

EDESMIN WILFRIDO PALACIOS PAREDES

**A LIBERDADE E A IGUALDADE DO HOMEM, NO ESTADO NATURAL E
SOCIAL, SEGUNDO JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Orientador: Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento

**SÃO PAULO
2006**

EDESMIN WILFRIDO PALACIOS PAREDES

**A LIBERDADE E A IGUALDADE DO HOMEM, NO ESTADO NATURAL E
SOCIAL, SEGUNDO JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento, do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

**SÃO PAULO
2006**

A LIBERDADE E A IGUALDADE DO HOMEM, NO ESTADO NATURAL E
SOCIAL, SEGUNDO JEAN-JACQUES ROUSSEAU

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento (USP)
Orientador

Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)
Examinador

Prof. Dr. José Gonzalo Armijos Palacios (UFG)
Examinador

Agradecimentos

À Patrícia, por seu amor, carinho e compreensão neste agitado processo de elaboração da dissertação; sem esse apoio a vida perderia, com certeza, muito do seu encanto;

Aos meus pais Alfredo Palacios *in memoriam* e Gloria Paredes que na distância não deixou de me abençoar e apoiar espiritualmente;

Ao meu irmão Benjamin, pelo apoio moral, espiritual e econômico, que mesmo estando longe, não deixou de me acompanhar nesta caminhada e, a todos meus irmãos que sempre acreditaram em mim;

Ao Prof. Dr. Marcos Ferreira Santos, por seu compromisso acadêmico, amizade e apoio incondicional;

Ao Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento, por sua compreensão, pelo apoio acadêmico, profissionalismo, pela motivação, amizade, confiança e por orientar-me com dedicação;

Aos professores, Dr^a. Maria das Graças e Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves, pela disponibilidade e suas valiosas sugestões na conclusão deste trabalho;

Aos meus caros amigos, Fábio Sousa e Evaldo Becker que me acompanharam nesta jornada;

Muito especialmente à Prof^a. Dr^a. Jacira de Freitas, pela revisão.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| RESUMO | 06 |
| RÉSUMÉ | 07 |
| ABSTRACT | 08 |
| RESUMEN | 09 |
| | |
| INTRODUÇÃO | 10 |
| | |
| 1. O ESTADO DE NATUREZA | 13 |
| | |
| 2. UM POSSÍVEL ESTADO NATURAL DO HOMEM | 25 |
| 2.1 Natureza | 30 |
| 2.2 Cultura | 33 |
| 2.3 Momento de ruptura | 38 |
| 2.4 O trabalho | 41 |
| 2.5 A propriedade | 43 |
| 2.6 O poder | 44 |
| 2.7 Bondade natural e ilustração | 45 |
| | |
| 3. A DESIGUALDADE DO HOMEM NO ESTADO SOCIAL | 51 |
| | |
| 4. A LIBERDADE E A IGUALDADE DO HOMEM NO ESTADO SOCIAL | 78 |
| 4.1 A idéia de liberdade | 81 |
| 4.2 A idéia de igualdade | 84 |
| 4.3 A liberdade e a igualdade do homem no estado social | 87 |
| | |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 101 |
| | |
| BIBLIOGRAFIA | 104 |

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo fazer uma leitura da obra do pensador genebrino Jean-Jacques Rousseau, que vai da descrição do homem no estado natural à crítica do homem no estado social, tomando como enfoque os conceitos de liberdade e igualdade. O autor utiliza-se de relações epistemológicas entre estado primitivo, natureza e cultura, origem da felicidade, descrições e investigações acerca de qualidades tais como: a *igualdade*, *liberdade*, *amor-de-si*, *piedade natural* e *perfectibilidade*; que fariam parte, segundo ele, da constituição ontológica ou natural do homem. É com base nesses conceitos que Rousseau articula sua crítica à sociedade e analisa a *liberdade* e *igualdade* do homem no estado natural e social. Considerando que este tema não se restringe a uma determinada obra, mas que está presente em praticamente todo o conjunto de seu pensamento filosófico, perpassando o *Discurso sobre as ciências e as artes*, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, *Emílio* e no *Contrato Social*. É com o propósito de investigar esta problemática baseada principalmente nas obras citadas anteriormente que desenvolveremos a presente dissertação.

Palavras – chave

Liberdade, igualdade, homem natural, homem social, natureza, Rousseau, Contrato Social, Discurso.

RÉSUMÉ

Cette dissertation a pour objectif d'examiner les analyses du penseur genevois Jean Jacques Rousseau, en partant de la description de l'homme à l'état de nature à la critique de l'homme à l'état social. L'auteur se sert des rapports épistémologiques entre état primitif et état social, nature et culture et propriété, aussi bien que, des descriptions et recherches à propos de l'égalité, de la liberté, de l'amour-propre, de la pitié naturelle et de la perfectibilité; que feraient partie, d'après lui, de la constitution ontologique ou naturelle de l'homme. C'est en s'appuyant sur ces concepts que Rousseau critique la société et analyse la liberté et l'égalité de l'homme à l'état naturel et social. Vu que ce thème ne se limite pas à une oeuvre déterminée, mais qu'il est présent dans l'ensemble de son oeuvre, il a fallu parcourir d'autres textes tels que *Le Discours sur les Sciences et les Arts*, *Le Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes*, *Émile* et *Du Contrat Social*. C'est dans le but d'analyser cette problématique, présente dans les oeuvres susmentionnées que nous développerons cette dissertation.

