a partir das leituras de um conjunto de pensadores e juristas e está intimamente ligada à sua concepção do indivíduo do estado natural. Para ele, a estrutura do indivíduo natural tem suas especificidades no esboço que se construiu sobre o homem em sua constituição primeira, na qual é preponderante um componente, o *sentimento de existência*, fundamental para o estudo que realizou

⁵ “As noções de estado natural, de lei e de direito naturais não eram novas. Já desenvolvidas por Aristóteles (política) ou Platão (república), elas haviam sido renovadas, no século XVI e sobretudo no século XVII, por diversos teóricos da política. Apesar de manter algumas de suas propostas, Rousseau culpou os juristas da escola do direito natural por assumirem ser o homem naturalmente sociável e dotado de razão e de examinarem a lei pelo fato, isto é, de justificarem pela teoria o estado de coisas existentes.” (TROUSSON, 1992, p. 30, tradução nossa).

sobre o indivíduo no estado natural.⁶ O sentimento de existência aparece como o lastro que delineia a própria visão do direito e da moral, como também o ponto que deverá nortear o caminho que leva o homem a se realizar no estado natural. A partir dessa discussão, pode-se compreender a crítica que Rousseau fez ao direito natural, bem como apresentar-se o processo que culminou com a realização plena do indivíduo/homem natural. É a partir da realização do indivíduo/homem natural que Rousseau demonstrou todo o seu esforço para apresentar a melhor condição de vida que a humanidade já pôde experimentar.

Segundo Starobinski, as ideias de natureza e de direito são princípios de referência para Rousseau. A ideia de natureza é utilizada como ponto de referência para a realização de uma análise histórica. Ao apresentar as origens da desigualdade entre os homens, a natureza serve como ponto básico para a reflexão sobre os rumos da história da humanidade. Como, ao viver em harmonia e em paz com a natureza e com os demais homens, o homem optou pela vida de guerra, miséria e desigualdade? Sua resposta é dada ao se debruçar sobre o longo processo histórico pelo qual passou a humanidade, até a sua chegada ao mundo civilizado. Do ponto de vista do direito, ele tinha o suporte necessário para realizar o julgamento das infrações cometidas pelos homens. Dessa forma, pôde sair da esfera do julgamento pessoal e adentrar-se na esfera do julgamento que se baseia no direito, que se baseia na lei. Para Starobinski, Rousseau dissociou a noção clássica de direito natural:

Rousseau, como se vê, dissociou a noção clássica de direito natural. A lei natural não era um direito, mas era espontaneamente seguida pelo homem natural (que desapareceu); longe de ser contrário à lei natural, o direito civil ideal a restabelece sobre suas bases. Apenas, são precisamente outras bases: razão, reflexão, vontade esclarecida. Porque o homem é naturalmente bom, todo o edifício do direito pode ser construído tão somente sobre a vontade humana (STAROBINSKI, 1991, p. 306).

O edifício do direito está profundamente ligado à constituição básica do indivíduo/homem natural. Isso conduzirá a concepção de direito em Rousseau e marcará o seu distanciamento dos juristas do direito natural antigo e moderno. O direito e a lei deverão ser decorrentes da constituição do homem indivíduo, mas, não, fruto de uma projeção mera-

⁶ A importância de um sentimento básico e fundamental no homem natural foi tratada por uma diversidade de autores que antecederam o próprio Rousseau, tais como Pufendorf, Hobbes, Locke e Leibniz. Todos destacam a relação entre esse componente do homem natural e a fundamentação do contrato. Para alguns, como Hobbes, esse sentimento deverá ser restringido, para que o homem possa ter uma vida saudável, uma vida de paz e de harmonia entre os outros homens. Evidencia-se, dessa forma, a relação entre o sentimento primeiro e o surgimento da sociedade, espaço no qual o sentimento básico do homem será limitado. Por sua vez, encontra-se em Leibniz, a dimensão do amor como a fonte do direito natural, perspectiva de Leibniz que é apontada por Zarka (2000, p. 3-30).

mente racional. A lei e o direito não se situariam, portanto, na esfera metafísica, mas na esfera da vida do homem indivíduo, perspectiva apontada em seu segundo *Discurso*.⁷ Compreender que a lei deveria ser o desdobramento do sentimento básico do indivíduo era uma das dificuldades do direito natural moderno e antigo.

O que Rousseau concebe por direito natural é fruto da sua crítica ao direito natural antigo e moderno:

Toda a teoria do direito natural repousa sobre a afirmação de que existe, independentemente das leis civis, e anteriormente a todas as convenções humanas, uma ordem moral universal, uma regra de justiça imutável, a “lei natural” (DERATHÉ, 2009, p. 230).

Ou seja, há uma ordem natural que é regida por uma lei natural que delinea a vida de todos os seres. Há, a partir da *lei natural* a vigência de uma existência em que vigora, em todos os seres, uma harmonia plena. O *direito natural antigo* submete todos os seres vivos a uma única *lei*, que não tem caráter prescritivo mas meramente de harmonização entre todos os seres, um mero caráter de ordenação. Todos os seres estariam obrigados ao cumprimento da legislação natural. Eis o que diz Rousseau sobre os antigos:

Sem falar dos antigos filósofos, que parecem ter-se esforçado para se contradizer entre si sobre os princípios mais fundamentais, os juristas romanos submetem o homem e todos os outros animais à mesma lei natural (p. 33).⁸

Rousseau não aceita a mera inserção do homem em uma ordem natural a que são submetidos todos os outros seres. O homem, por possuir características distintas, se submete a uma ordem natural de forma diferenciada e tem uma vontade perpassada por uma diversidade de possibilidades. No caso do homem natural, a sua fraqueza possibilitou alternativas à sua própria sobrevivência, ao passo que outros animais ficaram restritos a alternativas de sobrevivência e conservação da sua espécie. Daí, a relação entre o homem e a *lei natural* ser diferente da relação entre outros seres e essa mesma lei. Se considerasse que o homem estaria submetido à *lei natural* da mesma maneira que os demais seres, sua concepção estaria próxima da de Benedictus de Spinoza, por exemplo, para quem o homem, que está no nível dos modos finitos

⁷ Doravante, desse modo abreviado será referido, ao longo do texto, o seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e, em todas as citações dessa obra, serão indicadas apenas as páginas em que se encontram na tradução para o português de Lourdes Santos Machado, em sua quarta edição (São Paulo: Nova Cultural, 1987-1988a).

⁸ Cf. nota anterior.

imediatos, se constitui dentro de um universo delimitado, onde suas ações dependem das relações com os demais seres, e dentro de uma estrutura que envolve a todos: Deus.

Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente (Definições I).

[...]

Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita (Definições VI).

[...]

Diz-se livre o que existe exclusivamente pela necessidade da sua natureza e por si só é determinado a agir; e dir-se-á necessário, ou mais propriamente, coagido, o que é determinado por outra coisa a existir e a operar de certa e determinada maneira (*ratione*) (Definições VII) (SPINOZA, 1989a, p. 11-13).

Se, em Spinoza, a substância age, sobre todo e qualquer tipo de ser, de uma única forma, Rousseau, ao contrário, entende que a ordem natural, quanto à *lei natural*, seja específica para a espécie humana. Ainda em Spinoza, a forma como se manifestam o corpo e a alma dependem de Deus. Não se quer dar ao pensamento de Spinoza uma dependência do homem em relação a Deus, mas demonstrar que o homem espinosiano faz parte de uma estrutura em que a liberdade humana é constituída unicamente dentro da estrutura que é Deus. Veja-se o que diz esse autor em *Ética*, livro III, item Demonstração da Proposição II, a respeito do corpo e da alma:

Todos os modos de pensar têm por causa Deus, enquanto ele é uma coisa pensante e não enquanto ele se exprime por outro atributo [pela proposição 6, da Parte II]. Portanto, o que determina a alma a pensar é um modo do pensamento e não da extensão, isto é [pela definição 1 da Parte II], não é um corpo — o que constitui a primeira parte da proposição a demonstrar. Por outro lado, o movimento ou o repouso do corpo devem vir de um outro corpo que foi igualmente determinado ao movimento ou ao repouso por um outro, e, absolutamente falando, tudo o que acontece num corpo deve provir de Deus enquanto ele é considerado como afetado por um modo da extensão e não por um modo do pensamento [pela mesma proposição 6 da Parte II], isto é, não pode provir da alma que [pela proposição 11 da Parte II], é um modo de pensar — o que constitui a segunda parte da proposição a demonstrar. Portanto, nem o corpo pode determinar a alma, etc. Q.e.d. (SPINOZA, 1989a, p. 113).

Já para Rousseau, apesar de a *lei natural* ter seu fundamento na própria natureza, o homem tem a capacidade de ultrapassar esse referencial que lhe é exterior, para encontrar em sua estrutura os componentes que deverão guiá-lo. Nessa medida, apesar de estar inserido na natureza, o homem teria a capacidade de si conduzir? Ou seja, apesar da lei natural que guia o

homem, poderia ele modificar os rumos de sua conduta ao recusar ou não essa lei? O homem encontrava em si a própria dinâmica da natureza, pois estava, de certa forma, ligado a ela. No entanto, conforme Rousseau, pelo que se verá em sua história, desprende-se de suas origens naturais. Esse desprendimento foi fruto de sua própria constituição, constituição que é natural e que, ao mesmo tempo, possibilitou-lhe a negação de sua própria naturalidade. Ao fundar suas organizações grupais, o homem teria se utilizado de sua própria constituição para fundamentar a normatização daquelas organizações. Desse modo, encontrou em si próprio o fundamento do direito, por ter em si toda a possibilidade de ir para além daquilo que a natureza lhe oferecia como regra para a sua existência. Essa perspectiva consolidou a especificidade do homem, de um ser que, apesar de oriundo do mundo natural, pode ultrapassar esse mesmo mundo, pois é dotado da possibilidade de transformar e de fazer escolhas. O homem é, assim, um ser que não depende apenas daquilo que a natureza lhe oferece, pois é capaz de criar um ambiente que lhe seja favorável, o que evidencia a liberdade de que somente ele pode gozar.

Por enquanto, deixe-se a questão da constituição do homem que possibilitou distanciar-se da lei natural e aborde-se a análise do que se entende por direito natural. Robert Derathé (2009) destaca uma diferença entre o *direito natural* e a *lei positiva* e afirma que o direito natural se distinguiria das chamadas *leis positivas*, que se aplicam apenas aos interesses de uma sociedade particular. As leis positivas são obra da criação humana, mesmo que, em muitos pontos, se espelhem nas *leis naturais*, mas não têm o caráter de imutabilidade e de universalidade que caracteriza estas últimas. No caso das *leis naturais*, os homens devem obediência à sua estrutura imutável que lhes é superior e que não pode ser infringida. O desrespeito aos seus preceitos deve ser punido severamente. Aquele que não cumpre a lei natural vai contra sua própria natureza.

Ninguém é obrigado a cumprir por mando uma ação criminal ou desonesta. Todo homem tem o direito, e mesmo o dever, de recusar obedecer quando ordenam-lhe cometer uma injustiça. A obediência que se deve às leis do Estado ou a seus superiores permanece, portanto, sempre condicional, enquanto é uma obrigação absoluta jamais infringir os preceitos da lei natural. Nada pode dispensar-nos de com esta nos conformar, pois não há no mundo uma autoridade que seja superior à da lei natural ou da reta razão, comum ao homem e a Deus (DERATHÉ, 2009, p. 231-232).

Uma passagem célebre de Cícero, bastante citada pelos juristas do direito natural, também revela a dimensão do poder do direito natural:

A razão reta, conforme à natureza, gravada em todos os corações, imutável, eterna, cuja voz ensina e prescreve o bem, afasta do mal que proíbe e, ora

com seus mandatos, ora com suas proibições, jamais se dirige inutilmente aos bons, nem fica impotente ante os maus. Essa lei não pode ser contestada, nem derogada em parte, nem anulada; não podemos ser isentos de seu cumprimento pelo povo nem pelo senado; não há que procurar para ela outro comentador nem intérprete; não é uma lei em Roma e outra em Atenas, uma antes e outra depois, mas una, eterna e imutável, entre todos os povos em todos os tempos; uno será sempre o seu imperador e mestre, que é Deus, seu inventor, sancionador e publicador, não podendo o homem desconhecê-la sem renegar-se a si mesmo, sem despojar-se do seu caráter humano e sem atrair sobre si a mais cruel expiação, embora tenha conseguido evitar todos os outros suplícios (CÍCERO, 2011, p. 111-112).

Vê-se quão determinante é a *lei natural* e quão é complicado não obedecê-la sem contrariar a si próprio. A lei natural não permite alternativa. Toda e qualquer forma de burlá-la não poderá ocorrer sem qualquer punição, algo que é cabível quando se fala de outra modalidade de direito, como o direito positivo, por exemplo, que admite a possibilidade de revisão da aplicação da lei. A lei positiva sofre a influência do contexto no qual foi gestada.

Apesar da crítica de Rousseau ao *direito natural antigo*, é impossível não ver elementos do mesmo em sua obra. Seu *Segundo Discurso* contém elementos semelhantes aos da passagem supracitada de Cícero. Confronte-se. Se, em Cícero, lê-se “A razão reta, conforme à natureza, gravada em todos os corações, imutável, eterna, cuja voz ensina e prescreve o bem”, no Prefácio ao *Segundo Discurso*, tem-se: “*Enquanto, porém, não conhecermos o homem natural, em vão desejaremos determinar a lei que ele recebeu ou aquela que melhor convém à sua constituição*” (p. 34). Se, em Cícero, tem-se a lei gravada em todos os corações, com Rousseau tem-se a lei, recebida, registrada. Registrada onde? Se o homem original não possui uma razão ativa, segundo a maioria dos intérpretes, esse registro só pode estar no coração humano, e manifesto pelo seu sentimento. Tanto no *direito natural antigo* quanto em Rousseau, a *lei natural* se faz presente na própria constituição dos seres humanos, nos seus sentimentos e sentidos. Pufendorf (2007, p. 99) também afirma que a *lei natural* está gravada nos corações dos homens: “E nesse sentido descobrimos nas Sagradas Escrituras [Rom. II. 15] dizer-se desse Direito que está inscrito nos corações dos Homens”.

Quanto ao *direito natural moderno*, Rousseau, diferentemente da concepção antiga, observa que esse direito concebe que a lei deve ter um caráter prescritivo, e somente aplicar-se a seres racionais. Isso não significa que os demais seres não tenham uma relação com a lei, mas, para os humanos, ela possui caráter prescritivo.

Assim explicita Pufendorf (2007, p. 95-96) sua concepção de *direito natural*:

Então, as Regras desse Companheirismo, que são as Leis da Sociedade Humana, por meio das quais os Homens são orientados sobre como se tornar

Membros úteis dessa Sociedade, e sem as quais ela faz-se em pedaços, são chamadas de Leis da Natureza, ou Direito Natural.

A concepção de Pufendorf evidencia a prescrição da lei, quando se exige uma utilidade dos homens dentro da vida social. O homem deve escolher a melhor conduta que lhe seja permitida para a vida em sociedade. Não lhe cabe comportar-se de forma nociva — como evidencia Pufendorf ao apontar a tendência do homem a ações nocivas. Para esse autor, no estado natural, o homem é um animal fraco e útil aos membros de sua espécie, mas possui uma tendência a produzir malefícios aos seus semelhantes. Isso deve ser controlado e é nesse momento que a lei deve se impor, para disciplinar a índole do homem.

E, no entanto, por útil que essa Criatura seja, ou possa ser, para os demais de sua espécie, ela tem muitos defeitos e é capaz de ser igualmente nociva, o que torna a Sociedade mútua entre os Homens bastante perigosa e torna necessário que nela se use de grande cautela, para que dela não resulte algum mal em vez de um bem (PUFENDORF, 2007, p. 93).

Aqui, se constata a perspectiva do direito natural moderno em condicionar o homem a regras que devem ser seguidas. Também já está presente uma perspectiva moral do homem no estado natural, questão da qual Rousseau diverge. Mas o condicionamento do homem à lei natural a partir de uma compreensão racional também é exposta por Pufendorf (2007, p. 98-99):

Embora se costume dizer que temos o conhecimento desse direito pela própria natureza, isso não deve então ser entendido como se fossem implantadas, nas mentes dos homens apenas recém-nascidos, noções claras e distintas concernentes ao que deve ser feito ou evitado. Mas diz-se então que a natureza nos ensina, em parte porque o conhecimento desse direito pode ser atingido com a ajuda da luz da razão; e em parte porque seus pontos mais gerais e úteis são tão simples e claros que à primeira vista forçam a aquiescência e cravam tamanha raiz nas mentes dos homens, que nada pode erradicá-los depois; jamais permitindo que homens perversos se esforcem ao ponto de embotar a farpa e insensibilizar-se contra os ferrões de sua consciência.

No entender de Rousseau, as duas correntes do direito natural equivocam-se, visto que tomam a *lei natural* de forma bastante genérica e confusa. De fato, ele estabelece o que seja a *lei natural* e em que condições uma regra pode adquirir o caráter de *lei natural*, distanciando-se dos antigos que submetem todos os seres à mesma lei. Mas aproxima-se dos modernos no ponto em que consideram o caráter prescritivo da *lei*, que se aplicaria apenas a seres livres e racionais, deles, porém, se afastando, na medida em que estabelecem uma grande contradição sobre o que viria a ser a *lei*, pois, cada um a seu modo tem uma compreensão metafísica sobre

o assunto. Rousseau afirma que as peripécias metafísicas para definir o que é uma lei possibilitam, apenas a poucos, a compreensão do que ela seja, e o único ponto convergente entre os juriconsultos modernos é o de que a *lei natural* não pode ser compreendida sem que se seja “*um grande pensador e profundo metafísico*” (p. 34). Nesse ponto, há uma identificação entre as duas tradições do direito natural combatidas por Rousseau. Veja-se o que diz Cícero na sua obra *Da República*, Livro III (2011, p. 99-100):

Nossos grandes homens se diferenciam nisto: em alguns, a oratória e as artes desenvolveram os princípios da natureza, que é obra, em outros, das instituições e das leis. Por si só, nossa cidade produziu um considerável número, se não de sábios, posto que tanto se deve restringir a aplicação desse título, certamente de varões dignos de elogio, por terem cultivado os inventos dos sábios e os preceitos da sabedoria; contai, agora, todos os Estados famosos, nos tempos que foram e nos que são; considerai que a maior obra do gênio sobre a terra consiste em constituir uma República verdadeira; e ainda quando só conteis um homem em cada cidade, que imensa multidão não encontrareis de varões ilustres? Basta prestardes atenção à Itália, ao Lácio, à própria sabina e volsca multidão, ao Sâmnio, à Etrúria; basta dirigirdes o olhar para a grande Grécia, os assírios, os persas, os cartagineses.

Os modernos, como também os antigos, depositam nos homens sábios — considerados os melhores —, todo o potencial para compreender a *lei natural*. Esses homens são capazes de decifrar o código herdado de uma natureza que tudo ordena e rege, uma tendência de valorizar as melhores mentes, que Rousseau combate no Prefácio ao segundo *Discurso*. Se, por um lado, há um seu distanciamento da tradição dos juriconsultos antigos e modernos, há também uma certa identificação com os mesmos. Por exemplo, Pufendorf afirma que o homem que compreendeu profundamente a natureza humana tem a capacidade de entender o verdadeiro *direito natural*, bem como as necessidades da humanidade. Essa mesma reflexão é posta por Rousseau no mencionado Prefácio ao segundo *Discurso* (p. 34), quando advoga que a ignorância em não se conhecer a natureza humana leva a uma visão obscura do verdadeiro Direito. Pufendorf (2007, p. 91) afirma:

O homem, que examinou em profundidade a Natureza e Disposição da Humanidade, pode entender claramente o que é o Direito Natural, a Necessidade dele, e quais são os Preceitos que ele propõe e impõe à humanidade. Pois, assim como muito condiz a quem queira conhecer exatamente a Organização Política de alguma comunidade que ele primeiro entenda bem a condição dela e os Costumes e Disposições dos Membros que a constituem; assim, para quem estudou bem a Natureza e a Condição comuns do homem será fácil descobrir as Leis que são necessárias para a Segurança e o Benefício comuns da Humanidade.

Observe-se que a preocupação de Pufendorf é também a de Rousseau, segundo o qual é na própria constituição do homem que se encontra o potencial para se compreender a própria dinâmica da natureza e de suas leis. Assim, fica visto que, apesar das divergências entre Rousseau e os autores do direito natural, existem entre eles pontos convergentes.

Com os modernos, como já foi frisado, o ponto convergente é o de a lei ter um caráter prescritivo. Em relação aos antigos e modernos, o ponto de convergência é a importância da natureza para se compreender a *lei*. O problema central para Rousseau é delinear o que é uma *lei* e o que é a natureza, pois, ao não se compreender o que é a natureza, é impossível compreender-se a *lei natural*. Mesmo com as diferenças entre os modernos e Rousseau, é possível apontarem-se coincidências. Veja-se o seguinte comentário:

O estado de natureza, como vimos, é essencialmente um estado de independência. Admitir essa ideia é então afirmar que ninguém está por natureza submetido à autoridade de outrem, é partir do princípio de que os homens nascem livres e iguais. Esse princípio, que a maior parte dos partidários da teoria do direito divino nega, é contudo comum a todos os filósofos da escola do direito natural. Rousseau tem perfeita consciência de que ele enuncia um lugar-comum quando afirma, por sua vez, que os homens são naturalmente iguais (DÉRATHÉ, 2009, p. 197).

Se, por esse aspecto, há uma aproximação, por outro, há mais distanciamento. A ideia de uma racionalidade que compreenda as leis naturais é inadmissível para Rousseau. Nada mais superficial, segundo ele, do que a visão dos modernos sobre o *direito* e a *lei natural*. Para os modernos, a compreensão do que vem a ser a lei de natureza só ocorreu com o estabelecimento da sociedade e das luzes. E, mesmo nesse contexto, apenas os homens sábios poderiam ter acesso à *lei natural*. Rousseau atribui esse entendimento dos modernos ao pouco conhecimento que tinham da natureza, em consequência do que aplicavam erroneamente elementos da sociedade à estrutura natural. Pode-se tomar como exemplo de sua crítica aos modernos o seu posicionamento frente a Pufendorf e a Hobbes. O primeiro coloca na estrutura do homem natural elementos da ordem civil; o homem solitário seria um homem carente e desprotegido. Esse homem que vivia nu amargava todo tipo de sofrimento, e, apenas com a companhia de outros homens, seus problemas seriam solucionados. Tem-se aqui duas esferas, a esfera da sua própria força para se autossustentar e a esfera da dependência em relação a outros homens, das quais Rousseau diverge. A primeira é relativa à incapacidade de o homem se deleitar com suas próprias forças, de saciar suas necessidades por meio de seu empenho individual. A segunda, a de o homem natural buscar em outros homens a solução de seus proble-

mas. Seriam indícios, portanto, de uma sociabilidade natural, negada por Rousseau. Veja-se o que diz Pufendorf (2007, p. 92-93):

Suponhamos que um homem chegue ao Auge de sua Força sem nenhuma supervisão ou instrução de outros Homens; suponhamos que ele não tenha outro modo de Conhecimento senão o que brota por si mesmo de sua própria Argúcia natural; e então se veja largado em algum Ermo Solitário, privado de qualquer Socorro ou Companhia humana a seu lado. Por certo não se pode imaginar Criatura mais infeliz. Ele está como mudo, nu, e nada lhe resta senão arrancar do solo Ervas e Raízes, e os Frutos silvestres para colher; matar a sede na Fonte, Rio ou Fosso mais próximos; e abrigar-se da Inclemência do Tempo rastejando para dentro de alguma Gruta ou cobrindo-se de algum modo com Musgo ou Relva; passar sua vida tediosa em Ociosidade; assustar-se a qualquer Ruído e sentir medo à visão de qualquer outro animal; em uma palavra, finalmente perecer ou de Fome, ou Frio, ou por algum Bicho selvagem. Deve então seguir-se que qualquer Vantagem que acompanhe a Vida Humana será devida à Ajuda mútua que os homens dão uns aos outros. De forma que, depois da Divina Providência, não há coisa alguma no mundo mais benéfica para a Humanidade do que os próprios Homens.

Da mesma forma, Hobbes atribui ao homem natural a constituição do homem civilizado. Para ele, este último é envolto por sentimentos funestos que o empurravam para uma ordem de conflito total, sendo incapaz de respeitar os limites de outro homem. O homem natural era regido apenas por um instinto de sobrevivência que o impulsionava a buscar tudo o que lhe fosse favorável, nem que para tanto ele tivesse de ferir ou exterminar outro homem.

E dado que a condição do homem [...] é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado por sua própria razão, e não havendo nada, de que possa lançar mão, que não possa servir-lhe de ajuda para a preservação de sua vida contra seus inimigos, segue-se daqui que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros (HOBBS, 1988, p. 78).

Fica clara, nessa passagem do *Leviatã*, a condição em que, para Hobbes, se encontrava o homem no estado natural, condição essa regida pelo que ele chamou *direito de natureza*, no início do capítulo XIV dessa mesma obra (1988, p. 78):

O direito de natureza, a que autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim.

A concepção de direito natural em Hobbes é perpassada pelos vícios constatados pelo direito oriundo do contrato social, pois já reflete os males da vida civilizada. Rousseau aponta um grande déficit nessa concepção de natureza do homem, pois, a visão distorcida de Hobbes do homem natural deturpa toda a base de uma leitura efetiva do que venha a ser uma *lei* e uma *lei natural*. Para Rousseau, é impossível encontrar no homem natural paixões e vícios da vida civilizada. Ao insistir nessa tendência, Hobbes concebeu uma natureza que não correspondia à natureza primeira do homem, insistindo em afirmar que, na natureza humana, encontram-se as bases para a discórdia: “De modo que na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória” (HOBBS, 1988, p. 75), bem ao contrário da perspectiva do direito em Rousseau, cuja base é um homem totalmente desprovido de vícios. Dessa forma, os modernos, e Hobbes entre eles, ao não conhecerem o que é a natureza e o que é o homem natural, não teriam conseguido chegar a uma conclusão bem fundamentada sobre a *lei natural*.

Apesar das divergências, pode-se reconhecer algo em comum a esses dois filósofos, ponto em comum que gira em torno da noção de estado de isolamento em que se encontrava o homem natural. Ambos são defensores da ideia de que o homem no estado natural vivia em total isolamento e era guiado por sua própria liberdade. Porém, nesse ponto de convergência, Rousseau abre uma perspectiva de distanciamento de Hobbes. Segundo Starobinski (1991, p. 304), Rousseau levou a ideia de isolamento do homem natural ao máximo extremo:

Rousseau contradissera Hobbes apenas para levar ao extremo o atomismo pelo qual o autor do *De cive* definia a existência pré-social do homem (Éric Weil). Ao levar assim o hobbismo ao limite, Rousseau se dava por hipótese um homem naturalmente bom (ou antes: moral).

Rousseau procurou livrar o homem natural de qualquer vestígio de civilidade, o que significou o isolamento total desse tipo de homem. Levando ao máximo a ideia de isolamento do homem natural de Hobbes, inaugurou uma espécie de *atomismo* extremo. Sem entrar em contato com qualquer outro homem ou outro ser, o átomo em que se transformou o homem não necessitaria de nada, a não ser de si próprio. É uma medida metodológica que lembra o estoicismo:

Insistiu-se no tom moderno ou romântico do individualismo de Rousseau. Mostrar-se-iam facilmente suas fontes antigas e, sobretudo, estoicas. Viver de acordo consigo mesmo e com a natureza é um preceito que Rousseau pôde encontrar em Sêneca ou em Montaigne. Ele não faz mais do que retomar, mas num singular ímpeto de paixão, um antiquíssimo lugar-comum de moral (STAROBINSKI, 1991, p. 49).

Estar para si é o que era necessário ao homem, não depender de nada a não ser de si próprio. Portanto, com essa medida, o homem natural rousseauiano não pode ser interpretado a partir dos valores da vida civilizada, por estar livre da maldade que impregnava a vida do homem civil.

O mal é a inquietude de espírito que os estoicos denunciavam, e é também o que os modernos chamam de alienação: não mais se pertencer, sair de si, viver para a opinião e para o olhar dos outros, exigir mais que o necessário reconhecimento do homem pelo homem. O mal, que veio de fora, é a paixão pelo de fora (STAROBINSKI, 1991, p. 302).

Em sua solidão extrema, o homem vivia de forma harmoniosa consigo mesmo e com a própria natureza. Estar consigo era estar com a natureza, pois o homem natural tinha em si a própria natureza. Dessa forma, mesmo aproximando-se de Hobbes, Rousseau consegue se desvencilhar dessa proximidade.

Existe também uma proximidade entre Rousseau e outros defensores do direito natural moderno. Por exemplo, em relação a Pufendorf, a semelhança no que diz respeito ao princípio de que todos os homens nascem livres e iguais, princípio segundo o qual todos os homens teriam a capacidade de se governar e, portanto, não estariam sujeitos às ordens de outro homem. Nessa mesma linha de pensamento de Pufendorf se encontram Jean-Jacques Burlamaqui e John Locke, para os quais, apenas com o consentimento do indivíduo, um outro poderia ordenar-lhe algo, ou seja, com esse consentimento poder-se-iam estabelecer regras entre senhores e súditos. Jamais se poderiam definir regras para uma vida grupal quando se acredita que um indivíduo é naturalmente superior ao outro. Essa perspectiva alinha o filósofo genebrino aos três citados pensadores. É o que observa um importante intérprete seu:

A única autoridade legítima é aquela que está fundada no consentimento dos que a ela estão submetidos. Qualquer outra autoridade é apenas um abuso, uma coerção e se reduz ao direito, ou mais precisamente, à lei do mais forte. É nesse princípio individualista, sobre o qual Pufendorf e Locke não se cansam de insistir, que repousa toda a teoria do contrato social. Quanto a esse ponto, vê-se que Rousseau nada inovou e continua sendo o devedor ou, se quisermos, o herdeiro de seus predecessores, de Pufendorf e de Burlamaqui, tanto quanto de Locke (DERATHÉ, 2009, p. 199).

Rousseau dá um novo invólucro às concepções que vigoravam desde o século XVII a respeito do estado natural e, apesar das convergências entre ele e seus antecessores, conseguiu construir uma concepção de estado natural que desembocou na primeira grande crítica aos postulados da modernidade, visto que pensou o homem para além da esfera da racionalidade

moderna. Apesar de ser considerado um pensador moderno, não deixa de criticar a perspectiva moderna de civilização. Assim, denuncia a sociedade moderna e sua sócia, a razão. Na medida em que se distancia da noção de homem e de natureza que vigorava em sua época, abala as bases da modernidade. Não seria a razão a redentora da sociedade, mas ela havia se tornado cúmplice da própria miséria humana. Na medida em que apresenta um homem que, desprovido da razão da civilidade, goza de uma vida harmoniosa e plena de realização, denuncia uma razão que se vangloria em oferecer aos homens a lei e as virtudes, mas lhes proporciona apenas a desigualdade e a miséria. Por isso, ataca a concepção de natureza de seus antecessores, que haviam feito eclodir uma falsa ideia de lei natural, tornando-se, assim, tão importante para ele apresentar o homem natural, desprovido de toda a carga de civilidade e de racionalidade. Somente assim seria possível entender a lei natural que o homem recebeu da natureza. O conhecimento do homem natural leva ao conhecimento da lei natural — é o alerta que lança a todos os que querem compreender essa lei:

Enquanto, porém, não conhecermos o homem natural, em vão desejaremos determinar a lei que ele recebeu ou aquela que melhor convém à sua constituição. Quanto podemos apreender bem claramente sobre o objeto dessa lei é que não somente é preciso, para ser lei, que a vontade daquele a que obriga possa submeter-se a ela com conhecimento, como, também, para ser natural, é preciso que se exprima imediatamente pela voz da natureza. (p. 34).

Com isso, deixa claro o problema de os modernos não compreenderem o que é a natureza e, portanto, não conseguirem entender o que vem a ser uma *lei natural*. Denunciando a ignorância dos estudiosos, procura apontar um caminho que os leve a superar as dificuldades que enfrentaram. Conhecer o homem é sua grande tarefa e é a chave para desvendar as raízes dos males que o atingem. Para tanto, entende ser necessário afastar-se de tudo o que já foi produzido de conhecimento sobre o homem. Ao deixar de lado os livros científicos, propõe uma reflexão sobre o que o homem possui de mais elementar, que são dois princípios que se encontram em sua estrutura básica: um é elementar para nossa conservação, e o outro rejeita qualquer tipo de agressão a qualquer ser vivo, e, principalmente, a um semelhante. Apresenta os dois princípios articulados pelo espírito humano, ou seja, já haveria no estado primitivo uma certa intuição e, por que não dizer, uma certa consciência primitiva já se evidenciaria na vida do homem natural. Ao contrário do homem moderno, o que movia a vida do homem natural não era apenas sua racionalidade, mas sua *sensibilidade*, seus *sentimentos*. O sentimento é o elemento fundamental da existência humana. É a dimensão do sentimento que articula a expressão da vida do homem em consonância com as regras estabelecidas pela natureza, com

a *lei natural*. No citado Prefácio ao *Segundo Discurso*, deixa evidente o que possibilita ao homem agir de acordo com a *lei natural*. Deve-se entender o fundamento do direito e da lei a partir da compreensão do que é o homem. Se o homem segue as regras estabelecidas pela lei natural, o faz por perceber que há uma identificação entre a lei natural e a sua própria constituição.

Cabem aqui algumas perguntas. Para Rousseau, já existiria ou não uma condição pré-moral no estado natural? Existiria ou não certa familiaridade do homem com relação às regras da natureza? Se a resposta for negativa, poder-se-ia afirmar que o homem era apenas um ser condicionado, como os demais, a seguir instintivamente o que fosse estabelecido pelos ditames naturais? Se, no entanto, a resposta for positiva, poder-se-ia afirmar que houvesse uma intensa familiaridade, uma consciência sobre as escolhas que fazia? Haveria uma consciência sobre a lei a ser seguida? Uma lei requer ou não que seu usuário tenha certa consciência ou noção da sua existência? Um peixe teria ou não uma noção do que pode ameaçá-lo? Um cavalo saberia o que comer para preservar seu bem-estar? Os filhotes de alguns herbívoros saberiam que, logo após nascerem, seria necessário acompanhar suas mães para poderem fugir de predadores? O cumprimento da lei natural independeria da familiaridade daqueles que são seus beneficiários? Seria possível orientar-se por ela, cumprir suas determinações, sem, no mínimo, senti-la ou, ao menos, ter sobre ela certa noção? Ao se afirmar não haver, por parte dos seres, nenhuma sensação e noção sobre as determinações da lei natural, poder-se-ia concluir que tudo ocorreria de forma mecânica na execução daquilo que deve ser realizado? Todos os seres seriam meras engrenagens de algo que os movimenta? Ou, ao contrário, poder-se-ia concluir que até os animais mais elementares teriam uma sensação que os orienta em direção ao cumprimento da lei natural? E o homem, como um ser de complexidade específica, teria ele uma sensação do que deveria ser realizado sob orientação da *lei natural*? Rousseau estaria apontando para certo conhecimento, por parte do homem, da *lei* que deve orientá-lo?

Se tivesse ficado preso à leitura dos antigos e dos modernos, para os quais apenas os sábios compreenderiam o que vem a ser *lei natural*, Rousseau teria ficado limitado ao impasse provocado pela aplicação de características do homem social ao homem natural. Pelo contrário, em sua concepção, a lei de natureza deve atingir até as consciências mais rudes. A *lei*, devendo ser prescritiva, tem seu fundamento naquilo que é natural no homem, que é relativo à sua própria constituição básica e que se expressa fundamentalmente pelos seus sentimentos, sobretudo o sentimento do *amor de si*. É a partir desse sentimento que se concebe o ser huma-

no em sua originalidade. E é a partir dessa originalidade que se atinge a noção de *lei natural* em Rousseau. A natureza humana é que delinearía a dimensão da *lei*.

No entanto, tradicionalmente, Rousseau é apresentado como um autor que considera que o estado natural é um estado de amoralidade, no qual o homem era desprovido de racionalidade. Para ele, o fato de o homem natural viver de forma isolada o levaria a ser desprovido de uma moral. Ao isolar-se, o homem natural não estabelecia relações com os demais homens e, portanto, não havia a necessidade de se estabelecerem critérios para ordená-las. Porém, se não há dúvidas sobre sua amoralidade, é preciso que se reflita sobre a existência ou não de uma racionalidade no homem natural. Geralmente, o que prevalece em relação à ideia de racionalidade do homem natural é que ela inexistente. O homem natural não teria racionalidade, mas apenas uma razão em potência que só se desenvolveria com o surgimento da vida em grupo.

O que Rousseau quis apontar quando apresentou um homem sem racionalidade, mas que vivia de forma livre e feliz? Um homem sem racionalidade que não conhecia a miséria e a desigualdade? Ao apresentar o homem natural, fez crer que esse homem bestial seria um ponto de referência? Um modelo de ser a ser seguido? A resposta que apresenta é clara. É de fato a vida rude do homem simples que serve de referência para o homem civilizado, e não que este homem rude devesse ser um mero imbecil. Que não se fique preso aos termos utilizados por ele. A bestialidade do homem natural apenas realçaria a deterioração do homem civilizado. Ora, se um ser simples vive de forma plena sua existência, como um ser civilizado poderia conviver com tanta miséria e sofrimento? O que é claro em Rousseau sobre o homem no estado natural é que é um ser envolto por sentimentos fundamentais que delineiam uma existência de realização. O sentimento é referência para o homem que vivia em consonância com a *lei natural*, e por esses sentimentos ele é conduzido a seguir a *lei natural*.

Pode-se, então, afirmar que o homem natural era desprovido da racionalidade conhecida pelos homens civilizados. A racionalidade do homem civilizado se baseava na projeção de um mundo planejado que atendesse aos seus desejos construídos ao longo do desenvolvimento da sociedade civil, ao passo que a racionalidade do homem natural se fundamentaria nos sentimentos mais simples, uma racionalidade que se voltava para a sua subsistência que estava envolta pela dinâmica do homem e pela dinâmica da própria natureza.

Ao realçar a rudeza do homem natural, Rousseau quis marcar duas posições: a de que um homem rude conseguiria viver melhor do que um homem sofisticado, como é o homem civilizado; e a de que, sem uma racionalidade sofisticada, o homem rude gozava de plena realização graças a essa racionalidade sustentada pelos seus sentimentos mais elementares, os

quais estavam em consonância com a natureza. Assim, não haveria, no homem natural, o modelo de racionalidade do homem civil.

Todos os equívocos que Rousseau detectou nas formulações sobre o homem natural se devem à maneira como foi investigado. Para ele, o problema dos estudiosos é que aplicavam a estrutura civilizada a uma estrutura simples e elementar, e assim o faziam por utilizar um método analítico, em vez de um método genético (DERATHÉ, 2009, p. 203). É o que vem afirmado no início do seu segundo *Discurso*. É uma formulação que remonta ao século XVII, pois a ideia do estado de natureza está presente, como já referido, em Hobbes, Locke, Pufendorf, Burlamarqui, etc. , uma vez que, em sua concepção de homem natural, tem-se um núcleo central a partir do qual não se pode eliminar uma tensão que é inerente ao pensamento rousseauiano. Essa tensão, que se apresentará na sua visão de sociabilidade, é impulsionada pela relação entre dois sentimentos primitivos que denominou *amor de si* e *piedade natural*. O amor de si revela a condição básica da existência humana, o impulso fundamental para que o homem pudesse viver e se experimentar. É a partir desse sentimento que o homem desenvolveu um olhar sobre si mesmo — embora não seja ainda a noção de identidade —, a condição primeira da existência. O sentimento fundamental da piedade projetava o olhar do homem para fora de si. Desse modo, se o sentimento do amor de si gerava um olhar do homem para o seu interior, o olhar gerado pela piedade voltava-se para o seu exterior. A partir da dimensão da piedade, o homem natural se projetava na direção de outros seres, de outros seres iguais a si próprio.

Podem-se levantar, ainda, algumas questões. Como ficaria um ponto elementar no homem, que é a sua razão, a partir do amor de si e da piedade? Seria o homem natural apenas um ser como os demais e que só desenvolveria certa consciência e certa racionalidade com os progressos advindos da civilidade? Ou queria Rousseau marcar a simplicidade do homem natural como um ponto de referência para criticar a racionalidade moderna que o levou à sua destruição e, por isso, despiu-o de consciência e de racionalidade?

Rousseau deixa sua leitura da constituição básica do homem, em que os seus dois princípios elementares são articulados por sua alma ou por sua consciência:

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 (p. 35).

Desde seus primórdios, o homem teria uma compreensão básica sobre o que seria melhor para a sua vida e, dessa forma, teria uma clareza elementar sobre o que viria a ser a *lei de natureza*. Pode-se concluir com Rousseau que, já nos primórdios da vida humana, estariam presentes elementos de uma prévia moralidade — alguns intérpretes falam de uma razão em potência. O homem capturava, a partir de sua experiência e de seus sentimentos, os componentes de regras básicas que deviam nortear sua vida. Assim, os sentimentos do amor de si e da piedade natural se relacionavam e se entrelaçavam a partir do espírito do homem e o orientavam. O homem tinha uma prévia consciência da sua condição. Assim sendo, pode-se falar de uma determinada pré-moralidade no estado primordial da vida do homem, no seu estado natural. Cabem aqui novas questões. Poder-se-ia supor que Rousseau critica as afirmações dos modernos de que apenas com o desenvolvimento das luzes é que os homens vieram conhecer a lei natural? Admitindo-se que os dois citados princípios fundamentam a condição do homem e que haveria uma certa pré-moralidade no estado natural, o homem natural, ao seguir a lei natural, estaria, de certa forma, preparando-se para inserir-se em uma vida perpassada por uma determinada moralidade? Poder-se-ia deduzir que, se este ser, por meio de seus sentimentos e de sua experiência, se adequava à lei natural, poderia ele também se adequar a outro tipo de lei? Diante de uma resposta positiva a esta última questão, poder-se-ia admitir que o homem teria uma prévia disponibilidade para a vida social?

Que não se conteste a afirmação de que Rousseau rejeitava a sociabilidade do homem natural, mas o indicativo de que o homem estaria aberto a possibilidades diversas das que conhecia no seu estado original, o estado de isolamento. A história confirmou essa hipótese, pois o homem, como é apresentado por Rousseau, rompeu a barreira do estado natural e construiu um outro tipo de estado. Todo esse processo que lhe possibilitou adequar-se ao estado de natureza, como também ultrapassar esse estado, foi possível graças aos seus sentimentos. E por esses sentimentos o homem pôde dar suporte ao estado que estaria por vir, o estado civil. E foi assim que um sentimento específico serviu de fundamentação para o estabelecimento do estado: o *sentimento de liberdade*.

Em Rousseau, o sentimento de liberdade adquiriu o *status* de fundamento do direito. É da vida/consciência livre que o homem articula seus sentidos e sentimentos primordiais. E é a parti dessa perspectiva que os sentimentos, e dentre eles a liberdade, são postos como elementares para as categorias do direito moderno. Rousseau contribuiu de forma profunda a esse respeito, na medida em que tematizou

[...] o mais íntimo do homem, a liberdade, enquanto unidade consigo mesma, a fundamento do direito. Com isso se destrói a ideia de uma finalidade natural (a lei natural) a que a razão humana tem de submeter-se para tornar-se reta (OLIVEIRA, 1993b, p. 235).

Ao contrário de Hobbes, que via na liberdade um entrave para a sociabilidade e para a paz, Rousseau vislumbra nela um princípio elementar para a fundação do direito. É pela liberdade que o homem natural se conduzia, e é pela mesma liberdade que o homem natural mudou sua história e sua vida. Ela não deve ser tomada como um fator que teria levado o homem às desavenças e à escravidão. Pelo contrário, a liberdade era um símbolo elementar para a vida do homem natural e para a fundação de uma sociedade mais justa. É por isso que a liberdade será um importante componente na projeção rousseauiana do contrato social. O contrato rousseauiano, como se verá no segundo capítulo deste trabalho, não pode abdicar da liberdade humana para a constituição de suas normas e de suas regras. É a liberdade que servirá de referência para um contrato que não se sustente a partir da desigualdade. O contrato rousseauiano procura restaurar, em outra perspectiva, a liberdade do antigo estado de natureza. Por isso, é tão importante para a fundamentação do contrato a constituição do homem natural. Não se pode pensar o contrato rousseauiano sem se levar em consideração a própria constituição do homem natural, sem se levar em consideração seus sentimentos.

Na perspectiva rousseauiana, o homem natural possuía uma constituição que se mantinha pelas relações entre suas diversas faces, duas delas fundamentais para a unidade do próprio homem: as já mencionadas dimensões do amor de si e da piedade. Tinha-se o amor de si conduzindo e orientando o homem a viver apenas em relação a si próprio, e, ao mesmo tempo, o sentimento da piedade projetando-o ao encontro com outros seres. Do contrário, ter-se-ia um ser preocupado apenas com sua condição de independência e de solidão, ou haveria uma tendência de dar ao homem a condição meramente coletiva. Nosso filósofo evita cair em uma visão unilateral sobre o homem que poderia gerar perspectivas extremistas. Quando aborda sua sociabilidade, seu contrato apresenta a melhor alternativa para a vida do homem, a melhor estrutura para sua realização. O homem rousseauiano, pela sua vida solitária, encontrava-se envolto em suas raízes, mas capaz de perceber a existência dos outros. Portanto, é inadmissível uma leitura totalitária da obra de Rousseau.

Os que têm realizado uma leitura de sua obra não têm levado em conta a noção do homem e dos componentes do direito natural que decorrem dessa sua visão. Primeiro, desde o estado natural, o homem possui uma estrutura tensionada; segundo, a sociedade que ele tematiza é completamente diferente das sociedades contemporâneas complexas às quais pertencem

seus críticos contemporâneos. Ao se compreender a estrutura diferenciada inerente ao homem, pode-se evitar uma interpretação totalitária do pensamento político do filósofo genebrino.

É da articulação dos componentes da constituição do homem natural que se viabiliza a existência e a realização do homem em Rousseau. E é sobretudo a partir do sentimento de existência primeiro, o amor de si, que se pode compreender o homem em sua plenitude. Compreender o sentimento do homem possibilita atingir o percurso do processo que o levou a se realizar no estado natural, pois atualizou, diretamente no seu cotidiano, seu sentimento e teve a possibilidade de, pelos seus próprios meios, se autossustentar.

O homem natural não dependia de outro homem para suprir suas necessidades e seus desejos, pois realizava-se em si, pela presença, em sua constituição básica, de seu potencial de realização. Assim, o homem natural não desenvolveu operações complexas de raciocínio para realizar-se, operações complexas que requeriam dados diversos e ideias diversificadas. Era em torno de uma consciência simples que o homem natural se percebia na sua constituição primeira. Sua consciência tinha como pressuposto o sentimento de existência, o amor de si, não se podendo determinar o que seria anterior, se o sentimento ou a consciência. Para que se iniciasse, a consciência necessita, fundamentalmente, do sentimento. O próprio ato de existir, que leva no seu âmago o sentimento primeiro, era o propulsor da consciência, que é inata ao ser humano. Quando o sentir se manifestou no homem natural, também se manifestou, simultaneamente, a racionalidade, na medida em que o homem tinha noção de sua constituição.

Rousseau procura, desse modo, evidenciar a constituição do homem/indivíduo do estado natural, que teria como elemento primordial o sentimento de existência, o amor de si, seu sentimento mais elementar. Compreender o que é o indivíduo é, primeiramente, desnudá-lo e, assim, conhecer em sua crueza o sentimento primordial. É reconhecer que é a partir desse sentimento que se pode compreendê-lo, bem como o direito natural que já perpassava a vida humana em seus primórdios. É pelo sentimento primeiro que o homem tinha em si tudo aquilo que o tornava feliz e satisfeito com aquilo que o rodeava, desde o abrigo mais simples até os alimentos que lhe eram oferecidos pela natureza. A partir da lógica de uma natureza realizada, a natureza humana, compreende-se o porquê da vida plena de realização daquele indivíduo.

Desde o Prefácio ao *Segundo Discurso*, Rousseau apresenta sua preocupação com a vida do homem, e volta-se para a forma de realização do indivíduo, um indivíduo que tem consigo a tradição atomística, mas que, ao mesmo tempo, dela se distancia. Seu atomismo segue, no mundo moderno, a perspectiva hobbesiana de um ser que, no estado natural, vivia isolado. Rousseau adota essa tendência de Hobbes, levando-a a uma perspectiva extrema. O

indivíduo rousseauiano é completamente isolado, e o considera isolado do ponto de vista metodológico, como o fez Hobbes. Do ponto de vista antropológico, esse atomismo rousseauiano se configura a partir de um indivíduo que possui uma constituição diferenciada. Nesse sentido, o indivíduo rousseauiano não é um átomo, não é homogêneo como o de Demócrito e de toda a tradição filosófica, mas contém em si uma estrutura que é indivisível e, ao mesmo tempo, uma estrutura diferenciada. Como? Esse indivíduo é constituído por sentimentos fundantes, que apresentam suas facetas, facetas essas que decorrem dos sentimentos que permitem a sua realização — o *amor de si*, a *piedade*, a *liberdade* e a *perfectibilidade*

Essa nova visão do homem ultrapassa a visão dos seus antecessores, fugindo das características tradicionais que colocavam o homem ora em um individualismo extremo, ora em um coletivismo absoluto. O indivíduo rousseauiano se constitui numa tensão permanente, pois ele acredita que, pela sua característica primordial de uma unidade na diferença, foi possível ao homem realizar-se plenamente no estado primordial de sua existência. O indivíduo rousseauiano não é individualista, pois a ideia de individualismo é uma ideia sobretudo da vida societária, especificamente da sociedade moderna e se expressa no seio das relações entre os indivíduos. O individualismo é um conceito que se origina da exclusividade que um indivíduo quer ter sobre os demais, entretanto, o indivíduo rousseauiano não se efetiva a partir de outro indivíduo, mas a partir de si próprio. Sua preocupação central é a de poder atender suas necessidades, que são simples, e em nada prejudicam outros indivíduos. Assim, Rousseau procura se desvencilhar da sociedade a que pertence. Dela se distancia na medida em que alça a construção da noção de indivíduo que se constitui no segundo *Discurso*, um indivíduo solitário e indiferente à vida dos demais indivíduos. Sem sociedade, todos os indivíduos, pela forma simples de viver, têm a oportunidade de autorrealizar-se. Assim, não se pode falar de individualismo quando Rousseau formula a ideia de homem. A presença do termo *indivíduo* no seu segundo *Discurso* não significa que tenha aderido de forma absoluta ao individualismo moderno, mas refere-se ao indivíduo que emerge quando o homem percebe a diferença entre si e os demais seres, e entre si e os demais homens. Eis a ideia de *indivíduo* forjada por Rousseau. Esse indivíduo não é individualista, ele é capaz de fornecer a si próprio tudo o que lhe é necessário. Não há individualismo, mas há a eclosão do indivíduo. Como defender a ideia de indivíduo sem cair na de individualismo? O indivíduo rousseauiano não conhece os valores morais da vida social que geraram o individualismo moderno. Sua ideia de indivíduo está para além da concepção moderna de individualidade que vigorava entre pensadores de sua época. O indivíduo rousseauiano não é individualista; é, sim, um ser indepen-

dente e autônomo. Não depende de outro ser humano. A individualidade que surge na sociedade moderna não pode ser aplicada ao homem natural de Rousseau.

Por isso, a concepção de *direito natural* em Rousseau parte primeiramente da concepção de homem, para que esse mesmo direito possa ser exposto devidamente. E, em seguida, a concepção de direito natural se estruturará em função do surgimento da idéia de indivíduo. Se a idéia de homem é fundamental para a constituição do direito natural, a idéia de indivíduo é o aspecto estruturante do mesmo direito. Ambos os termos estão postos ao longo de todo o Segundo Discurso.

Nesta parte inicial do primeiro capítulo ao se discutir o que é o direito natural, Rousseau inicia a elaboração das idéias de homem natural e indivíduo natural. A idéia de indivíduo rousseauiana, que começa a ser esboçada no prefácio do Segundo Discurso, será retomada durante todo o texto do livro supracitado, e aqui, no decorrer deste capítulo será explicitada. Porém, antes de retomar a discussão sobre a idéia de indivíduo se sinaliza que há uma diferença entre a concepção de homem e a concepção de indivíduo em Rousseau. Deve ficar claro que o início da discussão sobre o estado natural em Rousseau apresenta a idéia de homem natural. Esta idéia de homem natural dará lugar progressivamente à idéia de indivíduo. Há, portanto, uma distinção entre ambos os conceitos. A idéia de homem natural refere-se ao ser que ainda não conseguiu si distinguir dos demais seres. Enquanto a idéia de indivíduo, se efetiva no texto rousseauiano, a medida que o homem se distingue dos demais seres, e sobretudo dos demais seres humanos, elaborando assim o início da perspectiva de identidade. O indivíduo é o homem natural que começa a ter características próprias. Ou seja, tem agora uma identidade. A importância do prefácio é a de compreender a fundamentação da idéia de homem e de indivíduo que são estruturadas por Rousseau a partir da influência que o mesmo sofre do direito natural moderno. Nas páginas que se seguem a concepção de indivíduo formulada por Rousseau se explicitará.

2.2 O homem em Rousseau: de sua realização à sua queda

2.2.1 O homem

No início do Prefácio do seu segundo *Discurso*, Rousseau deixa claro que, antes de encontrar uma resposta ou as respostas que explicitam a origem das desigualdades entre os homens, seria mais urgente responder a questão: o que vem a ser o homem?

O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem e ousou afirmar que a simples inscrição do templo de Delfos continha um preceito mais importante e mais difícil que todos os grossos livros dos moralistas. Considero, ainda, o assunto deste discurso como uma das questões mais interessantes que a filosofia possa propor e, infelizmente para nós, como uma das mais espinhosas a que possam responder os filósofos, pois, como conhecer a fonte da desigualdade entre os homens, se não se começar a conhecer eles mesmos? (p. 31).

Para o filósofo de Genebra, só é possível encontrarem-se as raízes da desigualdade ao detectar-se a fonte da desigualdade entre os homens (p. 31). É bastante difícil o equacionamento do que se propõe a tratar, e ele próprio levanta a questão que segue. Como se distinguiria o que o homem era de fato daquilo em que ele se transformou? Ou seja, como distinguir o espírito do homem que foi formado pela natureza daquilo que o homem adquiriu ao longo dos tempos no processo civilizatório?

Estabelece, então, uma comparação com a estátua de Glauco,⁹ que, com o tempo, acabou se desfigurando e se transformando em algo distinto daquilo que foi em sua originalidade, ou ocultando o que de fato era em suas origens, pois passara a estar encoberta por camadas provocadas pelas intempéries como a água, o vento, etc. Não se pode identificar o que de fato fora a estátua de Glauco, sem que se removam as camadas que o tempo lhe acrescentou. O mesmo teria ocorrido com o homem, que, com o passar do tempo, adquiriu características distintas daquelas de suas origens. O progresso da humanidade levou-o a se distanciar do seu estado primitivo. O progresso seria o equivalente ao tempo que interferiu na estrutura da estátua de Glauco. Cada novo conhecimento, oriundo do progresso das luzes, acarretou-lhe um afastamento cada vez maior, o que, de certa forma, impossibilitou-o de se conhecer.

No início do referido Prefácio, já fica um alerta para as dificuldades de se produzir um conhecimento sobre o ser humano. E a primeira dificuldade evidente é a relativa ao distanciamento dos homens de suas raízes. Mas Rousseau enfrenta o problema, não foge desse foco.

⁹ Para Jean Starobinski (1991, p. 27), Rousseau retoma por sua conta o mito platônico da estátua de Glauco. “Eis o comentário de Rousseau sobre a estátua de Glauco: Como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível.”

Esse distanciamento, fruto do progresso, é o reflexo da violência que gera aquilo que inicialmente tornara os homens desiguais entre si. Refere-se ao progresso, que não atingiu, porém, todos os homens de forma plena. Alguns grupos humanos teriam conseguido manter muitos aspectos de suas origens primitivas, ao passo que outros teriam progredido com maior intensidade, distanciando-se de suas origens.

No entanto, não basta reconhecer as dificuldades para se alcançar aquilo que se refere às origens do homem. É preciso reconhecer os limites daqueles que querem empreender tal tarefa. Uma das dificuldades para se aproximar das origens do homem seria o lugar que ocupa o investigador. Que lugar, aquele que reflete sobre a condição do homem em suas origens, ocupa na estrutura social? No caso dos filósofos, qual o lugar de cada um deles? É esse lugar que delinea as concepções construídas ao longo da história de cada investigador da natureza humana. Ele é fundamental para se compreender a forma de pensamento que dele se desdobra. Essa questão não pode ser esquecida, e Rousseau a ela se refere quando explicita as dificuldades que muitos têm para a compreensão das raízes do homem.

Segundo ele, ainda no mesmo Prefácio do seu segundo *Discurso*, os filósofos e sábios não teriam nenhuma possibilidade de desvendar a natureza humana por não conseguirem se desprender de suas formulações sobre o que o homem tem de mais fundamental, de ideias preconcebidas a partir de um determinado lugar que lhes serve de referência. E propõe a seguinte questão: “*Quais as experiências necessárias para chegar-se a conhecer o homem natural e quais os meios para fazer tais experiências no seio da sociedade?*” (p. 33). Ao não conseguirem dar respostas a tal questionamento, esses estudiosos são incapazes também de conhecer a própria sociedade humana. Evidencia que o caminho escolhido para falar do homem foi sempre tortuoso, e, em decorrência disso, tornou-se difícil ter-se uma noção verdadeira sobre a vida social e sobre os caminhos que levaram à construção da sociabilidade. Exemplo desse desvio da visão sobre o homem é o relativo à própria noção de direito natural. Há pouca clareza e concordância com relação ao que venham a ser o direito e o direito natural que exprimem o que é o homem.

Existe, segundo Rousseau, um desencontro entre os diversos filósofos e juristas a respeito do assunto, com pouquíssima concordância entre eles. Os filósofos antigos se contradiziam. Os juristas romanos, que submeteram os homens e os demais animais à mesma lei natural, não perceberam as especificidades dos homens e as dos outros seres. Já os filósofos modernos entendiam que a lei deve ser oriunda de uma regra prescrita a um ser que é livre, inteligente, dotado de razão e que estabelece relações morais com seus pares, ou seja, a

lei só se referiria a um ser moral. Os juristas romanos não distinguiram entre um ser moral e um ser não moral, aplicando-lhes uma lei natural única. O máximo que se poderia fazer seria apontar um aspecto comum entre os homens e os demais seres, que seria o relativo à sobrevivência e à conservação. Segundo ele, a única concordância entre os diversos estudiosos é a de que lhes é impossível o conhecimento sobre a lei natural.

Ao não se ter uma ideia clara sobre o que é uma lei e sobre o que é a natureza, torna-se difícil definir a lei natural. Os poucos elementos disponíveis sobre o homem em seus primórdios dificultam o seu conhecimento, porém a forma como se abordou o assunto produziu equívocos irreparáveis sobre a questão, pois, geralmente, atribuem-se-lhe dados tomados do homem já em estado de civilização. Para Rousseau, todas as informações oriundas dos livros são completamente vazias de sentido, pois não correspondem à realidade do homem, deixando claro que pouquíssimo se compreende sobre o ser humano. O que se verifica é que se aplica o termo *lei natural* a uma prática de homens que teriam feito um acordo, o que somente ocorreu com a saída do homem da vida natural. Aquilo que chamam de lei natural nada mais seria do que leis oriundas de regras estabelecidas pelo homem civil. Ao não se conhecer o homem natural, é impossível definir que *lei* regia sua vida naquele estado, ou aquela que lhe deveria ser a mais viável no estado atual:

Enquanto, porém, não conhecermos o homem natural, em vão desejaremos determinar a lei que ele recebeu ou aquela que melhor convém à sua constituição. Quanto podemos apreender bem claramente sobre o objeto dessa lei é que não somente é preciso, para ser lei, que a vontade daquele a que obriga possa submeter-se a ela com conhecimento, como, também, para ser natural, é preciso que se exprima imediatamente pela voz da natureza (p. 34).

E acrescenta Starobinski (1991, p. 296-297):

Jean-Jacques fia-se ainda em um outro guia: para pintar a constituição original do homem, é para o seu próprio coração que ele se volta. Não duvida, é ele próprio um homem da natureza, ou, ao menos, um homem em quem a lembrança da natureza não apagou.

Rousseau propõe uma forma radical para se conhecer o ser humano: a de que se devem abandonar todos os livros que até então trataram do assunto, atendo-se às mais simples manifestações do homem. Ao agir-se dessa forma, acredita alcançar mais precisamente o homem a partir de dois princípios básicos: o *princípio da conservação* e o *princípio da piedade*. O primeiro busca sempre o bem-estar, norteando a sobrevivência e a perpetuação da espécie,

é o sentimento fundamental do qual se derivam os outros sentimentos, sem o qual a espécie humana não teria sobrevivido. Conhecido como *amor de si*, é o sentimento fundante da existência humana, por meio do qual se dá a realização do homem. Mas que realização? A realização pela qual tem garantidas suas necessidades básicas como: comer, beber, dormir, descansar e abrigar-se das intempéries. Para conhecer-se o homem, é preciso conhecer-se essa sua face fundamental. Um segundo princípio básico é o que diz respeito à *sensibilidade* que ele tem para o sofrimento de qualquer outro ser. Nas palavras de Rousseau:

[...] o outro [princípio] nos inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes (p. 34)

[...]

[...] a piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie (p. 58).

Se o primeiro princípio se refere ao homem em sua condição de um ser atomizado, o segundo o remete a um olhar sobre o outro, seja ele diferente ou semelhante a si mesmo. Expressa-se, já no início do segundo *Discurso*, a concepção rousseauiana do homem: um ser que possui uma constituição unitária diferenciada, pois se constitui a partir de faces distintas que se integram e formam um todo indivisível. Essa estrutura diferenciada do homem rousseauiano reflete a própria obra do autor, bem como o próprio autor.¹⁰ O homem conseguiu se conservar por seus próprios meios; nas condições naturais, encontrou os meios para a sua autorrealização, não dependendo de nenhum outro ser. Apenas quando se tornaram escassos os recursos naturais, surgiam problemas para que pudesse atender às suas necessidades. A questão da realização do homem natural é possibilitada, portanto, pela própria constituição do homem. É por suas próprias mãos que ele se conduz e se realiza. Somente assim, percebendo-se essa estrutura primordial do homem, torna-se possível o seu conhecimento.

¹⁰ “Com ele, não se termina nunca: é preciso sempre recomeçar de maneira nova, reorientar-se ou desorientar-se, esquecer as fórmulas e as imagens que no-lo tornavam familiar e nos davam a tranquilizadora convicção de tê-lo definido de uma vez por todas. Cada geração descobre um novo Rousseau, em quem encontra o exemplo do que ela quer ser, ou do que recusa apaixonadamente. Essa abundância e essa renovação dos pontos de vista devem-se a certas características próprias da obra de Rousseau. Ela diz muito e muito pouco ao mesmo tempo. É uma obra que, da reflexão filosófica à autobiografia, da dialética mais cerrada à efusão lírica, da ficção à legislação, atua sobre um número considerável de registros e ocupa uma surpreendente diversidade de dimensões espirituais. [...], mas porque Rousseau, em todas as ocasiões, e mesmo nos textos mais solidamente construídos, associa à sua palavra explícita a presença implícita de sua pessoa e de sua paixão” (STAROBINSKI, 1991, p. 277).

Ao atestar esses elementos primordiais, Rousseau aponta o melhor caminho para um conhecimento mais profundo da alma humana. No início do seu *Segundo Discurso*, já destaca o assunto central:

É do homem que devo falar e a questão que examino me diz que vou falar a homens pois não se propõem questões semelhantes quando se tem medo de honrar a verdade. Defenderei, pois, com confiança, a causa da humanidade perante os sábios que me convidam a fazê-lo e não ficarei descontente comigo mesmo se me tornar digno de meu assunto e de meus juízes (p. 39).

Ao indicar o foco central de sua investigação, afasta qualquer dúvida a respeito de suas preocupações. Daí não ser possível responder à questão proposta pela Academia de Dijon — sobre qual seria a origem da desigualdade entre os homens, e se ela era autorizada pela lei natural — sem antes responder a pergunta inicial: o que é o homem?

Que fique claro que entre os homens sempre existiu algum tipo de desigualdade, seja a natural ou física, seja a moral ou política. A primeira é oriunda da compleição física, e a segunda origina-se daquilo que os homens construíram. O problema gira em torno da segunda desigualdade que é fruto de um processo no qual o homem abdicou de uma vida natural e passou a experimentar a vida civil, processo esse que evidencia os fundamentos da sociedade, como também a ação do homem a partir de sua constituição natural.

Entre os filósofos de sua época, nosso autor encontra mais equívocos do que acertos a respeito do homem natural. O que conduz as análises sobre o homem para um caminho equivocado é o fato de que os estudiosos transportam valores e características do homem civilizado para o homem natural, como ele próprio destaca:

Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza ideias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil (p. 40).

Analisando, desse modo, um contexto a partir de um outro completamente diferente. Mas o que quer evitar é justamente esse tipo de análise. E adverte:

Começamos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão. Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem e semelhantes àquelas que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo (p. 40).

Rousseau descarta toda análise que leve a um diagnóstico parcial sobre o que vem a ser o homem, confirmando que a melhor fonte que fornece os verdadeiros dados sobre ele é a natureza, remontando a história da espécie que foi mal interpretada e distorcida:

Os tempos de que vou falar são muito distantes; como mudaste! É, por assim dizer, a vida de tua espécie que vou descrever de acordo com as qualidades que recebeste, e que tua educação e teus hábitos puderam falsear, mas que não puderam destruir (p. 41).

Compreender essa perspectiva do homem a partir da abordagem da história confere um outro olhar sobre ele e, assim, remete à ideia de que o melhor que deveria ter ocorrido era que o indivíduo tivesse parado o tempo para garantir uma vida saudável. Isso não significa que Rousseau fosse contrário às mudanças na vida do homem, mas, sim, contrário a um processo histórico que descaracterizou a dinâmica da vida humana. O tempo em que o indivíduo vivera sem conhecer a desigualdade era o que mais almejava o nosso autor.

Seu tratamento analítico para abordar o homem é o de despi-lo das vestes e dos costumes que adquiriu com o progresso. Em sua condição inicial, ele se satisfazia com coisas simples e básicas, que era o estar alimentado e acomodado da forma mais rudimentar possível. Tranquilo e alimentado, o homem do estado natural tinha todas as suas necessidades satisfeitas. De que mais ele precisaria? Segundo Rousseau, de mais nada. Seria nessa condição que o homem do estado natural se realizaria? Seu olhar sobre o homem no estado natural revela a sua preocupação com a situação do homem moderno, que se encontra impedido de se realizar. O que importa não é a verdade sobre o que é o homem, mas, sim, como o homem pode se realizar, sendo para isso necessário conhecê-lo, pois só assim se poderia definir não apenas como se dava a sua realização, como também em que condições isso ocorria. Procura, então, voltar a tempos remotos — e que só de forma hipotética se pode alcançar —, a fim de vislumbrar o que foi o homem antes do processo que o levou à civilidade. Essa tarefa revelou para Rousseau a melhor solução para os problemas que os homens enfrentam. E retrata o tempo remoto em que vivera o homem, tempo paradisíaco, em que tudo existia em plena harmonia, e o homem parecia plenamente satisfeito com sua condição de vida:

A terra abandonada à fertilidade natural e coberta por florestas imensas, que o machado jamais mutilou, oferece, a cada passo, provisões e abrigos aos animais de qualquer espécie. Os homens, dispersos em seu seio, observam, imitam sua indústria e, assim, elevam-se até o instinto dos animais, com a vantagem de que, se cada espécie não possui senão o seu próprio instinto, o homem, não tendo talvez nenhum que lhe pertença exclusivamente, apropria-se de todos, igualmente se nutre da maioria dos vários alimentos que os

outros animais dividem entre si e, conseqüentemente, encontra sua subsistência mais facilmente do que qualquer deles poderá conseguir (p. 46).

2.2.2 A estrutura física do homem

Do ponto de vista físico, o homem é incompleto para enfrentar as dificuldades encontradas na natureza e, em sua incompletude e em sua singularidade, adaptou-se às adversidades do meio ambiente, adquirindo, a partir da vida difícil decorrente da dureza da natureza, uma compleição física robusta e vigorosa. Desde a infância, iniciou sua existência experimentando o rigor do clima. Aprimorou os recursos físicos que percebeu nos outros animais e ampliou sua ação para conseguir sobreviver. Teve apenas o seu corpo como a principal ferramenta para enfrentar os desafios da sobrevivência, que o tornou capaz de superar quase todos os obstáculos que encontrava. Forjado desde o nascimento a ser forte, usufruiu de toda a potência que a espécie pôde oferecer. Rousseau compara-o com os homens socializados que veem em sua prole um fardo oneroso. Diante do homem natural, o homem civilizado é um ser fragilizado, pois sempre tem ao seu dispor ferramentas que poupam sua estrutura física; no entanto, esses instrumentos apenas enfraquecem seu corpo.

Na primeira parte do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, descreve a poderosa constituição física do homem e afirma que, ao se comparar o homem moderno com o homem natural, aquele não teria nenhuma vantagem do ponto de vista físico sobre o segundo. Desse ponto de vista, houve uma total decadência do homem ao adotar uma vida contrária à sua vida natural. O declínio do homem foi o declínio de sua realização, uma vez que o novo estilo de vida desestruturou a sua constituição. Mais do que fazer uma crítica à utilização das ferramentas pelo homem, quer ressaltar os malefícios do estilo de vida que lhe impôs a sociedade.

Sendo o corpo o único instrumento que o homem selvagem conhece, é por ele empregado de diversos modos, de que são incapazes, dada a falta de exercício, nossos corpos, e foi nossa indústria que nos privou da força e da agilidade que a necessidade obrigou o selvagem a adquirir (p. 42-43).

Se, por um lado, seu *Segundo Discurso* apresenta o homem como um ser robusto, também aponta seu lado fragilizado, decorrente de sua socialização. O olhar de Rousseau não é um olhar inocente, mas um olhar realista sobre o indivíduo e sobre sua condição ao longo do

processo histórico. O homem natural é a referência da qual parte para analisar a realidade do homem civilizado. Mais adiante neste trabalho, se verá que aquilo que levou o homem a sair da condição de ser natural estava já contido em si próprio.

Em uma outra via que se diferencia da rousseauiana, Hobbes afirma que o homem é um ser que procura combater o seu semelhante de forma constante. Mas Rousseau lembra pensadores que se opõem à postura hobbesiana: “*Um filósofo ilustre pensa o contrário, e Cumberland e Pufendorf asseguram também que nenhum ser é tão tímido quanto o homem em estado de natureza*” (p. 136). O homem não vivia senão em função de sua satisfação, e, ao contrário do homem hobbesiano, desejava apenas usufruir de sua existência básica. Pensando sobre aquilo que o homem poderia ter desejado efetivar, supõe que seus desejos se restringiam basicamente a realizar-se. Em que consistiria essa realização? Em satisfazer aquilo que era fundamental para a sua existência, isto é, estar nutrido e protegido das intempéries da natureza, visando, unicamente, ao seu bem-estar, que é expresso pelo seu sentimento mais primitivo, o *amor de si*, pelo qual basta-se a si mesmo. E, dessa forma, consegue distanciar-se das interpretações hobbesianas. Nada mais evidente no homem do que sua capacidade de se livrar de tudo aquilo que pudesse prejudicá-lo, o que não significa, como em Hobbes, que o homem procurava eliminar qualquer ser que indiscriminadamente pudesse ameaçá-lo. O homem só o faria na medida em que sua vida estivesse em perigo. Preso aos limites de sua existência, não planejava nem se projetava para além daquilo que seus sentidos não apontassem. Circunscrito às suas sensações, o homem natural se sentia, assim, realizado.

Mesmo realizado em sua constituição, o homem percebia-se limitado diante de quase tudo o que o circundava. As feras e os fenômenos naturais eram ameaças constantes. Diante de tais desafios, o que lhe teria assegurado, além de um corpo saudável, a sua realização? A resposta seria: o homem conseguiu desenvolver algumas habilidades, que foram fruto de sua experiência orientada pelo seu sentimento de existência, o amor de si. Como se constituíram essas habilidades? Primeiramente, a partir da consciência de sua condição. O amor de si gerou uma consciência primitiva de sua condição, a partir da qual ele pôde comparar-se com as forças da natureza e com os outros animais e, dessa comparação, pôde delinear estratégias para a manutenção de sua vida. Note-se que o termo *comparação* é fruto de uma consciência forjada na experiência da vida e não de uma atividade formal do pensamento; restringe-se ao dado puramente sensitivo, que torna o homem envolto pela simplicidade da vida e, portanto, incapaz de elaborar as maquinações guiadas pelo mal, as quais Hobbes enxerga no homem selvagem.

O que de fato é notório é o destaque que o filósofo genebrino dá aos atributos físicos do homem e, partir deles, ao tipo de vida que levava. Sua destreza e suas habilidades eram elementos que adquiriu de sua experiência no meio ambiente, quer com os animais, quer com as intempéries da própria natureza. O homem conseguiu superar as dificuldades que surgiam no seu dia a dia, sendo as mais árduas as decorrentes de “*enfermidades naturais, a infância, a velhice e as doenças de toda espécie*” (p. 44). As primeiras são comuns a toda a espécie animal, ao passo que a última é própria do homem civilizado.

Rousseau não se cansa de comparar o homem natural com o homem civilizado e, por diversas vezes, mostra os limites que uma vida “superior” possui sobre uma vida “inferior”. Para a maioria dos pensadores, a vida superior é a civilizada e racional, sendo a inferior, a do selvagem, que não está em consonância com o uso da reta razão. Ao contrário, porém, usa o exemplo dos homens mais rudes para dar uma lição à civilidade, mostrando que esta, com toda a sua ciência, parece conformar o homem a uma vida degenerativa. Se a vida simples tivesse sido mantida, defende ele, a humanidade não padeceria de uma enorme quantidade de doenças e de adversidades sociais. Ao contrário, o homem natural, que levava uma vida saudável, praticamente conhecia poucos males.

Com tão poucas fontes de males, o homem, no estado de natureza, não sente, pois, necessidade de remédios e, menos ainda, de médicos; a espécie humana não está, pois, a esse respeito, em condições piores do que todas as outras e é fácil perguntar aos caçadores se, nas suas caminhadas, encontram muitos animais enfermos (p. 45).

A vida do homem natural era plenamente regrada e sustentada pela natureza; como os outros animais, seu conforto e suas dificuldades advinham da natureza. O mundo civilizado possibilitava complementos à vida do homem, mas ele teve de pagar um preço alto por esses complementos. Se, de um lado, sua vida era simples e solitária; de outro, porém, teve sua vida modificada e plena de pesares. Rousseau não esconde sua escolha pelo melhor tipo de vida, escolha que vai ao encontro da vida na qual o homem se realizava plenamente: a vida simples. E, sem nenhuma dúvida, essa realização passava pelo *amor de si*, cuja manifestação era o sinal de que a vida humana era boa. Independente e solitário, entregue a si mesmo, o homem contemplava a vida com satisfação. Nessa condição, seguia as prescrições da natureza e estava em harmonia consigo próprio.

Do ponto de vista físico, o homem rousseauiano, apesar dos limites em relação aos outros animais, era um ser bem-dotado, bastando-lhe seguir seus sentidos para prover-se do que fosse necessário para sua sobrevivência. Apesar de possuir uma estrutura física robusta

como a dos outros animais, havia entre eles uma diferença fundamental: mesmo ao se orientar pela natureza, o homem era capaz de fazer escolhas, capaz, portanto, de ser livre, diferenciando-se dos animais, cuja única tarefa era executar o que lhes ordenava a natureza. Diversamente, o homem possuía a capacidade de modificar aquilo que lhe era apresentado pela natureza e pela vida. Aqui se marcará a lógica de que o que o homem fez, em termos de escolha, e que o levou à sua deterioração não foi a tendência predominante da história do homem. Se, do ponto de vista histórico, os fatos mostram uma realidade catastrófica para o homem, nosso filósofo deixa evidente que uma outra história poderia ter sido escrita, e que ainda seria possível construí-la em uma direção diferente da que predominou até então. Ou seja, a história do homem poderia ter sido a história daquele que conservou uma vida de realização, não necessariamente da mesma maneira que o faziam os primeiros homens. Essa perspectiva rousseauiana possibilita um leque de vertentes a respeito do homem. A partir de um progresso sistemático, o homem não teria construído, obrigatoriamente, um mundo contrário à sua própria realização, visto que o amor de si, sentimento primeiro, teria sido sempre o mais preponderante na dinâmica de sua vida.

O pessimismo histórico do *Discurso* é contrabalançado pelo otimismo antropológico que é uma das constantes do pensamento de Rousseau. O homem é naturalmente bom. A bondade natural está perdida para sempre? Sim, se se consideram as sociedades. Não, se se considera o homem singular. O mal não reside na natureza humana, mas nas estruturas sociais (STAROBINSKI, 1991, p. 300-301).

Atribui-se, costumeiramente, ao progresso da vida e à atualização dos sentimentos humanos todo o processo de deterioração do homem. É como se houvesse uma tendência natural para construir um mundo desigual, quando de sua saída do estado natural. Muitos são os leitores de Rousseau que perseveram nesse tipo de leitura. Luc Vincenti, em seu livro *Jean-Jacques Rousseau, l'individu et la république* (p. 33-34), aponta Leo Strauss como um desses leitores, o qual, preso apenas a uma leitura histórica, atribui uma perspectiva pessimista ao filósofo genebrino, sem ter percebido o otimismo antropológico rousseauiano. Ao contrário, Rousseau não quis apresentar esse tipo de visão sobre o homem como a única possibilidade, não quis apresentar uma tendência que historicamente se tornou hegemônica: a tendência de que os progressos são inevitáveis para o surgimento da desigualdade. Para ele, o homem não é um ser de uma única possibilidade, mas de muitas. Por ser incompleto, poderia ter consolidado aquilo que era inerente à sua constituição, e a incompletude fez dele um ser de possibilidades. Na perspectiva antropológica de Rousseau, o homem poderia ter construído

um mundo que mantivesse os fundamentos básicos da vida natural, ou seja, mesmo com o desenvolvimento da técnica e da racionalidade, poderia ter mantido o estilo simples e harmonioso da vida natural, estilo esse que poderia ter sido o horizonte fundante da vida em grupo. Ao iniciar o processo de desenvolvimento técnico, poderia ter efetivado uma racionalidade que se mantivesse integrada à sua própria constituição natural.

Em sua grande maioria, os que comentam Rousseau o apresentam como um filósofo que expõe apenas as desventuras do homem no decorrer do desenvolvimento da razão. Todavia, ele deixa claro que o ser humano poderia e pôde escolher vários caminhos para construir sua história. O sentimento do amor de si conferia ao homem a característica de um ser de abertura, que lhe possibilitava uma flexibilidade em sua vida. Ao contrário dos demais animais, em que o amor de si responde apenas pela conservação, no homem ele é a fonte dos demais sentimentos. É por isso que, ao falar do homem, Rousseau mostra o quão é limitado olhá-lo a partir de um único ponto de vista. Por exemplo: o desenvolvimento da razão. É como se a mera evolução da razão levasse o homem apenas à sua degeneração. Levou-o, sim, à degeneração, mas outro quadro poderia ter se efetivado; poderia o homem ter consolidado ainda mais sua existência primeira. Em defesa dessa sua posição, apresenta, em outras obras, possíveis soluções para os problemas que o homem criou ao deixar o estado primeiro. Seja como for, as possibilidades do homem só podem ser compreendidas a partir dos seus sentimentos. Qualquer que fosse a mudança que o homem viria a realizar, pelos sentimentos é que o faria.

2.2.3 O homem do ponto de vista metafísico

A partir da visão de um homem de possibilidades e que está para além do mero caráter físico é que se pode lançar um outro olhar sobre o homem desenhado por Rousseau. Se, no início da primeira parte do seu segundo *Discurso*, revela o lado físico do homem, logo a seguir apresenta seu lado metafísico ou moral, passando a revelar a alma desse homem natural, e o faz sem separar o lado físico e o lado moral:

Até aqui levei em consideração somente o homem físico; esforcemo-nos por encará-lo, agora, em seu aspecto metafísico e moral (p. 46).

[...]

Perceber e sentir será seu primeiro estado, que terá em comum com todos os outros animais; querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e

quase as únicas operações de sua alma, até que novas circunstâncias nela determinem novos desenvolvimentos (p. 48).

As mudanças ocorridas na alma humana foram oriundas da relação entre ele e os sentimentos que lhe forneciam todo o seu alimento. Somente pela via do sentimento os primeiros homens desenvolveram seu potencial espiritual. Como os demais animais, percebia e sentia tudo aquilo que o rodeava e, a partir da percepção e do sentir, pôde realizar operações do ponto de vista do seu universo espiritual. Atento ao que o rodeava, o homem formulava conclusões sobre o que sentia e percebia, conclusões essas que eram o desdobramento daquilo que era formulado em sua alma. Para Rousseau, a alma humana deve às *paixões* todo o seu desenvolvimento. Só foi possível ao homem desenvolver sua capacidade de entendimento à medida que as paixões se intensificavam. Sem as paixões, teria sido impossível o desenvolvimento da racionalidade:

Apesar do que dizem os moralistas, o entendimento humano muito deve às paixões, que, segundo uma opinião geral, lhe devem muito. É pela sua atividade que nossa razão se aperfeiçoa; só procuramos conhecer porque desejamos usufruir e é impossível conceber por que aquele, que não tem desejos ou temores, dar-se-ia a pena de raciocinar (p. 48).

As paixões, que se constituem a partir das necessidades do homem, o mobilizam. Ele precisa atender suas necessidades, e a força para isso é o querer, são as paixões. É notório que as necessidades humanas no estado natural eram as mais simples possíveis. O homem desejava apenas um abrigo, alimentação, uma fêmea; somente se ampliou o seu nível do querer à medida que se ampliou o seu nível do conhecimento, ampliação essa que é fruto da dinâmica de novas necessidades e de novas paixões e fez desenvolver-se o espírito humano.

Eclodiu, desse modo, um processo que iria agregar paulatinamente à constituição do homem novos componentes, iniciando-se um distanciamento da sua constituição simples e levando o homem a se transformar. O entendimento lhe forneceu suporte para compreender melhor o que o circundava e, assim, interferir e modificar o que dizia respeito à sua existência. O entendimento por si só não poderia impulsionar o homem a realizar mudanças. No estado natural, o sentimento que o envolvia lhe proporcionava um estado de satisfação e de realização. Pleno em seus desejos e realizado com a vida que levava, por que o homem sentiria a necessidade de transformar o que experimentava no seu dia a dia? “*Sua alma, que nada se agita, entrega-se unicamente ao sentimento da existência atual*” (p. 49). Não experimentava dificuldades, não havia desconforto físico nem espiritual em sua existência e nada podia mobilizá-lo a se desfazer da condição em que se encontrava. Apenas com uma maior frequência

de encontros entre os homens e com o aumento das necessidades é que, segundo Rousseau, intensificou-se o desenvolvimento do entendimento humano. Nesses encontros, a linguagem começou a se sofisticar, e será outro componente para a compreensão das mudanças ocorridas. Esse contexto de encontros e do surgimento de novas necessidades fez eclodir as transformações que levaram o homem a mudar seu olhar sobre sua condição e, assim, desejar modificá-la.

O homem natural em paz consigo mesmo, como já dito, ao contrário do homem civilizado, buscava apenas estar voltado para si. Disperso e independente, vagava pela terra usufruindo de tudo o que ela lhe fornecia. Nessa condição, em que uma razão cultivada poderia lhe ser necessária? Qual a utilidade dessa modalidade de razão? Ou poder-se-ia falar, de forma mais precisa, de racionalidade? A razão é inerente a todo ser humano, ao passo que a *racionalidade* seria a manifestação da razão em decorrência daquilo que a mesma desenvolvera. Pode-se, então, falar de um homem natural que possuía uma espécie de razão que tinha uma modalidade específica de racionalidade. Ou seja, a racionalidade que nosso pensador atribui ao homem natural era manifesta pela forma pela qual se relacionava com a natureza, pautada por uma relação entre um ser que era agente e a natureza que era objeto. A racionalidade do homem natural estava circunscrita à sua condição de simplicidade, não o opunha ao mundo natural; ao contrário, integrava-o à razão, à ordem da própria natureza, ao passo que a modernidade, a partir de uma razão cultivada, desenvolveu um tipo de racionalidade centrada no poder e no controle do homem sobre todos os demais seres.

Essa sua posição é um ponto de referência para que, em sua época, se fizesse uma leitura crítica aos avanços da *Era das Luzes*. A racionalidade moderna não possibilitou ao homem conhecer sua verdadeira constituição, o que colocou em risco a condição da vida humana, sua própria existência. Rousseau tem como preocupação central a condição do indivíduo, que, em sua época, estava ameaçada, e contrapõe um homem que, de forma simples, tinha uma vida de plena realização, por ter consciência de sua constituição e poder gozar de tudo o que o rodeava. Não uma consciência moderna que, com todos os seus atributos, pode planejar e pautar a existência fora da dinâmica inerente à própria natureza humana, mas uma consciência perpassada por seus sentimentos, uma consciência inerente ao próprio indivíduo em seu estado natural, inerente, portanto, ao próprio homem.¹¹ O indivíduo natural não precisava de

¹¹ “A moral procede dessa justiça universal, da qual a consciência é a voz, ‘princípio inato’ anterior a todo conhecimento racional e que designa infalivelmente o bem. O julgamento nos faz mal, jamais a consciência, ao menos quando as paixões ou a razão extraviada pela sociedade não alteram sua voz.” (TROUSSON, 1992, p. 128, tradução nossa). A ideia de consciência em Rousseau se encontra em sua obra *Emílio ou Da educação* e será examinada no terceiro capítulo deste trabalho.

planejamento, apenas experimentava aquilo que a natureza lhe oferecia. Aqui se poderia, com o nosso autor, distinguir uma consciência natural e uma consciência planejada, a primeira expressa pela condição natural do homem, e a segunda pela sua condição artificial, apontada, ainda no segundo *Discurso*, como a expressão da decadência humana. A partir da racionalidade das luzes, que passou a ser a base da consciência, pode-se observar, diz ele, um processo que levou o homem moderno a se queixar, de forma constante, de sua condição de vida, marcada pelo desespero, e constata: “À nossa volta, vemos quase somente pessoas que se lamentam de sua existência” (p. 152). Ao contrário, indica o bem-estar daqueles que usufruíram do estado natural como um ponto de referência para o indivíduo moderno. O estilo de vida natural poderia servir de norte para que o indivíduo moderno encontrasse alguma possibilidade de solução para seus problemas. A constituição do indivíduo serviria de fundamento para sua orientação, os seus sentimentos lhe seriam seu guia. No entanto, essa observação não significa uma oposição radical ao racionalismo, mas uma crítica ao racionalismo que predominava em sua época.¹² É uma forma de apresentar a que ponto tinha chegado o mundo das luzes, um mundo, no seu entender, de deterioração do gênero humano.

Nosso filósofo ressalta o quanto o indivíduo natural era capaz de utilizar em seu favor tudo aquilo que a natureza lhe oferecia e aponta esse comportamento como mais virtuoso do que aquilo que se alardeava em sua época como virtude dos homens da ciência e das luzes. Essa sua tendência de destacar o homem natural traz, uma vez mais, para o centro da discussão a importância do sentimento. Sua posição é destacada por Ernst Cassirer (1999, p. 41): “É inequívoco que ele se afastou daquela glorificação da razão vigente no círculo dos enciclopedistas franceses, e que perante ela, ele se reporta às forças mais profundas do sentimento e da consciência moral (*Genissen*)”.

Quando apresenta o homem natural como um ser que vive de forma plena sua existência, Rousseau mostra que ele está em harmonia consigo mesmo, ou seja, em consonância com seus instintos, com seus sentimentos. Estar consigo mesmo, estar de posse de si é o que marca a sua concepção de homem e de indivíduo. E é, em certo sentido, a sua própria postura, que se assemelha por vezes à maneira estoica, como já destacado por Starobinski (1991, p. 290).

Seu objetivo não é apenas atrair a atenção para a sua pessoa: essa demonstração de virtude à maneira estoica (ou cínica) reivindica uma significação e

¹² “Uma tal exposição constitui a refutação do ateísmo e do materialismo de Helvétius, de Holbach ou de Diderot. Contra o utilitarismo dos materialistas, Rousseau acredita em uma moral; contra os sensualistas, afirma a dualidade espírito-matéria; contra os racionalistas, proclama a insuficiência da razão única.” (Ibid., tradução nossa).

um alcance gerais. Ao singularizar-se à vista de todos, ao se revestir do papel do pobre, o moralista solitário procura dar uma lição universal.

É esse indivíduo que serve de sustentação para a antropologia rousseauiana e que se distingue do indivíduo moderno de outros pensadores. Um indivíduo bem diferente daquele que amarga a desigualdade e a dependência na vida moderna, por ter abandonado a si mesmo, por ter abdicado de sua própria constituição. Dessa forma, ele está na esteira de uma tendência que ressalta o sentimento como elemento fundante da constituição dos indivíduos no século dezoito:

Este enraizamento de meu ser no sentimento de retorno a um registro diferente da dimensão formal precedente: na gênese das faculdades individuais no século XVIII, o sentimento é inicialmente sensação, e mesmo necessidade (VINCENTI, 2001, p. 38, tradução nossa).¹³

Para entender-se a constituição do indivíduo em Rousseau, é necessário observar-se que o puro formalismo não tem sentido algum. O que isso significa? Significa que o indivíduo não se constitui apenas a partir de um entendimento sobre si que o evidencia plenamente, mas, sim, a partir do sentimento, que é sensação. A pura memória não poderia constituir a plenitude do indivíduo. Nesse sentido, como afirma Vincenti (2001), ele se aproxima de Étienne Bonnot de Condillac. É a partir de uma consciência de si não formalizante, em que se ressalta o elemento da existência que é o sentimento, que o homem se percebe enquanto indivíduo. A perspectiva formal da consciência do indivíduo sobre si mesmo é uma mera descrição psicológica, um trabalho laboral da memória. Segundo Vincenti, Condillac oferece uma perspectiva dupla a respeito da consciência de si, que teve influência sobre Rousseau. Essa perspectiva dupla leva em consideração o puro registro formal da consciência e o que diz a antropologia a propósito do sentimento do ser. Por um lado, tem-se a consciência de si a partir da memória, que sintetiza a diversidade do eu; por outro, a consciência de si se dá a partir do sentimento, que é de fato o seu fundamento. Ainda segundo Vincenti, Rousseau se situa entre as posições de Locke e de Hume. Locke estaria preso ao primeiro elemento apontado por Condillac, que enfatiza o papel da memória na consciência de si. A segunda seria a versão de Hume, que destaca as intenções e os interesses como constituintes da razão.

¹³ “Cet enracinement de mon être dans le sentiment renvoie à un tout autre registre que la dimension formelle précédente : dans la genèse des facultés individuelles au XVIIIe, le sentiment est d’abord sensation, voire besoin.”

Mas com Hume a cadeia causal como a série temporal são animadas de intenções e de interesses que constituem fundamentalmente a razão da cadeia e da série, como já sublinhou o comentário de Gilles Deleuze (VICENTI, 2001, p. 39, tradução nossa).¹⁴

Rousseau se aproxima, assim, de Condillac quando liga a consciência de si à consciência de satisfação, que revela o amor de si como um componente essencial ao ser humano, “posição que envolve uma reflexividade própria a este ser, quando esta reflexividade será apenas imediata, sem continuidade temporal constituindo uma identidade”(tradução nossa).¹⁵ Além disso, acrescenta Vincenti (2001, p. 39), a consciência de si especificamente humana está profundamente ligada à liberdade. É a consciência que permite definir o homem metafísico, conferindo-lhe uma existência substancial.

Eis o depoimento de Rousseau:

O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma, pois a física de certo modo explica o mecanismo dos sentidos e a formação das ideias, mas no poder de querer, ou antes, de escolher e no sentimento desse poder só se encontram atos puramente espirituais que de modo algum serão explicados pelas leis da mecânica (p. 47).

É uma consciência que emerge dos sentidos e se exprime por meio da *liberdade*. Assim é que, da consciência dessa liberdade, pode-se compreender a relação entre a consciência de si e a satisfação no homem. É da relação entre o amor de si e a sua liberdade que se pode compreender a constituição humana, podendo-se concluir que a consciência de si somente pode se efetivar a partir daquilo que o ser humano sente. Em sua obra *Emílio ou Da educação*, existe uma passagem que demonstra que o homem consigo próprio pode se realizar plenamente, quando despojado de todos os entraves à sua felicidade e realização:

Aspiro ao momento em que, libertado das peias do corpo, serei eu sem contradições, sem partilha, e não precisarei senão de mim para ser feliz; entretanto, eu o sou nesta vida porque subestimo os males, e a encaro como quase estranha a meu ser, e considero que todo o verdadeiro bem que dela posso tirar depende de mim (1995b, p. 342).

¹⁴ “Mais chez Hume la chaîne causale comme la série temporelle sont animées d’intentions et d’intérêts qui constituent fondamentalement la raison de la chaîne et de la série, comme l’a déjà souligné le commentaire de Gilles Deleuze.”

¹⁵ “[...] position qui envelope une réflexivité propre à cet être, quando bien même cette réflexivité ne serait qu’immédiate, sans continuité temporelle constituant une identité.” (Ibid.)

Dessa forma, pode-se vislumbrar a importância dos sentimentos para se compreender bem o que Rousseau concebe sobre o indivíduo/homem. Ele não se situa em uma perspectiva que se aloja na mera esfera do eu puro, do indivíduo puro, mas mostra o indivíduo que só pode ser concebido em sua constituição do sentir. Isso não significa, também, um puro sensualismo, mas um sensualismo integrado a um pensamento que tem como base o próprio sentir. Já no mencionado Prefácio ao seu segundo *Discurso*, alerta para a constituição da alma humana, a partir da combinação que o espírito do homem pode fazer em torno de dois princípios elementares, isto é, o *amor de si* e a *piedade*, sendo o primeiro deles fundamental para a constituição de sua natureza.

De acordo com Vincenti (2001, p. 45), “o amor de si joga um papel fundamental quanto à realização desta essência humana” (tradução nossa).¹⁶ É a partir desse sentimento que se pode ter uma dimensão adequada da constituição humana e compreender suas vias de possibilidades. Ela é a chave da compreensão do modelo de vida construído pela humanidade. O bem-estar, por exemplo, que é almejado pelo homem desde os primórdios de sua existência, tem no amor de si sua fonte. Mesmo debruçado apenas sobre si, o homem nada mais buscava do que sua realização, seu bem-estar. E é a partir dessa busca de bem-estar que se pode compreender, nos primórdios da história humana, a relação entre o amor de si e a *liberdade* e a *perfectibilidade*.

Como já referido, de posse de si, de posse de sua constituição, o homem era um ser pleno, que podia gozar de toda a sua liberdade e podia se manifestar enquanto ser livre. A liberdade é, portanto, a expressão do mais íntimo do homem, que é o amor de si. A liberdade é, no filósofo genebrino, uma atividade prática que emana da experiência e do sentimento do homem. A liberdade não é concebida a partir de um universo formal, mas de um universo prático, ela seria um componente da constituição do homem natural e se originaria em sua própria sensibilidade, tendo, assim, um papel fundamental. Primeiro, ao ser expressa pelo homem natural, permite decifrar-se sua própria natureza, que era a de ser livre. Em decorrência disso, ela forneceu o rumo que serviu de norte para suas experiências e, em decorrência desse rumo, Rousseau elevou a liberdade à categoria de direito. Quando da formulação do seu *Do contrato social*, ele irá levar em consideração para sua constituição o termo liberdade, visto que, para ele, o contrato só teria sentido se garantisse a liberdade de todos os homens. Note-se que a liberdade não se separa da constituição do homem, portanto, não se separa dos seus sentimentos; não se situa na oposição entre a razão e a sensibilidade, como em autores

¹⁶ “[...] l’amour de soi joue un rôle fondamental quant à réalisation de cette essence humaine.”

como Hobbes. A liberdade em Rousseau está para além dessa oposição, da mesma forma que a perfectibilidade, outro sentimento que faz parte da constituição do homem natural, emergindo diante das circunstâncias em que se encontrava esse homem. Ela é convidada a se manifestar a partir da dinâmica do homem, a partir das necessidades que florescem com o seu estilo de vida e das necessidades emergenciais.

No entanto, existe a tentação, por parte de muitos intérpretes de Rousseau, de classificá-lo como um autor de dicotomias com base na oposição clássica entre as paixões e a razão. Pode-se classificar a perspectiva de homem rousseauiano a partir dessa oposição? Há na Proissão de Fé do seu livro *Emílio* (1995b) e na *Carta a Christophe de Beaumont* (2004) um fortalecimento da tendência rousseauiana que opõe razão e sentimento. Ou poder-se-ia ter uma compreensão diferente para esse aspecto do homem em Rousseau?

O dualismo de nosso autor se inscreve numa época em que a dicotomia clássica é fortemente abalada sob a dupla influência do materialismo das Luzes e da filosofia inglesa. Certamente, é primeiro contra os materialistas que Rousseau afirma, reproduzindo a dicotomia clássica, seu dualismo. (VINCENZI, 2001, p. 64, tradução nossa).¹⁷

Em *Emílio*, livro IV, inclina-se para a tendência que dá à razão uma supremacia sobre os sentidos, sobre os sentimentos, parecendo ser preponderante essa sua tendência de combate aos materialistas. Essa dicotomia é apresentada como uma oposição radical entre sentimentos e razão, e esta última marcaria o que existe de fundamental na vida humana:

Acreditareis, meu bom amigo, que dessas tristes reflexões, dessas contradições aparentes, se formaram em meu espírito as sublimes ideias da alma, que não tinham até então resultado de minhas pesquisas? Meditando sobre a natureza dos homens, acreditei descobrir nela dois princípios distintos, um dos quais a elevava ao estudo das verdades eternas, ao amor à justiça e ao belo moral, às regiões do mundo intelectual cuja contemplação faz as delícias do sábio, e outro que o diminuía baixamente dentro de si, escravizava-o ao império dos sentidos, às paixões que são seus ministros e contrariava, através delas, tudo o que lhe inspirava o sentimento do primeiro (1995b, p. 321-322).

E, no mesmo livro, destaca, mais uma vez, a importância da razão diante das paixões, diante dos sentimentos: “*A consciência é a voz da alma, as paixões são a voz do corpo*” (p. 332).

¹⁷ “Le dualisme de notre auteur s’inscrit dans une époque où la dichotomie classique est fortement ébranlée sous la double influence du matérialisme des Lumières et de la philosophie anglaise. Certes, c’est d’abord contre les matérialistes que Rousseau affirme, en reproduisant la dichotomie classique, son dualisme.”

A partir dessas observações poder-se-ia considerá-lo um autor que ratifica a visão da tradição que opõe razão e paixão. Ao contrário, porém, pode-se percebê-lo a partir de uma tendência que não coloca em lados radicalmente opostos razão e paixões. Segundo Vincenti (2001), Rousseau estaria próximo da ótica do materialismo de Condillac. A base da própria razão seria o amor de si, a partir do qual a razão se atualiza e não aquela que se assemelha à do amor próprio, pois a atualização da razão é anterior ao seu surgimento. Nesse sentido, tem-se uma razão que está ligada àquilo que lhe é anterior. Ao contrário, quando predomina o amor próprio, a razão se manifesta a partir do distanciamento do homem de suas sensações, as quais lhe servem de referência, e se constrói um caminho ideal, um caminho superior, o caminho de uma razão pura, desprovida de sensações. Dessa forma, não tem sentido em Rousseau a separação radical entre as paixões e a razão. O que há, de fato, é uma dinâmica relacional entre razão e paixões, dinâmica essa que está na própria base da estrutura primeira do homem. Encontra-se também em *Emílio*, livro II (1995b, p. 121), a perspectiva que não opõe paixões e razão:

Como tudo que entra no conhecimento humano entra pelos sentidos, a primeira razão do homem é uma razão perceptiva; ela é que serve de base à razão intelectual: nossos primeiros mestres de filosofia são nossos pés, nossas mãos, nossos olhos.

Da mesma forma, manifesta-se Condillac (1989, p. 47), sobre a importância dos sentidos para a constituição do pensamento:

O principal objetivo desta obra é mostrar como todos os nossos conhecimentos e todas as nossas faculdades vêm dos sentidos, ou para falar mais exatamente, das sensações: porque, na verdade, os sentidos não são senão causa ocasional. Eles não sentem, só a alma sente ocasionada pelos órgãos; e é das sensações que a modificam que ela tira todos os seus conhecimentos e todas as suas faculdades.

Como em Condillac, não se tem em Rousseau a primazia de uma dimensão humana sobre outra, seja o corpo ou a razão, mas um racionalismo envolto pela sensibilidade. São opostos que se complementam e que estão em uma dinâmica relacional de tensão permanente. No entanto, a fonte original do homem é o amor de si. E, nessa estrutura original, não há oposição entre o que é sensível e o que é racional, entre a sensibilidade e a razão. A oposição se dará numa estrutura que só advirá com o amor próprio, quando o homem passar a um ser partido entre o que ele é e o que ele aparenta ser, não mais existindo a unidade primeira do estado original. Foi preciso quebrar o homem, dividi-lo, para que uma dimensão viesse à tona de

forma hegemônica, no caso, a razão. Somente dessa forma deu-se a oposição entre a dimensão da sensibilidade e a dimensão da racionalidade, esta última como componente fundamental da estrutura do homem, que poderia lhe servir para a construção de uma melhor condição de vida, estrutura com um fundamento diverso daquele oriundo das raízes primeiras do homem, que é o amor próprio.

Outro ponto relativo à separação entre a sensibilidade e a razão em Rousseau é o de que a atualização da razão no homem natural ocorreu antes mesmo do surgimento do amor próprio (VINCENTI, 2001, p. 65). A relação entre a sensibilidade e a razão está posta no seu *Segundo Discurso*, tantas vezes aqui referido. O amor próprio iniciou o processo de comparações que fez da razão seu principal suporte e, assim, a sensibilidade passou a um plano secundário. O lado crítico de Rousseau em relação à sensibilidade se dá a partir da base estruturante do amor próprio, e não de uma base original em que predominava o amor de si. É a partir do amor de si que se pode compreender o papel da sensibilidade e o lugar do corpo. Eles não são relegados a um segundo plano, pelo contrário, ao se ter como base o amor de si, adquirem um *status* importante para a vida do homem. É assim que, em *Emílio* (1995b, p. 332-333), evidencia-se o papel do amor de si na dinâmica da vida do homem e destaca-se a importância dos instintos:

Vezez demais a razão nos engana, temos mais do que o direito de recusá-la; mas a consciência não engana nunca; ela é o verdadeiro guia do homem: está para a alma como o instinto para o corpo; quem a segue obedece à natureza e não receia perder-se.

Para ele, o homem em sua estrutura básica, composta por seu corpo e sua alma, não possuía nenhuma forma de vício, nenhuma forma de mal. Em todo o seu agir, desenvolvia aquilo que era necessário para si próprio e, assim, era incapaz de atingir outro ser humano para poder se beneficiar. Seu corpo, encontrando-se em paz e, sobretudo, realizado, hospedava sentimentos de harmonia consigo mesmo e nada podia tirá-lo dessa condição.

Ponhamos como máxima incontestável que os primeiros movimentos da natureza são sempre retos: não existe perversidade original no coração humano; não se encontra neste nenhum só vício que não se possa dizer como e por onde entrou (1995b, p. 78).

E confirma sua visão sobre o homem em outra passagem de sua obra, na *Carta a Christophe de Beaumont* (2004, p. 21):

O princípio fundamental de toda a moral, sobre o qual refleti em todos os meus escritos, e que desenvolvi neste último com toda clareza de que era capaz, é que o homem é um ser naturalmente bom, que ama a justiça e a ordem; que não há nenhuma perversidade originária no coração humano, e que os primeiros impulsos da natureza são sempre corretos. Mostrei que a única paixão que nasce com o homem, a saber, o amor de si, é uma paixão em si mesma indiferente quanto ao bem e ao mal; que ela só se torna boa ou má por acidente e sendo as circunstâncias em que se desenvolve.

Considera ele que a ação da consciência tem como sustentação os próprios sentimentos, que norteiam não apenas aquilo que o homem deseja mas a própria ação do pensar. Vê-se, dessa forma, como ele procura uma unidade do corpo na qual não se separa o pensar do sentir, unidade essa que se compõe de dimensões que se relacionam de forma complementar. É um todo diferenciado. Pode-se dizer que, nesse sentido, Rousseau se distancia da influência cartesiana,¹⁸ em que essas duas esferas do homem teriam um distanciamento necessário, e em que uma teria uma supremacia sobre a outra, o que prova que o seu olhar sobre o homem tem como elemento principal o sentimento, não é um mero olhar racional, mas um olhar em que o racional é perpassado pelo sentimento. A passagem a seguir apresenta, mais uma vez, a importância que atribui aos sentimentos:

Os atos da consciência não são julgamentos e sim sentimentos. Embora todas as nossas ideias nos venham de fora, os sentimentos que se apreciam estão dentro de nós e é unicamente por eles que conhecemos a convivência ou a inconveniência que existe entre nós e as coisas que devemos respeitar ou evitar.

Existir para nós é sentir. Nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa inteligência, e tivemos sentimentos antes de ideias (1995b, p. 337).

Dessa forma, os sentimentos que são anteriores ao pensamento, à sua constituição enquanto tal, são a sua fonte. Não se pode pensar o homem sem se pensar nessa sua constituição primeira que é a do sentir. E ela é decisiva para delinear os caminhos que efetivou ao longo de sua história, desde a vida simples e livre, do estado natural, até a vida civil e civilizada que construiu. Nessa análise de nosso filósofo sobre a constituição do homem, apesar da importância dos sentimentos, a ideia de uma tensão entre o sentir e o pensamento não desaparecem. É o que alguns intérpretes chamam de dualismo: “Mas atenção, depois de ter abalado a dicotomia clássica, não se deve, contudo, subestimar a importância do dualismo rousseauiano” (VIN-

¹⁸ “O distanciamento de Rousseau em relação a Descartes não elimina por completo a influência cartesiana. No entanto, o aspecto racional de Rousseau toma um contorno próprio. A razão rousseauiana não sobrevive sem a cumplicidade da sensibilidade. [...] mas ali onde Rousseau não deve nada a Buffon constata-se que ambos bebem das mesmas fontes e se ligam ao mesmo cartesianismo modificado por Locke.” (STAROBINSKI, 1991, p. 333). Conferir, também, Audi (2008) e Derathé (2011).

CENTI, 2001, p. 67, tradução nossa). Na estrutura do homem, essa tensão não se desdobra em tendências que contribuem ora para o mal, ora para o bem. Vincenti chama atenção para a não existência de um maniqueísmo moral em Rousseau. Fazendo coro a esse autor, defendo aqui uma linha de reflexão que percebe que o homem rousseauiano tem em sua estrutura uma constante tensão entre suas dimensões, mas não se desdobra em dimensões que poderiam optar pelo bem ou pelo mal. O homem não possui em sua estrutura um caminho maléfico ou benéfico do ponto de vista moral, mas uma diversidade de sentidos e sentimentos que são constituídos dentro de uma unidade. O amor de si, sua base de sustentação, não é algo puramente simples mas complexo, e não está envolto por uma fundamentação moral que lhe definiria uma tendência benéfica ou maléfica, como adverte Rousseau. Na condição natural, o homem simplesmente estava imerso em uma condição de realização para além do bem e do mal.

O filósofo se distancia da separação clássica entre corpo e razão, embora isso não signifique uma ruptura absoluta, mas uma nova forma de encarar a questão, construindo o sensualismo racional que lhe é próprio:

Como já sublinhou V. Goldschmidt, para adotar uma gênese sensualista da razão e recusar-se a ver nela a diferença entre o homem e o animal, Rousseau retoma o dualismo de Buffon movendo a ruptura entre o homem e o animal, e afirmando, à semelhança de Buffon espiritualista, a dualidade das substâncias que compõem a essência humana. Como para Buffon, é preciso conceber um *homo duplex*, mesmo que a substância espiritual não seja constituída pela razão, mas por uma liberdade que procura o bem-estar e a perfeição do indivíduo. É preciso, pois, recolocar a questão do dualismo, procurando-se o sentido original que adquire em Rousseau (VINCENTI, 2001, p. 67, tradução nossa).¹⁹

Segundo Vincenti (2001, p. 67), o amor de si se constitui de forma cindida, ou, como ele mesmo afirma, aloca o dualismo que se caracteriza pela oposição entre corpo e razão. A postura de Rousseau a respeito dessa questão é exposta na seguinte passagem da mencionada *Carta* (2004, p. 21):

O homem não é um ser simples; ele se compõe de duas substâncias. Se nem todos concordam com isso, o senhor e eu concordamos, e eu procurei de-

¹⁹ “Comme l’a déjà souligné V. Goldschmidt, pour adopter une genèse sensualiste de la raison et refuser de voir en elle la différence entre l’homme et l’animal, Rousseau n’en reprend pas moins le dualisme de Buffon en déplaçant la rupture entre l’homme et l’animal et en affirmant, à instar du Buffon spiritualiste, la dualité des substances composant l’essence humaine. Tout comme pour Buffon, il faut poser un *homo duplex*, même si la substance spirituelle n’est plus constituée par la raison mais par une liberté recherchant le bien-être et la perfection de l’individu. Il faut donc reposer la question du dualisme, en recherchant les sens original qu’il acquiert chez Rousseau.”

monstrá-lo a outros. Uma vez isso provado, o amor de si não é mais uma paixão simples, mas tem dois princípios, a saber, o ser inteligente e o ser sensível, cujo bem-estar não é o mesmo. O apetite dos sentidos conduz ao bem-estar do corpo, e o amor pela ordem, ao da alma.

Por não se deixar levar por uma posição maniqueísta, não se tem em nosso autor a supremacia de uma ordem sensitiva sobre uma ordem espiritual ou vice-versa. A compreensão do amor de si revela a estrutura cindida do homem, uma estrutura que lhe impõe uma ordem mais sensível ou uma ordem mais espiritual.

Ainda segundo Vincenti (2001, p. 68), a existência de duas vertentes que têm como base o amor de si ajuda a compreender a posição de Rousseau dentro da dicotomia clássica que envolve a relação entre a sensibilidade e a razão. Analisando o amor de si corporal, apresenta as respostas que Rousseau enviou em carta a M. d'Offreville nas quais distingue duas interpretações do agir humano: em uma, cada um se relacionaria consigo; em outra, cada um deveria fazer o bem sem nenhum interesse pessoal. E explica o que vem a ser a palavra *interesse*. Por um lado, tem-se o interesse sensual e palpável, em que o homem procura saciar suas necessidades materiais; por outro, um interesse espiritual, no qual o que está em jogo é o seu bem-estar. Ainda segundo esse mesmo autor, a maioria dos intérpretes confundem o amor de si com o interesse sensual, deduzindo que Rousseau se situaria em uma tradição maniqueísta:

Arriscamos então, deslocando o amor de si para o lado do corpo, a cair na oposição maniqueísta do sensível e do inteligível. Para evitar isso, precisamos reinscrever a resposta [de Rousseau] a D'Offreville no seu contexto, que retoma exatamente a querela do quietismo concernente à existência de um amor puro desinteressado. É essa mesma querela já evocada que opunha, no fim do século XVII, Malebranche apelando para Abbadie contra um François Lamy menos inquieto de se aproximar de Fénelon que de admitir que há prazer em amar a Deus (VINCENTI, 2001, p. 68, tradução nossa).²⁰

Nessa questão, Rousseau se coloca ao lado de Nicolas Malebranche que já se contrapunha àqueles que defendiam a tese do quietismo, a tese de um puro eu, do qual se podia delinear o melhor caminho para a realização do homem. Para o filósofo francês, mesmo dentro da perspectiva de um amor desinteressado, como o amor a Deus, existe a presença do prazer.

²⁰ “Nous risquerions alors, en reversant ainsi l’amour de soi du côté du corps, de retomber dans l’opposition manichéenne du sensible et de l’intelligible. Pour éviter cela il nous faut réinscrire la réponse a D’Offreville dans son contexte, qui reprend exactement la querelle du quiétisme concernant l’existence d’un pur amour désintéressé. C’est cette même querelle déjà évoquée qui opposait, à la fin du XVIIIe siècle, Malebranche faisant appel à Abbadie contre un François Lamy moins inquiet de se rapprocher de Fénelon que d’admettre qu’il y a du plaisir à aimer Dieu.”

Dentro da tese quietista, que defende a existência de um amor desinteressado, se teria como fundamental a tese puramente espiritual. Indo ao encontro de Malebranche, Rousseau afirma que o amor a Deus põe a questão do interesse. Ao buscar Deus, o homem o faz porque está interessado, e essa busca se constitui dentro da própria esfera humana. É na busca do amor por Deus que Rousseau põe em análise o termo *interesse*. E Vincenti deixa clara a questão:

[...] pensamos que a distinção proposta por Rousseau entre o interesse sensual e palpável que se relaciona unicamente com o nosso bem-estar material, de uma parte, e um outro interesse que não obtém vantagens da sociedade, de outra parte, não constitui uma divisão do agir humano (VINCENTI, 2001, p. 68-69, tradução nossa).²¹

Não se tem, em Rousseau, a velha dicotomia clássica entre corpo e espírito, mas pode-se concluir que há, em sua ótica, uma relação permanente e complementar entre corpo e espírito, entre razão e sensibilidade, na qual esta última é elementar para a atualização daquela.

Mas além do amor de si, há outro componente importante para a compreensão do que vem a ser o homem que é a *piedade*, outro elemento primordial na constituição mais elementar do homem natural. Se o amor de si é o elemento primeiro da existência humana, a piedade é o seu complemento básico. A piedade relaciona-se com o amor de si e o regra, impedindo o indivíduo de extrapolar a sua esfera, “*pois a piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie*”, esclarece em seu *Segundo Discurso* (p. 58). Isso significa que o homem natural, na busca de sua subsistência, era incapaz de agredir ou de ferir outro ser. Somente em situações extremas, de ameaça à sua vida, por exemplo, ele poderia confrontar outro ser. Esse componente da natureza humana era um ponto de equilíbrio para a existência do homem natural. Em outros autores, o amor de si aparece como a força que impulsiona o homem a conquistar tudo o que lhe agrada, porém, em nosso filósofo, pela relação entre o amor de si e a piedade é impossível admitir-se a tentativa de dominar outro ser. Pela piedade, ele se projetava em direção a outros seres, não lhe retirando sua condição de independência e de isolamento, mas permitindo-lhe sentir o outro; ele estava consigo, mas não era cego aos demais seres.

A partir da relação entre o amor de si e a piedade, o homem integrava-se a tudo o que o rodeava, embora isso pareça contradizer a posição de Rousseau sobre a vida de isolamento e independência do homem. A piedade é aquele sentimento básico em sua constituição que

²¹ “[...] nous pensons que la distinction proposée par Rousseau entre l’intérêt sensuel et palpable qui se rapporte iniquement à notre bien-être matériel d’une part et un autre intérêt qui ne tient point aux avantages de la société d’autre part, ne constitue pas une partition de l’agir humain.”

completa o homem natural. Sem ela, ele seria um ser agressivo, ou um ser cuja existência nunca poderia se projetar para fora de si. Na concepção hobbesiana, por exemplo, a agressividade é algo inerente ao homem natural, concepção essa contestada por Rousseau.

Também se poderiam imaginar duas posições que o homem poderia ocupar no contexto natural diretamente ligadas ao amor de si e à piedade. A primeira seria a de um contexto de isolamento intransponível, e a segunda, a de um contexto de integração absoluta com seus semelhantes, duas formas extremas da interação que o homem poderia estabelecer, mas, em nenhum momento, Rousseau se ateu a essas duas extremidades. Se, por um lado, o homem natural se realizava de forma isolada e independente, por outro, como já foi dito, era capaz de projetar-se para além de si, na medida em que podia se apiedar de um ser que sofria. São esses dois sentimentos que dão a unidade do homem natural. Quando essa unidade foi desfigurada pelas transformações que ocorreram na vida humana, esse núcleo central ficou adormecido, ficou em estado de letargia, não desaparecendo na estrutura do homem que se transformou.

Outra questão que envolve o amor de si e a piedade é a *atomização* do homem natural hobbesiano levada ao extremo por Rousseau, extremismo que, segundo Starobinski (1991, p. 304), conduziu o homem a uma condição de pleno isolamento e solidão. Trata-se de uma estratégia utilizada pelo filósofo genebrino para afastar a sua verdade sobre o homem da verdade construída por Hobbes, para quem o homem primitivo possuía atributos, o que era inadmissível na visão de Rousseau:

Parece, a princípio, que os homens nesse estado de natureza, 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 (p. 55).

Assim sendo, o homem não conhecia princípios nem regras morais, elementos que só seriam viáveis em um contexto de integração humana, e, portanto, não existiriam as figuras do bem e do mal. Mas ele deixa uma janela relativa ao sentimento da piedade, que pode viabilizar uma abertura à integração. Mesmo isolado, o homem se projetava em direção a outro indivíduo, sendo capaz de sentir o sofrimento desse outro ser, mas não em uma identificação meramente racional. Se, por um lado, a constituição do homem natural se dava pelos dois mencionados sentimentos, por outro, revelava-se a constituição de uma unidade desse indivíduo pautada pela diferenciação de seus componentes. A unidade do homem natural não era uniforme mas plural, o que evidencia um indivíduo que se configurava como um ser de abertura e possibilidades. É o que Rousseau expõe ao tratar das mudanças ocorridas com a humanidade.

Enquanto se manteve a relação estreita entre o amor de si e a piedade, verificou-se a unidade do indivíduo, que se expressava pela vida harmônica que levou consigo mesmo e com a natureza. Quando se quebrou essa unidade, iniciou-se um processo que fez eclodir novas necessidades e novos desejos. O homem passou a estar aberto a um universo novo, no qual ele deveria optar sobre o que deveria fazer, a fim de se realizar ou não.

Deixe-se, por enquanto, a quebra da unidade do indivíduo natural, e constate-se aquilo que Rousseau apresenta sobre as mudanças ocorridas na vida do homem natural. Primeiro, é necessário conhecer mais dois importantes componentes da estrutura do homem natural: a *liberdade* e a *perfectibilidade*, sentimentos que distanciam o homem dos demais animais.

A liberdade é um componente da natureza humana apresentado como fundamental. Como um ser livre, o homem natural não possuía uma série de necessidades que existem no homem civil. A liberdade é sinônima, no estado natural, da não dependência. Assim, podem-se apontar novas perguntas e suas respectivas respostas. De que o homem natural precisou para suprir suas necessidades? De quase nada, a não ser daquilo que lhe garantia a existência imediata. Quem o ajudou a satisfazer seus desejos? Ninguém, a não ser ele mesmo.

Essa perspectiva da liberdade rousseauiana se distancia da concepção de liberdade de seus contemporâneos. Se, para ele, a liberdade era um elemento que possibilitava ao homem o bem-estar, para outros pensadores a liberdade era o elemento da vida humana que produzia desavenças e conflitos. Dentre os que se enquadram nessa concepção, pode-se destacar Hobbes, como já visto, para quem a liberdade natural era uma qualidade nefasta para a vida do homem, ela produziria uma guerra de todos contra todos. Em Rousseau, a liberdade será levada à categoria de fundamento do direito. Em sua obra *Do contrato social*, evidenciará a liberdade como fundamento do direito, como já ressaltado (OLIVEIRA, 1993b, p. 235).

Outro componente do homem é a perfectibilidade, uma característica que só ele possui e o distancia ainda mais dos outros animais. Pela perfectibilidade, foi capaz de construir aquilo que lhe era necessário para manter sua conservação e atender suas necessidades mais elementares. Foi também pela perfectibilidade que desenvolveu estratégias para superar e resolver os problemas que iam surgindo. Enquanto a natureza atendia suas necessidades elementares, a perfectibilidade não se fazia necessária em sua plenitude. Quando as dificuldades se intensificaram, por meio da perfectibilidade ele teve de desenvolver uma diversidade de alternativas para solucioná-las. Se todos os alimentos de que o homem necessitava eram fornecidos de forma abundante pela natureza, nada era necessário fazer, a não ser colhê-los. No entanto, se se tornavam escassos, tinha de superar tal dificuldade, e o fazia por meio de sua per-

fectibilidade, criando instrumentos e estratégias necessárias à sua conservação. A perfectibilidade é a expressão da mediação entre o homem e o mundo e, por ela, o homem tem a possibilidade de transformar o mundo. A atividade da caça, por exemplo, foi uma das primeiras desenvolvidas e que possibilita a identificação da perfectibilidade. Pelo uso que fazia de ferramentas que o auxiliavam em tal atividade, a caça empreendida pelo homem se diferenciava da de outros animais. Se os grandes predadores usavam os atributos da espécie para caçar, o homem criou objetos e os foi aprimorando. Primeiro, usou pedras e paus; depois, transformou-os em armas mais sofisticadas como a lança e o arco e flecha, superando as dificuldades a partir do seu potencial criativo, que tem como base a perfectibilidade.

Iniciou-se, então, um processo de desenvolvimento da racionalidade humana, que até então se encontrava condicionada apenas à estrutura natural. O homem não era desprovido de razão, mas esta se encontrava em certo estado de acomodação, o que significa que seu uso era pouco necessário. O uso da razão, dinamizado pelos desafios que encontrou no meio ambiente, forneceu-lhe uma nova compreensão sobre si e sobre o mundo. O nível das ideias elaboradas pelo homem saiu da esfera do simples e se deslocou para a esfera do complexo. Ele foi se transportando cada vez mais para além de si, e as operações mentais foram se tornando cada vez mais complexas. Surgiram as paixões, que tornaram as necessidades humanas mais amplas. Não só o abrigo, a comida e o sexo lhe satisfaziam e, em consequência, o amor de si foi diminuindo sua intensidade. Trata-se de um processo lento, que levou milhares de séculos para se efetivar plenamente, durante o qual ocorreu a sistematização da língua, a constituição das relações entre os homens, até chegar-se ao fim do mundo natural.

Antes, porém, da eclosão da sociedade, faz-se necessário abordar as mudanças que forjaram o fim do estado natural. Mudanças estas que passam pela erupção do indivíduo e da família.

As mudanças ocorridas no estado natural inundaram o sentimento de existência. Enquanto se manteve o estado natural, como já referido, o homem era um ser sujeito a poucas paixões, bastava-se a si mesmo e possuía apenas os sentimentos e as luzes próprias desse estado. O sentimento de existência, o amor de si, o conduzia: *“Tal fora a condição do homem nascente; tal fora a vida de um animal limitado inicialmente às puras sensações, e aproveitando apenas os dons que a natureza lhe oferecia”*(p. 64). Paulatinamente, porém, esse sentimento sofreu interferências decorrentes daquilo que o homem experimentara na relação com o meio ambiente e com os seus semelhantes, decorrentes de inúmeras causas estra-

nhas, sem as quais o homem nunca teria saído de sua condição primeira. Assim, o sentimento de existência se transformou, e a perfectibilidade se manifestou.

O sentimento de existência se encontrava no coração do próprio homem e era a maneira pela qual ele sentia o seu existir (GAUTHIER, 2011, p. 29). Ao modificar-se a estrutura desse sentimento, transformou-se a percepção que o homem tinha de sua maneira de existir. A forma como o homem passou a lidar com o que lhe era interior e exterior modificou-se profundamente, e somente pode ser compreendida ao se analisarem os fatores que contribuíram para isso. Logo de início, é preciso que se constate que as mudanças na estrutura do sentimento de existência intensificaram a atuação da perfectibilidade, que mediou a relação do homem com o meio externo. Dificuldades como a de colher um fruto em uma árvore de grande porte sem que pudesse alcançá-lo com sua mão impulsionavam-no a buscar alternativas, como o auxílio de um galho, uma pedra, etc., aprendendo, assim, a dominar os obstáculos da natureza. Desenvolveu diversas habilidades que o ajudaram a superar as dificuldades apresentadas pelas condições da região em que habitava (p. 64-65). O homem pôde dar-se conta daquilo que o rodeava e da sua condição, o que intensificou suas habilidades reflexivas e tornou-o distinto dos outros animais, dando-lhe a condição de tornar-se um *indivíduo*. Ele olhava para si, e já tinha noção de sua condição, extrapolando sua condição mais rudimentar, por já se ter tornado capaz de se distinguir dos demais seres. Operou-se, então, uma mudança no seu sentimento de existência. Ainda não se tinha destituído o amor de si, mas já ocorriam transformações que o levaram a sair de sua condição primeira e, pouco a pouco, ir emergindo o homem enquanto indivíduo, um ser que já identificava seus semelhantes (p. 64-65). O homem não era, então, apenas mais um, mas um que se diferenciava dos demais. Por um processo de externalização de um ser que estava voltado apenas para si, eis que emerge o *indivíduo rousseauiano*.

O homem tornado indivíduo ampliou seu olhar sobre si e sobre o mundo e, diante dos desafios da natureza, alargou suas possibilidades de sobrevivência, dispersando-se pela face da terra e intensificando encontros com outros de sua espécie. Além disso, descobriu, por experiência, que o *amor ao bem-estar* era fundamental para suas ações, percebeu a importância de contar com a ajuda de seus semelhantes em determinadas situações e, em outras, a necessidade de evitar tal proximidade. Isso intensificou a relação entre os homens, e criou uma ideia inicial de *compromisso* (p. 65). No entanto, esse compromisso ainda passava longe da concepção que se tem do homem de sociedade. Era uma espécie de compromisso momentâneo, pois, na medida em que satisfazia seu desejo, o indivíduo logo se voltava para sua vida própria e não se ocupava com o que poderia advir, ou seja, não indagava pelo seu futuro, que,

para ele, não existia. Tinha-se uma vida imediata,²² e a linguagem era ainda tão rudimentar quanto os sons emitidos por outros animais. No entanto, as mudanças que ocorreram lentamente ao longo dos séculos impulsionaram outras mais e mais rápidas. Iniciou-se um processo de esclarecimento do seu espírito, o qual aperfeiçoou sua indústria. Ramos, pedras e outros elementos da natureza foram incorporados ao seu cotidiano como objetos de uso, como já referido, e transformaram-se em instrumentos que serviram para a manutenção de sua subsistência.

Logo, o homem descobriu que a vida em grupo, a *vida familiar* lhe seria benéfica; que poderia lhe garantir condições mais confortáveis do que a vida de isolamento. Não se entenda que a vida fora melhor ou pior na comparação entre o isolamento e a vida em pequenos grupos. É que, nos pequenos grupos, introduziu-se uma perspectiva da existência diferente da vida dispersa pela terra que levava antes. Aflorou um novo sentimento de existência que é relativo ao *amor à família*. Rousseau esclarece o que este novo sentimento significou para o homem:

Os primeiros desenvolvimentos do coração foram o efeito de uma nova situação, que reunia numa mesma habitação os maridos e as mulheres, os pais e as crianças. O hábito de viver junto fez nascer os mais doces sentimentos, que eram conhecidos dos homens, o amor conjugal, e o amor paterno (p. 66).

Cada família formou uma pequena comunidade humana, na qual todos os seus membros eram satisfeitos em suas necessidades e a liberdade se mantinha plenamente. Nesse contexto, tem-se, porém, o homem sem nenhuma dependência em relação a outro homem, pois vigorava o espírito de cooperação. Se, na vida de isolamento, predominava a perspectiva da independência absoluta, entre os membros das primeiras famílias havia uma vida de cooperação em que todos desconheciam, porém, a dependência.

²² Para Rousseau, a experiência imediata do indivíduo do estado natural é o ponto de intersecção entre a razão, a sensibilidade e o sentimento. O imediato para Rousseau elimina a oposição entre a razão e a dimensão da sensação. Dessa forma, é possível compreender sua tentativa em superar a visão maniqueísta que separa a razão da sensibilidade. Como também o fará na tentativa de pensar o indivíduo e a coletividade sem o predomínio ou a exclusão de um ou de outra. Starobinski (1991, p. 52-53) esclarece essa questão da seguinte forma: “As incertezas de Rousseau sobre o valor da razão se esclarecem se se percebe que a razão não lhe parece perigosa salvo na medida em que ela pretende apreender a verdade de uma maneira não imediata, isto é, por meio de argumentos sucessivos, por uma sequência ou uma cadeia de raciocínios. Quando Rousseau condena a razão, incrimina sobretudo a razão discursiva. Volta a ser racionalista logo que pode remeter-se a uma razão intuitiva, capaz de iluminação imediata. A escolha essencial não se dá entre a razão e o sentimento, mas entre o caminho mediato e o acesso imediato. Rousseau opta pelo imediato e não pelo irracional. A certeza imediata pode pertencer alternadamente ao sentimento, à sensação ou à razão. Com a condição de que o imediato seja salvaguardado, Rousseau não estabelece primazia entre os imediatos sensíveis e os imediatos racionais. Ao contrário, razão e sentimento revelam-se desde então perfeitamente conciliáveis”.

Nessa nova condição, o homem começou a usufruir de comodidades que, isolado, jamais pôde experimentar. O lazer surgiu como uma comodidade que lhe permitia um tempo maior para si, e o impulsionou em busca de mais comodidades. Nesse novo tempo — o *tempo da família* —, pôde usufruir de uma vida mais confortável. Ainda não aniquilara a paz da vida de isolamento e, ao mesmo tempo, desfrutava de mais conforto. Durante um longo processo, essa dinâmica da busca de algo por acrescentar à vida levou os homens a saírem, pouco a pouco, de uma condição de existência centrada na cooperação. A busca de novas necessidades é, para Rousseau, o primeiro jugo que o homem impôs a si mesmo. No seio das famílias e nos encontros entre os diversos membros de famílias distintas, a linguagem começou a se aperfeiçoar e, ao mesmo tempo, o desenvolvimento das ideias e dos sentimentos foi dando ao homem um novo sentido para sua existência. Novas sensações e paixões eclodiram no coração humano. O amor por outro de sua espécie despertou o sentimento do ciúme, que faria jorrar sangue.

Com sentimentos modificados e ideias brotando, os homens construíram uma nova perspectiva de vida. As comparações e análises do que os rodeava forneceram-lhes um novo olhar sobre a vida, o que se teria iniciado quando, reunidos, aperfeiçoaram a linguagem e desenvolveram o canto e a dança. A comparação entre si e os demais, levou-os a desenvolver a vaidade, o desprezo, a vergonha e a inveja. Note-se que, a partir desse momento, o sentimento de existência sofreu um processo de profunda transformação. Sua forma de sentir extrapolou a sua esfera, e iniciou-se uma nova forma que envolvia o outro. Se, no seio da família, preservava-se a cooperação, no encontro entre membros de famílias distintas desenvolveu-se um processo avesso à cooperação. O homem começou a ser tomado por sentimentos que o projetaram para além daquilo que era fundamental ao seu existir. Querer ser olhado e admirado colocou-o na condição de desejar adquirir a admiração dos outros. Do desejo de ser considerado pelos demais resultaram os elementos primordiais da civilidade. Porém, se não recebia a consideração do outro, desenvolvia-se o desejo de vingança, o que logo o levou aos confrontos, dando-se os primeiros passos para a eclosão da desigualdade e das desavenças. Nesse ínterim, a família emergiu como a primeira estrutura coletiva humana, na qual o homem gozou de uma das melhores épocas de sua existência. Se o amor de si é o sentimento essencial do homem, o amor à família é o sentimento primeiro de sua vida grupal. Esses dois sentimentos permitiram-lhe usufruir de uma condição de realização plena. O primeiro proporcionou-lhe uma realização plena na condição de ser isolado e não dependente. O segundo evidenciou uma vida de cooperação, na qual suas necessidades eram atendidas e sua liberdade plenamen-

te garantida. Também, nessa segunda condição, o homem carecia de qualquer tipo de dependência. Os fins não superavam os meios. O homem vivia em equilíbrio consigo mesmo e, na condição grupal, vivia em equilíbrio consigo mesmo e com os demais. Nas duas situações, o sentimento de existência permitia-lhe a condição de um ser realizado, ainda predominando o amor de si. Além disso, não lhe era necessária uma elaboração racional sobre sua condição, pois estava envolto pelo imediatismo. A elaboração racional discursiva ainda não havia se desenvolvido.

O desequilíbrio foi marcado pelo descompasso entre as necessidades e a capacidade de supri-las, o que provocou a quebra da unidade do indivíduo. O indivíduo não tinha mais a capacidade de, com seus próprios meios, atender suas necessidades, necessidades que não paravam de crescer, pois, à medida que o indivíduo atendia uma, outra emergia com mais vigor. Todas as transformações decorrentes da dinamização do cotidiano humano, empreendidas pela perfectibilidade, bem como a simultânea ampliação da racionalidade levaram o homem a quebrar sua unidade em que o equilíbrio se mantinha. Um homem que se autoconstruiu na medida em que enfrentava circunstâncias que lhe eram adversas, que desenvolveu mecanismos para superar as dificuldades, ao mesmo tempo em que dinamizou sua racionalidade.

Para suprir as dificuldades, a racionalidade se desenvolveu, e isso implicou a elaboração de ideias mais complexas (GAUTHIER, 2011, p. 29). Esse processo de racionalização dinamizou a perfectibilidade e, em decorrência disso, o amor de si foi substituído pelo *amor próprio*. A partir daí, o homem natural perdeu sua condição de plenitude, pois passou à condição de dependência, à condição de escravidão, na qual sua realização foi extinta. Para Gauthier (2011, p. 40), Rousseau, em uma breve passagem, faz alusão à dialética do escravo que será postulada posteriormente por Hegel. Assim, escreve Rousseau:

[...] de livre e independente que antes era, devido a uma multidão de novas necessidades passou a estar sujeito, por assim dizer, a toda natureza e, sobretudo, a seus semelhantes dos quais num certo sentido se torna escravo, mesmo quando se torna senhor: rico, tem necessidade de seus serviços; pobre precisa de seu socorro, e a mediocridade não o coloca em situação de viver sem eles (p. 71).

2.2.4 O homem indivíduo: um ser realizado

Rousseau apresenta, no seu tantas vezes aqui mencionado segundo *Discurso*, de que vimos partindo, a síntese de sua ótica sobre o indivíduo homem e sobre o indivíduo cidadão. Primeiro, porque é a partir da concepção de homem natural que pensa o próprio homem moderno, bem como aquilo que ele construiu. Em segundo lugar, porque documenta uma explosão daquilo que é inerente à figura de um pensador do século XVIII que se encontra angustiado com a sua situação e, sobretudo, com a situação da própria humanidade. É nessa obra que Rousseau já ensaia aquilo que virá à tona em *Do contrato social*, uma alternativa de vida para os homens que iria resgatar aquilo que fora perdido com a queda da humanidade, aquilo que possuíam de melhor, o sossego e a liberdade.

Ao tentar aproximar a vida política legítima da vida de independência individual do estado de natureza, Rousseau põe em pauta sua perspectiva de indivíduo. Não de um indivíduo encerrado em uma dimensão única, mas um indivíduo que é perpassado por mais de uma dimensão. Relacionadas com os seus sentimentos, essas dimensões tornavam-no capaz não apenas de manter o controle sobre si mesmo, mas também em uma relação com os demais.

Como visto acima, é compreendendo a constituição original do homem que se pode compreender a noção que Rousseau gestou sobre o indivíduo. O homem em sua constituição se encontrava extremamente tensionado, na medida em que se voltava para si, mas também para os outros. Voltar-se para si e para os outros produzia um movimento relacional que constituía a condição humana, e que, no segundo *Discurso*, é apontado desde o Prefácio, quando apresenta os sentimentos primeiros da constituição humana: o amor de si e a piedade. No entanto, a constituição do homem é preponderante a partir daquilo que sente em si mesmo, e não em função dos outros. O norte da concepção rousseuniana estaria, assim, voltado para a realização do homem enquanto unidade, e não em função de um outro, ou seja, a constituição do indivíduo e sua realização não podem ser movidas pela dependência de um outro ser. Baseia-se no princípio da conservação — o amor de si — e não naquilo que o homem adquiriu por meio de suas atividades. Isso não significa dizer que ele desconsidera a história do homem e seus feitos, mas que tudo o que o homem fez estava projetado na direção de um horizonte de realização naquilo que ele tinha de essencial, que é o atendimento do que possuía de mais elementar: o amor de si. Responder ao clamor desse princípio primeiro, que é anterior a qualquer outro sentimento, é mergulhar não só nas origens do homem, mas em seu sentido de conservação, do qual se origina sua realização de plenitude, como já referido.

No pensamento rousseuniano, o indivíduo é concebido de uma forma indivisível. Nessa indivisibilidade encontra-se uma unidade que deve ser vista numa perspectiva diferen-

ciada, como já se apontou desde o início da presente reflexão. Ao contrário do atomismo, que vislumbra a menor unidade como algo indivisível, a indivisibilidade no indivíduo rousseauiano é posta pela diferenciação das suas esferas. Um ser cindido que é constituído por seus componentes primários, como o amor de si e a piedade, não pode ser visto como o átomo de Demócrito, para quem a menor parte de uma estrutura é aquilo que não pode ser dividido. Essa tradição acompanhou todo o pensamento posterior a Demócrito, e Rousseau não a abandona, mas dá-lhe um novo tratamento, ao reconhecer no indivíduo sua indivisibilidade, mas, ao mesmo tempo, sua unidade sob uma constituição de elementos compostos que são seus sentimentos.

Como já mencionado, Rousseau observa a unidade humana em dois aspectos: o físico e o metafísico. O físico é revelado por todo o potencial do homem, por toda a força que possui em sua constituição orgânica. Por outro lado, a alma humana é a outra face dessa unidade do homem, mas outra face que não se desvincula da física, outra face que é expressa sobretudo pelos sentimentos. A esfera metafísica do homem em Rousseau é composta pelo fluxo do seu sentir, de um sentir que projeta a condição em que vive. A condição do homem que gera a sua própria consciência de si revela toda a sua constituição. Portanto, conceber o homem em sua unidade indivisível é compreender o fluxo dos sentimentos que compõem esse homem.

Sentimentos que Rousseau elenca em quatro dimensões: amor de si, piedade, liberdade e perfectibilidade. Estes sentimentos, já apontados aqui anteriormente, formam a constituição mais elementar do homem rousseauiano. Esta estrutura elementar situa o homem apenas no nível do seu próprio eu. O homem natural não possuía uma dimensão daquilo que estava para além dele. Seu contato com o mundo que o rodeava ocorria de forma imediata. Isto significava que o homem natural não mantinha relações mediadas com o que lhe era exterior. Ou seja, não havia relações que se situavam para além do próprio eu. Assim, o homem rousseauiano era um ser do isolamento. Isolamento também em relação aos membros de sua própria espécie. Esta condição de existência do homem natural decorria da ausência da noção de uma *identidade* própria. O homem natural não possuía a idéia de *diferença* entre ele e o que o rodeava. A possibilidade de diferenciação, que o levaria a construção da idéia de identidade, foi forjada a partir da formulação de *comparações*. A medida que o homem iniciou a formulação de comparações entre os objetos que manuseava e entre ele e os demais seres, iniciou a construção da perspectiva da idéia de indivíduo. É justamente este processo de comparar os objetos entre si, e comparar a si próprio com os objetos e os demais seres de sua espécie que possibilitou ao homem natural, a si constituir enquanto indivíduo. É justamente, quando o homem

natural começa a si diferenciar e a si distinguir do demais seres que a perspectiva de indivíduo se efetiva na antropologia rousseauiana. Rousseau deixa isto claro no Segundo Discurso, e que já foi exposto anteriormente. Pode-se, então, diferenciar a idéia de homem e de indivíduo no pensamento rousseauiano. Não são a mesma coisa, embora estejam interligadas. A idéia de homem em Rousseau é um componente de sua antropologia. A idéia de homem se refere apenas a relação do homem consigo mesmo. A idéia de indivíduo se refere a projeção que o homem natural fez a partir das relações entre os objetos do mundo e entre si e os demais homens. É esta idéia que ajudou a formar a idéia de sociedade. É o indivíduo que estabelecerá as relações necessárias para a sua sobrevivência. O que isto significa? Significa que o homem natural ao ter si tornado indivíduo em função da sua capacidade de poder compreender as relações entre os objetos e as relações com os demais homens. E, desta forma, ter a noção da sua condição de individualidade. O indivíduo ao compreender as relações entre os diversos seres e entre a diversidade de objetos tem a capacidade de dar a si próprio algo que a natureza ainda não lhe fornecera. Isto que o homem adquire, e que o faz se tornar indivíduo é a possibilidade de poder prever e de poder planejar. Assim, pôde inaugurar um novo olhar sobre si, um olhar que o tornou, nas palavras de Rousseau, *o primeiro como indivíduo* (p. 65). Desta forma, Rousseau estabelece a diferença entre homem e indivíduo a partir das relações que ele percebe existir entre a diversidade de seres e objetos. Com isto, se tornou inevitável a comparação que o homem fazia entre tudo que estava ao seu redor. Rousseau percebe também que a perspectiva de homem se situa na esfera de um ser que vive de forma isolada. Enquanto a perspectiva de indivíduo se refere ao homem que estabelece relações com o mundo. Estabelece relações com seus semelhantes. Porém, algo há em comum entre a idéia de homem e indivíduo em Rousseau, que é relativa a indivisibilidade. Não é possível separar do homem e nem do indivíduo a constituição primeira. Tanto no homem, quanto no indivíduo a constituição básica é fundamental. E, é esta constituição básica que garante, agora ao indivíduo, a sua sobrevivência e a sua realização. Realização que é o centro das preocupações de Rousseau.

Mas o que seria a realização do homem, a realização do indivíduo, segundo Rousseau? Pode-se interpretá-la a partir de duas vertentes: a *vertente do atomismo* e a *vertente da integração*. Para Rousseau, realizar-se seria desenvolver a capacidade de atualizar seu sentimento de existência. Como dito no seu segundo *Discurso*, a capacidade que o homem tinha de satisfazer-se com seu isolamento e independência. A realização que se sustentava pelo sentimento de existência pode ser constatada pela satisfação então apresentada pelo ser humano. Ao homem isolado, a vida natural proporcionava paz e tranquilidade. Ao contrário do homem civili-

zado, o homem natural jamais almejou sair de sua condição e, se o fez, foi pela dinâmica da vida e pela dinâmica de um processo histórico. A realização era a expressão de sua singularidade, de sua unidade. Graças à sua unidade, o indivíduo rousseauiano pôde manter-se pleno em sua existência.

Mas, como se constatou, o homem pôs fim à condição em que se encontrava realizado, e o fez de uma forma processual que culminou com a sua desestruturação. O sentimento de existência primordial foi suplantado por um outro, o amor próprio. Na estrutura do homem natural ocorreu um descompasso entre o que ele foi e o que ele deveria ser, na medida em que seus anseios e necessidades superaram sua capacidade de atendê-los. Uma vez desmontada a sua estrutura original, seria impossível, segundo Rousseau, uma reestruturação. Sua forma de realização não poderia mais ser experimentada, por ter se alterado drasticamente a forma de captar a si e o que o circundava. Novo sentimento de existência se estabeleceu. Saiu da vida de isolamento para uma vida de integração e só poderia se realizar dentro dessa perspectiva que foi implantada com a questão que envolve o *reconhecimento*. *Reconhecimento* que emerge na dinâmica da vida coletiva. A vida em grupo requisitava de seus membros um reconhecimento mútuo pelo pertencimento a um determinado grupo. É isso que Rousseau articulou em outras obras que construiu. Se o homem não pôde mais se realizar de forma isolada, o que lhe restava era a forma de realização da integração. Assim, o filósofo genebrino perseguirá a busca de uma alternativa para a realização do indivíduo dentro de um contexto coletivo. Se, na vida natural, o homem realizado dependia da natureza, seria possível encontrar uma forma de integração que proporcionasse ao homem um pouco daquilo que havia experimentado nos primórdios de sua existência? Seria possível, em uma perspectiva de integração, dar-se ao homem a possibilidade de realizar-se?

Essa busca desenfreada de Rousseau pela resposta às questões acima conduzirá a presente reflexão na esteira da nova condição que o indivíduo passou a possuir. Que tipo de sentimento corresponderia à sua nova condição na vida coletiva? De uma forma ou de outra, a reflexão mostrará a tensão permanente entre o indivíduo e o processo que o conduziu à sua realização, que só poderia se efetivar com a perspectiva do *reconhecimento*, o que será abordado em capítulo vindouro.

3 O INDIVÍDUO: ORDEM E RECONHECIMENTO

O que se deve perguntar inicialmente sobre aquilo que Rousseau quer responder em sua obra *Do contrato social*? Seria sobre o estabelecimento do lugar do indivíduo no contexto social? Seria sobre a realização e o reconhecimento do indivíduo nesse contexto? O que ele quer resolver? Ou ele nada quer resolver, mas simplesmente indagar sobre aquilo que o indivíduo pode almejar na construção e efetivação de um contrato social?

Não deve ter sido tarefa fácil delinear os pontos a abordar nessa sua obra, que é uma das mais importantes da filosofia ocidental. Tarefa difícil tanto pelo contexto histórico, quanto pelos limites da própria filosofia apontados por ele. A primeira dificuldade seria o contexto histórico limitado pelas estruturas de um poder tradicional. Desde o rompimento com o Ancien Régime, a Europa se encontrava diante de novos desafios, sobretudo de ordem política. As guerras e os conflitos entre os estados, além do ingrediente religioso, e o ambiente político e social dificultavam, enfim, a concepção de um novo modelo de sociabilidade e de estado.

Ainda assim, Rousseau se debruçou sobre a questão política e social e o fez tomando como ponto de fundamentação o próprio homem. Não é à toa que estabeleceu em seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* — doravante aqui mencionado, como no capítulo anterior, como seu segundo *Discurso* — a chave para a fundamentação de uma nova base política e social. O que o preocupava eram os problemas, já aí anunciados, de uma ordem vigente, uma ordem que se efetivara com o fim das condições naturais do homem, quando passou a ficar dependente de um outro homem, dominação essa que se evidenciava nas estruturas do estado e da sociedade da época de nosso filósofo.

Do ponto de vista da filosofia, o limite é o próprio ambiente filosófico do século XVIII, ao qual Rousseau se contrapunha. Em seu segundo *Discurso*, aponta o limite em que se encontravam os pensadores da época ao não compreenderem as raízes dos males que atingiam os homens e afirma claramente que o problema era oriundo da forma como eles interpretavam as origens da humanidade. Rousseau tece seu próprio caminho e se distancia de seus contemporâneos. Mas o que ele quer resolver, e o que é central em sua obra? Na construção de sua concepção de contrato social está, basicamente, o indivíduo. Interessa-lhe voltar-se para a realização do homem e, na ordem civil, para a sua realização mediante o seu reconhecimento.

Para acompanhar o seu percurso, faz-se necessário abordar as origens do pacto social, o que propiciará uma visão histórica e processual da origem do nascimento da sociedade hu-

mana, momento em que o homem abandonou o modelo de vida de dispersão e adotou o modelo coletivo, acompanhando-se, com Rousseau, os caminhos que o homem percorreu para a construção da vida societária e política.

Podem-se levantar alguns tópicos. Se o primeiro espaço de realização do homem foi o estado natural, em que medida o espaço social poderia atender à sua realização? Se o espaço social passou a ser o novo espaço humano, como serviria para um novo tipo de realização do homem? Com que tipo de lastro o espaço social daria sustentação à realização do homem?

3.1 A origem do pacto social

Alguns pensadores anteriores haviam feito percurso semelhante ao que faria Rousseau, entre eles Thomas Hobbes, que muito contribuiu para a reflexão sobre as origens do homem e sobre as origens da sociedade civil.

Para Hobbes, houve um contexto de vida em que o homem esteve mergulhado numa estrutura simples e rudimentar. Esse contexto foi chamado de *estado natural*. Em que condições vivia o homem? Em um estado de plena liberdade, envolto apenas pelo sentimento de conservação. Para se autoconservar, tinha acesso a todos os recursos naturais, recursos esses disponíveis a todos os humanos. Não existia a noção de propriedade. O homem podia ter tudo o que estivesse ao seu alcance. Seus sentidos, seus sentimentos conduziam seu dia a dia, conduziam sua vida. Viver plenamente sua liberdade seria, no homem natural hobbesiano, o poder tudo, inclusive o poder de retirar de outro homem aquilo que fosse do seu desejo, ou retirar de outrem aquilo que desejasse até mesmo sem nenhuma necessidade. O poder fazer tudo seria da condição da existência do homem natural.

Quanto a esse ponto, há uma crítica clássica de Rousseau ao equívoco do procedimento hobbesiano. Hobbes teria confundido o homem natural com o homem civilizado; as sensações e os sentidos atribuídos ao homem natural nada mais eram do que as sensações e os sentidos do homem civil; os valores apontados para o homem natural eram valores que só poderiam ter existido no homem civilizado. Como bem avaliou Macpherson, para Hobbes, o estado natural nada mais seria do que o próprio estado civilizado; o que de fato foi analisado por esse

filósofo seria o próprio homem da civilidade.²³ O homem natural de Hobbes possuía características que conduziam a uma visão de homem extremamente violento e possessivo. Violento, pois era capaz de agredir outro homem, sem que fosse ameaçado; e possessivo, na medida em que procurava se apossar de tudo o que lhe pudesse satisfazer e, em consequência, fortalecer. Essa condição do homem natural hobbesiano é a plena expressão de sua índole e de seus apetites, os quais não têm medida alguma. A condição do homem hobbesiano é esclarecida no *Leviatã*, cujos primeiros capítulos da primeira parte explicam desde a estrutura sensorial e motriz do homem à sua estrutura afetivo-social. No primeiro deles, ocupa-se minuciosamente das sensações e explica como o homem experimenta sensações em relação aos objetos que lhe são exteriores. Hobbes (1988, p. 9) explica esse processo:

A causa da sensação é o corpo exterior, ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido, ou de forma imediata, como no gosto e tato, ou de forma mediata, como na vista, no ouvido, e no cheiro; a qual pressão, pela mediação dos nervos, e outras cordas e membranas do corpo, prolongada para dentro em direção ao cérebro e coração, causa ali uma resistência, ou contrapressão, ou esforço do coração, para se transmitir; cujo esforço, porque para fora, parece ser de algum modo exterior.

A descrição do homem passa pelo crivo de um mecanicismo predominante no século de Hobbes, o século dezessete. Nesse processo mecanicista encontra-se, além daquilo que é relativo ao movimento do corpo e de suas partes, a constituição do pensamento do homem, que tem como ponto de partida a sensação. A partir da sensação, o homem atingiria a esfera da elaboração racional, que seria precedida pela imaginação.

A imaginação que surge no homem (ou qualquer outra criatura dotada da faculdade de imaginar) pelas palavras, ou quaisquer outros sinais voluntários, é o que vulgarmente chamamos entendimento, e é comum ao homem e aos outros animais (HOBBS, 1988, p.15).

Com a imaginação expressa por palavras chega-se ao entendimento, que seria fruto de um processo linear que se iniciou com as sensações e que responderia à estrutura meramente operacional. Apenas no nível da razão era necessário um esforço do homem, um esforço para articular componentes que adquiriu de forma mais voluntária. A atividade racional era a operação mais complexa que o homem elaborava e consistia na articulação de um conjunto de

²³ “Vimos que o estado de natureza de Hobbes não é uma descrição nem do comportamento necessário do indivíduo primitivo (se bem que os indivíduos primitivos se aproximem mais desse comportamento do que os homens sob governos civis estabelecidos), nem do comportamento necessário do animal humano despojado de todos os seus apetites socialmente adquiridos. O estado de natureza é uma dedução feita a partir dos apetites e de outras faculdades, não do homem como tal, mas dos homens civilizados.” (MACPHERSON, 1979, p. 40-41).

nomes, que originavam as asserções; a partir da articulação das asserções chegava-se aos silogismos e, a partir deles, ao conhecimento. A atividade racional só se fazia presente entre aqueles que possuíam o uso da razão. As crianças, por exemplo, não possuiriam a razão, porque ainda não tinham o domínio do uso da linguagem, um dos componentes fundamentais para a atividade racional. Não bastaria obterem-se os dados da realidade, era preciso trabalhar esses dados, trabalho para o qual a linguagem se fazia necessária. Mas, para chegar-se à racionalidade e à ciência, havia um conjunto de engrenagens que faziam parte do corpo do homem, partes essas que estavam em harmonia e que o moviam. As mencionadas passagens do *Leviatã* reforçam a visão mecanicista do homem.²⁴ O homem agia como agiam as máquinas, movimentava-se como as engrenagens que ele próprio havia criado para facilitar suas tarefas cotidianas. E é essa estrutura maquinal que impulsionaria o homem a se realizar, a movimentar-se naquilo que lhe era fundamental, que era a sua sobrevivência, a sua conservação. Toda a sua força, todo o seu esforço corporal era direcionado à expansão de suas conquistas, conquistas de recursos naturais ou conquistas sobre outros homens. Tudo o que o homem realizava seria pautado por essa índole, por essa sua condição de existência.

Dessa maneira, no entender de Hobbes, o homem natural se constituiria a partir de uma forma de existir baseada em um conservadorismo mecanicista agressivo e possessivo. A forma como o homem se encontrava em sua existência natural o conduzia a uma guerra permanente, na qual todos se combatiam pelo uso e pela posse daquilo que desejavam. O sentimento de existência do homem hobbesiano era o do poder sobre outro homem e o da posse sobre todos os objetos de seu desejo.²⁵ Assim, o homem hobbesiano era permanentemente impregnado de desejos que não cessavam e que se alimentavam em cadeia, pois, para garantir-se a perpetuação de um era necessário realizar outro. Para manter-se a posse de uma propriedade era preciso a sua defesa, feita com armas e riquezas. Para evitar-se a possibilidade de perdê-la algum dia, fazia-se necessário ampliar seu poder, ou seja, efetivarem-se sempre novos e mais novos desejos. O poder era aquilo que o homem mais desejava para ter garantida a sua felicidade. “A felicidade é um contínuo progresso do desejo”, constata Hobbes (1988, p. 60). O sentimento de existência do homem hobbesiano era expresso pelo ato de acumular cada vez mais força e poder.

²⁴ “O ser que Hobbes apresenta nos capítulos de abertura do *Leviatã* deveria ser mais facilmente inteligível para nós do que para os contemporâneos de Hobbes, porque este ser é muito parecido com uma máquina automatizada.” (MACPHERSON, 1979, p. 42).

²⁵ “Todas as formas de poder adquirido que Hobbes descreve consistem em força defensiva e ofensiva contra os outros. E todas elas consistem no domínio sobre os poderes dos outros indivíduos; são todas produto da transferência dos poderes de alguns indivíduos para outros.” (Ibid., p. 48).

Assinalo assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte. E a causa disto nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda (HOBBS, 1988, p. 60).

Essa perspectiva levou, segundo Hobbes, a um estado constante de guerra entre os homens. Para que o homem levasse a cabo seu desejo de realização, deveria estar apto a competir com os demais e até a eliminá-los. Fazendo-se constante, a competição era o termômetro para se medirem as forças que se opunham, pois, muitas vezes, o que se imaginava possuir de força era apenas mensurável em tais condições. Esclarece ele (1988, p. 60):

A competição pela riqueza, a honra, o mando e outros poderes leva à luta, à inimizade e à guerra, porque o caminho seguido pelo competidor para realizar seu desejo consiste em matar, subjugar, suplantar ou repelir o outro.

Havia, no entanto, uma ocasião em que o homem se dispunha a evitar o conflito com outro homem. Era diante do desejo de conforto e deleite na vida, que requeria uma defesa para além do esforço próprio, afirma Hobbes. A empresa de autodefender-se era extremamente desgastante, e uma defesa que não fosse a própria renderia a preservação de um poder próprio, além de ter garantidos os bens conquistados. Geralmente, ao abdicar-se do poder próprio para enfrentar-se uma força oposta, constituía-se uma força que estava além das forças individuais. Era a força de um estado soberano.

Justamente pelo desejo de perpetuar seus poderes e seus bens, os homens abdicavam de suas próprias forças para se defender. “O medo da opressão predispõe os homens para antecipar-se, procurando ajuda na associação, pois não há outra maneira de assegurar a vida e a liberdade” (HOBBS, 1988, p. 61). A natureza que fez todos os homens iguais permitiu que todos tivessem o mesmo poder para lutar por aquilo que desejassem, característica que proporcionou um embate perpétuo e constante de todos contra todos. A igualdade proporcionava a todos os homens o mesmo poder para conquistar qualquer coisa. Como não havia aquele que possuísse mais força que outro, todos se achavam capazes de realizar seus desejos. Tudo, porém, tem um preço, e o preço pelo poder ilimitado de cada um era o medo, destaca Hobbes. Todos temiam algum inimigo. Ninguém dormia em paz, visto que, a qualquer momento, poderia ter sua vida ceifada por um inimigo. Esse medo intenso levou os homens a buscar a paz.

Mesmo o homem mais poderoso temia que algum inimigo pudesse superá-lo, e, assim, o desejo de paz e conforto superou o desejo do conflito, o que não significa que o desejo pelo poder tivesse desaparecido, mas que, dentro de uma ordem regida pela lei, poder-se-ia ampliar o poder de forma considerável.

Assim sendo, o homem saiu de uma ordem regida apenas pela força de cada um, para uma ordem em que a lei seria central na dinâmica da força que todos podiam exercer em suas relações. A liberdade, que é da índole dos homens, deveria, na ordem da lei, a ela ser submissa. O mais interessante, na ótica hobbesiana do homem, é que o sentido da existência era o da conservação que se realizava pela conquista; pela força do homem poder-se-ia medir o grau de sua *realização*. Do confronto constante, impulsionado pelo sentimento de existência, poder-se-ia adentrar tanto a estrutura do homem, como compreender de que forma o estado se efetivava na concepção hobbesiana. Desde o início do *Leviatã*, em que ele descreve as estruturas do homem, já se têm definidas as causas da estrutura civil, da estrutura em que a lei é hegemônica. Todo o arcabouço hobbesiano pauta-se pela índole do homem, que, no âmago de sua existência, luta com todas as forças por sua conservação, mediante a realização de seus desejos. O sentimento de existência é a chave para se compreender a condição do homem em Hobbes. Sem a compreensão do sentimento de existência não se poderia compreender claramente o que levou o homem a desejar o pacto de associação.

O fim último, causa final e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra que é a consequência necessária (conforme se mostrou) das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito, forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento de seus pactos e ao respeito àquelas leis de natureza que foram expostas nos capítulos décimo quarto e décimo quinto (HOBBS, 1988, p. 103).

Pode-se concluir que um dos focos centrais da concepção hobbesiana de estado não se restringe à mera descrição de suas estruturas, o que é marcante em vários de seus intérpretes. São frequentes as referências ao *Leviatã* como uma obra que introduz o braço forte do soberano, o braço forte do estado. Pouco se comenta sobre o sentido de existência do homem hobbesiano, aspecto central para se compreender a natureza humana e a natureza daquilo que os homens criaram: o estado. Portanto, os componentes da fundamentação hobbesiana do pacto social são o desejo de preservar a si próprio e de preservar suas posses. Em torno desses componentes se expressa o sentimento de existência do homem hobbesiano. O problema é que a

perspectiva do sentimento desse indivíduo se restrinja à mera garantia de suas posses. Assim, a estrutura do estado hobbesiano é um mero aparato sistêmico que procura restringir o máximo possível a ação dos indivíduos. O indivíduo em sua constituição primeira era uma ameaça permanente, fruto de uma perspectiva de indivíduo meramente possessivo. O homem hobbesiano é um indivíduo meramente cumulativo. É uma visão de indivíduo que pode ser enquadrada na concepção moderna de máquina. Se uma peça da engrenagem está fora de lugar, é necessário ajustá-la. Se o indivíduo é circunscrito ao mecanicismo, a estrutura de estado que o acolherá seria um mero dispositivo sistêmico de controle. Todos os indivíduos são controlados em suas ações. Há uma separação radical entre estrutura e constituição humana. As estruturas sistêmicas são o reflexo do distanciamento entre a constituição humana e aquilo que é construído para o acolhimento dos indivíduos. Tem-se, assim, um conflito permanente entre os indivíduos, com suas aspirações, e as estruturas que os envolvem. O estado sistêmico transforma-se em uma estrutura que acaba por sufocá-los. No estado hobbesiano, o indivíduo, apesar de estar seguro contra as agressões de outro indivíduo, acaba por se submeter a uma ordem que o limita em demasia, pois é uma estrutura desprovida do que lhe é fundamental, que é a dimensão da existência. A estrutura de estado hobbesiano é desprovida de toda e qualquer dimensão de existência, a qual é de fato o elemento fundamental para atender as aspirações das individualidades. A concepção de Hobbes de estado situa-se, assim, na mera dimensão estrutural sistêmica. Dessa forma, tem-se em Hobbes uma separação entre as estruturas e o sentido de existência do indivíduo.

3.1.1 Do estado de natureza ao estado civil

Antes de passar-se à questão relativa à inserção do indivíduo na ordem coletiva, faz-se necessário compreender, com Rousseau, como o homem natural saiu de sua condição de isolamento e passou à condição de vida societária, verificando-se as transformações profundas nos ambientes em que o homem estava inserido, assim como as transformações na sua própria constituição. Note-se que o filósofo genebrino apresenta um processo em que as estruturas e a constituição do homem estavam entrelaçadas modificando-se simultaneamente, linha de pensamento que estende à constituição do espaço civil. Ele não concebeu apenas as estruturas da república, bem como a dinâmica da vida social, pois era inconcebível pensar as estruturas sem supor sua profunda relação com a dinâmica da existência do homem. Dessa forma, poder-se-á

observar como Rousseau concebeu o espaço civil como o espaço de excelência para a realização do indivíduo — a partir de então, do *indivíduo cidadão* —, realização que o levaria, de fato, a gozar da felicidade.

Na obra de Robert Mauzi, há a demonstração da importância em não repetir o que tradicionalmente era comum entre os teóricos: a separação entre o que pertencia ao mundo da filosofia e das luzes e ao mundo da sensibilidade. Ele afirma:

Com efeito, nada é mais decepcionante, no que concerne ao século XVIII, que a posição dos historiadores de considerar separadamente, aquilo que decorre da filosofia ou das luzes e aquilo que se atribui, não sem ironia, à sensibilidade (MAUZI, 1960, p. 10, tradução nossa).²⁶

Para Mauzi, a constituição do pensamento de Rousseau, juntamente com outros teóricos do século dezoito, é a expressão da riqueza desse século, visto que ele encerra um tipo de reflexão que procura abordar a profundidade da alma humana. Veja-se o que Mauzi afirma:

No entanto, grandes romances são de uma extraordinária riqueza. Quando conhecemos *Cleveland* e *A nova Heloísa*, resta pouco a se descobrir sobre o século XVIII! E ficamos convencidos de que Prévost é uma das mais lúcidas consciências de então, a única consciência trágica, com Rousseau, de uma época em que as euforias artificiais sabiam admiravelmente adormecer ou esconder o mal das almas (MAUZI, 1960, p. 10, tradução nossa).²⁷

A preocupação de Rousseau com o indivíduo vai além da mera busca de estruturas de organização que solucionem a diversidade de seus problemas, que solucionem, por exemplo, a questão da desigualdade, por saber que a solução dos problemas humanos não se concentraria apenas nesse campo. Para a plena realização do homem, dever-se-ia buscar a confluência entre estruturas saudáveis e aquilo que diz respeito à constituição do indivíduo, ao sentimento de existência; mais do que viabilizar estruturas republicanas, dever-se-ia buscar a realização do indivíduo. Nesse contexto de realização, verificar-se-á como, em Rousseau, os elementos da

²⁶ “Rien n’est plus décevant en effet, en ce qui concerne le XVIII siècle, que le parti pris des historiens de considérer séparément ce qui relève de la philosophie ou des lumières et ce qu’on abandonne, non sans ironie, à la sensibilité.”

²⁷ “Pourtant certains grands romans sont d’une extraordinaire richesse. Quand on connaît *Cleveland* et *La Nouvelle Héloïse*, il reste peu à découvrir sur le XVIII siècle! Et l’on s’est convaincu que Prévost est l’une des plus lucides parmi les consciences d’alors, la seule conscience tragique, avec Rousseau, d’une époque où les euphories artificielles savaient admirablement endormir ou masquer le malaise des âmes.”

estrutura da república e os elementos da constituição humana estão entrelaçados como fundamentos para a realização do *indivíduo cidadão*.

No início da segunda parte do seu segundo *Discurso* (1987-1988a), ele esclarece como a sociedade foi fundada. A eclosão da propriedade foi o advento que marcou um tipo de organização que o homem até então não conhecera. Assim descreve o ocorrido: “*O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo*” (p. 63). É a aceitação dessa posse a causa central de todos os infortúnios dos homens. Assim, adverte e conclama os homens a combaterem tal procedimento: “*Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!*” (p. 63).²⁸ E reconhece que o contexto no qual os homens viveram nos seus primórdios não existe mais quando do anúncio por ele da eclosão da propriedade:

Grande é a possibilidade, porém, de que as coisas já então tivessem chegado ao ponto de não poder mais permanecer como eram, pois essa ideia de propriedade, dependendo de muitas ideias anteriores que só poderiam ter nascido sucessivamente, não se formou repentinamente no espírito humano (p. 63).

A eclosão da propriedade foi apenas um dos efeitos de um longo processo de transformação pelo qual a humanidade passou. Todo esse processo é uma combinação entre as mudanças ocorridas constantemente na natureza e a ação humana para se adequar a tais mudanças. É o produto daquilo que o homem teve de realizar para se adequar às vicissitudes do próprio mundo natural. “*Foi preciso fazer-se muitos progressos, adquirir-se muita indústria e luzes, transmiti-las e aumentá-las de geração para geração, antes de chegar a esse último termo do estado de natureza*” (p. 64). Se, inicialmente, o homem se atinha às suas puras sensações, viu-se forçado, com o tempo, a transformá-las, ou seja, a ampliá-las, pois as mudanças do clima e do tempo o obrigaram a isso. Com o avanço do conhecimento e da indústria humana, tornou-se impossível ao homem manter a suavidade da vida natural. E o elemento que põe fim a esse estilo de vida é o aparecimento da propriedade. Se, antes, os homens se contentavam com a colheita dos frutos da terra e, posteriormente, com sua produção agrícola familiar,

²⁸ Doravante, como no capítulo anterior, de todas as citações da obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* serão indicadas apenas as páginas em que se encontram na tradução de Lourdes Santos Machado para o português, em sua quarta edição (São Paulo: Nova Cultural, 1987-1988a).

chegou o tempo em que a terra se tornou seu principal desejo e o detonador de disputas. Enquanto houve abundância de terra e recursos naturais, os conflitos eram esporádicos e envolviam basicamente uma ou outra família.

No entanto, com o aumento da população humana, as terras se tornaram escassas para atender o interesse de todos. Aqueles que tinham mais terras procuravam mantê-las e até ampliá-las, e os que não tinham necessitavam de terras para a sua manutenção. O homem saiu de uma vida de contentamento para uma vida de necessidades intensas e passou a experimentar a desigualdade. A propriedade, que fez surgir a desigualdade, foi uma decorrência do excesso de necessidades que provocou nos homens a busca pelo acúmulo de bens.

[...] 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 (p. 69).

As necessidades humanas em demasia foram forjadas a partir do aparecimento da metalurgia e da agricultura. Se, antes, os homens se contentavam em trocar os poucos produtos que possuíam, viram-se, então, diante da possibilidade de aumentar seus bens, pois a agricultura e a metalurgia atendiam a esse desejo. Antes mesmo da divisão do trabalho de Marx,²⁹ o filósofo genebrino observou que a agricultura e a metalurgia realizaram mudanças profundas na vida da humanidade, tanto do ponto de vista material quanto do ponto de vista espiritual. Do ponto de vista material, o homem foi introduzido na vida civilizada; do ponto de vista espiritual, experimentou um novo sentimento de existência com a nova dinâmica de vida. Enquanto a dinâmica da vida do homem natural caracterizava-se pela simplicidade que se restringia ao atendimento de suas necessidades mais elementares, a vida desse novo homem tornou-se mais complexa e variada, o que significa que o homem desse novo tempo aumentou, em seu dia a dia, o desejo por coisas que antes lhe eram desnecessárias, iniciando-se o acúmulo de bens e fazendo-se necessária uma divisão de tarefas entre eles. Entretanto, nem todos os homens conseguiram acumular bens, pois apenas alguns tiveram o controle das novas tecno-

²⁹ “Rousseau pensou, um século antes de Marx, que o principal efeito da divisão do trabalho não foi enriquecer as pessoas, dando-lhes acesso aos meios e às capacidades de seus semelhantes, nem de melhorar sua vida permitindo-lhes se especializarem nas atividades para as quais eram mais dotados, mas de reduzi-los a escravos, fazendo depender da vontade do outro o exercício de suas próprias capacidades.” (GAUTHIER, 2011, p. 37, tradução nossa).

logias. Enquanto o homem estava tomado integralmente pela busca de sua sobrevivência, ele não criou nenhuma atividade que se diferenciasse de suas atividades meramente naturais. “*A agricultura e a metalurgia prosperaram entre os homens de forma ocasional*” (p. 69).

Quanto à metalurgia, pode ter ocorrido por parte do homem a observação do fenômeno da erupção vulcânica, que procurou imitar ao manipular o ferro por meio do fogo. Em relação à agricultura,

[...] conheceu-se o princípio muito antes de ser a prática estabelecida e absolutamente não é possível que os homens, ocupados continuamente em obter sua subsistência das árvores e das plantas, não formassem rapidamente a ideia das vias empregadas pela natureza para a geração dos vegetais (p. 69).

Ambas as tecnologias propiciaram o surgimento de um conjunto de novos afazeres. Por um lado, aqueles que desenvolviam atividades que manuseavam materiais como o ferro necessitavam de alimentos que eram produzidos pelos agricultores; por outro, os agricultores precisavam de utensílios produzidos pelos que manipulavam a metalurgia. A saída encontrada foi a troca, e, enquanto o escambo manteve em equilíbrio a igualdade entre os homens, os conflitos não eram intensos, nem a desigualdade se firmou.

No caso específico da agricultura, Rousseau observa que a utilização contínua de terras para abastecer a mesa de todos criou uma cultura que concedeu àquele que as utilizava direitos sobre a mesma. Do uso e, a seguir, da posse da terra chegou-se facilmente à efetivação do direito de propriedade.

Somente o trabalho, dando ao cultivador um direito sobre o produto da terra que ele trabalhou, dá-lhe conseqüentemente direito sobre a gleba pelo menos até a colheita, assim sendo cada ano; por determinar tal fato uma posse contínua, transforma-se facilmente em propriedade (p. 70).

Mas não foi apenas o acúmulo de terras que gerou a desigualdade, visto que as diferenças entre suas atividades e as iniciativas dos mais habilidosos fomentou, também, seu aprofundamento. A desigualdade produziu um cenário novo, pois passou a haver homens com bens e posses e homens que deles não dispunham. O cenário da desigualdade foi aprofundado à proporção que os homens dominaram determinadas técnicas e dividiram suas atividades, encontrando-se, desse modo, em lugares distintos em função das atividades que dominassem e desenvolvessem.

A divisão entre os que possuíam bens e os que não possuíam deu início a um processo de conflitos e desavenças. Uns lutavam pela sua própria sobrevivência, e outros, pela manutenção de seus bens. A cada avanço do progresso, observava-se o avanço das desigualdades. Cada vez mais o acúmulo de riquezas jogava a maioria dos homens na pobreza. A herança ajudava no acúmulo de mais e mais riqueza, em detrimento dos que nada possuíam. Cada vez mais os que tinham posses faziam pesar sobre os ombros dos pobres seus poderes. Nas mãos dos ricos, os pobres tinham dois caminhos. Esperar a benevolência dos abastados, ou roubar-lhes quando possível, o que gerou um conflito contínuo e violento. Assim, os mais poderosos se viram diante de conflitos que colocavam em risco suas vidas e suas posses. Após a implantação da posse da terra, a insegurança foi a marca da nova vida dos homens, insegurança que se tornou desvantajosa para os ricos, que buscaram encontrar uma saída. Se sabiam que não tinham argumentos convincentes para justificar os bens que tinham acumulado, o que dizer de terras e mais terras sob o domínio de um único senhor? Como os senhores poderiam explicar, aos que não tinham terras e alimentos, a posse de áreas que ajudariam a tantos?

Por mais que dissessem: Fui eu quem construiu este muro; ganhei este terreno com meu trabalho, outros poderiam responder-lhes: Quem vos deu as demarcações, por que razão pretendeis ser pagos a nossas expensas, de um trabalho que não vos impusemos? Ignorais que uma multidão de vossos irmãos perece e sofre a necessidade do que tendes a mais e que vos seria necessário um consentimento expresso e unânime do gênero humano para que, da subsistência comum, vos apropriásseis de quanto ultrapassasse a vossa? (p. 72).

Além disso, os senhores precisavam cotidianamente defendê-las de um ou outro indivíduo, ou ainda, de grupos, casos em que a defesa tornava-se mais difícil. Os senhores elaboraram, então, um plano que poria um fim aos conflitos, conclamando todos a aderir a um modelo de vida do qual todos se beneficiariam, em que tanto o rico quanto o pobre teriam assegurados seus direitos e suas vidas em paz e em segurança, na medida em que observassem as leis, pois seus inimigos seriam totalmente afastados do convívio coletivo.

Segundo Rousseau, muitos homens inocentes e grosseiros, pensando estar protegendo sua liberdade, acreditaram na proposta gestada pelos senhores.

Fora preciso muito menos do que o equivalente desse discurso para arrastar homens grosseiros, fáceis de seduzir, que aliás tinham questões para deslindar entre si, que não podiam dispensar árbitros e possuíam demasiada ambição para poder por muito tempo dispensar os senhores (p. 73).

Apesar dos limites, o pacto possibilitava, de certa maneira, a conservação de parte da liberdade dos homens, embora uma liberdade regulada pela lei. A pouca experiência com estabelecimentos políticos levou os homens a cair em uma espécie de armadilha, pois, em vez de irem ao encontro daquilo com que sonhavam — a manutenção da liberdade e a paz —, depararam-se com seus *grilhões*.

Tem-se o advento da sociedade e das leis a partir do acordo feito entre os homens. E o fizeram por acreditar que a melhor opção seria a implantação do *pacto social*, para que se pudessem sanar todos os problemas advindos dos constantes conflitos. Ao ser introduzido esse modelo de organização, os homens decretaram o fim de sua antiga liberdade, a liberdade natural. As leis que passaram a reger o direito de propriedade surgiram como o suporte para o fortalecimento do poder dos proprietários e o enfraquecimento dos que não possuíam terras. Para Rousseau, o primeiro pacto social institucionalizou, assim, a desigualdade entre os homens. Esse pacto desferiu o último golpe contra a liberdade natural e contra o sentimento de existência que era circunscrito ao *amor de si*.

3.2 O sentir do homem

3.2.1 Do amor de si ao amor próprio

Ao se adaptar às circunstâncias naturais, o homem provocou mudanças na sua própria estrutura, transformações essas que possuíam vetores em sua própria constituição: a *liberdade* e a *perfectibilidade*. Como se viu no primeiro capítulo, a capacidade do homem de agir e de escolher por conta própria aliada à capacidade criativa e de transformação levaram o homem a se transformar e a transformar o que estava ao seu redor. A transformação do mundo pelo homem deu-lhe uma vida mais confortável, possibilitada pelo cultivo da terra e a domesticação dos animais e, em seguida, pelo manuseio do ferro, a metalurgia. Mas as mudanças na estrutura do homem não foram menos importantes e menos profundas do que as decorrentes da ação humana sobre o meio ambiente. Uma mudança profunda e processual efetivou-se lentamente no seu sentimento de existência. A cada nova maneira de o homem interagir com o meio externo ocorriam, simultaneamente, pequenas mudanças na constituição do seu senti-

mento de existência, no seu sentimento primordial, o amor de si, o elemento fundante de sua vida. Essas transformações, além de darem origem à desigualdade e ao pacto social, fizeram nascer um novo tipo de sentimento de existência do homem, que foi o *amor próprio*. Ao contrário do amor de si, o amor próprio era um sentimento baseado na dependência do outro. E, em função desse olhar de dependência do outro, o homem foi paulatinamente perdendo o sentido da liberdade e da independência. O ápice do amor próprio é fruto de um longo processo que culminaria com o evento da sociedade, na qual o antigo sentido, o amor de si, viu-se destituído diante de um sentimento de existência que colocou o homem num processo de realização envolto pela desigualdade e, sobretudo, pela dependência. A marca desse sentimento novo para o homem natural é a da aparência, que é o oposto daquilo que o homem projetava na sua existência cotidiana, a existência da vida simples e independente, a existência que se centrava no ser. Essa existência centrada no ser baseava-se na transparência. Ele não necessitava recorrer a falsas imagens sobre si para ludibriar e aparecer diante de todos. A principal marca da dependência do homem passou a ser, então, a necessidade de se mostrar e de agradar a outro homem. A ascensão do amor próprio foi um processo lento e prolongado. Só após alguns milhares de anos, o sentimento de existência primeiro deu lugar ao amor próprio. Como ocorreu tal transformação?

Inicialmente, o sentimento de existência primeiro, o amor de si, dizia respeito ao puro estado de preservação. A fome e outros apetites apenas consolidaram uma tendência puramente animal. Os instintos lhe forneciam toda sua orientação. Para Rousseau, o homem estava preso às *sensações puras*, que significavam a ligação íntima entre ele e a natureza. Um dos elementos de mudanças no homem foi decorrente das *relações* que começam a ser operadas em seu raciocínio. A relação, por exemplo, entre um fruto grande e um fruto pequeno, entre a quantidade de chuva e a quantidade de frutos silvestres. Esse tipo de operação racional lhe deu um novo olhar sobre o ambiente em que vivia, um tipo de olhar que gerou a *cautela*. O homem procurou antever o que poderia ou não ocorrer em determinadas situações, o que se produziu a partir da *reflexão* que estava se gestando progressivamente. A reflexão possibilitou-lhe a ampliação de sua capacidade de racionalidade e, desse modo, surgiu o *planejamento*, ou seja, o homem começou a projetar previsões em torno das possibilidades da vida. Passou, por exemplo, a se proteger melhor das mudanças do tempo; ao vislumbrar a chegada do frio, passou a armazenar mais alimentos e, até mesmo, a identificar que tipo de abrigo ou roupa lhe eram mais convenientes. Somente um tipo de racionalidade mais apurada lhe permitiria fazer essas projeções e estabelecer relações. Essa mudança mental produziu no homem “*uma certa*

espécie de reflexão, ou melhor, uma prudência maquinal, que lhe indicava as precauções mais necessárias à sua segurança” (p. 64).

Segundo o filósofo, esse desenvolvimento inicial deu ao homem uma relativa superioridade sobre os outros animais, o que foi percebido por ele próprio. Com a *percepção de sua superioridade*, iniciou-se o desenvolvimento de sentimentos que ainda não havia experimentado, como o *orgulho*, o qual, fruto do olhar do homem sobre si mesmo, forneceu o primeiro ingrediente para a confecção da *ideia de indivíduo*. Até então, o homem não se via como um indivíduo, pois ainda não conseguia se diferenciar de outros seres que o rodeavam, além de estar mergulhado em suas necessidades naturais. O olhar para si era o olhar de quem se via e se distinguia de outros seres, o olhar que lhe deu a capacidade de se projetar no mundo em que vivia. Uma nova forma de percepção abriu para o homem novos olhares sobre si e sobre o mundo. Inaugurou-se, dessa forma, um processo que, progressivamente, transformou o homem e seu sentimento de existência. Observe-se que a noção do indivíduo rousseauiano é fruto da própria experiência do homem, da experiência que teve em seu cotidiano e em suas aventuras para sobreviver. É a partir dessa noção de indivíduo que o filósofo de Genebra pauta toda a discussão sobre a condição do homem e de sua realização. Abstráida essa perspectiva, a noção de indivíduo rousseauiano repetiria a mesma fórmula dos juristas do direito natural moderno ou de pensadores como Hobbes. O indivíduo rousseauiano é, para usar um termo teológico, um indivíduo encarnado. Ele não é fruto de uma mera constatação racional, mas da tentativa de Rousseau de compreendê-lo em sua constituição de ser, além de procurar compreender, nos autos da história, aquilo que foi forjado pela ação dos homens e que nos fez chegar até onde chegamos. Para a compreensão do homem e de sua transformação em indivíduo constata-se, em Rousseau, a tentativa clara de fugir das noções genéricas dos seus contemporâneos. Essa noção de indivíduo servirá de fundamento para considerar a realização do indivíduo dentro de um contexto coletivo, como se verificará nas páginas subsequentes.

Decorrente desse olhar sobre si, que lhe forneceu um sentimento até então desconhecido, o sentimento de orgulho, o *indivíduo* — não o homem mas o homem que se tornou indivíduo — desenvolveu outras percepções. Tendo em vista que intensificava sua observação de tudo o que estava ao seu redor, ele detectou seus semelhantes e sua forma de se manifestar. Uma primeira conclusão foi a de que o comportamento e a vida deles lhe eram semelhantes. Essa percepção do outro fez o homem ajuizar a melhor forma de se comportar em relação aos demais. Estabeleceram-se, assim, as melhores regras de conduta que o homem pôde encontrar na relação com os seus semelhantes. A noção de regras elementares de conduta levou os ho-

mens a desenvolver outras noções sobre as relações que poderiam se estabelecer. E uma noção central foi a relativa aos *compromissos mútuos* (p. 65), compromissos que despertaram nos homens a noção de suas vantagens e dos frutos que poderiam colher dessa postura, mas também as desvantagens de estarem juntos. Ao procurar um poço de água ou ao buscar frutos numa árvore, por exemplo, os homens acabavam se aproximando, e a partir desses encontros momentâneos e esporádicos foi se consolidando a experiência do convívio com outros homens.

Iniciou-se, assim, a *construção dos relacionamentos* entre os homens e as vantagens advindas dessa construção. Até chegar à vida grupal, o homem teve de dinamizar progressivamente sua capacidade de reflexividade e de racionalidade. Na vida grupal, a linguagem se tornou um elemento extremamente importante, pois, com ela, a vida se tornou mais cooperativa, e o homem pôde usufruir melhor da vida em grupo. O primeiro agrupamento humano foi o familiar, surgindo a *vida em família*. Àquela altura, o homem já modificara toda a sua percepção sobre o mundo e sobre si, e se distanciara um pouco da vida solitária. No entanto, o cerne do sentimento de existência primordial ainda prevalecia, o amor de si era o centro do sentimento de existência. O estar sobre si e o estar voltado para uma vida simples, apesar das transformações de sua racionalidade, constituíam o cerne da vida do homem natural. Com o desenvolvimento da reflexão, o homem dinamizou a vida grupal, e o sentimento de existência, como citado anteriormente, se expressiu pelo *sentimento do amor à família*, que não expressou o aniquilamento do amor de si, mas foi um desdobramento dele, pois esse sentimento permitiu que se mantivesse entre seus membros a vida simples porém cooperativa e não fez eclodir a dependência de um indivíduo em relação a outro.

Com a vida grupal, eclodiu, então, a dimensão da *cooperação*. Não mais a luta solitária pela sobrevivência, mas a luta coletiva em prol do bem-estar do grupo. O amor à família superou qualquer tipo de confronto entre seus membros. Esse tipo de sentimento de existência desenvolveu outros tipos de sensações e outros sentidos na vida do homem natural.

Cada família tornou-se uma pequena sociedade, ainda mais unida por serem a afeição recíproca e a liberdade os únicos liames e, então, se estabeleceu a primeira diferença no modo de viver dos dois sexos, que até aí nenhuma apresentavam (p. 66).

Havia, segundo Rousseau, uma harmonia entre os membros da família que se sustentava no modo solidário da convivência. O homem teria se constituído como um ser mais afável do que já o era durante sua vida solitária. O amor à família tornou todos os membros livres

e ao mesmo tempo afetuosos e cuidadosos entre si. Apesar de o clima familiar ser favorável a todos, iniciou-se a gestação de novos sentidos e sentimentos, simultânea à dinamização das faculdades do homem. Rousseau aponta dois tipos de progresso. Um é o relativo ao desenvolvimento do espírito e ao desenvolvimento de sua indústria. Estabeleceram-se novas formas de interagir com o meio ambiente, que se expressou pela utilização de ferramentas que o ajudaram, por exemplo, a construir seus próprios abrigos. Houve também progressos quanto aos sentimentos, denominados por Rousseau de *progressos do coração*. Com os progressos de sua indústria e com a constante transformação de seus sentidos e de sua racionalidade, o homem iniciou um processo que culminaria na desigualdade e no arrefecimento pleno de seu sentimento de existência primeiro. Um dos componentes para o início dos males foi o de ter passado a dispor de um tempo maior para o lazer, advindo das comodidades proporcionadas pelos instrumentos criados. Com o tempo livre para o lazer, ampliou suas comodidades, e o medo de perdê-las começou a afligi-lo. Mal gozava de uma comodidade, já vislumbrava a possibilidade de perder até aquelas que ainda não conhecia. O sentimento que nutria os homens deixou de estar ligado a uma vida simples, e passou a se entrelaçar com a complexidade de uma vida plena de necessidades. O anseio do que poderia usufruir ou não passou a nortear sua vida. A reflexão, em vez de mostrar-lhe a melhor solução, ampliou cada vez mais o número de necessidades que almejava, e o sentimento de existência passou a se voltar para a busca de soluções para que pudesse usufruir dessas novas necessidades.

Cresceu, então, no espírito do homem, um novo sentimento que foi dinamizado pelo desenvolvimento da linguagem: o *sentimento do amor*, sentimento que surgiu dos encontros entre membros de diversas famílias. Desses encontros, desenvolveram-se, também, o canto e a dança. O desejo de impressionar o outro, ao cantar ou ao dançar, foi a busca inicial para ser amado e admirado. O amor e o desejo de ser admirado deram impulso a outro sentimento: o *ciúme*. Por que não ser mais amado ou admirado que um outro? Todo esse processo de desenvolvimento dos sentimentos foi também o reflexo do desenvolvimento do seu espírito. Tentar entender como se tornar admirado e amado ou por que não se é amado ou admirado requeria um grau de reflexão que extrapolava o pensamento simples do homem natural. Não foi apenas uma simples mudança de hábito, mas toda uma gama de hábitos, sentimentos e ideias que se interligavam. “À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração entram em atividade, o gênero humano continua a domesticar-se, as ligações se estendem e os laços se apertam”, esclarece (p. 67).

À medida que os laços entre os homens se estreitavam, a vontade de estar no grupo familiar aumentava, e o desejo de ser querido e amado pelo grupo se tornou fundamental para a sua existência. A *saudade* demonstrava o grau do amor que o grupo e seus membros sentiam. Perceber o desejo dos outros para consigo começou a mover a sua vida. Nessa nova dinâmica, avançavam os progressos do espírito, engendrando no homem um novo desejo, o de ser mais amado pelo grupo. Era a porta para a eclosão de uma nova sensação: a sensação da *vaidade*. A busca desenfreada pelo amor do outro evidenciava a vaidade nascente, vaidade que também revelava a dependência emergente do indivíduo em relação a outro indivíduo. Paulatinamente, a vida simples e independente do estado natural foi sendo substituída por uma vida mais complexa e, sobretudo, de dependência. O segundo *Discurso* que vimos analisando, apresenta a *vaidade* como um componente da ideia de *consideração*, ideia que serviu de base para a formação dos primeiros deveres de civilidade. Em que consistem a vaidade e a consideração? Para a vaidade se consolidar, foi necessário que o indivíduo pudesse ser apreciado por outro indivíduo, em um processo que o colocava no centro de uma dependência de outrem. À medida que era admirado e recebia elogios, o indivíduo vaidoso intensificava, cada vez mais, seu desejo de ser admirado, ampliando-se sua dependência, que se intensificou no seu espírito, já então cada vez mais distante de sua constituição primordial.

Segundo nosso filósofo, ao se apreciarem mutuamente, os homens cultivavam em seu espírito a ideia de consideração. Sua ausência seria sinônimo de ofensa, que poderia desembocar em desprezo. Os homens passaram a estar envolvidos em um emaranhado de sentimentos que lhe causavam tensão. O que deveria aparentemente levá-los a se aproximar foi afastando-os cada vez mais, ocorrendo, assim, uma intensificação de conflitos que antes não existiam. A consideração carregava consigo os primeiros princípios de civilidade, os elementos dos deveres para com os outros, porém, a ausência de consideração fez brotar os novos sentimentos de vingança e de ódio. Ao não ser considerado por um outro, o indivíduo sentia-se agredido, pelo fato de achar que a consideração era algo que não lhe poderia ser negado. Daí o surgimento das discórdias e das contendas que passaram a ameaçar a vida uns dos outros.

Eis como, cada um punindo o desprezo que lhe dispensavam proporcionalmente à importância que se atribuía, as vinganças tornaram-se tremendas e os homens sanguinários e cruéis. Aí está precisamente o grau a que chegara a maioria dos povos selvagens que conhecemos e, por não ter distinguido suficientemente as idéias e observado como os povos já estavam longe do primeiro estado de natureza, inúmeras pessoas apressaram-se a concluir ser o homem naturalmente cruel e ter necessidade de polícia para abrandar-se (p. 67-68).

Dessa forma, o filósofo genebrino caracteriza a nova constituição do homem, após um processo longo de transformação. Ele levantou as causas e origens das disputas e intrigas entre os homens e o fez a partir da leitura do processo histórico, chamando a atenção para que, sem essa compreensão, seria impossível entender como o homem construiu esse contexto. Nesse sentido, ele não supõe a constituição do homem a partir de um mero exercício racional, mas o faz a partir da própria constituição do seu existir. Primeiro, aponta as transformações que o homem operou sobre a realidade na qual vivia, transformações que foram simultâneas às mudanças que ocorreram em seu próprio interior. O segundo ponto diz respeito à transformação ocorrida no sentimento de existência, uma vez que o homem viu seu sentimento primeiro ser envolto por uma corrente de novos sentimentos, processo que foi acompanhado pela ampliação de suas atividades racionais. A cada superação, um novo mecanismo de superação era buscado. À proporção que desenvolvia mecanismos para melhorar sua vida, mais se via impulsionado a ampliar e aprimorar esses mecanismos, e o desenvolvimento desses mecanismos de aprimoramento do viver eram seus primeiros progressos. O interessante nisso — e que confirma o que aqui se defende — é que tais progressos ocorreram não apenas a partir do ponto de vista espiritual, mas também do ponto de vista material, um progresso integrado das duas dimensões do homem: a espiritual e a material. “*Esses primeiros progressos puseram por fim o homem à altura de conseguir outros mais rápidos. Quanto mais esclarecia o espírito, mais se aperfeiçoava a indústria*” (p. 66).

Com esse processo de progresso foi se arrefecendo o do amor de si — o aspecto mais cruel do progresso humano, segundo Rousseau —, visto que aí estava a base da própria decadência espiritual e material do homem. Se, por um lado, o progresso espiritual possibilitou-lhe uma dinamização mais intensa de sua racionalidade, por outro, paralisou o que era fundamental em sua vida, o seu sentimento primeiro, o amor de si. Sem ele, o homem fez-se vítima de suas descobertas e de suas ações. Tem-se, assim, o enclausuramento do amor de si no mais profundo do ser humano e o surgimento do *amor próprio*.

O amor próprio, ao contrário do amor de si, inaugurou na vida do homem um sentido de dependência, o que se tornou devastador, pois para toda e qualquer ação passou a se fazer necessário o aval de outrem. O homem não conseguia se realizar sem o sim de outro homem, para o que quer que fizesse. Fundou-se a dependência interindividual. Para que obtivesse o aval de outrem, fazia o que se fizesse necessário. Por vezes, simularia qualquer situação para agradar os olhares que o rodeavam. Se, para agradar o outro, fosse necessário mentir, o homem assim o faria, pois importava mostrar ao outro aquilo que esse outro desejava. Movido

pelo amor próprio, tornou-se o indivíduo que abandonou a si próprio. Nada mais lhe era prazeroso do que satisfazer seus desejos na medida em que satisfazia o olhar e os desejos daqueles que o rodeavam, uma vez que importavam as aparências. A linguagem e, com ela, o canto, a festa e a dança foram os componentes fundamentais que dinamizaram, no seio das famílias e das primeiras comunidades humanas, o desejo de ser admirado e considerado. Além, desses componentes fundamentais, Rousseau aponta a vaidade, o ódio e a violência como seus desdobramentos. “*Para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade se era. Ser e aparecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes*” (p. 66).

O predomínio da aparência evidenciava as características de um indivíduo dependente, e a escravidão que o homem construiu tornou-se um caminho duro de percorrer. Viver sob o véu da aparência tornou-o um ser deformado. A aparência era o véu que adornava toda a estrutura do amor próprio, que apostava na *simulação*. Ele passou, assim, a um ser do mundo da aparência, da bajulação e da consideração. “*Dessa distinção resultaram o fausto e o majestoso, a astúcia enganadora e todos os vícios que lhes formam o cortejo*” (p. 71). O indivíduo foi conduzido a viver num círculo de dependência, círculo esse que pode ser resumido na seguinte sequência: aparência, consideração/ reconhecimento, satisfação.

Isso faz com que seja falso e artificioso para com uns, e, para com outros, imperativo e duro, e o coloca na contingência de iludir a todos aqueles de que necessita, quando não pode fazer-se temer por eles ou não considera de seu interesse ser-lhes útil (p. 71).

Essa forma de conduzir a vida foi a resposta que o indivíduo procurou dar a seu desenfreado número de necessidades. De nada adiantava sua posição de *senhor* ou de *escravo*, a dependência era comum a ambos. Assim Rousseau se reporta a essa situação:

Por outro lado, o homem, de livre e independente que era, devido a uma multidão de novas necessidades passou a estar sujeito, por assim dizer, a toda a natureza e, sobretudo, a seus semelhantes dos quais num certo sentido se torna escravo, mesmo quando se torna senhor: rico, tem necessidade de seus serviços; pobre, precisa de seu socorro, e a mediocridade não o coloca em situação de viver sem eles. (p. 71).

Não se vislumbra a possibilidade de superação da dependência; nem o senhor nem o escravo podiam ser considerados homens livres, por serem guiados pela égide da total dependência e parecerem condenados pelo sentimento que os conduzia, o sentimento do amor próprio. Tomados pela ambição devoradora — como classifica Rousseau —, esgotam-se suas

energias. Sua fonte de desejos, o amor próprio, mostra o caminho da *realização* pelo acúmulo de elogios e de posses.

[...] a ambição devoradora, o ardor de elevar sua fortuna relativa, menos por verdadeira necessidade do que para colocar-se acima dos outros, inspira a todos os homens uma negra tendência a prejudicarem-se mutuamente, uma inveja secreta tanto mais perigosa quanto, para dar seu golpe com maior segurança, frequentemente usa a máscara da bondade; em uma palavra, há, de um lado, concorrência e rivalidade, de outro, oposição de interesses e, de ambos, o desejo oculto de alcançar lucros a expensas de outrem (p. 71).

A *vontade* do indivíduo que constituiu a primeira sociedade humana foi a de possuir, a de acumular cada vez mais bens e elogios entre os membros do seu grupo. O indivíduo possessivo — para utilizar um termo de Macpherson — não possuía mais a si próprio, sua vontade não lhe pertencia e, sem vontade e sem força, o indivíduo desapareceu enquanto ser de vontade e de energia. Assim se refere Rousseau a Diógenes:

[...] esta é a razão por que Diógenes não encontrava um homem, pois ele procurava entre seus contemporâneos o homem de uma época já passada. Catão, dirá ele, pereceu com Roma e com a liberdade, porque se encontrava deslocado no seu século e o maior dos homens simplesmente surpreendeu o mundo que deveria ter governado quinhentos anos antes. Em uma palavra, explicará como a alma e as paixões humanas, alternando-se insensivelmente, mudam, por assim dizer, de natureza; por que nossas necessidades e nossos prazeres mudam de objeto com o decorrer dos tempos; por que, desaparecendo gradativamente o homem natural, a sociedade só oferece aos olhos do sábio uma reunião de homens artificiais e de paixões fictícias que são obra de todas essas relações novas e não têm nenhum fundamento na natureza (p. 84-85).

Ao não possuir vontade própria, o homem trabalhava arduamente para alcançar aquilo que a vida civil lhe pedia: que se abandonasse, que se doasse e que deixasse de ser. Porém, nos primórdios da vida natural, o homem realizava-se com o pouco que a natureza lhe oferecia. Sua realização estava centrada no seu próprio eu:

O que a reflexão nos ensina a esse propósito, a observação o confirma perfeitamente: o homem selvagem e o homem policiado diferem de tal modo, tanto no fundo do coração quanto nas suas inclinações, que aquilo que determinaria a felicidade de um reduziria o outro ao desespero. O primeiro só almeja o repouso e a liberdade, só quer viver e permanecer na ociosidade e mesmo a ataraxia do estoico não se aproxima de sua profunda indiferença por qualquer outro desejo (p. 85).

O homem civil se realizava a partir de algo que não lhe pertencia. Não bastava bajular, adular e obedecer, se não obtivesse a resposta que esperava, ou seja, o sim do reconheci-

to, tal qual uma criança que espera do adulto um sorriso ou um afago positivo sobre o que faz: “o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver baseando-se na opinião dos demais e chega ao sentimento de sua própria existência quase que somente pelo julgamento destes” (p. 85). Envolto pelo amor próprio, o *indivíduo civil*, além da desigualdade de bens, usufruía da fraqueza de espírito que o levava à anulação do desejo de busca que lhe era próprio: a liberdade. A ordem civil possibilitou ao indivíduo sua realização pelo seu reconhecimento como partícipe da estrutura de sociabilidade, porém, por trás da falsa realização propagada pelos primeiros contratantes, encontra-se toda a negação do indivíduo. Rousseau reconhece isso em diversas passagens; uma delas, é bastante conhecida dos seus leitores:

[...] quando vejo animais, nascidos livres e detestando o cativeiro, esmagarem a cabeça contra as grades da prisão, quando vejo multidões de selvagens nus desprezarem as volúpias europeias e enfrentarem a fome, o fogo, o ferro e a morte para conservar somente sua independência, concluo não poderem ser os escravos os mais indicados para raciocinar sobre a liberdade (p. 77).

Escapar o homem da realização de dependência é a grande busca de Rousseau. O que poderia ser feito para que o indivíduo pudesse de fato se realizar?

3.3 Contrato e realização

Quem acompanhou atentamente o segundo *Discurso*, sobretudo sua segunda parte, observou que emergiu a constituição de uma nova ordem que impôs aos homens uma nova forma de existência. Essa nova ordem foi efetivada a partir do momento em que os homens pactuaram entre si e constituíram uma organização da vida baseada na total alienação de todas as regras comuns, devendo-se considerar que, nessa ordem societária, o sentimento que predominou foi o do *amor próprio*.

Viu-se que, durante a condição familiar, predominou o espírito de cooperação, que era perpassado pelo sentimento do *amor à família*, sentimento que fornecia um horizonte de cooperação entre seus membros, um horizonte que punha a todos numa condição de plena liberdade, ausente a condição de dependência. Com o advento da sociabilidade, um novo tipo de sentimento tornou-se predominante, baseado na dependência de um homem em relação a outro homem, em um tipo de sentimento que ratificava a desigualdade apontada por Rousseau

no seu segundo *Discurso*. O homem que vivia sob o manto da sociabilidade estava sempre na dependência de um outro, sem a experiência do sentir a si próprio, e é a partir dessa nova condição que surgem as primeiras sociedades (p. 71-72). Como encarar esse contexto de dependência do indivíduo? Se, por um lado, foi a sociedade a alternativa ao estado natural, como reverter o principal problema que ela criou? Como o homem poderia resgatar aquilo que perdeu do estado natural, aquilo que perdeu de sua condição primeira? Pela sua realização — seria a resposta —, realização que só poderia se viabilizar com a ausência do principal elemento da escravidão: a dependência.

Logo no início de sua obra *Do contrato social* (1987), Rousseau procura responder as questões apontadas no parágrafo anterior. Segundo ele, ao se pensar sobre a estrutura política, é fundamental que se leve em conta a condição humana. Compreender como o homem pôde se realizar fora do contexto natural é compreender que a sociabilidade foi a única via possível para tal intento. Pensar política, pensar sociedade é pensar o homem. E isso Rousseau fez de forma exemplar, partindo sempre da condição que poderia viabilizar a realização do indivíduo; e procurou uma solução a partir da unidade entre aquilo que o homem queria construir para lhe fornecer uma boa condição de vida e aquilo que ele aspirava no seu mais íntimo sentimento, o sentimento de existência. Procurou considerar a vida do homem não dissociando as estruturas do estado em que o homem vivia e as estruturas da sua constituição. Essa via dá unidade ao pensamento rousseauiano, pois é a via que liga suas obras mais sistêmicas às obras de cunho mais antropológico. Daí não se poder compreender o projeto social de Rousseau sem a ligação com obras que abordam o homem em sua constituição, como é o caso do segundo *Discurso*. Nesta parte do presente trabalho, tratar da melhor forma de sociabilidade é tratar da relação entre essa forma e as aspirações do homem expressas pelo seu *sentimento de existência*. Então, no ponto em que se encontra o texto, volte-se, primeiramente, a atenção para o projeto de contrato de Rousseau.

3.3.1 Por um novo pacto social

As palavras de Rousseau que iniciam o primeiro capítulo do livro primeiro do seu *Do contrato social* emergem com um tom de extrema indignação. Parecendo não se conformar com a condição humana, anuncia que o objetivo desse primeiro livro é o de apresentar a constituição das sociedades e os problemas dela advindos, sobretudo o fato de a liberdade ter

deixado de ser um dos elementos principais da vida humana e de o homem, nesse novo contexto, ter contabilizado mais perdas do que ganhos. Sem a antiga condição, o que poderia ser feito para amenizar os malefícios decorrentes da ordem civil? Sem a antiga condição, o homem necessitou de uma nova estrutura para sua vida, e essa nova estrutura se constituiu com a sociabilidade. Mesmo com todos os malefícios da sociedade, Rousseau reconhece que seria impossível ao homem voltar ao passado. Essa nova condição não é oriunda da natureza mas da ordem das convenções. E o que fez o homem percorrer esse novo caminho? A resposta está contida, como já dito, no seu segundo *Discurso*.

No primeiro capítulo do seu *Do contrato social*, Rousseau parece tentar levantar uma dúvida sobre as suas evidências acerca da busca do homem por uma vida grupal, dúvidas que não se confirmam e que remetem o leitor a um elevado grau de curiosidade, curiosidade essa que se dirigirá, sobretudo, para os sentidos do homem em sua nova condição de viver em uma esfera grupal. Se essa esfera grupal surgiu primeiramente com a família e se consolidou com a formação da sociedade civil, um dos elementos centrais da ordem grupal foi o envolvimento dos seus membros com a ordem posta, envolvimento ditado pelo sentimento que cada membro tinha para com a ordem, que era o desdobramento do seu sentimento de existência. Esse sentimento que fluía em direção à ordem acabou por confluir para um mesmo ponto, que é o da *possibilidade de realizar-se* nessa ordem.

No caso do ambiente, Rousseau apresenta o fruto das condições de conservação do homem a partir daquilo que a natureza podia lhe oferecer. A escassez ou a abundância poderia lhe orientar uma determinada postura. A escassez exigia-lhe, muitas vezes, que uma parceria de outro homem lhe fosse útil. Do ponto de vista da condição humana, da perspectiva do seu sentimento de existência, que é fruto do ambiente, ocorreu uma transformação, pois esse transformar-se fez surgir um novo sentimento, o do *amor próprio*, sentimento de existência que contribuiu para a gênese da ordem civil. Daqui em diante, se verá como o sentimento de existência foi fundante para a efetivação da ordem e de como ele é o elemento que impulsionou o indivíduo a querer fazer parte dessa estrutura. E por que o indivíduo desejaria fazer parte de uma estrutura que lhe era antagônica? Por que ingressar num contexto que poderia limitar sua liberdade? O limite que lhe foi imposto seria, talvez, mais benéfico do que maléfico?

A posição de Rousseau quanto à constituição dos agrupamentos humanos é oposta àquela defendida por pensadores e filósofos cujas publicações ele conhecera. No primeiro capítulo de sua obra *Do contrato social*, ele tece críticas a pensadores como Grotius, Hobbes e até mesmo Aristóteles, para os quais os agrupamentos humanos deveriam conter um grupo

específico de homens que conduziriam os demais. Para ele, os que assim se manifestaram, tomaram o direito pelo fato e o efeito pela causa, e assim o fizeram por não terem levado em conta aquilo que é específico da natureza humana. O homem se encontrava numa situação de escravidão não que tivesse em si a tendência a ser escravo, mas por ter sido levado a essa condição. Se existem aqueles que comandam, os demais foram conduzidos, em certo momento, a serem comandados e não mais puderam recuperar sua antiga condição de liberdade. Assim, as gerações que não experimentaram a liberdade não poderiam reivindicá-la como algo que lhes fosse inerente, mas apenas por um desejo que não pode ser explicado. Essa condição inviabilizava uma luta mais radical por uma condição de liberdade, que, para nosso filósofo, é também uma condição de *direito*.

A destituição da condição de liberdade fez emergir um tipo de agrupamento posterior ao agrupamento familiar, cuja constituição foi simultânea ao desenvolvimento de um novo tipo de sentimento de existência. A constituição de uma ordem coletiva, bem como o sentimento de existência que correspondia a essa ordem são tratados por Rousseau a partir de uma análise de todo um processo histórico que explicita essas transformações. Isso fica claro no final da primeira parte do segundo *Discurso*, em que expõe o caminho que utilizou para demonstrar as mudanças ocorridas no estado de natureza que deram origem a um novo estado.

A destituição dos últimos vestígios do estado natural, que ocorreu com a luta entre as famílias pela posse da terra levou à procura de um caminho alternativo para a sociedade que emergira já corrompida. Seria possível ao indivíduo — pergunta Rousseau — recuperar sua condição primeira, dentro de uma dinâmica societária? Sua busca para contemplar as necessidades dos indivíduos frente à destituição dos últimos vestígios do estado natural toma como referência os elementos originais da constituição humana. Ele parte da própria natureza humana para considerar a possibilidade de constituição de uma estrutura que substituísse o pacto de submissão. Sua reflexão sobre a aflição dos indivíduos com o fim do estado natural é a própria reflexão sobre a possibilidade de constituição de um projeto social. O pacto social pensado por ele é a resposta às angústias dos indivíduos que perderam a segurança do estado natural. Sem a estrutura natural, o que os indivíduos deveriam construir para suprir esse estado? O que fazer sem a estrutura que tudo fornecia e com a qual se podia ser feliz?

O contrato rousseauiano tem, assim, duas dimensões: a dimensão sistêmica e a dimensão existencial do indivíduo. A primeira é relativa à estrutura da ordem civil, na qual se define a estrutura da república e sua funcionalidade, a estrutura da república e a viabilidade do seu funcionamento, com os elementos que correspondem à organização, às leis, aos órgãos

colegiados, aos componentes dos órgãos e à dinâmica do poder. A dimensão existencial do pacto é relativa aos aspectos que envolvem os indivíduos entre si, que se desdobrará na adesão a um modelo de vida coletiva, adesão a um modelo de estrutura política. Nesse aspecto, tem-se como centro o sentimento de existência dos indivíduos que iria nutrir a vida em grupo. Nessa face da vida republicana, destaca-se *a transição do amor próprio para o amor à pátria*. O sentimento de existência é fundamental para a compreensão do componente central da ordem sistêmica do contrato rousseauiano, a *vontade geral*, dissipando-se qualquer análise de anulação das individualidades. Primeiramente, veja-se a constituição do contrato, em seu aspecto estruturante.

A primeira reflexão sobre a abordagem estruturante do contrato rousseauiano é relativa ao seu aspecto antropológico. Isso significa que a sistematicidade do contrato tem como fundamento o homem, o indivíduo em sua constituição. Assim, o contrato não se estrutura a partir de algo que é exterior ao próprio homem, mas parte de sua constituição enquanto homem. Do contrário, ter-se-ia o desdobramento de uma estrutura meramente sistêmica, à qual o indivíduo deveria se enquadrar. Seria uma mera inserção em uma estrutura que atenderia os desejos do indivíduo, mas que lhe seria exterior. Ao contrário, a estrutura do contrato bem como a política rousseauiana são oriundas da própria natureza dos indivíduos, da sua própria humanidade. O contrato é uma resposta a uma questão colocada pelos indivíduos, e não uma questão que lhes é exterior, como fica claro no trecho a seguir:

Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser. Esforçar-me-ei sempre, nessa procura, para unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade (p. 21).³⁰

Além de estar clara em sua obra, essa posição é defendida por intérpretes seus, para os quais a política e a antropologia não estão separadas embora sejam disciplinas distintas.³¹ Ora, a efetivação do contrato é aquilo que, na prática, serve como estrutura que propicia ao indivíduo o suporte para sua vida. No contrato, o indivíduo encontra sua moradia e tudo aquilo que

³⁰ Doravante, de todas as citações da obra *Do contrato social* serão indicadas apenas as páginas em que se encontram na tradução de Lourdes Santos Machado para o português, em sua quarta edição (São Paulo: Nova Cultural, 1987).

³¹ “De fato, a filosofia política se refere à antropologia como uma disciplina sobre a qual ela se funda, mas também como uma disciplina distinta. É o sentido do primeiro parágrafo do capítulo um do *Contrato*” (VINCENTI, 2000, p. 6-7, tradução nossa).

uma moradia pode fornecer. O contrato é o abrigo criado pelo indivíduo e o protege de tudo e de todos ao mesmo tempo. É a garantia de uma vida plena, na medida em que tem a garantia de sua livre manifestação. O contrato em Rousseau levou à categoria do direito os componentes da constituição natural do homem indivíduo, sobretudo pela possibilidade da ideia de justiça. Tem-se, logo no início, o anúncio do que Rousseau pretendia ao formular sua ideia de contrato social: “*a unidade entre os componentes estruturantes e os componentes existenciais e naturais*” (p. 21). Essa unidade lhe possibilita formular uma ideia de contrato que está para além da questão clássica em filosofia política, entre a liberdade do indivíduo e a liberdade civil. Ele não resolveu essa questão, mas quis estar para além da mesma, o que significa que a questão central de suas preocupações é a realização do indivíduo. O contrato seria, assim, uma resposta necessária e urgente ao que o indivíduo passou a aspirar, isto é, a possibilidade de se realizar fora da esfera natural. A questão da realização extrapola a questão da tensão entre o indivíduo e o coletivo e se sobressai, sobretudo quando aborda a questão da *vontade geral*. Como obedecer a um todo e, ao mesmo tempo, continuar livre é uma discussão que leva a um círculo vicioso, que, ao final, induziu extremistas a enquadrarem Rousseau ora no campo liberal ora no campo do totalitarismo. Esse tipo de equívoco é fruto de uma leitura fragmentada dos que se apegam a uma ou outra passagem de suas obras. No entanto, ao se conhecer o horizonte de fundamentação rousseauiano, centrado sobretudo na ideia de realização, pode-se compreender o que, de fato, ele almejava em suas reflexões.

Logo no início do primeiro capítulo, do livro I, a já conhecida passagem dos leitores assíduos do seu *Do contrato social* demonstra todo seu esforço em resolver o problema antes apontado em seu segundo *Discurso*:

O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles. Como adveio tal mudança? Ignoro-o. Que poderá legitimá-la? Creio poder resolver esta questão (p. 22).

A condição de dependência de uns homens em relação aos outros não significa a existência da liberdade e da realização por parte de alguns homens, pois nem mesmo os que dominavam tinham disponível para si o mundo da liberdade. Nem senhores nem escravos podiam usufruir da plena realização. Ninguém se realizava, pois a constituição da vida entre os homens era a da dependência de todos para com todos. Onde Rousseau, encontrou a solução para o problema da dependência do homem? Qual o fundamento, o princípio que norteou suas respostas?

Para muitos que, de forma apressada, interpretam Rousseau, a saída estaria em uma sociedade cujo suporte seria a simples criação de normas, o que a muitos deu a entender que seu horizonte de fundamentação se deslocara da natureza para uma formulação de normas que estariam para além dessa mesma natureza. A passagem que se segue serve de sustentação para leitores que admitem o abandono de Rousseau de seu horizonte primeiro, o da natureza:

A ordem social, porém, é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Tal direito, no entanto, não se origina da natureza: funda-se, portanto, em convenções. Trata-se, pois, de saber que convenções são essas (p. 22-23).

A impressão que, à primeira vista, se poderia ter é a do abandono do universo da natureza, porém ele procura exprimir que, de fato, a nova ordem, a ordem social, tem uma outra dinâmica de funcionamento, diferente daquela do estado natural. Não que isso signifique o esvaziamento da discussão desenvolvida pelo segundo *Discurso*. O que há, de fato, e pode ser constatado em todo esse seu texto, é que a nova ordem se utiliza de convenções que não eram da ordem natural. Ora, se o homem é o criador dessa nova ordem, as convenções não atenderiam as demandas da ordem puramente natural. No entanto, aquilo que essa nova ordem almeja nada mais é do que o resgate do fundamento da vida do homem, do que se encontra em sua vida mais remota. Isso significa que a nova ordem deve estabelecer o equilíbrio da antiga ordem, mas sem a sua estrutura. A ordem social deve resgatar a liberdade, ou seja, o que existe de mais profundo no homem é que servirá de horizonte para a nova ordem. É, portanto, o próprio homem o horizonte que funda o pacto e a ordem social rousseauiana. Não há como fugir a isso. As convenções, portanto, não são as mesmas da ordem natural, embora sua fundamentação encontre seu suporte naquilo que é natural, o próprio homem. Como isso poderia se dar?

Primeiro, apesar de ter saído do estado natural, o homem levou consigo sua constituição originária, que, se não mais predominava sobre si, é porque o homem se deixou seduzir por outra dinâmica de vida que levou ao arrefecimento de sua condição primeira. Segundo, o contrato é uma resposta aos anseios mais primitivos do homem, os anseios de bem-estar, que fomentará a sua *realização*. Em toda e qualquer ordem que o homem experimentou em sua vida, ele sempre buscou a sua realização, que está ligada ao que tem de mais profundo, o seu sentimento primeiro, o amor de si. Na nova ordem, porém, esse sentimento primeiro não se manifestou como no estado natural, pois estava em hibernação. O que predominou, inicialmente, na ordem civil foi o princípio do *amor próprio*, o qual Rousseau procura transformar em sua nova proposta de ordem.

Assim, a obra *Do contrato social* só pode ser considerada a partir do próprio homem enquanto horizonte de referência; não um tipo específico de homem, mas de todos os homens, pois todos possuem uma mesma constituição. Essa posição de Rousseau levou-o a fundamentar sua oposição à escravidão e ao direito do mais forte, já elaborada pelos princípios que adotou no segundo *Discurso*. Não havia homens com uma constituição e homens com outra constituição, homens superiores e homens inferiores, homens detentores de uma razão superior e homens detentores de uma razão inferior. Essa mesma constituição seria o fundamento daquilo que o homem construiria, e que visaria a atender seus anseios de realização.

No segundo capítulo do livro I do seu *Do contrato social*, Rousseau tece críticas tanto a Grotius, quanto a Hobbes, para os quais existe uma centena de homens aptos a conduzir os demais, que nada mais seriam do que um bando que precisa ser orientado e guiado.

Resta, pois, em dúvida, segundo Grotius, se o gênero pertence a uma centena de homens ou se esses cem homens pertencem ao gênero humano. No decorrer de todo o seu livro parece inclinar-se pela primeira suposição, sendo essa também a opinião de Hobbes (p. 24).

A natureza humana é a mesma em todos os homens; apesar das diferenças entre eles, sua constituição primeira é idêntica. O que ocorre é a possibilidade de alguns homens adquirirem determinadas habilidades, em decorrência do seu contexto de vida, como, por exemplo, a aceitação da escravidão, embora ela seja contrária à própria natureza humana. E assim se manifesta sobre Aristóteles:

Aristóteles tinha razão, mas tomava o efeito pela causa. Todo homem nascido na escravidão, nasce para ela; nada mais certo. Os escravos tudo perdem sob seus grilhões, até o desejo de escapar deles; amam o cativo como os companheiros de Ulisses amavam o seu embrutecimento. Se há, pois, escravos pela natureza, é porque houve escravos contra a natureza. A força fez os primeiros escravos, sua covardia os perpetuou (p. 24-25).

Há, no trecho acima, uma explicação que já estava contida no segundo *Discurso*. Embora haja diferença entre o homem do segundo *Discurso* e o homem do seu *Do contrato social*, há algo que lhes é comum, ou seja, a sua natureza primeira. A escravidão, decorrente de um contexto de desigualdade e de força é abordada como algo que não é da estrutura do homem; nada mais é do que a degradação da própria condição do homem. Quando da submissão do homem ao direito daquele que lhe era mais forte, ocorreu apenas o exercício da própria sobrevivência, do contrário, acabaria sucumbindo diante daquele poder. Contra as estruturas escravocratas Rousseau levanta sua voz, propondo um tipo de estrutura que possibilitará aten-

der as aspirações mais profundas da natureza humana. Não sendo mais viável a vida nas florestas, cabe pensar em uma alternativa para o mundo construído pelo homem, não havendo, porém, espaço concreto para uma ruptura com a nova forma de vida do homem, a vida coletiva. Seria possível ao indivíduo realizar-se em uma coletividade? E em que tipo de estrutura? E, então, se debruça sobre a possibilidade de construção de uma alternativa de vida em grupo.

Pode-se buscar a resposta a partir daquilo que Rousseau nega veementemente — a condição de escravidão — já acenada no segundo *Discurso* e consolidada no quarto capítulo da primeira parte do seu *Do contrato social*. A força não gera direito e, assim, ele abomina a escravidão, que se fundamenta na força. Ao rejeitar a escravidão, nega a posição da escola do direito moderno, da qual um dos principais representantes é Grotius, assim citado por Rousseau “*Se um particular, diz Grotius, pode alienar sua liberdade e tornar-se escravo de um senhor, por que não o poderia fazer todo um povo e tornar-se súdito de um rei?*” (p. 26):. Segundo essa postura, um homem poderia se dar a outro homem de forma plena. Ao analisar a afirmação de Grotius, o filósofo genebrino nos mostra que o termo “alienar” é a própria negação daquilo que o homem possui de mais profundo, a sua liberdade. Alienar-se, em Grotius, é abdicar de sua natureza, é abdicar daquilo que o homem é. Essa maneira de conceber uma forma de direito ratifica a submissão de todo e qualquer indivíduo, assim como de toda e qualquer sociedade às determinações de um monarca ou déspota. Mesmo que um indivíduo ou até mesmo um povo optassem por abdicar de sua liberdade, isso se assemelharia à loucura. Assim como a força não gera direito, a loucura também não. Alienar-se à condição de escravidão seria desfazer-se, primeiramente, da condição de homem e, posteriormente, da de indivíduo, o que seria impraticável e apenas sob o ditame da violência poderia se estabelecer. Abdicar da condição de homem seria negar qualquer vestígio natural, negar a condição de liberdade inerente ao indivíduo, que não se pode extrair de sua natureza.

Mesmo quando cada um pudesse alienar-se a si mesmo, não poderia alienar seus filhos, pois estes nascem homens e livres, sua liberdade pertence-lhes e ninguém, senão eles gozam do direito de dispor dela. Antes que cheguem à idade da razão, o pai, em seu nome, pode estipular condições para sua conservação e seu bem-estar, mas não pode dá-los irrevogavelmente e incondicionalmente, porque uma tal doação é contrária aos fins da natureza e ultrapassa os direitos da paternidade (p. 27).

O máximo que poderia ocorrer seria o seu arrefecimento em decorrência das circunstâncias da vida, como no caso daquele que nasceu sob a égide da escravidão. A liberdade é uma condição da vida do indivíduo e não pode ser negociada ou alienada. Rousseau deixa

claro: “*Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres*”(p. 27).

Dessa forma, a *liberdade* é elevada à *categoria do direito*, nasce da própria constituição do indivíduo rousseauiano, abrindo espaço para a fundamentação da sua concepção de pacto social. Assim, vê-se que o *pacto rousseauiano* tem uma ligação profunda com o segundo *Discurso*. Se este último gira em torno da constituição primeira do homem, que tem como um de seus elementos a liberdade, o pacto utiliza-se dessa mesma liberdade para a autoafirmação do indivíduo.

Além de rejeitar elementos da força e da loucura como componentes para a fundamentação do direito nas teorias do direito natural moderno, ele repele também a fundamentação do direito a partir dos desdobramentos da guerra. A guerra não pode gerar direito, pois seus vencedores não podem barganhar o controle dos vencidos pela manutenção de suas vidas. A vida do homem bem como sua liberdade não podem servir como moeda de troca, pois a negação da liberdade é a negação da própria vida. E o que se evidencia por esta via do direito natural moderno é que a força se impõe ao indivíduo. Além disso, a guerra não é realizada entre dois indivíduos, mas é fruto do embate entre dois seres de coletividade, diz respeito ao ser moral coletivo. Não se trata, portanto, do simples embate ou de uma briga entre dois indivíduos particulares, mas de uma relação entre dois estados (p. 28). Por ser um conflito entre dois estados e em um contexto de força, a guerra não pode gerar o direito, não podendo, portanto, usurpar a liberdade de nenhum indivíduo.

Os primeiros capítulos do livro I de sua obra *Do contrato social* fundamentam sua ideia de contrato, um contrato social que possibilitasse ao homem sua realização. Desse modo, defende a não aceitação de qualquer tipo de coerção para a criação e fundação de um pacto social. O contrato social deveria partir do indivíduo livre, e só teria sentido se servisse de amparo para esse indivíduo, pois o direito que rege seu contrato se sustenta na própria liberdade do indivíduo. O pacto rousseauiano busca uma *estrutura que possibilite ao indivíduo a sua realização* e inaugura sua busca dentro do viés da possibilidade. Não há a determinação de que certo tipo de solução seja dada de forma definitiva. O que é de fato definitivo para Rousseau é a própria busca por um caminho que possa viabilizar a realização do indivíduo. O roteiro encontrado é um roteiro de possibilidade que procura responder à questão: é possível encontrar uma estrutura que permita ao homem sua plena realização? Essa é uma questão que se arrasta desde sua formulação sobre as origens do homem, e sobre a origem das desigualdades entre eles. A questão da possibilidade em torno da melhor estrutura possível para que o

homem se realize encontra-se na sua própria formulação sobre o contrato, sobre a efetivação de uma forma de associação. Eis um trecho bastante conhecido:

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes (p. 32).

Do ponto de vista prático, a associação que se constitui em estruturas é uma espécie de invólucro de proteção, funda o novo lar do indivíduo. Tendo perdido seu primeiro abrigo, a natureza, o indivíduo se encontrou indefeso, e a sociedade foi aquilo que pôde criar para atender sua necessidade de realização. No caso do indivíduo cidadão, sua realização passa pela questão do *reconhecimento*.

Antes de tratar da realização e do reconhecimento, é preciso deixar claro o que é fundamental para a proposição rousseauiana de pacto social. O que deseja Rousseau? Pela citação acima, o centro da questão seria encontrar para os indivíduos a melhor estrutura possível, que lhes deveria propiciar uma boa condição de vida. Rousseau conclui que a vida de associação é a melhor alternativa para o indivíduo, uma vez que viver em grupo tornou-se fundamental para a superação dos conflitos advindos da desestruturação da vida natural. Nesse sentido, ele não traz nenhuma novidade. Outros, como os defensores do direito natural moderno e pensadores anteriores a Rousseau, defenderam a vida pública como a melhor forma para aplacar a índole brutal e violenta dos homens. Nesse sentido, Rousseau está em consonância com a tese de Pufendorf, Hobbes, Locke, Grotius, etc. Todos também estão unidos em torno da ideia de que a vida social é uma espécie de abrigo para o homem. Entretanto, dois componentes distanciam Rousseau desses teóricos. O primeiro é o de que *a liberdade é elevada à categoria de fundamento do direito*; o segundo é o de que o contrato rousseauiano se encontra numa *perspectiva de possibilidade*.

Sobre o primeiro componente, já aqui comentado em outras passagens, Rousseau considera que o homem foi corrompido e, em decorrência dessa corrupção, teve sua liberdade destruída. Como o homem não nasce corrompido nem escravo, a sociedade proposta por Rousseau deve possibilitar aos indivíduos a sua recuperação, o seu restabelecimento; deve, de certa forma, recuperar em parte aquilo que perdeu com o fim do estado natural. Diz-se em parte, porque o nosso filósofo conhece os limites da vida em sociedade e sabe que a antiga condição de liberdade não pode ser restaurada plenamente. A possibilidade de recuperação se encontra na constituição de uma vida de associação que tem na liberdade o expoente central

de sua fundamentação legal, reconhecendo, porém, os limites que advêm da vida associativa. O direito de tal associação tem como ponto de partida a liberdade do indivíduo, que é negada por pensadores e juristas que o antecederam.

O segundo componente, o da possibilidade, está posto no trecho acima citado “*Encontrar uma forma de associação [...] tão livre quanto antes*” (p. 32). O verbo *encontrar* traz o significado de busca, de procura, não apenas no sentido de ir atrás de algo perdido, mas também de ter de criar. O procurar, o buscar têm o sentido da própria criação. O texto original em francês, assim se inicia: “*Trouver une forme d’association [...]*” (ROUSSEAU, 1959, v. 3, p. 360.) *Trouver* origina-se, provavelmente, do latim popular *tropāre*, derivado de *tropus*. Tem, inicialmente, o sentido de ‘criação’, de ‘composição’, e também o de ‘invenção’, além de outros significados construídos ao longo do tempo.³² O sentido que carrega a perspectiva de Rousseau é o de ‘criação’, daí seu contrato poder ser visto como um pacto de possibilidade, algo que não se encerra em uma estrutura fechada.

A estrutura do *pacto rousseauiano* não tem um fim em si mesmo, mas tem uma finalidade em função da realização do indivíduo, tem a função de garantir ao homem proteção e conservação. No capítulo V, do livro II do seu *Do contrato social*, enfatiza, mais uma vez, a questão do direito de conservação do indivíduo, como também a construção de uma estrutura social que pode levá-lo a inúmeros riscos, pois sua construção está no campo das possibilidades, no campo do imprevisível. Refere-se ao direito de vida e morte, mostrando que as dificuldades de se compreender esse direito parte do tipo de colocação que envolve a questão.

Todo homem dispõe do direito de arriscar sua própria vida para conservá-la. Jamais se disse, daquele que se lança por uma janela para escapar a um incêndio, que seja culpado de suicídio? Jamais se atribuiu tal crime àquele que perece numa tempestade cujo perigo não ignorava ao embarcar? (p. 51).

O tratado social busca, de fato, a proteção dos contratantes. Note-se que, no texto, ele se refere à *conservação* dos homens. Conservar pode ser visto também com o sentido de se garantir a melhor condição dos contratantes, dos indivíduos-cidadãos, que traz riscos inevitáveis para todos os seus construtores, dos quais devem ter consciência. Para Rousseau, o que está em jogo é a condição e a segurança dos homens, e isso se evidencia, na medida em que discursa sobre o direito de viver e de morrer:

³² *Dictionnaire étymologique de la langue française*. Sous la direction de Oscar Bloch et W. von Wartburg. Paris: Presses Universitaires de France, 1964. p. 654.

Quem deseja os fins, também deseja os meios, e tais meios são inseparáveis de alguns riscos e, até, de algumas perdas. Quem deseja conservar sua vida à custa dos outros, também deve dá-la por eles quando necessário (p. 51-52).

Assim, todo trabalho de construção visa à garantia de proteção dos membros do estado, visa à garantia da realização dos membros da república. Além de propiciar ao indivíduo um abrigo, um lar, uma proteção, coloca-o numa nova condição, a condição de *indivíduo cidadão*, na qual a dependência deixa de existir. Se, com o fim do estado natural e com a emergência da vida civil, o indivíduo encontrou-se na condição de dependência, o indivíduo cidadão passaria a gozar de plena independência. O que significa tal independência? Em uma nova sociedade, o indivíduo cidadão pode recuperar sua liberdade roubada pela desigualdade entre os homens, a qual sucumbiu com o fim do estado natural. Não haveria mais uma relação de dependência interindividual, pois, para se realizar, o indivíduo deveria estar imerso em uma vida contratual, em um contrato em que todos os indivíduos-cidadãos estivessem comprometidos com uma vida de solidariedade mútua, sem que existisse a relação senhor-escravo, como foi bem descrito no segundo *Discurso*. Sem a dependência interindividual, todos os indivíduos poderiam se realizar. Dessa forma, pode-se fugir da armadilha que envolve muitos leitores sobre o individualismo ou sua negação por parte de Rousseau. A questão que envolve o indivíduo e sua relação com a coletividade é típica da filosofia política, e parece não haver uma solução definitiva. Rousseau não é um mero individualista, tampouco um mero coletivista. A questão central de Rousseau envolve a preocupação com a condição do indivíduo. É, sobre ele, que Rousseau volta seu olhar. O contrato é uma tentativa de encontrar (*trouver*), como Rousseau pensou, uma estrutura que possibilitasse ao indivíduo sua *realização* e sua *felicidade*. O contrato não tem um fim em si mesmo, só tem sentido por causa do indivíduo cidadão, do ser humano. Daí que o contrato deve ser tratado sob a ótica da possibilidade.

Os limites do contrato em Rousseau são visíveis, e não poderia ser diferente. Todo e qualquer contrato de sociabilidade evidencia seus limites. Em *Do contrato social*, sexto capítulo do livro I, um trecho serve de combustível para alimentar as críticas a Rousseau quanto ao seu anti-individualismo. Veja-se:

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

A experiência com a formulação de uma proposta de contrato, como em todos os outros autores da filosofia política moderna, não poderia deixar de pontuar limites à ação do indivíduo, à sua liberdade. E Rousseau não foge a essa perspectiva, na medida em que é também herdeiro da tradição da filosofia política que o antecedeu e que considerou o contrato social como o espaço para resolver os problemas dos conflitos entre os indivíduos. Entretanto, em que medida Rousseau se afasta dessa tradição no que diz respeito aos indivíduos e sua liberdade? Primeiro, deve-se reconhecer que o *contrato rousseauiano* contém limites à manifestação plena do indivíduo. A citação acima confirma os limites com os quais os indivíduos deveriam saber vivenciar. E Rousseau teve plena consciência dos limites do seu contrato, quanto à situação dos indivíduos. Isso se confirma, tanto pelo anúncio inicial da fórmula do contrato, com a qual o indivíduo tem garantida sua liberdade, como também pela adesão do indivíduo a uma cláusula que lhe requer alienação. Tem-se, dessa forma, a tentativa de Rousseau de pensar a sociabilidade conservando-se a liberdade do indivíduo e, ao mesmo tempo, sua alienação à cláusula que o convoca a viver em comunidade. Como afirmado anteriormente, o contrato rousseauiano é a expressão da constituição do próprio indivíduo. Ele é decorrente da liberdade do indivíduo transformada em fundamento do direito, como também é fruto do ensaio proposicional de um modelo de vida social. Tem-se, nesse sentido, uma via que decorre dos sentimentos do indivíduo, e outra via que é decorrente de uma proposição racional. O contrato é pensado a partir dessas duas vias, com predominância da primeira. Dessa forma, não se pode encarar Rousseau dentro dos limites de seus antecessores, nem dentro dos limites que lhe foram atribuídos por pensadores contemporâneos que lhe imputaram a pecha de ter proposto um estado totalitário, no qual o indivíduo praticamente desapareceria. Na verdade, nesses casos, não se compreendeu o contrato rousseauiano dentro do contexto de sua obra, atendo-se, provavelmente, a passagens isoladas, deixando-se de perceber que o centro de sua preocupação foi a condição do indivíduo. O contrato social rousseauiano é a tentativa de responder a questão que segue. Como se podem resolver os problemas dos indivíduos que foram destituídos do estado natural? Seu contrato não se situa na esfera da pura elaboração, mas tem seu solo no próprio indivíduo.

Para fugir a qualquer tipo de interpretação extremista do contrato de Rousseau é necessário compreender o espírito do seu contrato, compreender o indivíduo rousseauiano. Para Rousseau, o indivíduo vivia massacrado pelo contexto da desigualdade. Usando uma expressão de Eric Weil (1971, p. 93): “L’individu dans la société moderne est essentiellement insatisfait”, ou seja, o indivíduo moderno é um ser inteiramente descontente com sua vida,

não desfruta dos bens necessários tampouco é feliz. Rousseau esteve atento a esse clamor do indivíduo moderno, do indivíduo de seu tempo, esteve atento ao seu próprio clamor enquanto indivíduo e, assim, transformou o indivíduo no horizonte fundamental do seu contrato social. A forma como Rousseau indica o horizonte do seu contrato inibe qualquer perspectiva de violência por parte do estado em relação ao indivíduo. Na concepção rousseauiana, o estado não deveria produzir violência contra o indivíduo — como os estados totalitários do século XX —, pois, o estado só tem vida e sentido em função da realização do indivíduo. A primeira medida da vida civil para atender os interesses do indivíduo seria a que põe fim à desigualdade, cujo desdobramento seria o fim da oposição entre os indivíduos. Desse modo, seu contrato social visa a exterminar a oposição entre os indivíduos e não a manifestação dos indivíduos. O espaço criado para a vida dos indivíduos seria o espaço em que o conflito constante tem fim, e no qual os indivíduos podem se manifestar dentro do acordo firmado. Isso quer dizer que, ao se acabar com a oposição entre ricos e pobres, entre senhores e escravos, os indivíduos passariam a ser livres. Essa liberdade — a *liberdade civil* — poria um termo à dependência entre os indivíduos. Diferentemente do modelo de sociedade desigual, os indivíduos passariam a agir em função daquilo construído por todos, que é o contrato. Desse modo, submeter-se ao contrato seria submeter-se a si próprio, submeter-se ao pacto do qual ele seria um dos artífices. Embora a liberdade de um indivíduo não se sobressaia sobre outro, isso não significa o fim da individualidade, mas o fim da dependência. A concepção do pacto de Rousseau livraria o indivíduo da dependência construída pelos antigos contratos que tinham no amor próprio sua manutenção.

Enfim, cada um dando-se a todos não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo que se perde, e maior força para conservar o que se tem (p. 33).

Ao aderir ao pacto, o indivíduo não se daria a nenhum outro indivíduo, mas a si mesmo, pois se entregaria a uma obra que também seria sua. Tem-se assim, com Rousseau, uma fórmula para se manter a integridade do indivíduo, que não recebe um pacto pronto, mas dele é o principal artífice e, assim sendo, ele se submeteria às regras que ele próprio forjou e, também, aos perigos de sua obra. Os perigos são reconhecidos por Rousseau, mas qualquer busca de construção traz consigo os perigos da empreitada. A questão é que, para o nosso filósofo, a busca pela melhor fórmula para a construção do pacto é a da possibilidade. A possibilidade que é da constituição da própria natureza do indivíduo. Do contrário, o pacto seria apenas uma

forma de controle que poderia reduzir o indivíduo a uma mera fração da composição da ordem estabelecida.

Para evitar que o indivíduo se transformasse em uma mera fração da ordem, Rousseau pensou naquilo que é a inspiração que norteia os desejos dos indivíduos no campo da vida comunitária: a *vontade geral*, que é a síntese do envolvimento de todos os indivíduos em torno do bem comum. Aquilo que impulsiona os indivíduos a edificar uma estrutura social tem como elemento condutor seu desejo de partilhar a constituição do bem de todos. A vontade geral não seria uma mera soma das vontades dos indivíduos, não seria o mero somatório de desejos idênticos, mas a vontade de partilhar o espírito de colaboração e de solidariedade. Nesse sentido, a vontade geral se esmera para garantir a perpetuação da vida boa e da vida livre de todos os cidadãos, onde ninguém é escravo de ninguém, mas onde todos formam uma rede de colaboração que será vivenciada nas estruturas do pacto. Garante-se, dessa forma, a liberdade de todos dentro do contexto, que seria, então, a vida social.

[...] o pacto fundamental, em lugar de destruir a igualdade natural, pelo contrário substitui por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, que, podendo ser desiguais na força ou no gênio, todos se tornam iguais por convenção e direito (p. 39).

Não há, no contrato rousseauiano, uma oposição entre o indivíduo e a coletividade, mas, sim, uma relação de tensão, que é inevitável e se efetiva com os limites estabelecidos pela vida comum. A partir do sentimento de existência, o indivíduo projeta-se sobre um novo modelo de vida, o da vida coletiva. A vontade geral seria, assim, a deflagração do compromisso de todos os indivíduos com a vida comum, e todos os indivíduos deveriam estar envoltos pela dinâmica da vontade geral, em busca do bem comum. A vontade geral não se efetivaria a partir de uma pura atividade metafísica, mas a partir do sentimento de existência dos indivíduos:

A primeira e a mais importante consequência decorrente dos princípios até aqui estabelecidos é que só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum, porque, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o possibilitou (p. 43).

Se a compreensão da vontade geral de Rousseau foi interpretada como um mecanismo para sufocar o indivíduo é que se fez uma leitura parcial e/ou pontual de sua obra. Rousseau

inova na compreensão sobre as raízes da vontade geral, distanciando-se sobretudo de Diderot, que adotou como referência a compreensão de indivíduo dividido, de indivíduo partido. compreensão oriunda dos pensadores ingleses. Os indivíduos divididos teriam uma dimensão boa e uma dimensão má, e a sociedade viria banir, com suas estruturas, o lado mau dos indivíduos. Segundo Luc Vincenti (2001, p. 141-142), Rousseau evita a compreensão adotada por Diderot:

Rousseau recusa a existência de uma sociedade geral do gênero humano, no seio da qual os comportamentos são regidos e o egoísmo natural corrigido por uma vontade geral a que os indivíduos chegariam [...]. Rousseau recusa não somente a existência de uma benevolência persistente que compensaria o egoísmo do indivíduo depravado, mas também a ideia de que esta benevolência pudesse, sob a forma da vontade geral proposta por Diderot, reger efetivamente esta hipotética sociedade geral (tradução nossa).³³

Ora, esse tipo de compreensão reforça a ideia de que o estado é um ente que emerge para a salvação do indivíduo, um ente que eclode com uma força superior ao indivíduo para purificá-lo de todo e qualquer tipo de mal, compreensão que serviu para alimentar a ideia contemporânea de estados totalitários.

Rousseau indica, porém, um outro caminho para a constituição do estado. Diferentemente de Diderot, a vontade geral em Rousseau leva em consideração a constituição do próprio indivíduo, sobretudo o *amor de si*, observação feita por Vincenti (2001, p. 142), para quem o amor de si tem um papel fundamental na filosofia política de Rousseau, destacando que nesse ponto está sua originalidade. Seu projeto de contrato é oriundo de seu sentimento de existência que é expresso pelo amor de si, que não se destruiu, mas ficou hibernando no interior do indivíduo, depois de ter sido tomado pelo sentimento do amor próprio. O amor de si o conclama a se realizar e, com o pacto, aponta para uma realização coletiva.

O estado rousseauiano — a república — tem vida e sentido graças aos indivíduos, e não tem a tarefa de controlá-los, como para Diderot, mas, sim, de lhes servir de abrigo. O estado não proporcionaria a realização dos indivíduos, mas seria o espaço no qual se daria essa realização. Sua concepção de estado se diferencia da dos demais pensadores de sua época, justamente por não ser o estado o ente que salvaria o indivíduo de suas mazelas.

³³ “Rousseau recuse l’existence d’une société générale du genre humain, au sein de laquelle les comportements sont régis et l’égoïsme naturel corrigé par une volonté générale que les individus trouveraient [...]. Rousseau récuse non seulement l’existence d’une bienveillance persistante qui compenserait l’égoïsme de l’individu dépravé, mais aussi l’idée que cette bienveillance puisse, sous la forme de la volonté générale proposée par Diderot, régir effectivement cette hypothétique société générale.”

Em que Rousseau se fundamenta para propor uma república, que não seja um elemento externo ao indivíduo, mas um elemento que se constitui a partir desse mesmo indivíduo? Mas de onde se origina a compreensão de um estado salvador dos indivíduos? Essa é uma questão que deve ser abordada.

Como dito anteriormente, Rousseau se distancia de Diderot quanto à concepção de indivíduo. Enquanto em Diderot o indivíduo se encontra partido, a oposição entre paixões e razão proporcionaria uma concepção de estado dirigente e protetor da vida dos indivíduos, o que forneceu ao Ocidente a visão extremista de modelos autoritários e totalitários. Nessa divisão do indivíduo, a vontade geral e a razão se sobrepõem aos seus sentidos, e o estado emerge como uma estrutura que salvará o homem. Algo que é distante e distinto da condição do indivíduo, já que são instâncias puras a salvar o indivíduo impuro. Se há uma divisão do indivíduo entre sua dimensão racional e sua dimensão dos sentimentos, tem-se uma supremacia de uma das dimensões. Os leitores tradicionais de Rousseau dão ênfase ao racional sobre o lado sensitivo. O racional surge como o mecanismo que deverá conduzir o homem pelo melhor caminho. Seria o lado racional do homem que poderia conduzir o indivíduo ao mundo civilizado, ao mundo do pacto. Dessa forma, pode-se justificar a estrutura do estado protetor como um ente externo ao indivíduo. Esse tipo de concepção do indivíduo serve de fundamentação para esse modelo de estado interventor. Como o indivíduo é concebido de forma partida, o desdobramento disso na constituição do estado é a total dependência do indivíduo. Se, por um lado, tem-se a razão, por outro, tem-se a sensibilidade. Assim, em correspondência tem-se o estado e o indivíduo. Aquele, portador da racionalidade que guia. O segundo deve-se deixar guiar pelas luzes da racionalidade. Limitado pela dinâmica das paixões, o indivíduo deve se entregar aos ditames do estado.

Toda essa dependência do indivíduo ao estado é fruto de uma concepção que Rousseau rejeita, e que se constata em sua crítica a Diderot, que deu à razão um papel fundamental para a constituição de vontade geral. A vontade geral tendo na racionalidade o seu único ponto de apoio, se desdobra sobre os indivíduos como algo que também lhes vem de fora. A vontade geral emerge como uma força que está para além das vicissitudes dos indivíduos, e aquilo que lhe deu força é apenas algo que agora deve proteger. A vontade geral é a guardiã dos interesses comuns aos indivíduos e foi constituída como uma arma contra as ameaças oriundas dos desejos particulares. Ora, isso é possível em Diderot graças à sua concepção de homem. Ao dividir o homem em duas dimensões opostas, como defendiam os pensadores ingleses, Diderot dá à razão uma importância que se sobrepõe aos sentimentos. A razão traria aos

indivíduos uma retidão para a vida que as paixões não poderiam oferecer. A expressão dessa razão viria sob a forma da vontade geral, que conduziria o indivíduo pelo melhor caminho.

Essa postura de Diderot, à qual Rousseau se opõe, esvazia uma das dimensões do indivíduo, que é a dimensão dos sentimentos e das paixões. Se Rousseau contemplasse a tendência de Diderot, haveria o esvaziamento do sentimento do amor de si na vida do indivíduo cidadão. O que isso significa? Qual o desdobramento da separação entre a vontade geral e os sentimentos do indivíduo? Isso é possível para Rousseau? Quem acompanha a visão de Rousseau sobre o homem, percebe que tal separação não é possível. Não é possível ao indivíduo aderir a uma vontade comum, a uma vontade geral quando esta mesma vontade não condiz com seus sentimentos, com seu sentimento de existência. Portanto, se o sentimento de existência fundamental para o indivíduo é o amor de si, como querer exigir a negação do mesmo, se esse sentimento responde pelo elemento básico de sua sobrevivência? Isso só seria possível ao indivíduo, se ele negasse a sua própria constituição e, assim, descartasse uma parte de si. Mas a vontade geral seria uma resposta ao que é essencial ao homem, que é o sentimento de existência expresso pelo amor de si, o desejo de autorrealizar-se e que, num primeiro momento, correspondeu à sobrevivência; com a vontade geral, o sentimento de existência se confirmaria pela escolha dos indivíduos de partilhar o mesmo espaço, o espaço público. É esse espaço que serviria para o indivíduo se realizar, sob a orientação da vontade geral que fosse a expressão da sua própria natureza. Nesse sentido é que Rousseau se distancia de Diderot, pois a vontade geral rousseauiana foge ao receituário meramente metafísico, foge do que é estranho aos indivíduos, e que é algo puramente condutor. Uma vontade geral exterior ao indivíduo funcionaria como uma espécie de força externa à comunidade, que regularia a vida da forma mais perfeita possível, uma espécie do *Leviatã* hobbesiano. Seria uma construção formulada a partir de um mero processo racional, e desse tipo de concepção Rousseau quis se afastar, rejeitando uma leitura meramente racionalista da vontade geral (p. 33).

Inúmeros leitores de Rousseau o enquadram numa perspectiva racionalista de vontade geral, justamente por negarem o preceito primeiro da natureza humana, o preceito de conservação. Projetam a vontade geral como um feito de um processo racionalista.³⁴

Eric Weil (1971) reconhece a importância dos sentimentos no pensamento de Rousseau, embora levante dúvidas sobre a centralidade dos mesmos, sobretudo em relação às questões da vida pública. Os sentimentos são importantes, dentro de um contexto da obra de Rous-

³⁴ Há diversos autores que podem ser indicados como defensores de uma vontade geral rousseauiana racionalista: Eric Weil, Jean-Fabien Spitz, Roger Masters, etc.

seau, mesmo que limitados a um certo grau da reflexão. A postura de Weil é a marca da tradição que transformou Rousseau em racionalista. Derathé, citado por Weil, confirma a mesma tese, sobre a qual Weil se apoia.

Ao contrário do que geralmente se interpreta sobre a vontade geral de Rousseau, deve-se encontrar na mesma não apenas a mera dinâmica da racionalidade. A vontade geral rousseauiana, apesar do aspecto de unidade, é a unidade dos opostos da estrutura do indivíduo, que são os sentimentos e a razão, polos que aparentemente parecem se excluir. A tensão entre os polos do indivíduo é parte de sua própria constituição e lhe permite ser dinâmico. Para Rousseau, a relação entre razão e sensibilidade não anula um desses dois elementos. É a relação entre esses componentes que viabiliza a vida do indivíduo, e o faz ser o que ele é: um ser dinâmico que se refaz ao longo de sua vida. Ao olhar para a obra de Rousseau, pode-se verificar a centralidade do indivíduo em todo o seu percurso intelectual. Nesse sentido, o segundo *Discurso* tem um papel central. A história para Rousseau é a própria história das transformações pelas quais o indivíduo passou. Assim, mantém em suas análises da sociedade a tensão permanente das estruturas do indivíduo. Seu pensamento é marcado por polaridades constantes como: indivíduo/coletivo, sentimentos/razão, vontade particular/vontade geral, etc. No caso específico da vontade geral, a regra se mantém. Ou seria possível retirar da vontade geral os elementos da sensibilidade do indivíduo? A vontade geral seria o mero aspecto racional do homem, que o guiaria pelo melhor caminho? Assim sendo, não se teria uma exclusão de uma dimensão do próprio indivíduo? Por que a tendência racionalista da vontade geral deveria predominar em Rousseau? Não pareceria uma contradição, já que ele não o faz na sua própria concepção de indivíduo? Essa tendência racionalista criaria uma vontade que estaria para além das imperfeições da vida do indivíduo, seria uma força que, não estando contaminada pelas imperfeições da vida, poderia conduzir os indivíduos por um caminho que os impedisse de desenvolver vontades egoístas, as quais poderiam colocar em perigo as estruturas da república. Esse tipo de interpretação racionalista da vontade geral poderia desenvolver um tipo de mentalidade totalitarista e arbitraria sobre a vontade geral de Rousseau. As interpretações racionalistas da vontade geral de Rousseau alimentaram uma leitura errônea sobre o filósofo genebrino. Somente uma entidade ou um estado perfeito, que conduzem pelo melhor caminho os indivíduos, podem se transformar em sistemas repressores. A perspectiva de vontade geral de Rousseau caminha pelo campo de sua polaridade, articula em sua constituição a razão e a sensibilidade. E esta é a expressão do amor de si. Como poderia se captar esse sentimento na vontade geral?

Isso pode ser captado de duas formas: pelo sentido de preservação e pelo sentido de envolvimento com a mesma. Em *Do contrato social*, Rousseau apresenta um contrato que possibilitaria a realização do indivíduo. O sentido de preservação e o sentido de envolvimento dariam à vontade geral a base do sentimento de existência do indivíduo. Aliado a isso se teria o componente da racionalidade, responsável pela elaboração do projeto que estruturaria o contrato de forma efetiva. Assim, a razão não apareceria como um mero guia, mas como algo que é condicionado por aquilo que os indivíduos almejam. Toda e qualquer forma de contrato que pretendesse viabilizar a realização dos indivíduos deveria ter como princípio básico de suas estruturas a constituição do próprio indivíduo. A vontade geral seria um ponto de convergência das individualidades. E que ponto de convergência seria esse? A total anulação da dependência entre os indivíduos e, em decorrência disso, a ausência da desigualdade. Dessa forma, percebe-se que, ao não se anular o indivíduo, não se anulam os seus sentidos, tampouco o amor de si. Se, por um lado, a sociedade seria a adesão do indivíduo a um projeto coletivo, por outro, essa adesão não anularia a inteireza das individualidades.

Mas, além da pessoa pública, temos de considerar as pessoas particulares que a compõem, e cuja vida e liberdade naturalmente independem dela. Trata-se, pois, de distinguir os direitos respectivos dos cidadãos e do soberano, e os deveres que os primeiros devem desempenhar na qualidade de súditos, do direito natural de que devem gozar na qualidade de homens (p. 48).

Pode-se ler a proposição de contrato de Rousseau a partir de duas dimensões: a espiritual e a prática. A dimensão espiritual corresponderia à vontade geral, dimensão aqui já apresentada. Extremamente importante, ela revela a força que dá unidade ao pacto. No entanto, além da vontade geral, o *pacto rousseauiano* necessita de uma estrutura que acolha os anseios dos indivíduos traduzidos pela vontade geral. E, como a vontade geral, essa estrutura de acolhimento não pode ser algo apartado do indivíduo. Assim, as estruturas do pacto conteriam uma dimensão racional e uma dimensão do sentimento de existência. A dimensão do sentimento poderia ser apontada como o elemento do poder legislativo, e a dimensão racional, a do poder executivo.³⁵

³⁵ A abordagem utilizada por Vincenti (2001, p. 144-145) permite um novo olhar sobre a constituição das estruturas do pacto social. Ele busca compreender a estrutura do indivíduo, a fim de tematizar a proposição de república em Rousseau. Dessa forma, compreende que a proposição do pacto leva em consideração, não apenas o aspecto racional do indivíduo, mas também a constituição do seu sentimento.

O princípio da vida política reside na autoridade soberana. O poder legislativo é o coração do Estado; o poder executivo, o cérebro que dá movimento a todas as partes. O cérebro pode paralisar-se e o indivíduo continuar a viver. Um homem torna-se imbecil e vive, mas desde que o coração deixa de funcionar, o animal morre (p. 102-103).

Rousseau procura dar à estrutura da república a mesma constituição presente no indivíduo. Há uma relação entre sua antropologia e sua concepção política, embora tenham suas especificidades. Não há a separação entre aquilo que o indivíduo é e o que ele projeta para si, no caso específico, a república. Todo o capítulo onze, do livro III, de *Do contrato social*, que tem como título “Da morte do corpo político”, retrata a humanidade que há nas criações do homem:

Tal é a tendência natural e inevitável dos governos, mesmo dos mais bem constituídos. Se Esparta e Roma pereceram, que Estado poderá durar para sempre? Se quisermos formar uma instituição duradoura, não pensemos, pois, em torná-la eterna. Para ser bem sucedido não é preciso tentar o impossível, nem se iludir com dar à obra dos homens uma solidez que as coisas humanas não comportam (p. 102).

O estado se revelaria pela sua vocação em acolher seu criador. De forma direta, Rousseau responde sobre qual seria a finalidade da associação política: “*a conservação e a prosperidade de seus membros*” (p. 98). Ao referir-se, também, a qual seria o melhor governo, se reporta ao que se pode tomar como referência para se avaliar essa esfera do estado, isto é, não é a capacidade intrínseca dos membros do governo que pode avaliá-lo como bom ou ruim, mas, sim, a forma como o governo se relaciona com o povo:

Quando, pois, se pergunta, de modo absoluto, qual é o melhor Governo, faz-se uma pergunta tão insolúvel quanto indeterminada ou, em outras palavras, ela tem tantas boas soluções quantas combinações possíveis há nas posições absolutas e relativas dos povos. Mas, quando se perguntasse quais são as características pelas quais se pode conhecer se um dado povo é bem ou mal governado, então seria diferente e a questão poderia de fato ser resolvida (p. 98).

Além disso, como o indivíduo está em constante transformação, o mesmo deve ocorrer com o estado, que não deve ser eterno e absoluto, na medida em que o indivíduo também não o é. Se os indivíduos se transformam, e o estado e suas estruturas não se adequam a esse movimento, é que ele perdeu seu horizonte fundamental e tenderá a se voltar contra os indivíduos. Os homens poderiam, por meio de suas ações, dar uma vida mais longa ao estado, visto

que o estado não se perpetuaria por si próprio ou pelas leis, mas subsistiria pela força do poder legislativo, pela força dos homens reunidos em assembleia. É graças a esse poder legislativo que o estado respiraria e se moveria. Ele seria a expressão coletiva do sentimento de existência dos indivíduos, o que, na vida contratual, é expresso pelo sentimento de amor à pátria, sentimento que tem ligação com o sentimento do amor de si. Portanto, sem o legislativo, sem a dinâmica existencial dos indivíduos, no caso específico, dos indivíduos cidadãos, o estado seria uma estrutura morta.

Além disso, há um elemento que antecede o poder legislativo e que se efetiva quando da elaboração do pacto e de suas estruturas: a vontade do conjunto de indivíduos de elaborar um pacto social. Seria possível, após a construção do pacto, os indivíduos eliminarem da via social seus sentidos e sentimentos? Se o pacto ganhou vida pela vontade do indivíduo, haveria como se desfazer dela? Em Rousseau, a resposta é negativa. Há diversas passagens que reforçam essa via interpretativa. Em *Do contrato social*, quarto capítulo do livro II, ao comentar os limites do poder do soberano, ressalta que esse não pode onerar os seus membros de forma indevida, o que deve ser levado em consideração não apenas sob a lei da razão, mas também pela lei da natureza.

O poder legislativo, que é a força do soberano, por sua vez, estaria em consonância com a vontade geral. O soberano e a vontade geral deveriam formar uma unidade, e pela sua ação a vontade geral se efetivaria. A articulação entre a vontade geral e a estrutura do pacto daria a conformidade necessária à república. Pode-se afirmar que a vontade geral, como parte da república, seria a sua dimensão espiritual (soberania); a dimensão prática seriam as estruturas constitutivas do pacto (soberano, leis, formas de governo, poderes executivo e legislativo). Ambas as dimensões da república rousseuniana são estruturadas a partir da constituição do próprio indivíduo cidadão. Quando da formação do pacto, surgiria o sujeito de direito. Não se trataria mais do indivíduo isolado, mas do indivíduo cidadão que tem no direito, a partir da formação da sociedade, o elemento que norteará sua nova vida. E um dos componentes fundamentais para a construção e a manutenção da vida em sociedade é o sentimento de existência, então um sentimento específico, o sentimento do *amor à pátria*. Somente as estruturas da república não garantiriam a sua manutenção. Rousseau procura preservar, em sua proposta de república, a razão e o sentimento de existência. Assim consta no mencionado capítulo quatro do livro II do seu *Do contrato social* ao tratar dos limites do poder soberano:

Mas, além da pessoa pública, temos de considerar as pessoas particulares que a compõem, e cuja vida e liberdade naturalmente independem dela. Trata-se, pois, de distinguir os direitos respectivos dos cidadãos

e do soberano, e os deveres que os primeiros devem desempenhar na qualidade de súditos, do direito natural de que devem gozar na qualidade de homens (p. 48).

A república pregada por ele não seria uma mera projeção metafísica e racional, como alguns já afirmaram. Observe-se a seguinte disposição que corrobora a interpretação que aqui vem sendo adotada:

A expressão é utilizada por Malebranche para designar o governo divino do mundo, mas o uso moral e político origina-se em Diderot, que o emprega antes de Rousseau, no artigo “Direito natural da Enciclopédia”. Trata-se de uma vontade senão racional ao menos razoável, que envolve moral e política concernente ao gênero humano. Rousseau retoma o termo em um sentido muito próximo no artigo “Economia política”. Mas sua doutrina evolui e, restringindo a noção à comunidade política, ele se afasta de Diderot desde o Manuscrito de Genebra, não mais considerando a razão mas o amor de si como fundamento daquilo que permite a cada indivíduo perceber nele mesmo o interesse comum e, assim, participar da elaboração da lei (VINCENTI, 2000, p. 60-61, tradução nossa).³⁶

A república rousseuniana se manifestaria pela soberania e se projetaria em direção ao bem comum (princípio universal) que foi o desejo das individualidades contratantes. A dimensão prática da república (o soberano) em sua própria natureza é perpassada pelos sentidos de seus membros. Mais do que uma fórmula de estado, Rousseau apresenta princípios que poderiam nortear um projeto de vida coletiva. Um projeto que se constitui a partir da própria natureza humana e, por isso, perpassado de sentimentos e oscilações. A assembleia do povo seria a principal face da república, pois impulsionaria a vida da mesma. O povo em assembleia conduziria a própria perspectiva da vontade geral, seria o próprio coração da vida republicana. De nada adiantaria a cabeça, se o corpo viesse a morrer.

3.3.2 Do amor próprio ao amor à pátria

³⁶ “L’expression est pratiquée para Malebranche pour désigner le gouvernement divin du monde, mais l’usage moral et politique est issu de Diderot qui l’emploie avant Rousseau dans l’article “Droit naturel de l’Encyclopédie”. Il s’agit alors d’une volonté sinon rationnelle du moins raisonnable, qui enveloppe morale et politique et concerne le genre humain. Rousseau reprend le term en un sens très proche dans l’article “Économie politique”. Mais sa doctrine évolue et tout en restreignant la notion à la communauté politique, il se sépare de Diderot dès le Manuscrit de Genève, pour ne plus voir la raison mais l’amour de soi au fondement de ce qui permet à chaque individu d’apercevoir en lui-même l’intérêt commun et de participer ainsi à l’élaboration de la loi.”

Ao se conceber a vida de uma república, faz-se necessário entender qual o seu principal suporte de sustentação. Não adiantaria propor um modelo de república, se, depois de seu erguimento, não pudesse manter-se de pé. Dessa forma, que estrutura seria necessária para manter a república funcionando? O que seria preciso para se manter a sua vitalidade? Seriam suas leis? Seria apenas a força da vontade geral? Seriam suas estruturas de poder ou o bom funcionamento do governo? Seria a dinâmica e a vitalidade do soberano?

Para chegar-se à resposta elaborada por Rousseau, retorne-se às suas considerações sobre os estados natural e civil. A ligação entre o homem e esses dois estados estava além da mera adesão às suas estruturas. A ligação se dava pelo sentimento que o homem nutria por essas formas de estado, ligação que o envolvia de tal forma, que, muitas vezes, ele deu a vida para a sustentação do estado. Mais do que ver nas estruturas um ponto de apoio, seria necessário que o homem sentisse um desejo pelas estruturas do estado. Esse *bem querer ao estado* decorreria do sentimento de existência, graças ao qual, por um longo período, o homem preservou o que a natureza lhe deu e pôde conservar aquilo que foi criado por ele próprio. Se a *vontade geral* orientaria o rumo da vida social e política, o sentimento de existência permitiria o envolvimento e a sustentação desse rumo estabelecido.

O que fez o homem permanecer por um longo tempo imerso no estado natural? O que o levou a sustentar e a se envolver com um determinado modelo de vida grupal?

Na análise de Rousseau, como já referido, no envolvimento do homem com o estado natural estava o sentimento de existência, seu primeiro impulso, que dava dinamicidade à sua vida, o sentimento do *amor de si*. Em sua saída do estado natural, o homem passou a se ver como um ser que se diferenciava dos demais. Era o início das transformações que implicaram a transformação desse sentimento, fazendo eclodir a sua face de *indivíduo*. No seio da família, os indivíduos passaram a ser identificados por suas características específicas, ocorrendo, dessa forma, o surgimento da noção de *pessoa*. Na segunda parte do segundo *Discurso*, Rousseau refere-se aos membros da família como pessoas. O homem desenvolveu, então, um outro sentimento, o *amor à família*, sentimento de existência baseado no espírito de colaboração entre os membros dos primeiros agrupamentos humanos. A dinâmica da passagem do amor de si para o amor à família foi bastante sutil, e perdurava entre eles um ponto de intersecção, que era o sentimento de não agressão ao outro, o que permitia uma relação de cordialidade. Com o aumento cada vez maior desses grupos, ocorreram os primeiros conflitos que impulsionaram o desenvolvimento da *ordem civil*. Nesse contexto de guerra, desenvolveu-se um novo sentimento de existência o sentimento do *amor próprio*, responsável pela eclosão da desigualdade

entre os homens. O amor próprio era a própria força propulsora das estruturas do estado de desigualdade e impedia qualquer tipo de acordo que proporcionasse a paz e a igualdade.

Para a superação desse quadro, foram necessários um novo projeto de sociabilidade e um novo sentimento de existência. Rousseau sabia que esse novo projeto só teria a possibilidade de se efetivar se houvesse uma força que lhe desse ânimo. Além das estruturas — soberano, governo, leis, poderes — e do sentido — vontade geral —, era necessário o envolvimento dos indivíduos com esse novo projeto, envolvimento que só se fez possível pelo sentimento de existência que originou o *amor à pátria*.

Como se deu, então, a passagem do amor próprio ao amor à pátria? O amor próprio era um sentimento de existência que expressava a vida dos indivíduos imersos numa sociedade corrompida. A estrutura social em que se moviam funcionava como uma espécie de sistema de regulação e controle. A sociedade era o palco em que cada indivíduo devia interpretar um papel específico, mas a dependência deflagrada pela vida civil e fortalecida pelo amor próprio conduziu o indivíduo a uma vida de escravidão, na qual ele não era um artífice da sociedade mas um mero componente.

Como, no seio de uma sociedade viciada, se daria um processo de transformação do amor próprio em um tipo de sentimento de existência que se relacionasse com a constituição do próprio indivíduo?

O amor próprio possuía uma característica que implicava a entrega do indivíduo a um contexto social, ainda que esse contexto não lhe fosse benéfico. Esse sentido da entrega possibilitou a transformação do amor próprio em um sentimento de existência que proporcionasse ao indivíduo o resgate de sua liberdade. O amor à pátria é o sentimento fundamental do cidadão. No seu *Discurso sobre a economia política* (1995a), Rousseau apresenta o amor à pátria como um amor próprio transformado, diz Gauthier (2011, p. 100). O amor à pátria foi produto do amor próprio transformado em um sentimento salutar que levaria a uma sociedade sem desigualdade e sem a dependência entre os indivíduos. Entregando-se totalmente à pátria, ele não se entregaria a ninguém, pois esse tipo de alienação não geraria dependência, mas a adesão a uma estrutura de cuja construção cada indivíduo seria um artífice.

Assim, o amor à pátria emergiu como um ponto importante para a constituição de um projeto de república, na medida em que esta não pode se sustentar sem aquele. Se o amor à pátria se arrefece entre os membros da república é sinal de que sua existência se torna ameaçada.

Rousseau nos transmite a ideia de que a república não pode ser fruto de um mero exercício racional, mas da vontade e do desejo dos próprios indivíduos. A república tem, na *vontade geral*, a garantia de um invólucro sem o qual suas estruturas e seu objetivo central ruiriam. Pelo amor à pátria se garantiria a manutenção da república e a realização de seus membros. Como se daria essa realização? Em todo e qualquer modelo de sociedade, a realização passa pelo *reconhecimento*. Com o amor à pátria, a busca pelo reconhecimento de cada indivíduo ocorreria por sua participação na construção e na manutenção da república, superando-se a esfera da dependência e constituindo-se a esfera dos membros da pátria. Pode-se concluir que o amor à pátria é o sentimento de um novo tipo de indivíduo, o *indivíduo cidadão*. A república seria, assim, o prolongamento desse indivíduo; ela não se constituiria nem se manteria apenas com suas estruturas, com a vontade geral e com suas leis, mas, sobretudo, por meio do sentimento de amor do indivíduo cidadão, o seu sentimento de *amor à pátria*.

3.4 Realização e reconhecimento

A questão que envolve a realização do homem é tema recorrente em filosofia. De Platão e Aristóteles³⁷ até os dias atuais, os filósofos se desdobram para pensar sobre o homem e sobre sua realização. A discussão sobre a realização, enquanto categoria filosófica, é dada sobretudo pela antropologia filosófica, na medida em que procura tematizar a síntese “entre as categorias de estrutura e de relação”.³⁸ Disso decorre que a realização do homem é o desdobramento da interação entre o que o mesmo é em si e as relações fundamentais que são estabelecidas num determinado contexto. A realização do indivíduo “se exprime na sua autoafirmação como sujeito”,³⁹ na possibilidade de expressar de forma plena aquilo que é essencial em sua constituição. O indivíduo pleno é aquele que consegue se afirmar enquanto indivíduo perante os demais com os quais mantém relações, é aquele que tem a possibilidade de expri-

³⁷ Entre Platão e Aristóteles, a linha que descreve as vicissitudes do ideal de realização humana tal como proposto pela Filosofia pode ser comparada a uma curva parabólica que se eleva das sombras da Caverna, atinge seu vértice na plena luminosidade da Idéia do Bem e retomba até atingir o terreno das coisas humanas (*tá anthrópina*) no qual deve ser traçado, segundo a Ética aristotélica, à luz do Bem que é o seu fim (*télos*), o caminho da vida humana como vida segundo o bem (*eu zen*), que é a vida segundo a virtude (*Kat'aretén*). (VAZ, 1992, p. 151).

³⁸ Ibid., p. 162.

³⁹ Ibid., p. 163.

mir o que possui de mais elementar, que é a sua constituição. Pode-se resumir a realização do indivíduo à resposta dada à seguinte pergunta: em que medida um indivíduo se autodetermina num determinado contexto? A resposta seria: de forma plena ou não, resposta que nos remete ao bem-estar. O indivíduo tem ou não uma vida de bem-estar. A realização do indivíduo, ao ser plena, indica que vive bem. O contrário aponta para a não realização. Assim sendo, a realização envolve não somente o contexto no qual o indivíduo vive, mas também outro componente: aquilo que o indivíduo aspira, aquilo que deseja. Detectar esse desejo requer não apenas compreender o que ele almeja em termos de bens físicos, mas, igualmente, aquilo que envolve e alimenta seus desejos.

No caso de Rousseau, a resposta a essa indagação já está contida no seu segundo *Discurso* e é relativa ao sentimento de existência, sentimento que faz parte da própria constituição originária do indivíduo e se faz presente em qualquer contexto em que o homem esteja presente. Ele norteia sua existência e suas ações e desejos. A busca da felicidade, por exemplo, parte desse sentimento. Então, o caminho para se compreender a realização do indivíduo está no próprio indivíduo. Ao se pensar na realização do indivíduo, é de suma importância que se conheça seu sentimento de existência fundamental, o que significa conhecer bem o próprio indivíduo. Dessa forma, pode-se afirmar que toda preocupação filosófica é, sobretudo, uma preocupação antropológica. Isso não é diferente em Rousseau. Sua preocupação com a constituição de uma boa sociedade é iniciada com sua reflexão filosófica desenvolvida no segundo *Discurso*, aqui tantas vezes referido. Assim, não se pode pensar a realização do homem sem que se pense o próprio homem. Volta-se à velha questão: quem é o homem? Daí sua indagação, no início do seu segundo *Discurso*, sobre quem, de fato, conhecia o homem. No entanto, antes de retomar o pensamento de Rousseau, convém que se examine como foi vista a perspectiva de realização do homem pelos que o antecederam.

Embora, a noção de indivíduo já se fizesse presente no mundo antigo,⁴⁰ a realização do indivíduo não dependia do próprio indivíduo, mas de um horizonte de fundamentação que o envolvia. O homem era visto como parte de uma estrutura que o protegia e que permitia a sua realização. Não existia o indivíduo enquanto ser que se bastava a si mesmo, que possuía em si as chaves para a sua realização. Existia, sim, o indivíduo que era membro de uma pólis ou de

⁴⁰ “A noção de indivíduo emerge do mais longínquo passado da reflexão filosófica. Exemplos apontáveis para comprovar esse fato são múltiplos e conhecidos. Citemos alguns, apenas para avivar a memória: já no mundo antigo, Cícero denominava usualmente indivíduo (*individuum*) cada um dos indivisíveis corpúsculos, os átomos, que Demócrito e Epicuro haviam tomado como princípios dos corpos visíveis; no século 14, Guillaume d’Occam, contrariando a herança aristotélico-tomista, sustentava que o universal era mero signo ou nome, remetendo a ele apenas o que existe, ou seja, os indivíduos.” (RENAULT, 1998, p. 5).

uma cosmópolis e, somente como tal poderia se realizar. Para os gregos, a pólis era sua casa, sua moradia, e, como membro da pólis, o homem deveria fazer tudo para preservá-la, para que ela permanecesse intacta. Assim, ele se tornava homem graças à cidade, graças à sociedade. Veja-se o que afirma Aristóteles (1998, p. 4):

A sociedade que se formou da reunião de várias aldeias constitui a Cidade, que tem a faculdade de se bastar a si mesma, sendo organizada não apenas para conservar a existência, mas também para buscar o bem-estar. Esta sociedade, portanto, também está nos desígnios da natureza, como todas as outras que são seus elementos. Ora, a natureza de cada coisa é precisamente seu fim. Assim, quando um ser é perfeito, de qualquer espécie que ele seja — homem, cavalo, família —, dizemos que ele está na natureza. Além disso, a coisa que, pela mesma razão, ultrapassa as outras e se aproxima mais do objetivo proposto deve ser considerada a melhor. Bastar-se a si mesma é uma meta a que tende toda a produção da natureza e é também o mais perfeito estado. É, portanto, evidente que toda Cidade está na natureza e que o homem é naturalmente feito para a sociedade.

Dessa forma, todo e qualquer homem só poderia se realizar quando sua existência estivesse em consonância com sua cidade, pois esta, que era fruto da natureza, era a expressão do bem-estar. A natureza era o referencial de onde se deveria partir para que se alcançasse a meta da boa vida. Ao estar envolta pela dinâmica da natureza, a cidade era vista como o local onde se encontrava o bem-estar. Sendo parte integrante da cidade, o homem poderia alcançar a vida de bem-estar e se realizar, na dependência, porém, da forma como nela se inseria. Atingir a perfeição era a própria realização da cidade e, em consequência, a realização do próprio homem. Nesse contexto, o homem ainda não se encontrava na esfera da individualidade, mas era uma parte da própria natureza. Ainda não se podia falar de indivíduo, mas apenas do homem enquanto membro do cosmos. Era um ser da coletividade ou, no dizer de Aristóteles, um ser político. Realizar-se era estar em consonância com a própria natureza,⁴¹ com o cosmos. Na ordem natural e na ordem da pólis, os homens tinham um lugar a ser ocupado. A realização não partia deles, mas ocorria com seu mergulho no todo da natureza e da cidade. Na esfera do pensamento clássico, realizar-se era conformar-se à pólis, conformar-se ao cosmos.

O mergulho que o homem devia fazer na estrutura do cosmos para se realizar deve ser compreendido a partir de dois termos fundamentais. São eles: *areté* e *virtus*, termos que repre-

⁴¹ “Desde a teoria clássica de Aristóteles até o direito natural medieval, o homem foi visto essencialmente como um ser social, um *zoon politikon*, que pode realizar sua natureza profunda apenas no quadro de uma coletividade política; somente a comunidade ética da *polis* ou da *civitas* — que, diferentemente da combinação puramente funcional das atividades econômicas, se funda sobre a existência da *virtus* partilhadas pelo conjunto de sujeitos — permite desenvolver plenamente a vocação social da natureza humana” (HONNETH, 2000, p. 17-18).

sentam a fundamentação do ideal de realização entre os gregos e entre os romanos, respectivamente. Dessa forma, o processo formativo levava o homem à sua plenitude. Entre os gregos, esse processo formativo se denominava *paideia*. Apesar de a *paideia* possuir o significado de formação, é o termo *areté*⁴² que serve de fio condutor para o esclarecimento da formação do homem grego. O termo grego *areté* está intimamente ligado às raízes mais remotas da aristocracia e serve de base para o ideal de homem a ela pertencente. Esse tipo ideal de homem foi veiculado, primeiramente, pela tradição oral e, posteriormente, pelas obras de Homero, e é representado pela figura do *herói*, que é a expressão do ideário da aristocracia guerreira. Assim, é à perseguição a esse ideal de homem que se vincula também o ideal de realização. Embora a figura do herói se destaque, é na expressão do *sábio* que irá ser efetivado o sublime referencial de realização. Entre os romanos, em vez de *areté*, tinha-se o conceito de *virtus*, que expressava o referencial de realização, também sintetizado, como entre os gregos, pela figura do *homem sábio*.⁴³

Do mesmo modo que na sociedade antiga, na sociedade medieval, o homem se realizava em função de um determinado referencial. Se entre os antigos era a natureza, na sociedade medieval era a figura de Deus. Sua realização se dava na medida em que se enquadrava na dinâmica da criação, que se acomodava ao projeto do Criador, fazendo-se necessária a presença de Deus em sua vida, para que alcançasse a felicidade. Não atender as demandas da criação era entregar-se ao mundo da imperfeição e, assim, afastar-se do Criador. Longe do Criador, restava-lhe apenas o sofrimento, tornando-se impossível sua realização. Na ordem da criação, a síntese do ideal de realização se concretizava na ideia do *homem santo*, que se contrapunha ao herói e ao sábio antigos,⁴⁴ que deveria possuir todas as características necessárias para viver plenamente aquilo que foi projetado pelo Criador. Alcançar a santidade era a plenitude de realização que um homem de então podia almejar.

Porém, é no seio da própria Idade Média que eclode a crítica ao modelo de poder político medieval, sem se falar nas questões levantadas dentro do próprio império romano, princi-

⁴² “O tema essencial da história da formação grega é antes o conceito de *arete*, que remonta aos tempos mais antigos. Não temos na língua portuguesa um equivalente exato para este termo; mas a palavra virtude, na sua acepção não atenuada pelo uso puramente moral, e como expressão do mais alto ideal cavaleiresco unido a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo guerreiro, talvez pudesse exprimir o sentido da palavra grega. Basta isto para concluirmos onde devemos procurar a origem dela. É às concepções fundamentais da nobreza cavaleiresca que remonta a sua raiz. Na sua forma mais pura, é no conceito de *arete* que se concentra o ideal de educação dessa época.” (JAEGGER, 2001, p. 25).

⁴³ VAZ, 1992, p. 165-166.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 166.

palmente no período republicano, com Cícero.⁴⁵ É assim que, dentro do próprio período medieval, se constituíram os pressupostos para o surgimento de um modelo de vida que tem como fonte o homem; a partir dessa nova fonte se desenvolverá a concepção de realização do homem moderno.

O ideal de indivíduo moderno se contrapõe ao ideal de homem santo do período medieval. Enquanto este último tinha como elemento de sua realização o referencial do sagrado, o indivíduo moderno tem em sua natureza seu próprio referencial. Os modernos recuperaram, desse modo, o antigo conceito de natureza. É na própria natureza do indivíduo que se efetiva sua perspectiva de realização. Realizar-se passa a ser o estar em consonância consigo mesmo, tomando para si as rédeas de sua vida. O homem moderno é o indivíduo da praticidade, ao contrário dos homens da contemplação. O indivíduo moderno é o construtor do mundo, que é, desse modo, o fruto de sua própria ação. Até o período medieval, a realização do homem necessitava de um referencial que lhe era externo, ora a natureza e o cosmos, ora Deus e o sagrado. As estruturas propiciadas por esses referenciais determinavam o horizonte e o espaço de possibilidade de sua realização. Como o espaço de realização do homem não era fruto do seu trabalho, não se reconhecia no homem seu potencial de um ser de construção. Ele construía, mas mergulhava naquilo que lhe era oferecido; não era reconhecido, mas apenas acolhido pela ordem estabelecida.

Com o advento do mundo moderno, o homem passou a ser o artífice do próprio mundo, o seu criador. Visto que o espaço que poderia possibilitar sua realização passou a ser fruto do seu próprio trabalho, o homem passou da condição de ser que era acolhido, para a condição de ser que acolhe a si mesmo. Esta capacidade de ser que se acolhe e de ser que constrói permite o surgimento da noção de *reconhecimento* daquele que constrói e transforma, reconhecimento esse que nasce entre os homens e que os torna parceiros na construção do mundo. Os homens se reconhecem entre si como construtores da ordem que eles próprios criam, e essa ordem é a própria sociedade, a própria república, em que será possível a realização de todos os seus membros. Entre o homem antigo e o homem medieval, o reconhecimento decorria da relação entre ele e um referencial de objetividade, porém, a partir do mundo moderno, o reconhecimento passa a se constituir entre os homens. A mudança de paradigma do mundo antigo e medieval para o mundo moderno é determinante para as noções de realização e reconhecimento. Passa-se de um paradigma objetivo-cosmocêntrico para um paradigma subjetivo-antropocêntrico. No primeiro paradigma, a realização ocorria a partir de um e em um contexto

⁴⁵ SKINNER, 2006, p. 75.

que o homem recebia para se realizar, cabendo-lhe reconhecer a importância desse contexto. Na nova perspectiva, o homem será reconhecido por sua condição de artífice desse contexto.

O componente do reconhecimento mútuo pode ser considerado um pré-requisito para a realização do *indivíduo moderno*, que quer ser reconhecido pelos demais homens pelo seu potencial de ser sujeito de ação. A ação do homem, que substitui a ação da natureza ou a ação de Deus, requer o olhar de reconhecimento dos demais homens. Na própria perspectiva de realização entre os antigos e os medievais, a noção de reconhecimento já fazia parte do universo dos homens, mas o reconhecimento se dava em relação à ordem do cosmos ou em relação à ordem sagrada. Na medida em que o homem passa a ser o construtor do espaço de realização, torna-se o próprio componente a ser reconhecido.

Apesar da distinção entre realização e reconhecimento, não é possível separar os dois conceitos, por serem noções referentes ao próprio homem, por serem temáticas da antropologia filosófica, centradas na aspiração do próprio ser humano, assim como pela intensificação da noção de reconhecimento com o advento da vida moderna.

Nos pensadores modernos, pode-se encontrar a fundamentação para o surgimento das sociedades a partir do acordo necessário entre os homens. A noção do próprio contrato social requer que os sujeitos contratantes, dentro da ordem criada, se reconheçam como iguais. E que, antes mesmo da construção da sociedade, os homens se reconheçam como indivíduos que podem construir um acordo para a efetivação de um modelo de sociabilidade que lhes permita viver em harmonia. Dessa forma, pode-se deduzir que, na era moderna, o realizar-se se efetivaria enquanto reconhecimento.

Destaque-se que a questão do reconhecimento passa pela questão da *identidade*. Os indivíduos ou grupos de indivíduos buscariam o reconhecimento a partir daquilo que são, ou seja, a partir de sua identidade. A questão da relação do reconhecimento passa, de certa forma, pela projeção que cada indivíduo faz de si, isto é, pela forma como quer ser reconhecido. Esta última questão, que envolve a identidade, é o centro da questão do reconhecimento em Rousseau. A forma como o indivíduo quer ser visto pode, para ele, vir carregada de opressão ou de uma carga de autoafirmação e liberdade.

Convém, assim, que se passe a abordar as raízes da discussão sobre o reconhecimento anteriores a Rousseau e aprofundar-se a reflexão a partir de autores contemporâneos que trabalham com a noção de reconhecimento, como, por exemplo, Charles Taylor e Axel Honneth. A partir desses pensadores, será possível detectar como Rousseau foi um dos precursores da discussão política em torno do reconhecimento.

Segundo Taylor, muitas correntes políticas atuais giram em torno da discussão do reconhecimento. É uma das últimas obras do movimento político nacionalista. Além disso, a luta pelo reconhecimento é, hoje em dia, adotada por diversos grupos que, historicamente, foram marginalizados pela sociedade moderna.⁴⁶ Para esse autor, no mundo moderno, podem-se destacar duas questões centrais que giram em torno do reconhecimento e da identidade.

A primeira refere-se à demolição das hierarquias sociais que tinham como fundamento a *honra*, uma atribuição de certos segmentos da sociedade que se destacavam no contexto social. Nem todos os indivíduos tinham, entretanto, a possibilidade de alcançar esse valor. Esse tipo de reconhecimento foi muito comum no Ancien Régime.⁴⁷ Taylor menciona uma afirmação de Montesquieu, em sua obra *De l'esprit des lois* (1979, p. 149), sobre a questão da honra: “A natureza da honra é exigir preferências e distinções” (tradução nossa). Sendo o reconhecimento restrito a alguns membros da sociedade, aos que não usufruíam do reconhecimento, restava o fardo da desigualdade e da opressão.

A segunda questão relativa à ideia do reconhecimento diz respeito à *dignidade*, termo que se situa no campo das sociedades modernas democráticas⁴⁸ e possui um caráter universalista, ou seja, todos os indivíduos de uma sociedade democrática deveriam usufruir do seu direito de dignidade. Igualitária e universalista, a cultura democrática admite o reconhecimento de todos os seus cidadãos.

Todavia, no final do século XVIII, ocorreu uma mudança importante que deu ao reconhecimento uma outra base de fundamentação, fazendo eclodir uma nova noção de identidade individual fundamentada no interior do próprio indivíduo. O que era fundamental para a vida do indivíduo tornou-se a base da sociedade moderna e, em torno dessa forma de percepção do indivíduo sobre si, estabeleceu-se a estruturação do reconhecimento moderno.

O desenvolvimento dessa noção de indivíduo se contrapôs, segundo Taylor (2009, p. 45), à visão vigente até então, a qual defendia que as escolhas a serem feitas pelo indivíduo deveriam partir de um horizonte divino de punições e recompensas. A base de fundamentação da vida do indivíduo estava fora do próprio indivíduo, estava em um horizonte teocêntrico. O

⁴⁶ TAYLOR, 2009, p. 41.

⁴⁷ Ibid., p. 43.

⁴⁸ “Todavia, a importância do reconhecimento foi modificada e intensificada pela nova concepção de identidade individual que apareceu no fim do século XVIII. Poder-se-ia falar de uma identidade individualizada, particular a minha pessoa e que eu descubro em mim mesmo. Essa noção aparece ao mesmo tempo como um ideal: ser fiel a mim mesmo e a minha própria maneira de ser. Seguindo Lionel Trilling no seu brilhante estudo, eu diria que se trata de um ideal de autenticidade.” (TAYLOR, 2009, p.44, tradução nossa).

mal ou o bem eram revelados pelo universo sagrado, que lhe servia de referência. Toda a moral alojava-se nesse universo.

Com a nova concepção de indivíduo, ocorre um deslocamento do campo moral, que tem como fundamentação não mais um horizonte cosmocêntrico ou teocêntrico, mas a própria constituição do indivíduo. O mundo moderno consolida o processo que se iniciou, sobretudo no final da Idade Média, quando o homem se viu como um vetor de transformação de si e do mundo. Sendo portador de um imenso poder — o de conduzir seu destino e o destino do mundo —, não precisaria mais da tutela de Deus ou da natureza, podendo, por suas próprias forças, construir e destruir o que fosse necessário. Esse processo de diferenciação concedeu-lhe o potencial de se tornar *indivíduo* e não apenas um ser que compunha o mundo. Foi a partir do que se tornou, então, o homem e de seus sentimentos que os contratualistas, por exemplo, esboçaram uma proposta de estado que permitisse um acordo amplo entre os homens, que permitisse o *pacto social*.

Nesse processo de fundamentação do pacto, surge a importância da figura do indivíduo. Charles Taylor apresenta, em torno dessa importância no final do século XVII, um componente que envolve a *autenticidade*, ligada à própria constituição do indivíduo. Ser autêntico seria ter em si próprio as respostas para a sua vida. A autenticidade estaria ligada aos sentimentos do indivíduo, os quais serviriam de termômetro para uma avaliação moral capaz de detectar, por exemplo, a diferença entre o bem e o mal. A moral eclode a partir desse novo horizonte. Taylor detecta a importância da virada conceptual que os sentimentos deram à vida do indivíduo moderno.⁴⁹

Nesse sentido, Rousseau é visto como o primeiro a realizar a mudança quanto ao caráter novo que foi dado aos sentimentos, os quais deveriam orientar a conduta do indivíduo. Dessa forma, o mais íntimo do homem, aquilo que lhe deve servir de suporte é o que Rousseau denomina, em seu segundo *Discurso*, o sentimento de existência primeiro, o *amor de si*. Na medida em que o indivíduo escuta sua voz interior, seu sentimento primeiro, ele estará livre de toda e qualquer dependência.

Mas Taylor aponta um outro autor que, como Rousseau, deu importância à questão da voz interior do indivíduo. Esse autor é Johann Gottfried Herder, para quem cada ser humano

⁴⁹ “Estar em contato íntimo com nossas percepções morais é importante como meio de atingir o fim da ação justa. Isto que eu chamo o deslocamento do acento moral se produz quando o contato com essas percepções tem uma importância autônoma e vital. É finalmente um estado que devemos atingir, se queremos ser um ser humano no sentido pleno e verdadeiro do termo” (TAYLOR, 2009, p. 45, tradução nossa).

tem o seu próprio jeito de ser, “tem sua própria medida”.⁵⁰ Segundo Taylor, até o final do século XVIII, a diferença entre os indivíduos ocorria apenas na esfera moral, por estar envolto com práticas do bem ou do mal. A seguir, cada indivíduo passou a ter sua própria maneira, seu próprio jeito de ser, mudando por completo a perspectiva de sua visão sobre si, ganhando uma extrema importância sua voz interior.

Isto aumenta consideravelmente a importância deste contato consigo mesmo, introduzindo o princípio da originalidade: cada uma de nossas vozes tem alguma coisa única a dizer. Não somente eu não devo modelar minha vida sobre as exigências do conformismo exterior, mas eu não posso achar um modelo de vida exterior a mim mesmo. Eu posso achá-lo apenas em mim (TAYLOR, 2009, p. 47-48, tradução nossa).

Não só o indivíduo consolida sua supremacia, como também só dá ouvidos à sua própria voz. É essa tendência que Taylor detecta em Herder. Essa perspectiva consolida o sim que o indivíduo dá a si mesmo e à sua *originalidade*. Estar consigo próprio é ser fiel às suas origens, é ser fiel a si, tornando-se um ser autêntico. Essa perspectiva que Taylor atribui a Herder já havia sido tratada por Rousseau. Herder acrescenta à questão da originalidade — já vislumbrada no segundo *Discurso* — o componente da *autenticidade*, que invoca a originalidade. No entanto, esse componente é tratado e emerge, sobretudo, a partir da afirmação das nacionalidades, dos estados modernos que buscam sua consolidação. À medida que se reafirma sua própria autenticidade, paulatinamente se ratifica a originalidade.

Herder desloca a perspectiva da realização também para a esfera da coletividade. Um povo deveria se afirmar como tal, para que pudesse ter a possibilidade de se realizar.⁵¹ No entanto, a questão da originalidade posta por Herder, como afirma Taylor, é obra de pensadores dos séculos XVII e XVIII, que já esboçavam a necessidade tanto da formação dos estados nacionais, quanto do indivíduo como artífice desse estado, na medida em que o mesmo se desvencilhara das estruturas do *Ancien Régime*. Assim, a autenticidade é levada à exaustão pelo indivíduo moderno. Para Herder, o processo de constituição do indivíduo se restringe a um processo meramente interior, ou seja, a questão da autenticidade exclui a importância da

⁵⁰ Ibid., p. 47.

⁵¹ “Eu devo observar aqui que Herder aplicou sua concepção de originalidade em dois níveis, não somente à pessoa individual entre outras pessoas, mas também aos povos portadores de cultura entre outros povos. Como os indivíduos, um povo deve ser fiel a si mesmo, isto é, à sua própria cultura. Os alemães não devem tentar ser franceses (inevitavelmente) de segunda categoria, como a palmatória de Frédéric o Grande parecia encorajá-los a ser. [...] E o colonialismo europeu deveria se dobrar para dar aos povos, estes que nós chamamos, hoje em dia, o terceiro mundo, a chance de serem livres. Poder-se-ia reconhecer aqui o germe do nacionalismo moderno sob suas duas formas — benigna e maligna” (TAYLOR, 2009, p. 48-49, tradução nossa).

sociedade. Mas essa perspectiva do indivíduo que desconsidera a sociedade como um ponto de apoio para a construção de sua identidade e, em consequência, o seu reconhecimento, acaba por desconhecer um elemento importante da própria constituição humana que é o *diálogo*,⁵² pelo qual se consolida o encontro e as relações entre os homens, ensejando um processo de formação dos indivíduos envolvidos.

Rousseau é um dos principais defensores da relação entre a linguagem e o desenvolvimento das comunidades humanas. Para ele, o desenvolvimento da linguagem foi um dos vetores do desenvolvimento das comunidades que se viabilizou pelo reconhecimento mútuo entre seus membros. A realização vista como *reconhecimento* passa por dois vetores: o do indivíduo em si mesmo e o do indivíduo em relação com os demais indivíduos. É da interação entre esses dois componentes que se pode compreender a realização enquanto reconhecimento em Rousseau, realização entendida como a confluência entre as estruturas do indivíduo e as relações fundamentais que ele mesmo estabelece. É no processo de constituição das relações que emerge a noção de reconhecimento. A partir do segundo *Discurso*, a discussão sobre as noções de realização e reconhecimento se enquadra na perspectiva moderna de homem. O homem rousseauiano é um ser que tem em si mesmo todo o seu potencial de existência. Esse homem pleno foi, inicialmente, o homem bruto da natureza. Sua constituição era a única forma que lhe garantia a sobrevivência e a realização. Ao mesmo tempo em que o homem se relacionava consigo próprio se relacionava com a natureza, perspectiva de realização que se distancia das perspectivas do mundo antigo e do medieval. Passando pelo crivo do próprio homem, faz surgir a ideia de *autenticidade*, perspectiva que se acentuou quando o homem passou à condição de indivíduo e que lhe permitiu perceber que todas as suas necessidades e vontades dependem apenas de si. Iniciou-se, desse modo, um processo de relações que não se estabelecia apenas consigo mesmo, mas se intensificava com outros membros de sua espécie. Essa intensificação das relações entre os diversos indivíduos acabou por modificar seu sentimento primeiro e, em consequência, sua dinâmica de realização, emergindo a necessidade de se expressar e, com ela, a *linguagem*, ferramenta central para o processo de interação e inte-

⁵² “Ocorre que não existe uma geração que se entenda monologicamente. Para buscar a conexão estreita entre identidade e reconhecimento, precisamos levar em consideração um detalhe essencial da condição humana que a virada majoritariamente monológica da filosofia moderna tornou quase impossível. O traço essencial da vida humana é sua característica fundamentalmente dialógica. Tornamo-nos agentes humanos de forma completa, capazes de compreendermos a nós mesmos — portanto, de definir nossa identidade — graças à nossa aquisição de linguagens humanas ricas de experiência. Para o presente propósito, eu desejo tomar o termo linguagem e as palavras que utilizamos, mas também outros modos de expressão pelos quais nos definimos a nós mesmos, inclusive as linguagens da arte, dos gestos, do amor, etc.” (TAYLOR, 2009, p. 49-50, tradução nossa).

gração entre os homens. No entanto, a desigualdade foi um mal que surgiu em decorrência do primeiro modelo de sociedade, responsável pelo aniquilamento da realização.

Contra a desigualdade Rousseau lutou. Acima de tudo, Rousseau defendia o direito à dignidade dos indivíduos, vendo no respeito à dignidade um dos componentes centrais para a sua realização. Em sua proposta, haveria um tipo de sociabilidade que modificaria a perspectiva de reconhecimento vigente em sua época. A realização se efetivaria enquanto reconhecimento, na possibilidade que o indivíduo tem de ser reconhecido em sua dignidade. A questão da dignidade remete a discussão para a esfera da *identidade*. Ao apontar para a dignidade, Rousseau afirma a necessidade do respeito à identidade, e o indivíduo passaria a ser reconhecido como um ser que possui sua própria identidade.

4 INDIVÍDUO E EDUCAÇÃO

Ao se focalizar o homem, é inevitável tocar na questão de sua formação, questão que faz parte da tradição filosófica iniciada por Platão em sua obra *A República*. A ênfase que se dá ao assunto gira em torno da adaptação do homem a um determinado contexto, o que pode ser definido a partir de uma pergunta. Que processo formativo seria adequado à formação do homem para que ele pudesse viver em um determinado contexto? Pode-se fazer a mesma indagação substituindo-se o termo contexto por sociedade. A questão está ligada a uma outra que lhe é anterior. Como a educação pode contribuir para a realização do indivíduo? Platão buscou responder a essa pergunta, pois sabia que sua proposta de república só poderia ser efetivada, na medida em que os homens estivessem preparados para viver e realizar-se no contexto da república. Fora desse contexto, entendia ele, o homem nada poderia ser.

Rousseau segue essa mesma tradição, como se evidencia em sua obra *Emílio ou Da educação* (1995b) e em alguns capítulos do seu *Do contrato social*. Em *Emílio*, o livro IV se destaca por abordar a preparação de um indivíduo para enfrentar a passagem de uma vida de isolamento para uma vida coletiva. Em *Do contrato social*, o capítulo sétimo do livro II (1987, p. 58), apresenta a figura do legislador, uma espécie de indivíduo que não possui poder algum, mas, ao mesmo tempo, tem uma grande tarefa: a de preparar os indivíduos para a vida em sociedade. É alguém que conhece a natureza humana, mas não é a ela suscetível, uma espécie de referencial que serviria como ponto de apoio para os indivíduos. O ofício do legislador seria o cuidado com a formação, e a atenção aos indivíduos seria a sua principal tarefa. Sem o papel do legislador, uma espécie, portanto, de educador, o indivíduo teria dificuldade de se transformar, a fim de poder usufruir da vida coletiva.

As duas mencionadas obras fornecem, no entendimento do filósofo, os componentes principais para a formação do indivíduo para a vida em sociedade. Que caminhos são apontados nesse processo formativo? Em que se constitui o cerne desse processo? Qual o papel da experiência e do sentimento de existência na formação do indivíduo? Que indivíduo se teria ao fim do processo educacional? Que relação existiria entre a formação do indivíduo e sua realização? Qual seria a relação entre sua realização e sua liberdade?

Tomando-se essas perguntas como roteiro, poder-se-á compreender a centralidade da formação do indivíduo para a constituição da vida republicana proposta por Rousseau e per-

ceber-se o quanto era prioritária para ele essa formação. Sem ela, seria impossível pensar numa república que fosse o lócus fundamental para a realização do próprio indivíduo.

No seu entender, a educação, mais que um instrumento de acúmulo de conhecimentos, seria um processo de preparação do indivíduo para a vida em sociedade, mediante a qual ele se tornaria livre e, em consequência, passível de ser reconhecido. Livre, no sentido de que não seria dependente de outro indivíduo para se realizar, e, vivendo coletivamente, seria reconhecido pelos demais indivíduos como um parceiro fundamental para a construção de uma república justa e igualitária.

4.1 Formação e vida republicana

Reconhecendo a importância da vida coletiva, em sua obra *Do contrato social*, o filósofo genebrino procurou formular um projeto que viabilizasse o aniquilamento da desigualdade entre os homens. Esse projeto viabilizaria uma vida marcada pelo bem comum, projeto avançado proposto simultaneamente em *Emílio ou Da educação*. Como em toda a tradição filosófica ocidental, um projeto político deve trazer em seu bojo uma proposição formativa. A respeito desse projeto de formação rousseauiano poder-se-iam formular algumas questões. Como deveria ocorrer um processo formativo, a fim de que o indivíduo pudesse vivenciar a experiência de uma sociedade igualitária? Como esse processo poderia formar indivíduos livres para a vida republicana? A vivência em uma sociedade em que não houvesse desigualdade entre os indivíduos e, ao mesmo tempo, esses indivíduos gozassem de sua liberdade é o desafio do processo formativo apresentado pelo filósofo tanto no *Emílio*, quanto em *Do contrato social*.

Inicialmente, é necessário que se identifique como, no seu entender, deveria acontecer a formação do indivíduo. Qual o caminho a ser percorrido para a formação de uma criança? E de um jovem? De que maneira deveria ser conduzida sua educação?

Logo no início do livro IV de *Emílio*, Rousseau destaca a *centralidade das paixões* para a vida do ser humano, concebendo-as como os componentes centrais de sua existência e de

sua sobrevivência. Todo e qualquer tipo de atividade humana seria perpassado pelas paixões, que pautam seus sentidos e suas ações. Tirar do indivíduo suas paixões seria pedir-lhe que deixasse de ser o que ele poderia ser, seria tirar-lhe o potencial de sua existência, seria arrancar-lhe seu querer e sua capacidade de lutar por sua realização:

Nossas paixões são os principais instrumentos de nossa conservação: é portanto empresa vã quão ridícula querer destruí-las; é controlar a natureza, é reformar a obra de Deus. Se Deus dissesse ao homem que aniquilasse as paixões que lhe dá, Deus estaria em contradição consigo mesmo. Nunca ele deu tão insensata ordem, nada de semelhante está escrito no coração humano; e o que Deus quer que um homem faça não o faz dizer por outro homem; di-lo ele próprio, escreve-o no fundo do coração do homem.

Eu acharia, quem quisesse impedir as paixões de nascerem, quase tão louco quanto quem as quisesse aniquilar. E os que pensassem tal fosse minha intenção até aqui, ter-se-iam certamente muito mal compreendido (p. 234-235).⁵³

Evidencia-se, assim, que a vida do ser humano é e será sempre perpassada pelas paixões, seja no nível do indivíduo, seja no nível das instâncias da vida republicana. Se as paixões são centrais na vida do homem, elas seriam a chave para a formação ideal de todo e qualquer indivíduo, o seu componente estruturante.

Entre as paixões, nosso filósofo ressalta a importância da mais primitiva delas, o *amor de si* — como já fizera, aliás, no segundo *Discurso* e em *Do contrato social* —, ao lado do *amor à pátria*, que emerge como uma fonte de sustentação importante para a vida da república.

Do mesmo modo que nas duas obras referidas, na passagem que se segue de *Emílio*, refere-se à importância dos sentimentos, das paixões, na formação do indivíduo, com destaque para o sentimento primeiro, o *amor de si*:

⁵³ Doravante, de todas as citações da obra *Emílio ou Da educação* serão indicadas apenas as páginas em que se encontram na tradução de Sérgio Milliet para o português, em sua terceira edição (Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995b).

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. [...]. 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? (p. 235)

O amor de si garante a inteireza do indivíduo, garante sua conservação. Em um processo de socialização, a conservação se revela na formação, que é central para que o indivíduo viva no seio da sociedade. Bem formado, o indivíduo poderá ser um dos artífices, um membro construtor do espaço de vivência coletiva, juntamente com outros membros. O amor de si emerge no processo formativo como uma paixão central, haja vista que ela norteará as demais. Por meio dela o indivíduo poderá consolidar um espírito de não dependência e o espírito de liberdade colaborativa. O desafio seria, então, encontrar a forma de utilização dessa e das demais paixões, de modo a contribuir para uma formação do indivíduo que pudesse enraizar em seu espírito os signos da *liberdade* e da *cooperação*.

Para tanto, é necessário, desde a infância, saber explorar os melhores sentimentos. Enquanto se limita a suas necessidades primeiras, a criança é amável e inocente. No entanto, à medida que cresce, brotam sentimentos de posse e de comparação, começando a se distanciar do sentimento básico da vida, e os desejos em excesso iniciam sua expansão. As crianças começam a buscar e a dominar tudo ao seu redor. Tornam-se autoritárias e querem impor sua vontade aos que delas cuidam.

Então, a criança torna-se imperiosa, ciumenta, astuciosa, vingativa. Se a dobram à obediência, não vendo a utilidade do que lhe ordenam, atribui-o ao capricho, à intenção de atormentá-la, e se revolta. Se se obedece a ela, vê em qualquer coisa que lhe resista uma rebeldia, uma intenção de contrariá-la; bate a mesa ou a cadeira por lhe terem desobedecido. (p. 236).

Eis que se evidencia o *amor próprio* nascente. Como já aqui referido, ao contrário do amor de si, esse sentimento é insaciável e, a cada desejo saciado, abre-se a porta para um novo. Esse sentimento incontrolável leva a criança a não aceitar aquilo que lhe é dito, a não ser que ratifique suas aspirações e pedidos. Esse tipo de conduta leva-a, progressivamente, a se

tornar dependente, cada vez mais, de desejos que fogem do alcance dos meios dos adultos, os quais, ainda que quisessem, não poderiam atender a todos, uma vez que ela vai mergulhando no mundo da dependência total dos desejos, tornando-se um ser que pode estar condenando a si próprio. Desde os primórdios de sua existência, seus cuidadores, familiares, etc. procuraram atender suas necessidades básicas. No entanto, com o passar do tempo, a criança descobre que pode conseguir algo mais do que lhe é necessário. Surgem os apetites que em nada tornam sua vida mais completa. Um humor de rebeldia e intolerância toma-lhe conta. A dependência aos desejos em excesso controla seu ser. É quando o amor próprio fala mais alto. Tomada pelo amor próprio, a criança tende, com o passar do tempo, a se tornar tão obsessiva pela vontade de ser atendida, que passa a exigir até mesmo que os outros a amem mais que a si próprios, tornando-se, assim, escrava dos sentimentos dos outros. Esse é um dos componentes das sociedades nas quais não existe igualdade entre os homens, como já o dissera no segundo *Discurso*. Fruto da vida em grupo, o amor próprio seria algo a ser observado com atenção durante o processo educacional da criança. Como não se pode isolá-la dos males sociais — com o que se poderia evitar o domínio do amor próprio —, convém que se adotem cuidados redobrados em relação à vida em sociedade:

É verdade que não podendo viver sempre sós, dificilmente viverão sempre bons: essa dificuldade mesma aumentará necessariamente com suas relações; e é nisso, principalmente, que os perigos da sociedade nos tornam a arte e os cuidados mais indispensáveis para prevenir, no coração humano, a depravação que nasce de suas novas necessidades (p. 237).

Rousseau prioriza a necessidade de prevenir-se a corrupção das crianças, o que somente seria possível conhecendo-se profundamente o homem, conhecendo-o, sobretudo, em suas relações. E salienta dois tipos de relações: a *relação do homem com as coisas* e a *relação dos homens entre si*, relações de certa forma já tratadas em obras aqui anteriormente apreciadas.

A relação do homem com as coisas foi objeto de seu segundo *Discurso*, onde destaca que, graças a essa relação, o ser humano se tornou *indivíduo*. A relação com as coisas é inevitável, sobretudo pela necessidade que delas tem o homem para atender suas necessidades mais básicas. Quando, pela escassez, a quantidade de coisas já não supriam as necessidades básicas do ser humano, a relação com as coisas serviu de base para outro tipo de relação que o indivíduo estabeleceu: a *relação com seus desejos*, que o levou a almejar coisas fora de seu alcance, pois tais anseios extrapolavam os meios que possuía para atendê-los.

Como referido anteriormente, exemplifica em *Emílio* o desejo de uma criança que extrapola todos os limites possíveis, após ter descoberto o mundo e as pessoas que dela cuidam. Poder-se-ia dizer que seria o império das crianças que queriam fazer de seus cuidadores seus escravos. Assim, evidencia-se a abordagem de Rousseau sobre as relações que os indivíduos mantinham com as coisas e com suas paixões. E, mais do que isso, a relação entre os textos de sua obra ao abordar um ponto crucial para a compreensão do desenvolvimento do indivíduo: a análise das dependências que o homem desenvolveu ao abandonar suas paixões naturais. Fica clara a ligação entre a abordagem de duas obras suas. No segundo *Discurso*, a preocupação do indivíduo que se deteriora com as transformações ocorridas em sua existência, por conta da destruição de sua constituição primeira e, em consequência, a degradação de sua vida e do seu meio. Em *Emílio*, a indicação de como seria possível uma formação que possibilitasse ao indivíduo realizar-se plenamente. A realização do indivíduo estaria, assim, intrinsecamente relacionada, no contexto social, com um tipo de formação que tanto garantisse a integridade de sua constituição, como o preparasse para a vida comunitária.

Em *Emílio*, Rousseau indica como as relações com as coisas são desenvolvidas na infância, período em que o ser humano começa a se distinguir de tudo o que o rodeia, sendo-lhe possível formar uma ideia sobre si próprio. É quando se dá a formulação de sua condição de *individualidade*, quando começa a estabelecer critérios para suas relações com o mundo. Em um determinado momento, esses critérios serão bem definidos, sobretudo na relação com outros seres humanos. Emerge, assim, a *vida moral do indivíduo*.

Na relação que se estabelecerá entre os indivíduos, constatar-se-á um processo de desenvolvimento das paixões, e a primeira que eclode dessa relação é oriunda do encontro de seres que se desejam, daí se originando as demais paixões. O encontro movido pelo sexo seria uma inclinação instintiva natural. No entanto, os componentes sofisticados das relações entre os seres humanos seriam fruto da artificialidade oriunda da instrução e de uma diversidade de componentes da vida em sociedade. As escolhas passariam pelo olhar já permeado pela vida social:

A escolha, as preferências, a afeição pessoal são obra da instrução, dos preconceitos, do hábito; são precisos conhecimentos e tempo para que nos tornemos capazes de amor: só se ama depois de ter julgado, só se prefere depois de ter comparado (p. 237).

Daí em diante, toda sorte é lançada contra o indivíduo. Os sentimentos novos se distanciam daqueles sentimentos primeiros presentes em sua constituição. Da preocupação consigo próprio, volta-se para a preocupação do olhar dos outros sobre si, preocupação que é fruto de um sentimento de amor de dependência e que o torna escravo dessa situação. É o que diz o filósofo:

Do seio de tantas paixões diversas, vejo a opinião erguer para si mesma um trono inabalável e os estúpidos mortais, escravizados a seu império, não assentarem sua própria existência senão nos julgamentos alheios (p. 238).

O sentimento que era um componente importante para a integridade do indivíduo ganharia uma forma que agride e destrói essa mesma integridade. Que aqui se entenda integridade como um sinônimo de uma vida boa, na qual o indivíduo gozaria de toda a sua força para viver. Rousseau afirma que as novas paixões são colocadas pelos adultos no coração da criança de forma artificial, portanto, conduzindo-a à dependência. A criança nasce com um espírito de liberdade, daí ser curiosa e aventureira, mas sua corrupção poderia ser evitada, o que já se tornaria impossível no caso dos jovens (p. 238). Ainda na idade mais tenra é que se devem redobrar os cuidados com o indivíduo, pois é a partir desse tempo que se poderia formar o seu caráter, devendo-se procurar evitar erros na condução de sua formação.

Uma sua observação inicial refere-se às mudanças ocorridas na passagem da infância para a puberdade, mudanças essas geralmente atribuídas às condições naturais que incidem sobre o físico (p. 238). Essa passagem não seria tão decisiva como parece, argumenta o filósofo, visto que há um outro fator importante, nem sempre observado, que é a influência dos outros seres humanos. No contexto social, essa relação é central, pois condiciona os indivíduos a um determinado tipo de conduta, refletindo-se, assim, na forma como esses indivíduos compreenderão a si e aos demais.

Em sua reflexão sobre os componentes que influenciam as mudanças ocorridas na passagem da infância para a adolescência bem como os seus desdobramentos, ele deixa claro que a influência externa na formação das crianças lhes é nociva em dois pontos.

O primeiro é o que se refere à quebra natural e necessária do percurso de formação, quebra que causa anomalias na constituição da criança e as definirá por toda a sua vida. A antecipação de experiências não lhe seria benéfica por ser uma violação à sua própria consti-

tuição, pela ausência da maturidade necessária para mergulhar em contextos que lhe são adversos. Sua formação deveria ocorrer de forma natural, para que pudesse amadurecer no tempo certo, amadurecimento natural que revelaria e conservaria a plenitude do próprio indivíduo:

As instruções da natureza são tardias e lentas; as dos homens são quase sempre prematuras. No primeiro caso, os sentidos despertam a imaginação; no segundo, a imaginação desperta os sentidos; ela lhes dá uma atividade precoce que não pode deixar de enervar, de enfraquecer primeiramente os indivíduos e depois a própria espécie, com o andar do tempo (p. 239).

Uma segunda consequência da antecipação de etapas da formação ocasionadas pela influência da moral seria a dependência do indivíduo ao que lhe é apresentado pelos outros homens. Ao analisar essa segunda relação, sublinha quão maléfica seria essa influência para a formação do indivíduo no início de sua existência, ressaltando a importância do componente da natureza. Ao se abandonar esse componente e valorizar apenas o aspecto das relações para a sua formação, denuncia os erros e, ao mesmo tempo, os vícios dos indivíduos tomados pela moral social, vícios dos quais deveriam ser protegidos no início de suas vidas. Valorizando-se a própria natureza da criança, seria possível efetivar-se um processo formativo adequado. A valorização da experiência do próprio indivíduo para a sua formação e o seu amadurecimento seriam fundamentais para sua integração ao contexto social e, ao mesmo tempo, sua realização nesse contexto. A antecipação de etapas de amadurecimento poderia violar a formação, pois impediria o desenvolvimento pleno das forças do indivíduo, ferindo-se gravemente sua capacidade de autorrealizar-se.

Segundo o filósofo de Genebra, são os sentidos que impulsionam no indivíduo a capacidade imaginativa, a capacidade criadora. É da própria sensibilidade do indivíduo que emerge sua racionalidade e sua capacidade de resolver seus problemas. Várias são as passagens em seu livro *Emílio* que demonstram essa sua preocupação, não se constatando uma oposição entre a sensibilidade e a imaginação no processo de formação rousseauiano. À medida que a experiência do indivíduo se consolida, também se aguça sua curiosidade e evolui sua imaginação. A criança aprende pela experiência e, assim, se projeta em uma direção criadora e curiosa. Isso expõe a riqueza de sua constituição que deve ser respeitada para que possa progredir lenta e naturalmente. Apesar de exposto ao contexto social, o homem não perde sua consti-

tuição primeira, visto que o amor de si é inato à sua constituição (p. 235); seguir a sua própria constituição seria o segredo para uma boa formação. Deixar de observar tal orientação seria condená-lo aos mais penosos sacrifícios, sendo o maior deles o de abandonar-se em função dos desejos dos outros indivíduos, o deixar de ser para atender os reclamos de outras vozes. O filósofo aponta o bom caminho:

Segui o espírito da natureza que, colocando nos mesmos lugares os órgãos dos prazeres secretos e os das necessidades repugnantes, inspira-nos os mesmos cuidados em idades diferentes, ora por uma ideia, ora por outra: ao homem pela modéstia, à criança pela limpeza (p. 241).

E adverte constantemente, no início do livro IV do *Emílio*, para o cuidado com a constituição das crianças. O abandono da natureza do indivíduo, de seus sentimentos, no processo formativo, colocaria em perigo seu destino:

Consultai a experiência, compreendereis a que ponto esse método insensato acelera o trabalho da natureza e arruína o temperamento. É uma das causas principais que fazem com que as raças degenerem nas cidades. Os jovens, cedo esgotados, permanecem pequenos, frágeis, mal feitos, envelhecem ao invés de crescer, como a videira que se obriga a dar frutos na primavera, enlanguesce e morre antes do outono (p. 239-240).

Sua preocupação com a precipitação de etapas educativas é constante, uma vez que poderia violar sua formação, impedindo o desenvolvimento pleno das forças do indivíduo. Por que aguçar precocemente ideias com as quais a criança não pode lidar? Em que isso auxiliaria em sua formação? Um desenvolvimento acelerado da imaginação e, com ela, o da racionalidade não trariam benefício algum:

O menino educado de acordo com sua idade é só. Não conhece apegos senão os do hábito; gosta da irmã como de seu relógio, de seu amigo como de seu cão. Não se sente de sexo nenhum, de nenhuma espécie: o homem e a mulher são-lhe igualmente estranhos; ele não transfere para si nada do que fazem ou dizem: não o vê nem o entende, ou não presta atenção; os discursos deles não o interessam, como não lhe interessam os exemplos: nada disso é feito para ele (p. 243-244).

O desenvolvimento precipitado se dá no cotidiano pelo comportamento dos adultos, pela bajulação que recebe a criança no dia a dia, por exemplo. O ideal seria que a criança ficasse *distante do universo dos adultos*, do jogo de sutilezas e aparências do mundo social, evitando-se, assim, esses vícios. Quanto mais tempo esse contato pudesse ser retardado, tanto melhor.

Ao contrário da aceleração da vida da sociedade, a vida da natureza segue um percurso cadenciado e, assim, de forma gradual, a maturidade deve se processar. Não há uma negação do mundo civilizado, mas uma preocupação com o indivíduo para que ele não absorva esses males.

Por meio da experiência, guiada pelo curso natural da vida, a criança chegaria ao universo dos adultos com condição de rejeitar aquilo que lhe seria maléfico ou não, conduzindo-se por suas próprias pernas pelo universo da sociabilidade. Nunca se deveria expulsar da criança sua naturalidade. Não se pode fazer dela o que ela ainda não é. Os mimos e as bajulações geralmente são uma verdadeira armadilha, fazendo-a pensar que tem mais idade do que a que verdadeiramente possui. Envelheceria antes mesmo de atingir a maturidade física.

Em vez de se fomentar no coração da criança anseios inalcançáveis que tendem a esgotá-la, deve-se estimular uma vida natural, recomenda Rousseau, deixando que ela possa experimentar o mundo a partir de seu próprio olhar.

E, quando da passagem da infância para a puberdade, que se estimule não o amor próprio, mas o *sentimento da amizade*, sentimento que permite que se incentive o jovem a se dar conta dos outros indivíduos. Se a criança deveria ser formada o mais longe possível do convívio com o mundo social, chegada, porém, a juventude, momento chave na formação do indivíduo, é necessário que seja preparado para o convívio social, e a expectativa da amizade seria o melhor sentimento para isso, sentimento benéfico na medida em que despertaria nele o que Rousseau chama de *sementes da humanidade*. Veja-se o quanto ele deposita na boa condução do jovem a possibilidade de se ter, por meio da amizade, a construção de boas relações entre os indivíduos:

Sempre verifiquei que os jovens corrompidos cedo, e entregues às mulheres e ao deboche, eram inumanos e cruéis; a fuga do temperamento tornava-os impacientes, vingativos, furiosos; sua imaginação, tomada por um só objeto, recusa-se ao resto; não conheciam nem piedade nem misericórdia; teriam sacrificado pai, mãe e o universo inteiro ao menor de seus prazeres. Ao contrá-

rio, um jovem educado dentro de uma simplicidade feliz é levado pelos primeiros movimentos da natureza às paixões ternas e afetuosas. Seu coração complacente comove-se com as atribulações de seus semelhantes; ele freme de alegria quando revê sua camarada, seus braços sabem encontrar amplexos carinhosos, seus olhos sabem verter lágrimas de ternura; ele é sensível à vergonha de desagradar, ao remorso de ter ofendido (p. 246).

O princípio da amizade faria fermentar no jovem o espírito da *solidariedade*, que se assemelha ao sentimento da piedade, aqui já abordado, anterior à vida do homem em sociedade, pelo qual não suportava o sofrimento de um outro ser vivo. Esse sentimento lhe permitiria envolver-se com os demais de forma saudável, estabelecendo relações que não se assentariam na dependência. O desenvolvimento do sentimento da amizade seria a chave para que se estabelecesse o distanciamento dos vícios da sociedade e lhe criasse a possibilidade de se tornar responsável pela transformação da sociedade viciada.

Entretanto, não basta apenas o sentimento da amizade. Que não se dê conhecimento ao jovem das estruturas da sociedade, que se evite que conheça a sociedade do luxo e da corrupção dos costumes, antes de aprofundar seu conhecimento sobre os seres que construíram essa mesma sociedade, se não se quiser correr o risco de corrompê-lo:

Se quereis pois suscitar e alimentar no coração de um jovem os primeiros movimentos da sensibilidade nascente, e voltar seu caráter para a piedade e a bondade, não façais germinar nele o orgulho, a vaidade, a inveja, pela enganosa imagem da felicidade dos homens; não mostreis primeiramente a seus olhos a pompa das cortes, o fausto dos palácios, a sedução dos espetáculos; não o passeis pelos círculos, em brilhantes assembleias, não lhes mostreis o exterior da grande sociedade, senão depois de tê-lo posto em condições de apreciá-la em si mesma. Mostrar-lhe o mundo antes que conheça os homens, não é formá-lo, é corrompê-lo; não é instruí-lo, é enganá-lo (p. 247).

É preciso conhecer bem o homem, adverte Rousseau, e essa é uma tarefa do seu esforço intelectual, pois o segredo dos problemas do homem se encontram no próprio homem, assim como as soluções. Isso fica evidenciado nas três obras que vimos aqui analisando. A partir da constituição dos sentimentos humanos pode-se formular um processo formativo que conduza o jovem, preparando-o para enfrentar todas as vicissitudes da vida em sociedade. Isso não se realizaria como um processo racional, mas, sobretudo, como um processo sentimental. Não basta apenas tomar conhecimento, é preciso estar preparado, do ponto de vista do sentir,

para que se possa experimentar uma determinada realidade. As observações de Rousseau a esse respeito se repetem inúmeras vezes. Em diversas passagens de *Emílio*, a importância atribuída aos sentimentos evidencia sua centralidade para o processo formativo. Se, por um lado, tem-se uma estrutura que ameaça o jovem indivíduo — a sociedade—, por outro, é necessário encontrar-se o caminho para a superação de seus males. Garantido o distanciamento desses males, ter-se-ia um jovem indivíduo bem formado, bem-educado:

Mas não vos apresseis em julgar os jovens com esta regra, sobretudo os que, tendo sido educados como o devem ser, não têm nenhuma ideia das penas morais que nunca experimentaram, pois, mais uma vez, só podem ter pena dos males que conhecem e esta aparente insensibilidade, que só vem da ignorância, transforma-se dentro em breve em ternura, quando começam a sentir que há na vida humana mil dores que desconhecem. Quanto a meu Emílio, se revê simplicidade e bom senso em sua infância, estou certo de que terá alma e sensibilidade em sua juventude, porque a verdade dos sentimentos está muito ligada à justeza das ideias (p. 254-255).

Dessa forma, o jovem estaria longe de se tornar contaminado pela sociedade, envolvido com as aparências do mundo das vaidades e dos vícios, uma vez que nada do que experimentasse pertenceria ao seu mundo. O poder aparente embriagaria e turvaria os seus sentimentos:

Tomemos dois jovens saindo da primeira fase da educação e entrando na sociedade por duas portas diretamente opostas. Um sobe subitamente ao Olimpo e frequenta a mais brilhante sociedade; levam-no à Corte, às casas dos grandes e dos ricos, e das mulheres bonitas. Imagino-o festejado por toda parte e não examino o efeito dessa acolhida sobre seu espírito: suponho que resiste. Os prazeres voam à sua frente, novos objetos o divertem; a tudo ele se entrega com um interesse que seduz. Vós o vedes atento, solícito, curioso; sua primeira admiração vos impressiona; vós o considerais satisfeito; mas olhai para sua alma. Vós imaginais que ele está contente; eu creio que ele sofre.

Primeiramente, que percebe ele ao abrir os olhos? Uma multidão de pretensos bens que não conhecia mas que, estando em sua maioria apenas um momento a seu alcance, não parecem mostrar-se a ele senão para que lamente estar privado deles. Se passeia num palácio, logo vedes, por sua curiosidade inquieta, que se pergunta porque a casa paterna não é igual. Todas as suas perguntas vos dizem que ele se compara sem cessar ao dono dessa casa e tudo o que encontra de mortificante nesse paralelo aguçava sua vaidade, revoltando-a (p. 255).

Vivendo em função da opinião dos demais, o indivíduo civilizado, para obter as benesses da sociedade, precisa valer-se de máscaras para sobreviver:

O homem da sociedade está todo inteiro na sua máscara. Não estando quase nunca em si mesmo, quando está se acha estranho e mal à vontade. O que é, não é nada, o que parece, é tudo para ele (p. 258).

Abandonar o indivíduo nas estruturas dos estados de sua época, diz o filósofo, seria condená-lo à dependência e à escravidão, e recomenda a preservação da singularidade do indivíduo nos seus primeiros anos de vida, bem como uma orientação adequada ao jovem para garantir-lhe o seu potencial de existência, a sua capacidade e a sua autossuficiência.

Uma sua importante recomendação se refere às comparações, já comentadas anteriormente, que iniciam o indivíduo nos primeiros passos e lhe tiram sua condição de autossuficiência, processo que pode se iniciar já na infância. Após descobrir que é o centro das atenções, a criança inicia as comparações entre tudo aquilo que a circunda, e pode escolher aquilo que lhe interessa, movendo-se por desejos que não podem ser realizados. Ao jovem, já envolto pelos sentimentos mais funestos, as comparações trazem as informações sobre o verdadeiro lugar que ocupa na vida social e percebe que sempre lhe falta alguma coisa, processo que tende a enfraquecê-lo cada vez mais. Não tendo sido devidamente preparado para ter contato com o luxo do mundo social, já se encontra num labirinto que o aprisiona e o faz escravo de um contexto que o sufoca todos os dias, sem mecanismos para escapar. Incapaz de se autoconduzir, tem comprometida, desse modo, sua possibilidade de realização. Eis no que pode redundar o descuido na formação da criança e do jovem:

Primeiramente, que percebe ele ao abrir os olhos? Uma multidão de pretensos bens que não conhecia mas que, estando em sua maioria apenas um momento a seu alcance, não parecem mostrar-se a ele senão para que lamente estar privado deles. Se passeia num palácio, logo vedes, por sua curiosidade inquieta, que se pergunta porque a casa paterna não é igual. Todas as suas perguntas vos dizem que ele se compara sem cessar ao dono dessa casa e tudo o que encontra de mortificante nesse paralelo aguça sua vaidade, revoltando-a. Se depara com um jovem mais elegante do que ele, vejo-o murmurar em segredo contra a avareza de seus pais. Está mais bem vestido do que outro, tem a dor de ver esse outro dominá-lo por seu nascimento ou seu espí-

rito, e todo o seu luxo humilhado por um simples terno de pano ordinário (p. 255).

Para evitar-se a dependência e a corrupção do indivíduo, insiste Rousseau na necessidade de, desde o início, submeter o indivíduo a um lento processo de formação que respeite a sua singularidade e, ao mesmo tempo, de retardar o máximo possível seu contato com os costumes da sociedade, como um último esforço para introduzir o jovem na vida social da melhor maneira possível.

Se, inicialmente, apresenta-se ao jovem o homem em suas contradições da espécie, faz-se necessário mostrar-lhe o homem da vida social. Até esse momento, o jovem se detivera apenas sobre si mesmo. Seria necessário, então, mostrar-lhe os demais indivíduos. Ao conhecê-los, o jovem iniciaria um processo de comparações que o levaria à busca de se sobressair perante os demais. É nesse momento que todos os cuidados devem ser tomados, pois o jovem se encontrará diante do envolvimento com o *amor próprio* que lhe trará todos os tipos de sentimento. É, então, que a busca pelo lugar que deverá ocupar na sociedade se intensificará, definindo-se os sentimentos que prevalecerão. Diante de escolhas que deverá fazer, decidirá por reproduzir o que encontrará na sociedade, ou optará pela manutenção de sentimentos que valorizem a *benevolência* e a *comiseração* (p. 265). O caminho que o jovem indivíduo deverá percorrer após o primeiro contato com os demais homens requer uma orientação, orientação que deve partir do conhecimento dos homens enquanto seres de sociedade, evidenciando-se o contexto das desigualdades que foram estabelecidas entre os homens.

Para Rousseau, só se pode conhecer a sociedade pelos homens, e os homens, pela sociedade. Conhecendo-se os homens em suas relações, tem-se a verdadeira imagem da realidade. Ao se aprofundar no estudo das relações humanas, o jovem indivíduo teria a possibilidade de enxergar a vida como ela é de fato, sem as máscaras elaboradas pela sociedade decorrentes do amor próprio.

O indivíduo jovem, o seu Emílio, deve entender a relação que ocorre entre o estudo do homem e o estudo da sociedade. Tratar esses estudos de forma separada faria com que não apreendesse nenhum dos dois:

É preciso estudar a sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade: os que quiserem tratar separadamente da

política e da moral nunca entenderão nada de nenhuma das duas (p. 266).

O estudo do homem lhe indicaria que, enquanto manteve sentimentos moderados e simples em seu coração, pôde preservar sua *independência* e sua *liberdade* (p. 266) e a simplicidade assegurou-lhe uma vida de igualdade. O jovem deve ser introduzido no conhecimento do homem e da sociedade a partir do conhecimento do coração do homem, de seus sentimentos. É com a decifração dos sentimentos da constituição dos indivíduos que Rousseau pôde compreender a história da humanidade, bem como o desenvolvimento das desigualdades e dos problemas humanos. “*Eis, agora o estudo que nos interessa; mas para realizá-lo cumprir começar por conhecer o coração humano*”, manifesta ele (p. 266).

Conhecer o homem a partir dessa perspectiva seria ultrapassar as máscaras oriundas da vida social que encobrem o que de fato é o homem da sociedade. A verdadeira face do homem social, civilizado, já fora apontada pelo filósofo em outras obras suas — o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e o *Discurso sobre as ciências e as artes*. Em *Emílio*, apresenta a necessidade do conhecimento da verdadeira face do homem como uma das etapas do processo educacional do jovem, para que possa avaliar bem o mundo no qual ele terá que de viver, e fazer sua melhor opção de vida. Se, durante toda a infância e adolescência, aprendeu apenas a partir de sua própria experiência — uma aprendizagem a cada situação —, o que lhe permitiu perceber a si próprio e o mundo que o rodeava, na fase juvenil, deverá conhecer o mundo a partir da experiência dos demais indivíduos, sendo o estudo das relações entre os homens o principal conteúdo da formação do jovem. Esse estudo o ajudará a compreender que a origem do mal não se encontra na natureza do homem, mas no processo histórico que o levou a construir um mundo que é contrário à sua própria natureza. Esse momento da aprendizagem deve ser pensado de forma meticulosa. A questão não envolve a mera apreensão dos dados da realidade, mas requer um elemento mais importante que é o da *formação moral*. Esse componente não pode se constituir pelo simples acúmulo de informações, uma vez que a opção de vida deve ser construída, pois o puro conhecimento não garante uma formação adequada. Desvendar as raízes dos males que afligem os homens requer sentimentos adequados, os quais, bem conduzidos por uma boa formação, desenvolverão no jovem uma boa *conduta moral*. A opção por um tipo de conduta, além de passar pelo crivo da escolha, pelo crivo da racionalidade, passa pelo cultivo dos melhores sentimentos. A escolha de conduta é racional, se efetiva a partir de um longo processo de cultivo

dos sentimentos. O cultivo do sentimento de amizade por parte do indivíduo jovem aproxima os homens para uma vida em grupo, em que a cooperação é a lógica da vivência. Daí ser fundamental que se tome todo o cuidado possível quando, durante seu processo educacional, o jovem for iniciar o estudo dos homens em sociedade. Sua primeira recomendação é a de que a vida social seja estudada a partir dos livros de História. E quais seriam os motivos para isso?

O primeiro motivo apontado é a temeridade de, ainda muito jovem e inexperiente, o indivíduo achar naturais as perversões e injustiças produzidas pela sociedade, dando-lhe a impressão de que esse contexto seria oriundo da própria natureza humana, e podendo provocar uma distorção em seu espírito, fazendo-o acomodar-se a essas mazelas e acreditar que o contexto revelaria a verdadeira dinâmica das coisas. Um espírito ainda muito jovem não estaria plenamente preparado para se defrontar com estruturas viciadas, seria uma temeridade. De tanto condicionar o olhar a uma determinada realidade, acaba-se acreditando nela, e o hábito se transformaria em referência:

Habituar-se-á ao menos ao espetáculo do vício, a ver os maus sem horror, como a gente se acostuma a ver os desgraçados sem piedade. Dentro em breve a perversão generalizada lhe servirá menos de lição que de desculpa; dir-se-á que, se o homem é assim, ele não deve querer ser de outro jeito (p. 267).

O segundo motivo apresentado é relativo ao outro extremo do estudo inicial da vida social. Se o primeiro indica que se deve evitar um estudo em contato direto com a sociedade, o segundo é o de que se evite um estudo da sociedade extremamente distante da realidade social. Nem um mergulho direto, nem uma distância extrema. Como o primeiro, esse segundo motivo também poderia produzir anomalias na formação do jovem indivíduo, se lhe fossem fornecidas informações genéricas sobre a vida em sociedade, sem que se indicassem as verdadeiras informações sobre a vida dos homens, os componentes históricos e suas contradições. Seria um estudo superficial que se situaria no campo de uma metafísica estéril, metafísica que explica a sociedade por meio de elementos que lhe são estranhos, de fatores externos que apontariam as raízes da dinâmica social, ou seja, apenas um artefato da retórica metafísica que não explica as verdadeiras causas da origem da sociedade e dos seus males. Essa perspectiva que se constitui pelo olhar de outra pessoa, sendo apresentada ao jovem como verdade, geraria uma dependência em relação à opinião de outrem, impossibilitando-o de construir, com o

seu próprio observar, suas conclusões sobre o mundo social. É exatamente o oposto a isso que Rousseau aponta como importante no processo educacional, por entender que o jovem deverá construir seu arcabouço de conhecimento a partir de suas próprias experiências, o que lhe concederia a autonomia suficiente para se tornar um indivíduo capaz de se autoconstruir.

Os dois motivos estão em polos extremos. Enquanto um mergulha o indivíduo diretamente na vida social, o outro permite-lhe um distanciamento dela. Tem-se, por parte do filósofo, a tentativa de promover ao jovem indivíduo um contato com a realidade, ao mesmo tempo em que o preserva dos males oriundos dessa mesma realidade, procedimento que lhe permitiria manter o bom desenvolvimento dos seus sentimentos, que já viria cultivando desde a sua infância, e, ao mesmo tempo, capacitá-lo para um julgamento da realidade social. Tem-se uma dinâmica de formação que tem os componentes dos sentimentos do indivíduo e, ao mesmo tempo, a capacidade de reflexão sobre o que passa a conhecer da realidade. De posse de uma avaliação, o jovem realizaria sua opção de inserção na sociedade, uma inserção que poderia ser a de aceitação do contexto encontrado ou a sua rejeição. Alcançar-se-ia, dessa forma, uma unidade no processo de formação do indivíduo, entre aquilo que ele desenvolve em seu sentimento de existência e as reflexões sobre a realidade investigada.

Vê-se, por conseguinte, que o filósofo transita entre uma formação que valoriza a experiência e os sentimentos e aquela que reconhece a importância da atividade reflexiva. Ambas são componentes da própria constituição do indivíduo desde os tempos mais remotos, como se pode constatar nas reflexões que desenvolve em suas obras, e que tem como ponto de partida a sua antropologia delineada no segundo *Discurso*. Além disso, o próprio *Do contrato social* é a tentativa de se preservar, na esfera política, a constituição do indivíduo focalizada pela antropologia rousseauiana. O cuidado com o desenvolvimento dos sentimentos seria fundamental para uma formação que alimentasse no jovem: a rejeição a todo e qualquer tipo de vício social; a adesão a uma vida de solidariedade; o desenvolvimento do espírito de liberdade.

É imperioso frisar que Rousseau não exclui do processo educacional momentos distintos da formação: o aspecto sensitivo e o aspecto intelectual. Reconhece uma interação entre essas duas faces, que devem se desenvolver simultaneamente. Ao mantê-las, reconhece a unidade do indivíduo, sua constituição que não pode ser fraturada. Sua preocupação não é com uma formação que apenas mantivesse a pureza do indivíduo, que o conservasse para sempre em um estágio de infantilidade, nem que o inserisse numa esfera de mera formação intelectu-

al. A formação que se mantiver atenta às duas faces do indivíduo — a face dos sentimentos e a face da reflexão — permitirá que o indivíduo se preserve dos males sociais.

No entanto, é a partir da adolescência e da juventude que se evidencia a necessidade da utilização da face mais reflexiva da formação, quando o jovem indivíduo deve conhecer o mundo dos homens, a sociedade. E esse conhecimento se dará a partir das experiências vividas pelos outros indivíduos. É nessa fase de sua existência que deverá estudar a história dos homens e, a partir desse estudo, poderá conhecer os detalhes da sociedade, as raízes dos males sociais. Aliando o que desenvolveu em seus sentimentos à sua análise da história, será capaz de realizar o julgamento da sociedade, permitindo-lhe escolher como desejará viver no seio da sociedade. A escolha, que passa pelo crivo da racionalidade, tem, entretanto, como suporte os sentimentos e os valores acumulados ao longo de sua formação, assim como seu sentimento de amizade, que já se teria desenvolvido. Sua participação saudável na vida social seria, assim, fruto do processo formativo que teria desenvolvido plenamente. E esse desenvolvimento pleno passa, sobretudo, pelo sentimento de existência.

4.2 Formação e realização: liberdade, autonomia e reconhecimento

Em Rousseau, como visto, todo o processo formativo tem o suporte do sentimento de existência que daria sustentação a uma formação que deverá rejeitar todo e qualquer tipo de vício social e toda a desigualdade social. Por outro lado, desenvolverá no espírito do jovem indivíduo os sentimentos de *solidariedade*, *cooperação* e *liberdade*. A liberdade sustentará e conduzirá as práticas que ele terá ao entrar na vida social, assim como lhe possibilitou sair do estado natural.

Mas em que sentido Rousseau aponta para uma formação pela liberdade? Não haveria uma contradição em preparar o indivíduo para a vida em sociedade e, ao mesmo tempo, oferecer-lhe como parte de sua formação a dimensão da liberdade? Não se estaria caindo na velha dicotomia liberdade e igualdade?

A tarefa educacional necessitaria de uma figura importante, que Rousseau denomina de *tutor*, a quem caberia o papel de orientador que impediria o contato da criança com o mun-

do dos adultos, já que esse contato poderia lhe trazer vícios. Note-se, porém, que, mesmo sendo conduzido pelo tutor, seria a própria criança, utilizando-se da experiência aos poucos adquirida, que construiria seu processo formativo. Caberia ao tutor apenas apresentar-lhe os cenários que lhe seriam convenientes em cada etapa de sua existência. As experiências de dor ou de prazer, de alegria ou de tristeza, de amor ou de ódio, etc. emergiriam de forma natural e se apresentariam no ritmo natural da criança, e ela se constituiria a partir de sua própria vivência, de seu próprio sentimento de existência, tendo, assim, ao seu alcance seu processo educativo e cultivando, ao longo de sua formação, o espírito de liberdade. O processo formativo forneceria à criança uma realidade factual, uma realidade que ela própria poderia conhecer, uma realidade do seu próprio mundo. Esse tipo de experiência lhe possibilitaria olhar o mundo que a rodeasse sem mascaramento, enxergando-o a partir de sua própria condição. Perceber o mundo sem aparências só é possível àqueles que têm preservada uma constituição em que a liberdade é manifesta.

Na juventude, a liberdade não seria menos importante. Se, na infância, o processo formativo se dava a partir da experiência da própria criança, na juventude, esse processo deve levar em consideração a experiência dos outros. O jovem indivíduo deve conhecer a história da sociedade, a história dos outros indivíduos, e a liberdade apareceria, então, como uma ferramenta importante. Um indivíduo que inicia o conhecimento da estrutura social deveria ter a capacidade de estar livre dos vícios da mesma, podendo analisar com mais propriedade as causas e as raízes dos males sociais e, ao ser livre, fazer sua opção social sem a dependência de outro indivíduo. Se, além da liberdade, o processo formativo levar em consideração a *cooperação* e a *solidariedade*, ter-se-á um jovem indivíduo que lutará por uma sociedade mais justa e igualitária. Preparado para a vida em sociedade, o jovem poderá exercer suas qualidades adquiridas no processo formativo.

A liberdade como componente da constituição do indivíduo foi indispensável para a sua vida de isolamento, e igualmente será para a sua vida em comunidade. Aqui, se pode falar da liberdade natural e da liberdade civil. A primeira foi retratada por nosso filósofo no segundo *Discurso*, e a segunda, em suas obras *Do contrato social* e *Emílio ou Da educação*. Pode-se relacionar a liberdade ao termo dependência. Ser livre seria não ser dependente das coisas; não ser dependente das paixões; não ser dependente de outro indivíduo. A observação a seguir é de David Ghautier (2011, p. 56):

Antes de examinar as respostas que Rousseau propõe, nos detenhamos brevemente sobre uma outra faceta de sua concepção de liberdade — uma faceta que não aparece perfeitamente clara no Discurso sobre a origem da desigualdade. No pensamento de Rousseau, distinguem-se três formas de dependência: a dependência das coisas, a dependência dos desejos e a dependência das pessoas. (tradução nossa)⁵⁴

Em sua época, os homens que nasciam livres, não permaneciam livres, constata Rousseau. E o que garantia aos homens naturais a sua liberdade? Como podiam gozar de uma vida livre? Uma resposta óbvia é a não dependência, resposta que deixa clara em várias passagens de sua obra. Cite-se uma passagem do livro I de *Emílio*: “O homem natural é tudo para ele; é a unidade numérica, é o absoluto total, que não tem relação consigo mesmo ou com seu semelhante”(p. 13).

Em *Emílio*, livro I, Rousseau destaca a importância da constituição do homem e a importância dessa constituição para a vida. A liberdade não está fora do homem, mas em seu próprio existir. É ao se viver que se pode usufruir da liberdade, de uma liberdade prática.

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. O homem que mais vive não é aquele que conta maior número de anos e sim o que mais sente a vida. Há quem seja enterrado a cem anos e que já morrera ao nascer. Teria ganho em ir para o túmulo na mocidade, se ao menos tivesse vivido até então (p. 16-17).

Estar de posse de si mesmo é, para Rousseau, a condição para ser livre e poder se realizar. O fruto disso nada mais seria do que a felicidade. Ser feliz é possível quando o indivíduo tem a posse de si mesmo. Estar feliz é o sinal de que o indivíduo está plenamente realizado. Há, assim, uma confluência entre a unidade do indivíduo e sua realização. Pode-se dizer que, além da felicidade, a liberdade é outra expressão de um ser realizado e tem na manutenção da unidade do indivíduo sua fonte.

Em que momento o homem passa a não depender apenas de si? Em que momento o homem passa a abdicar de sua liberdade? Isso ocorre quando se dá a fragmentação da unidade do indivíduo. De que forma? Com o enfraquecimento do amor de si, o sentimento que impul-

⁵⁴ “Avant d’examiner les réponses que Rousseau propose, arrêtons-nous brièvement sur une autre facette de sa conception de la liberté – une facette qui n’apparaît pas tout à fait clairement dans le *Discours sur l’origine de l’inégalité*. Dans la pensée de Rousseau, on distingue trois formes de dépendance: la dépendance à l’égard des choses, la dépendance à l’égard des désirs et la dépendance à l’égard des personnes.”

siona o indivíduo na luta por sua conservação, ocorrendo o distanciamento entre o amor de si e a possibilidade do atendimento de suas necessidades.

Assim como o amor de si, a liberdade também começa a ser esvaziada. O esvaziamento da liberdade, ocasionado pela dependência do indivíduo, nada mais é do que o adormecimento do amor de si. A estrutura do indivíduo estaria então dividida entre a capacidade de se automanter (o amor de si) e as necessidades crescentes. Como já referido, essa situação se consolida com o advento da *sociedade*, fruto do processo de fragmentação que levou ao advento do *pacto social*.

No contexto social, além das necessidades básicas, existem as paixões decorrentes da vida em sociedade. Nesse contexto de dependência, a liberdade é uma mera ilusão, pois busca apenas a consolidação das desigualdades, não passa de aparência; ela só se manifesta dentro de padrões que restringem a vida do indivíduo a uma espécie de projeção imaginária.

O único indivíduo que faz o que quer é aquele que não tem necessidade, para fazê-lo, de pôr os braços de outro na ponta dos seus; do que se depreende que o maior de todos os bens não é a autoridade e sim a liberdade. O homem realmente livre só quer o que pode e faz o que lhe apraz. Eis minha máxima fundamental (p. 67).

É do próprio ser livre a capacidade de por si próprio atender suas necessidades e seus desejos. Assim é o indivíduo em sua constituição mais simples. E, enquanto conseguiu manter essa constituição, pôde gozar da liberdade. Para Rousseau, é obra do próprio indivíduo a perda de sua liberdade, bem como a construção de um mundo de desigualdades. Com a frase “*Tudo é certo em saindo das mãos do Autor das coisas, tudo degenera nas mãos do homem*” (p. 9), logo no início de *Emílio*, ele lança um desafio. Que desafio seria esse? Ao ver a desfiguração dos homens, propõe um caminho que possa reverter esse contexto. E esse caminho é o da formação, o qual poderá recuperar a constituição do indivíduo, e com ela a sua liberdade. Rousseau, em *Emílio*, lembra que esse caminho também fora trilhado por Platão, quando de sua obra *A República*. No entanto, ao contrário de Platão, destaca a formação do indivíduo, que se dará fora do contexto público. Ao mesmo tempo que exalta Platão, utiliza um método diferente daquele do pensador grego. Rousseau propõe que Emílio fique distante da vida pública até que possa ingressar nela. Tendo nascido livre, ao se educar longe da sociedade, Emílio teria a garantia de manter sua liberdade.

Em que medida a educação poderia contribuir para tornar o indivíduo livre? Em que medida o indivíduo poderia escapar das forças sociais que o reduziriam à condição de escravidão? Essas são as questões que norteiam a educação de Emílio. Essas questões conduzem a uma reflexão em torno da liberdade. É um propósito da educação atingir a liberdade de Emílio? Ou seja, é a educação o meio por excelência para que Emílio possa garantir sua liberdade?

A liberdade que Emílio deverá desfrutar no convívio social não é a mesma da sua vida solitária. Ao atingir a fase adulta, deverá usufruir de uma liberdade que teria amadurecido durante todo o seu percurso educacional, o que seria possível por ter sido resguardado dos males da sociedade nos primeiros anos de sua existência. Isso significaria que todo o processo formativo foi efetivado, garantindo-lhe a proteção, mantendo sua constituição em conformidade com sua própria natureza, assim como formando-se um cidadão livre. Mas a essa constituição, no indivíduo cidadão que é Emílio, serão agregados elementos da vida em uma sociedade que não se fundamenta na desigualdade, mas na realização do próprio indivíduo. O que isso significa? O indivíduo cidadão em que Emílio se transformará possuirá a capacidade de se manter no contexto social sem a dependência que haveria em uma sociedade desigual. Se o indivíduo livre é aquele que pode se autossustentar, o indivíduo cidadão é aquele que, no contexto da república, pode nela se sustentar, e sua participação na vida da república é o sinal de sua capacidade de sobrevivência nesse contexto como um agente, como um ser não dependente. O indivíduo cidadão pressupõe sua capacidade de participar das decisões da vida em sociedade, de partilhar com outros a construção da vida republicana a partir de relações de cooperação, e não mais de dependência.

A formação preconizada por Rousseau procura enfatizar, desde os primeiros tempos do indivíduo, os elementos de sua própria constituição. É no próprio indivíduo que se encontra a chave de sua própria formação, originando-se, portanto, nele, não sendo algo que lhe é exterior. Ao contrário das sociedades doentias, onde todos os indivíduos são dependentes, o indivíduo em formação pelo método de Rousseau teria a capacidade de exercitar a liberdade que aqueles perderam.

Na passagem a seguir, mencionam-se duas possíveis dependências que podem atingir o indivíduo:

Tais considerações são importantes e servem para resolver todas as contradições do sistema social. Há duas espécies de dependência: a das coisas, que é da natureza; a dos homens, que é da sociedade. A dependência das coisas, não tendo nenhuma moralidade, não é nociva à liberdade e não engendra vícios; a dos homens, sendo desordenada, os engendra todos (p. 68).

Desse modo, pode-se dizer que aí se distinguem dois modelos de dependência: a oriunda dos apetites e desejos naturais e a que tem origem nos apetites e desejos sociais.

A primeira é inevitável ao indivíduo. Ele não pode sobreviver sem as coisas básicas para a manutenção de sua vida. A água e os mais simples alimentos, por exemplo, são indispensáveis para que possa manter em funcionamento sua própria estrutura física. Segundo Rousseau: “*Todos os animais têm exatamente as qualidades necessárias para se conservarem*” (p. 64). Esse tipo de dependência não coloca em risco o sentimento de existência do indivíduo e, portanto, é incapaz de retirar-lhe a liberdade, o que permite reafirmar que o fundamento da liberdade do indivíduo não se pauta pelos elementos que lhe são exteriores.

Se, por um lado, a dependência do indivíduo em relação às coisas não traz danos à sua constituição e à sua liberdade, a segunda dependência manifesta uma situação oposta e de maior complexidade. Nem mesmo o desenvolvimento da cognição e da capacidade de dispor de novos meios para resolver seus problemas é capaz de atender suas novas necessidades e suas inumeráveis paixões. Para Rousseau, as faculdades humanas, ao contrário das dos outros animais, são extremamente supérfluas. Elas se debruçam, na maioria das vezes, sobre questões desnecessárias aos indivíduos. Veja-se a afirmação sua:

Todos os animais têm exatamente as qualidades necessárias para se conservarem. Só o homem as têm supérfluas. Não é estranho que esse supérfluo seja o instrumento de sua desgraça? (p. 64).

Rousseau analisou a sociedade moderna, a sociedade na qual viveu, aquela que retirou do indivíduo todo o seu potencial de manifestação, toda a sua capacidade de definir os rumos de sua vida com suas próprias mãos. Diante da perda da liberdade do homem, ele se põe uma interrogação. O que deve ser feito para que o indivíduo possa recuperar a liberdade, ensinando-lhe, assim, a possibilidade de construir uma sociedade mais justa? Como o indivíduo pode-

rá superar sua dependência? A alternativa seria a educação do indivíduo, como já se sublinhou acima. Somente uma educação adequada poderia devolver-lhe sua capacidade de agente livre, possibilitar-lhe a retomada da posse de si mesmo e, então, poder se realizar, referencial ao qual Emílio poderá recorrer sempre que necessário. Repete em *Emílio* aquilo que já dissera no segundo *Discurso* e em *Do contrato social*. No entanto, ele frisa que a tarefa de educação do indivíduo não pode se realizar apenas pelas mãos do próprio indivíduo; ela necessita de uma figura importante, que Rousseau denomina de *tutor*, que será o orientador do indivíduo. No caso do processo formativo em Rousseau, é Emílio que será acompanhado pelo tutor, responsável por guiá-lo ao longo de sua formação. O tutor aparece em *Emílio*, como a natureza e o legislador aparecem, respectivamente, nas duas obras supracitadas. Assim como a ordem natural, ele é um ponto de referência para os indivíduos. Serve como um guia, que deseja que o indivíduo saiba viver em uma ordem social justa, para que, enfim, tenha a possibilidade de se realizar. Sem nenhum poder e sem nenhuma regalia, ele é uma espécie de bússola a orientar o seu aprendiz. Poder-se-ia até comparar as figuras do legislador e do tutor com o perfil de um referencial cristão. No cristianismo, as grandes figuras vivem uma condição de simplicidade e de desprendimento, elas se dedicam ao auxílio dos outros. São referências que servem como exemplos de conduta.

Dessa forma, como na tradição cristã, o tutor rousseauiano não tem outra coisa a realizar a não ser a tarefa de orientar seu discípulo. Pode-se, então, levantar uma questão: se é o tutor o responsável pela condução da formação do indivíduo, este não teria usurpada a sua própria liberdade? Em que medida, essa interrogação poderia ser remetida ao caso do legislador e da natureza? O legislador e a natureza são, como o tutor, uma espécie de guia dos indivíduos. Se o processo formativo deve contribuir para a recuperação da constituição do indivíduo e, assim, para a sua realização, como isso se realizaria se o educando não poderia usufruir da liberdade de sua autocondução? A condução do indivíduo pelo tutor não lhe seria prejudicial? A resposta pode ser dada de duas maneiras. A primeira é a de que, de fato, Emílio teria sua liberdade limitada pela influência da orientação do tutor em seu processo formativo. Em que pese essa tutela dos referenciais, em que medida o indivíduo poderia exercer de fato sua liberdade, visto ser ela uma peça fundamental de sua constituição?

Pode-se tentar indicar outra versão para as *figuras referenciais*, que, no caso específico de Emílio, seria o tutor. Cabe aqui um questionamento. Seria possível ao indivíduo, nos seus primeiros dias e anos de vida, por meio de suas próprias forças suprir suas necessidades básicas? A resposta é clara: não. Com essa questão, Rousseau parece não ter entrado em contradi-

ção. O problema, então, se remete ao ponto da fase mais avançada da vida do indivíduo, que se inicia com a juventude. O tutor em Rousseau, mesmo nessa fase, não perde sua importância. É uma espécie de salva-vidas. Será e estará presente, à medida que apareçam as dificuldades. Por esse entendimento, a formação do indivíduo pareceria conter resquícios da dependência que Rousseau combate. A questão da liberdade e do fim da dependência não teria solução? É necessário que se tenha presente a concepção de liberdade em Rousseau.

A liberdade tomada como uma atividade eminentemente prática vai se defrontar, inevitavelmente, com os limites impostos pelo meio ambiente no caso específico do mundo natural. No contexto social, a liberdade individual sofre as restrições necessárias para a vida em grupo. Qualquer que seja o contexto, a liberdade não se efetiva, na ótica rousseauiana, de forma absoluta. Em um ambiente ou em outro, a liberdade terá suas atividades limitadas. É o caráter prático da liberdade que fez com que Rousseau projetasse referenciais para os indivíduos, referenciais que servem de horizonte para sua ação. Desse ponto de vista, o indivíduo não teria cerceada sua liberdade, mas, sim, teria um ponto de referência para guiar sua ação.

A liberdade tem, dessa forma, um solo histórico. Ela acontece em um tempo e em um lugar específico; não há como ocorrer de forma absoluta. Quando Rousseau recomenda que, nos primeiros momentos de sua existência, o indivíduo deva ser orientado a partir de sua própria experiência, o que procura de fato é preservar a estrutura da constituição que lhe é inerente, demonstrando, desse modo, que somente com a sua constituição o indivíduo terá como rechaçar todo e qualquer tipo de dependência que o conduza à escravidão e à desigualdade.

Percebendo que o quadro em que se encontra o homem moderno inviabiliza a possibilidade de sua realização plena, aponta um outro modelo de sociedade, uma nova proposição de república. Um modelo de república que possibilite ao homem um ambiente de não dependência requer indivíduos que rejeitem incondicionalmente a dependência, a que se deveria somar a reflexão, os dois elementos que se complementam no processo formativo. Note-se a seguinte afirmação do mestre filósofo:

No princípio da vida, quando a memória e a imaginação são ainda inativas, a criança só presta atenção àquilo que afeta seus sentidos no momento; sendo suas sensações o primeiro material de seus conhecimentos, oferecer-lhas numa ordem conveniente é preparar sua memória a fornecer-lhas um dia na mesma ordem a seu entendimento; mas como ela só presta atenção a suas sensações, basta primeiramente mostrar-lhe bem distintamente a ligação dessas sensações com os objetos que as provocam (p. 44).

Eis uma afirmação de Rousseau que destaca a importância das sensações, sobretudo no início da vida dos indivíduos, não excluindo a importância das atividades racionais. Destaca-se pela intensidade, e não pela supremacia. Se ocorresse a supremacia, se poderia concluir pelo papel secundário da outra dimensão. Rousseau não trabalha com a exclusão, mas com a relação tensionada entre essas duas dimensões. Então, a discussão em torno da dinâmica da relação entre as vias da sensação e da razão perde o seu sentido. Ele não se prende a essa relação, mas, sim, a como essas dimensões poderiam contribuir para a formação do indivíduo com a preservação da sua constituição. Nesse ponto, torna-se essencial a dimensão do sentimento de existência, e seu papel de destaque. A sua manutenção possibilita ao indivíduo superar todo e qualquer tipo de agressão a si próprio e estruturar sua dinâmica no mundo. É essa a questão que Rousseau elege como a principal na formação do indivíduo.

4.3 Formação, sentimento de existência e realização

É central para Rousseau a consideração do sentimento de existência como componente fundante, o ponto de partida para a formação do indivíduo desde a sua mais tenra idade. Os primeiros passos de sua vida são marcados pela *centralidade do sentimento de existência*. Suas primeiras manifestações que vão do choro ao sorriso são as primeiras expressões do sentimento que guia os pequeninos.

Como ele concebeu a utilização do sentimento de existência no processo formativo? O primeiro cuidado seria o relativo à experiência da própria criança, o que sinaliza para a importância desse sentimento na condução de sua formação. Ao experimentar o mundo a partir de sua própria experiência, além de fugir da dependência de um outro olhar, a criança teria a possibilidade de se fortalecer, visto que poderia se formar em uma dinâmica de liberdade, dinâmica que se dá de forma prática. Esse cuidado de dar à criança essa possibilidade de experimentação deve ser observado pelo seu próprio orientador. Podem-se destacar, ao longo de sua obra *Emílio*, diversas passagens que valorizam a experiência na formação do indivíduo, como a que segue:

Emílio não terá nem barretinhos protetores, nem carrinhos, nem andadeira; logo que souber pôr um pé na frente do outro, só o sustentarão nos caminhos calçados e por eles só passarão às pressas. Ao invés de deixa-lo mofar no ar viciado de um quarto, levá-lo-ão diariamente a um prado. Que aí corra, se debata, caia cem vezes por dia: tanto melhor. Aprenderá mais cedo a levantar-se. O bem-estar da liberdade compensa muitas machucaduras. Meu aluno terá muitas contusões, em compensação estará sempre alegre. Se os vossos tiverem menos, mostrar-se-ão sempre contrariados, sempre acorrentados, sempre tristes. Duvido que o proveito esteja do lado deles (p. 59-60).

Outro elemento importante seria poupá-la desde muito cedo da contaminação pelos vícios da sociedade, mantendo-a distante do mundo social, haja vista que esses vícios poderiam deformá-la, contaminá-la, contaminação que lhe seria perigosa, pois poderia lhe causar danos irreversíveis. Esses vícios danificariam o seu sentimento de existência de tal forma, que ela se tornaria refém de algo que lhe é exterior. Sua tenra estrutura não suportaria todos os ataques da dinâmica social, sobretudo se vier a ser atingida por um mal que Rousseau abomina: o vício da vaidade.

Não há loucura de que não se possa curar um homem que não é louco, à exceção da vaidade; esta, nada senão a experiência corrige, se é que alguma coisa a pode corrigir; pode-se contudo impedi-la de crescer, atacando-a desde cedo. Não vos percais em belos raciocínios para provar ao adolescente que ele é homem como os outros e sujeito às suas fraquezas. Fazei com que o sinta, ou jamais ele o saberá. (p. 278-279).

É, então, pela necessidade natural da criança que se deve orientá-la inicialmente, pois seu processo educacional não pode dispensar sua manifestação natural.

A natureza tem, para fortalecer o corpo e fazê-lo crescer, meios que nunca devemos contrariar. Cumpre não obrigar uma criança a ficar parada quando quer andar, nem a andar quando quer ficar parada. Quando a vontade da criança não é viciada por nossa culpa, ela não quer nada inutilmente. É preciso que pule, que corra, que grite quando tem vontade. Todos os seus movimentos são necessidades de sua constituição que busca fortalecer-se; mas devemos desconfiar do que deseja sem o poder fazer ela própria e que outros são obrigados a fazerem por ela. É preciso então distinguir com cuidado a necessidade verdadeira da necessidade de fantasia que começa a nascer, ou daquela que só vem da superabundância de vida de que falei (p. 69).

Desse modo, o processo de formação da criança concebido pelo nosso filósofo valoriza a experiência, que está entrelaçada com o sentimento de existência, como fator preponderante para o seu desenvolvimento. Destaca, ainda, que esse procedimento estaria em conformidade com a própria natureza da criança, com os seus atributos.

Homens, sejais humanos, é vosso primeiro dever; e o sejais em relação a todas as situações sociais, a todas as idades, a tudo o que não seja estranho ao homem. Que sabedoria haverá para vós fora da humanidade? Amai a infância; favorecei seus jogos, seus prazeres, seu amável instinto. Quem de vós não se sentiu saudosos, às vezes, dessa idade em que o riso está sempre nos lábios e a alma sempre em paz? Por que arrancar desses pequenos inocentes o gozo de um tempo tão curto que lhes escapa, de um bem tão precioso de que não podem abusar? Por que encher de amarguras e de dores esses primeiros anos tão rápidos, que não voltarão nem para vós nem para eles? Pais, sabeis a que momento a morte espera vossos abusos? Por que encher de amarguras e de dores esses primeiros anos que a natureza lhes dá: desde o momento em que possam sentir o prazer de serem, fazei com que dele gozem; fazei com que, a qualquer hora que Deus as chame, não morram sem ter gozado a vida (p. 61).

A criança deveria gozar daquilo que tem disponível — seus sentidos e sentimentos — e que pode se manifestar em seu cotidiano, em suas pequenas aventuras e brincadeiras. A preservação de sua constituição lhe possibilitaria, no futuro, escolher o seu melhor caminho. Essa seria uma chave importante para se compreender o processo formativo proposto por Rousseau, para quem o contato com a sociedade deveria ocorrer em uma idade de mais amadurecimento, na juventude, portanto. Isso não significa, entretanto, que o indivíduo manterá uma constituição pura, uma constituição que não venha a sofrer interferências do meio externo.

Nesse sentido, o indivíduo, em sua primeira etapa da vida, poderá se desenvolver tanto moral quanto racionalmente, sobretudo em uma dinâmica em que se desenvolva por suas próprias ações, sob os olhares do seu mestre. Isto vai garantir um processo de formação moral oposto ao que propunha a sociedade do tempo de Rousseau. O contato com a realidade levaria a criança a construir uma série de observações sobre tudo o que a rodeia. Experimenta o calor e o frio, o dia e a noite e desenvolve a capacidade de comparar as coisas que passa a conhecer. Ao mesmo tempo, se dá conta de sua singularidade, percebe-se distinto dos outros seres e, enfim, distinto dos seus pares. A partir da distinção que percebe dos demais indivíduos, ocorre a *construção da moral* e, com ela, eclode o *impulso da consciência* (p. 337). Impulsionada pela *razão*, essa consciência não é fruto do mero conhecimento das coisas, mas é algo da pró-

pria dinâmica do indivíduo, pertence à sua própria constituição, é uma espécie de guia interior. Rousseau ressalta a importância da consciência, exaltando-a:

Consciência! Consciência! instinto divino, voz celeste e imortal; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que tornas o homem semelhante a Deus, és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações; sem ti nada sinto em mim que me eleve acima dos bichos, a não ser o triste privilégio de me perder de erro em erro com a ajuda de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípios (p. 338).

Assim, graças à consciência, é possível ao indivíduo construir o melhor caminho para si, o caminho do bem e da liberdade, tendo preservada sua constituição original. Quando essa constituição se desfaz, é impossível à consciência se expressar, tornando-se difícil atender ao seu chamado.

Mas não basta que esse guia exista, é preciso saber reconhecê-lo e segui-lo. Se fala a todos os corações por que então tão poucos entendem? É porque fala a língua da natureza que tudo nos leva a esquecer. A consciência é tímida, ama o retiro e a paz; o mundo e o ruído assustam-na; os preconceitos de que a fizeram nascer são seus mais cruéis inimigos; ela foge ou se extingue diante deles; a voz barulhenta destes abafa a dela e a impede de se fazer ouvir; o fanatismo ousa contrariá-la, e ditar o crime em nome dela. Ela se cansa enfim à força de ser molestada; não nos fala mais, não nos responde mais e, depois de tão longo desprezo por ela, custa tanto chamá-la de volta quanto custou bani-la (p. 338-339).

Como aqui já referido, a dependência é a expressão prática do abandono de si próprio. Ao abandonar-se, o indivíduo procura algo ou alguém que lhe forneça a medida para a sua existência. Desprovido de si mesmo, não tem a possibilidade de exercer sua própria liberdade, liberdade que é um dos componentes essenciais de sua constituição.

É a situação de um indivíduo que está desprovido de si que Rousseau quer evitar que ocorra com o seu Emílio, aquela situação em que se encontrava o homem moderno. A única saída apontada por ele é, como já ficou visto, submetê-lo a um processo educacional que lhe possibilite a manutenção de sua própria constituição, preparando-o para o exercício pleno de suas faculdades.

Mesmo sob a tutela do seu preceptor, Emílio deverá ser aquele que não se deixou subjugar pelas dependências de uma sociedade viciada, tornando-se capaz, a partir de si e das orientações de seu tutor, de escapar da vida de escravidão e dependência, podendo entrar na vida social como um ser livre. Mais que isso, é como ser livre que ele será reconhecido, pois a realização daquele que entra na vida pública terá seu desfecho quando os demais indivíduos perceberem sua condição de ser livre. E o indivíduo que tiver o potencial de realização em suas mãos poderá contribuir para a construção de uma sociedade mais justa.

O que diferencia a realização do indivíduo em Rousseau da concepção de realização de outros pensadores de sua época? A resposta está na sua concepção de homem. O homem rousseauiano, pela sua capacidade de se automanter, tem em si mesmo a chave para a sua felicidade e realização. A sociedade ou outro tipo de organização são apenas estruturas que ele pode utilizar para o exercício de sua realização. Sua concepção de realização e reconhecimento parte da própria ação do indivíduo e do poder que ele possui sobre si e sobre tudo o que o rodeia. Ela é de ordem prática, efetiva-se a partir da vida do próprio indivíduo e não de algo que lhe é exterior.

Nesse sentido, a concepção rousseauiana de realização se enquadraria na concepção moderna de indivíduo? Pode-se dizer que dela se diferencia, uma vez que, nessa concepção, a realização do indivíduo é projetada a partir da negação de sua própria constituição. Exemplo disso é o posicionamento de Hobbes, que aponta apenas uma alternativa para que o homem seja livre da guerra e das contendas: o abandono de sua própria constituição. Do seu ponto de vista, o homem para ser feliz e poder se realizar, deveria abdicar de sua liberdade, abdicar de si próprio, o que ensejaria o esvaziamento de sua própria humanidade.

Deixar de ser o que é não é absolutamente o que pede Rousseau ao indivíduo, mas exatamente o contrário, ao propor um processo formativo que lhe garanta a manutenção de sua constituição e proporcione sua plena realização.

5 CONCLUSÃO

Para Rousseau, a situação do indivíduo moderno é extremamente dramática. Apesar das conquistas advindas do progresso das ciências, a vida dos homens apenas se deteriorava. A evolução da sociedade e o aprimoramento do conhecimento propiciou aos homens mais angústias do que realização. Num tempo em que as ciências projetavam a resolução de todos os problemas dos homens, Rousseau apontava para uma direção contrária. Em vez do otimismo iluminista, compactuava com uma tendência criticista. Crítico do iluminismo e de sua ciência, diagnosticou que a vida dos homens se tornou insuportável com a evolução dos saberes e da vida social. Sem recursos para arcar com suas próprias vidas, como no estado natural, os indivíduos encontravam na sociedade o único meio de realização. O indivíduo estava, assim, indefeso, pois, no entender do filósofo, a sociedade aniquilava em grande medida sua possibilidade de realização. Sobre esse drama debruçou-se Rousseau para tentar encontrar uma solução que possibilitasse a realização do indivíduo. Essa sua preocupação com o drama do indivíduo foi o que aqui se procurou tematizar, preocupação que norteia toda a sua produção intelectual. É a preocupação com o indivíduo, com a realização do indivíduo que move Rousseau.

Em algumas de suas obras, o filósofo tematiza, de diversas formas, a preocupação com a realização do indivíduo. As três obras objeto desta investigação — *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, *Emílio ou Da educação* e *Do contrato social* — apresentam uma abordagem específica sobre o tema da realização e do reconhecimento do indivíduo.

A realização do homem está nas raízes da reflexão filosófica. É uma questão tratada sobretudo a partir da antropologia filosófica que desemboca na ética e na filosofia política. Isso significa que o conceito de realização tem suas bases na própria constituição do homem, é algo inerente ao próprio ser humano. A realização é a busca constante de um ser que nunca está plenamente satisfeito, de um ser sempre aberto às possibilidades.

Além de a realização pertencer à esteira da reflexão antropológica, é evidente sua ligação com a ética e a filosofia política, pelo simples fato de que, para se realizar, o homem precisa de um espaço no qual ele estabelecerá relações fundamentais.

Assim, pôde-se, primeiramente, indicar que a realização é fruto da associação entre a constituição do homem e as relações fundamentais estabelecidas em um determinado contex-

to. Pôde-se também concluir que o tema da realização é algo presente em Rousseau pelos limites impostos ao homem.

Rousseau estabelece uma relação profunda entre a constituição do homem e suas relações com um determinado contexto. Sua constituição é, assim, uma peça central para o processo de sua realização. E vai mais longe, ao estabelecer que a constituição originária do homem é o ponto de partida para que se realize de forma plena em todo e qualquer tipo de contexto, seja no contexto natural, seja no social, seja no individual. E essa constituição tem como elemento fundamental o sentimento de existência primeiro que é o *amor de si*. Ao longo desta investigação, constatou-se a importância desse sentimento na filosofia de Rousseau. Ele se fez presente na discussão da realização do indivíduo no estado natural, na condição social e no processo formativo. Em cada um desses momentos, observou-se que a realização do indivíduo tem como elemento central a preservação de sua constituição. Seria impossível, para Rousseau, a realização do indivíduo que tivesse a sua constituição violada. Isso significa que o núcleo básico da constituição do indivíduo se mantém preservado em qualquer que seja o contexto, para que aquele possa se realizar.

Em um primeiro momento, procurou-se apresentar como o indivíduo se realizava no estado natural, análise que se sustentou a partir do segundo *Discurso*. Verificou-se que a forma como o homem vivia lhe permitia realizar-se de forma plena. Sua realização era o desdobramento da constituição primeira que se mantinha inalterada, e que permitia ao homem viver em harmonia com o meio natural. Havia, portanto, um equilíbrio entre sua estrutura e as relações que estabelecia com o contexto no qual estava inserido. Essa relação de equilíbrio tinha dois desdobramentos: o primeiro é o de que o homem não conhecia a dependência em relação a outro homem, pois era capaz de atender, a partir de suas próprias forças, às suas necessidades; o segundo é o de que suas necessidades não ultrapassavam os recursos que lhe eram oferecidos pelo contexto em que vivia, o contexto natural. A única dependência do homem era relativa àquilo que lhe era fundamental para sobreviver como: recursos mínimos para se manter alimentado; companhia eventual para sua satisfação sexual; proteção dos constantes fenômenos naturais.

Quando o homem deixou de se realizar de forma plena no estado natural? Quando a sua constituição primeira começou a se desestruturar. Como o homem natural era um ser livre, seu sentimento primeiro determinava a dinâmica de sua vida. Ao se desestruturar, ele começou a se tornar um ser dependente, iniciando-se um distanciamento de si próprio. Um homem dependente é aquele que perdeu toda a autonomia para se automanter, se autossusten-

tar. Na vida social, essa perda conduziu-o à alienação. O que tornou o homem dependente? O que o levou a se distanciar de si mesmo?

A primeira ação do homem que ajudou a desencadear o processo de dependência e a negação da plena realização ocorreu com o advento do homem indivíduo, quando o homem natural conseguiu se distinguir de outros seres e de outros membros de sua espécie. E a condição de indivíduo possibilitou-lhe realizar um conjunto de mudanças e transformações em seu modo de existência. Esse caminho percorrido foi bastante longo. O primeiro passo dado com o advento da individualidade fez emergir um novo sentimento que trouxe consigo a dependência, sentimento que fomentou no homem um modelo de existência que se centrava na dependência do indivíduo em relação a outro indivíduo, às paixões e ao aumento das necessidades. Em relação à dependência a outros indivíduos, ocorreu uma necessidade constante de que fosse reconhecido pelos outros indivíduos. A perspectiva de realização saiu das mãos do indivíduo e se depositou na mão de um outro indivíduo. Essa é a dinâmica condenada por Rousseau. O homem saiu de uma vida imediata, para uma vida mediada pelos jogos das simulações, contexto que fez emergir a sociedade como solução para os problemas que se agravavam.

Apesar da busca constante por sua realização, o indivíduo civilizado defrontou-se com mais e mais problemas, que se ampliavam, à proporção que aumentavam suas dependências. Além de estar cada vez mais dependente do olhar de um outro indivíduo, havia ainda a dependência aos seus desejos ilimitados, seu horizonte de necessidades sendo constantemente ampliado. Esse processo de dependência teve o suporte de um novo sentimento, o *amor próprio*, que substituiu o sentimento de existência primeiro do ser humano e o levou a um estado de profunda angústia. Além da dependência, a busca desenfreada por mais e mais recursos gerou um conflito de interesses que se tornou permanente. Mesmo em sociedade, os homens não conseguiram solucionar os problemas advindos das mudanças ocorridas em suas vidas. A passagem da vida natural para a vida civilizada não equacionou os problemas do homem e, em consequência, ele perdeu sua capacidade de realização.

A saída encontrada por Rousseau foi a de pensar um novo tipo de estado, a república, que possibilitasse ao indivíduo o resgate da realização que ocorrera no estado natural. Uma das primeiras medidas seria fornecer uma dinâmica de vida em que o indivíduo se sentisse como membro ativo da vida social. O indivíduo emergiria como um sujeito que contribuiria para a construção da própria vida social, para a construção da república. O indivíduo tornaria-se, assim, um sujeito que sairia da dependência para a liberdade, que se tornasse livre para

acordar com outros indivíduos a construção de algo que seria comum a todos, recuperando, dessa forma, a sua autodeterminação. Se pensada a partir da livre escolha de todos os contratantes, a república esvaziaria a dependência que marcara o fim do estado natural, o que se tornaria possível na medida em que o amor próprio, fator que desencadeou a dependência, fosse substituído pelo amor à pátria. Esse novo sentimento conduziu os indivíduos a projetarem a possibilidade de construção de uma república comum a todos. Ao se sentir o construtor de uma proposta de república, o homem tomaria para si as rédeas de sua própria vida, e teria em si todos os pré-requisitos que possuíam o homem natural. O indivíduo contratante de Rousseau teria a posse de si mesmo, sendo capaz de realizar-se por si mesmo. Como aqui veiculado, o espaço da república é a tentativa de Rousseau de fornecer aos indivíduos um contexto que possibilitasse ao máximo possível as condições de realização que o homem experimentara no estado natural.

Entretanto, não bastaria a proposta de uma estrutura saudável para a realização do indivíduo. Seria necessário que os membros da república fossem constantemente preparados, para que pudessem manter sua constituição e a melhor forma para se manter uma república saudável seria a partir da formação dos indivíduos. A partir de sua obra *Emílio ou Da educação*, descreveu-se um processo formativo que prepararia o indivíduo para ter a posse de si e, ao mesmo tempo, ser capaz de se proteger dos vícios que colocariam em risco a sua realização. Além de ser educativo, esse é um processo sobretudo político, pois a construção e a manutenção de uma república saudável dependeria de indivíduos bem preparados.

Assim, viu-se que Rousseau ressaltou que os primeiros cuidados com a criança são fundamentais para toda a sua vida. A preservação da constituição primeira da criança requeria uma medida extrema que consistiria no seu isolamento durante os primeiros anos de vida, preservando-a do contato com a dinâmica da vida em sociedade, medida essa que remete ao mesmo isolamento em que vivera o homem do estado natural. Ao isolar-se a criança do convívio social, ela teria todas as suas faculdades naturais preservadas, não sendo ameaçada pelos vícios da sociedade, que poriam em perigo sua liberdade e sua autonomia.

Esse processo de formação inicial valorizaria primeiramente o desenvolvimento sensível das crianças. Essa dinâmica de valorização da sensibilidade seria a forma natural de sua aprendizagem, pois aquilo que é inerente ao indivíduo é que deveria nortear o processo formativo. Inverter a ordem do processo de aprendizagem causaria uma anomalia que poderia comprometer não somente a aprendizagem como a liberdade da criança. Esse momento inicial do

processo formativo seria fundamental para a educação de crianças independentes e autônomas.

Durante a infância, o processo formativo ocorreria dentro de marcos estabelecidos pelo educador, porém, ao tornar-se jovem, o processo formativo deveria levar em consideração as relações que estabeleceria com outros indivíduos. Como preparar o jovem indivíduo para a vida em grupo, e ajudá-lo, ao mesmo tempo, a não se deixar sucumbir pela dependência da sociedade? A solução apontada pelo filósofo seria conhecer a história da sociedade por meio dos livros de História. Assim, o jovem não cairia em duas armadilhas: a de não achar natural os vícios da sociedade que acabara de conhecer ou a de achar que a sociedade não possuía vício algum. Ciente do que seria a realidade social, mas ao mesmo tempo imune aos seus efeitos, o indivíduo teria as condições necessárias para manter a sua constituição, e assim, poder se realizar.

A tentativa de Rousseau em todo o seu processo reflexivo é a de pensar as formas que o indivíduo poderia encontrar para se realizar. Assim sendo, pode-se concluir que o centro de suas preocupações foi a realização do indivíduo. As estruturas, como a da república, foram pensadas por ele para atender ao clamor angustiante do indivíduo moderno que desejava ser reconhecido como ser de direito, que desejava se realizar enquanto ser que almejava o reconhecimento por parte de seus pares. É nesse sentido que a ideia de realização em Rousseau se efetivaria enquanto reconhecimento, o que só seria possível na medida em que o indivíduo não tivesse a sua constituição adulterada pelos vícios da sociedade moderna.

REFERÊNCIAS

Obras de Rousseau

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Oeuvres complètes**. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959. 5v. (Bibliothèque de la Pléiade).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Émile ou De l'éducation**. Chronologie et introduction par Michel Launay. Paris: Flammarion, 1966.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato social**. Tradução de Lourdes Santos Machado. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Lourdes Santos Machado. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987-1988a. (Os Pensadores).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução de Lourdes Santos Machado. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987-1988b. (Os Pensadores).

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

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da educação**. Tradução de Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Du contrat social**. Présentation, notes, bibliographie et chronologie par Bruno Bernardi. Paris: Flammarion, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2004.

Outras obras

ABBADIE, Jacques. **L'art de se connaître soi-même ou la recherche des sources de la morale**. Rotterdam: Chez Pierre Reinier Leers (1712). Texte revu par Christiane Frémont. Paris: Fayard, 2003.

ALTHUSSER, Louis. **Sobre o Contrato social**. Tradução de Luís Imaginário. Lisboa: Iniciativas, 1976.

ALVES, João Lopes. **Rousseau, Hegel e Marx: percursos da razão política**. Lisboa: Horizonte, 1983.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

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

AUDI, Paul. **Rousseau: une philosophie de l'âme**. Lagrasse: Verdier, 2008.

BACHOFEN, Blaise. **La condition de la liberté**. Rousseau, critique des raisons politiques. Paris: Payot, 2002.

BACZKO, B. Rousseau et l'aliénation sociale. **Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau**, Genève, t. 35, p. 223-237, 1959/1962.

BACZKO, B. **Lumières de l'utopie**. Paris: Payot, 1978.

BACZKO, B. Rousseau, rousseauistes. In: ORY, Pascal (Dir.). **Nouvelle histoire des idées politiques**. Paris: Hachette, 1987, p. 92-104.

BARROS, Gilda N. M. de. **Platão, Rousseau e o estado total**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1995.

BERNARDI, Bruno. **La fabrique des concepts**. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau. Paris: Honoré Champion, 2006.

BESSE, Guy. Jean-Jacques Rousseau, la solitude et l'histoire. **Les Cahiers du Centre d'Études et de Recherches Marxistes**, Paris, [19--], p. 1-23.

BRUYÈRE, Jean de La. **Dialogues posthumes sur le quiétisme (1699)**. Texte établi et présenté par Richard Parish. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2005.

BURGELIN, Pierre. **La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: PUF, 1952.

CANIVEZ, Patrice. Le sentiment et le politique: essai sur Hannah Arendt et Jean-Jacques Rousseau. **Les Cahiers de Philosophie**, Lille, n. 4, p. 53-80, automne 1987.

CANIVEZ, Patrice. **Éduquer le citoyen?** Paris: Hatier, 1995.

CANIVEZ, Patrice. Jean-Jacques Rousseau's concept of people. **Philosophy and Social Criticism**, Boston, v. 30, n. 4, p. 393-412, June 2004.

CASSIRER, Ernst. **La philosophie des lumières**. Traduit de l'allemand et présenté par Pierre Quillet. Paris : Fayard, 1966.

CASSIRER, Ernst. **Le problème Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Marc B. de Launay. Paris: Hachette, 1987.

CASSIRER, Ernst. **Rousseau, Kant, Goethe**: deux essais. Traduit de l'allemand et présenté par Jean Lacoste. Paris : Belin, 1991.

CASSIRER, Ernst. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Erlon José Paschoal e Jézio Gutierre. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

CASSIRER, Ernst. **Indivíduo e cosmos na filosofia do renascimento**. Tradução do alemão de João Azenha Jr. Tradução do grego e do latim de Mario Eduardo Viaro. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CHARRAK, André. **Rousseau de l'empirisme à l'expérience**. Paris: Vrin, 2013.

CÍCERO, Marco Túlio. **Da República**. Revisão de André Vasconcelos Barros. Brasília: Ki-ron, 2011.

CONDILLAC, Étienne B. de. **Resumo selecionado do Tratado das sensações**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores).

Dictionnaire étymologique de la langue française. Sous la direction de Oscar Bloch et W. von Wartburg. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.

DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps (1950)**. 2^e. ed. 6^e. tirage. Paris: Vrin, 1995.

DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau e a ciência política do seu tempo**. Tradução de Natalia Maruyama. São Paulo: Barcarolla; Discurso, 2009.

DERATHÉ, Robert. **Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau**. Genève: Slatkine, 2011.

DUMONT, Louis. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

DURKHEIM, Émile. **Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie**. Paris: Marcel Rivière, 1953.

DURKHEIM, Émile. **Le Contrat Social de Rousseau**. Introduction et notes par Pierre Hayat. Paris: Kimé, 2008.

FAUCONNIER, Gilbert. Le role de Voltaire et de Rousseau dans le débat sur le luxe (1772-1778). In: **Actes du Colloque International de Nice (Juin 1978): Rousseau et Voltaire vus par l'étranger**. Genève: Slaktine, 1981. p. 498-505.

FAUCONNIER, Gilbert. **Le vocabulaire pédagogique de J. J. Rousseau**. Genève: Slatkine, 1993.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. **Rousseau: da teoria à prática**. São Paulo, Ática, 1976.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. **Rousseau: o bom selvagem**. São Paulo: FTD, 1989.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. **Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau**. São Paulo: Discurso, 1997.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. **O iluminismo e os reis filósofos**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

- GAGNEBIN, B. Les conditions du bonheur chez Jean-Jacques Rousseau. **Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse**, Strasbourg, n. 1, p. 71-82, 1975.
- GAUTHIER, David. **Le sentiment d'existence**. La quête inachevée de Jean-Jacques Rousseau. Traduit de l'anglais par Salim Hirèche. Genève: Markus Haller, 2011.
- GOLDSCHMIDT, Georges-Arthur. **Jean-Jacques Rousseau ou l'esprit de solitude**. Nouvelle édition révisée par l'auteur. Préface inédite de Lionel Bourg. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2012.
- GOLDSCHMIDT, Victor. **Anthropologie et politique**. Les principes du système de Rousseau. Paris: Vrin, 1974.
- GOUHIER, Henri. **Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Vrin, 1970.
- GRANT, Ruth W. **Hypocrisy and integrity: Machiavelli, Rousseau and the ethics of politics**. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã, ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os Pensadores).
- HONNETH, Axel. **La lutte pour la reconnaissance**. Traduit de l'allemand par Pierre Rusch. Paris: Gallimard, 2000.
- JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia: a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JAFFRO, Laurent; LABRUNE, Monique (Org.). **Gradus Philosophicus: a construção da filosofia ocidental**. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Mandarim, 1996.
- JORGE FILHO, Edgard José. **Moralidade e estado de natureza em Rousseau**. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 21, n. 65, p. 183-205, abr./jun. 1994.
- KUNTZ, Rolf. **Fundamentos da teoria política de Rousseau**. São Paulo: Barcarolla, 2012.
- LANSON, Gustave. **L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau**. *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. 8, p. 1-32, 1912.
- LEDUC-FAYETTE, Denise. **Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité**. Paris: Vrin, 1974.
- LENOBLE, Robert. **História da ideia de natureza**. Tradução de Teresa Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, 1990.
- LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância; Segundo tratado sobre o governo; Ensaio acerca do entendimento humano (1690)**. Tradução de Anoar Aiex e E. Jaci Monteiro. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).
- LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1990.

MACHADO, Lourival Gomes. **Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: [S.l.], 1954.

MACPHERSON, C. B. **A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke**. Tradução de Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MANENT, Pierre. **História intelectual do liberalismo: dez lições**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1990. (Tempo e Saber).

MASTERS, Roger D. **La philosophie politique de Rousseau**. Traduit de l'américain par Gérard Colonna d'Istria & Jean-Pierre Guillot. Lyon: ENS, 2002. (La Croisée des Chemins).

MÉTHAIS, Pierre. Contrat et volonté générale selon Hegel et Rousseau. In: D'HONDT, Jacques (Org.). **Hegel et le siècle des lumières**. Paris: PUF, 1974.

MAUZI, Robert. **L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII siècle**. Paris: Armand Colin, 1960.

MONTESQUIEU. **De l'esprit des lois**. Chronologie, introduction, bibliographie par Victor Goldschmidt. Paris: Flammarion, 1979. 2v.

OCKHAM, Guilherme de. **Brevilóquio sobre o Principado Tirânico**. Tradução de Luis A. de Boni. Petrópolis: Vozes, 1988.

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

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

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e práxis histórica**. São Paulo: Ática, 1995.

ORWIN, Clifford; TARCOV, Nathan (Ed.). **The legacy of Rousseau**. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

PÁDUA, Marsílio. **O defensor da paz**. Tradução de José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997.

PARIENTE, Jean-Claude. Le rationalisme appliqué de Rousseau. In: BACHELARD, Suzanne et al. [Dir.]. **Hommage à Jean Hyppolite**. Paris: PUF, 1971. p.21-46.

PEZZILLO, Leila. L'échec du Contrat Social: a propos d'une critique récente de la théorie de Rousseau. **Dix-Huitième Siècle**, Paris, v. 26, n. 1, p.365-378, 1994.

PHILONENKO, Alexis. **Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur**. Paris: Vrin, 1984. 3v.

PISSARRA, Maria Constança Peres. **História e ética no pensamento de Jean-Jacques Rousseau**. 1996. 332 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

POLIN, Raymond. **La liberté de notre temps**. Paris: Vrin, 1977.

POPPER, Karl. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Tradução de Milton Amado. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.

POSTIGLIOLA, Alberto. De Malebranche à Rousseau: les apories de la volonté générale et la revanche du “raisonneur violent”. **Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau**, Genève, t. 39, p.123-138, juil. 1972-1977.

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

PUFENDORF, Samuel. **Os deveres do homem e do cidadão de acordo com as leis do estado natural**. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

QUIDORT, João. **Sobre o poder régio e papal**. Tradução de Luis A. de Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

RADICA, Gabrielle. **L'histoire de la raison**. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau. Paris: Honoré Champion, 2008.

RENAUT, Alain. **O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito**. Tradução de Elena Gaidano. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

RUSSELL, Bertrand. **A autoridade e o indivíduo**. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. Teorias da lei natural: Pufendorf e Rousseau. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v.30, n.2. p.219-234, 2007.

SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. O modelo de convivência: contrato social e Estado na política de Pufendorf. **Discurso**, São Paulo, n. 39, p. 85-106, 2009.

SILVESTRINI, Gabriella. **Diritto naturale e volontà generale**. Il contratualismo repubblicano di Jean-Jacques Rousseau. Torino: Claudiana, 2010.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade**. Tradução de Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

SKINNER, Quentin. **Liberdade antes do liberalismo**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SOUZA, Maria das Graças de. **Ilustração e história: o pensamento sobre a história do iluminismo francês**. São Paulo: Discurso, 2001.

SPECTOR, Céline. **Rousseau: les paradoxes de l'autonomie démocratique**. Paris: Michalon, 2015.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução de Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores).

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado político**. Seleção de textos de Marilena de Souza Chauí; tradução de Marilena de Souza Chauí, Carlos Lopes de Mattos, Manuel de Castro. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

SPITZ, Jean-Fabien. **La liberté politique**. Essai de généalogie conceptuelle. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

STAROBINSKI, Jean. **Le remède dans le mal**. Paris: Gallimard, 1971.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo**. Seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

STRAUSS, Leo. **Droit et histoire**. Traduit de l'anglais par Monique Nathan et Éric de Dampierre. Malesherbes: Flammarion, 1986.

TAYLOR, Charles. **Multiculturalisme**. Différence et démocratie. Traduit de l'américain par Denis-Armand Canal. Paris: Flammarion, 2009.

TOURAINÉ, Alain. **O que é a democracia?** Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. 2. ed. edição. Petrópolis: Vozes, 1996.

TROUSSON, Raymond. **Jean-Jacques Rousseau: bonheur et liberté**. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1992.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992.

VERGARA, Francisco. **Introdução aos fundamentos filosóficos do liberalismo**. Tradução de Catherine M. Mathieu. São Paulo: Nobel, 1995.

VIEIRA, Luiz Vicente. **A democracia em Rousseau: a recusa dos pressupostos liberais**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

VINCENTI, Luc. **Du Contrat Social. Rousseau**. Paris: Ellipses, 2000. (Philo-Oeuvres).

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

WEBER, Thadeu. **Hegel, liberdade, estado e história**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

WEIL, Eric. Jean-Jacques Rousseau et sa politique. **Critique 56 : Revue Générale des Publications Françaises et Étrangères**, Paris, t. 9, n.56, p. 4-28, 1952.

WEIL, Eric. **Essais et conférences**. Tome 2 Politique. Paris : Vrin, 1991.

WEIL, Eric. **Philosophie politique**. Paris: Vrin, 2013.

WOKLER, Robert. **Rousseau**. Oxford: Oxford University Press, 1995.

ZARKA, Yves Charles (éd). **Critique de la reconnaissance**. Autour de l'oeuvre d'Axel Honneth. Paris : Éditions Mimésis, 2015.

ZARKA, Yves Charles. **L'autre voie de la subjectivité**. Paris: Beauchesne, 2000.