Mots- clé : Liberté, Égalité, homme naturel, propriété, homme social, nature, Rousseau, Contrat Social, Discours.

ABSTRACT

This thesis has an objective to make the analyses by the Genevan thinker Jean-Jacques Rousseau, who goes, from the description of the man in the natural state to the critic of the man in the social state. The author utilized of epistemological relations between, been natural and social state, nature and culture and property, as well as, descriptions and investigations about qualities such as: equality, freedom, love-of-himself, natural mercy and perfectibility; that they would be part, according to him, of the ontological or natural constitution of the man. It is with base in those concepts that Rousseau articulates its critic to the society and analyzes the freedom and equality of the man in the natural and social state. Considering that this subject is not restricted to a certain work, but that, is present in practically in all the set of its philosophical thoughts, for such reason was necessary to find resources to different texts, between which we mentioned: The Speech on sciences and the arts, the Speech on the origin and the foundations of the inequality between the men, Emilio and the Social Contract. It is in order to investigate this problematic issue, cradle mainly in the previously works mentioned, that we will develop the present dissertation.

Words - Key words: Freedom, equality, natural man, property, social man, nature, Rousseau, Social Contract, and Speech.

RESUMEN

Esta tesis tiene como objetivo hacer una lectura del pensador ginebrino Jean-Jacques Rousseau, que va, desde la descripción del hombre en el estado natural a la crítica del hombre

en el estado social. El autor se utiliza de relaciones epistemológicas entre, estado natural y estado social, naturaleza y cultura y propiedad, así como, descripciones e investigaciones acerca de cualidades tales como: *igualdad, libertad, amor-de-sí, piedad natural y perfectibilidad*; que harían parte, según él, de la constitución ontológica o natural del hombre. Es con base en esos conceptos que Rousseau articula su crítica a la sociedad y analiza la *libertad e igualdad* del hombre en el estado natural y social. Considerando que este tema no se restringe a una determinada obra, sino que, está presente en prácticamente todo el conjunto de su pensamiento filosófico, por tal razón fue necesario recurrir a diferentes textos, entre los cuales citamos: El *Discurso sobre las ciencias y las artes*, el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, el *Emilio* y el *Contrato Social*. Es con el propósito de investigar esta problemática, basada principalmente en las obras citadas anteriormente, que desarrollaremos la presente disertación.

Palabras - chave: Libertad, igualdad, hombre natural, propiedad, hombre social, naturaleza, Rousseau, Contrato Social, Discurso.

INTRODUÇÃO

Ao longo da história da filosofia, diferentes autores interpretaram os textos de Jean-Jacques Rousseau, produzindo uma extensa gama de posições, teorias, movimentos. É um dos autores da literatura universal sobre o qual mais se tem escrito e, ainda hoje, a bibliografia

sobre ele não pára de crescer. A que se deve este fenômeno? Será porque tem muito a ver com a vida do homem? Sua natureza, igualdade e liberdade?

A razão do interesse que sempre tinham despertado as obras de Rousseau, dando lugar a um grande volume de comentários e interpretações, pode ser mencionada pela diversidade e importância dos temas que tratou. Enquanto a diversidade de seus escritos se refere a questões como a moral, política, a economia, o direito, a antropologia, a sociologia, a pedagogia, a filosofia, a lingüística, a crítica da arte, a notação musical, a botânica, inclusive a química, sem esquecer sua própria criação literária (novela, teatro), são muitos os especialistas e cientistas que se ocupam de aspectos parciais de seus escritos.

Quanto à importância, é evidente que as questões que tratou, sobretudo, as que hoje são objeto das ciências humanas, afetam o homem social com um interesse especial, pois tratam de liberdade, felicidade, igualdade, legitimidade do poder político, entre outros. No momento atual, o debate sobre a modernidade e sua possível superação, numa nova época pós-moderna, não faz mais do que destacar figuras e obras de autores como Jean-Jacques Rousseau.

Por que se justificaria mais um trabalho para comentar seu pensamento filosófico? O fato de que quase tudo já foi dito não esgota a possibilidade de novos comentários e abordagens. O processo de interpretação não tem limite porque é um fenômeno histórico e, por conseguinte, aberto e renovável. Mas, o motivo fundamental de aprofundar, nesta dissertação, os conceitos de liberdade e igualdade, é porque estes vão além da simples definição conceitual, uma vez que fazem parte da história do homem, isto é, da sua existência.

Assim, pretendemos utilizar os instrumentos teóricos de sua própria filosofia, já que em seus escritos algumas idéias aparecem inevitavelmente entrelaçadas. O próprio filósofo estabeleceu, em diversas ocasiões, o princípio fundamental de sua filosofia.

“O princípio fundamental de toda moral, sobre o qual tinha falado em todos meus escritos e que tinha desenvolvido neste último [Emílio] com toda clareza de que eu sou capaz, é o de que o homem é naturalmente bom, amante da justiça e da ordem; que não existe perversidade original no coração humano e que os primeiros movimentos da natureza são sempre retos”¹.

Outro princípio que também deriva do anterior seria o de que *“essa causa [a causa do mal] a encontrei em nossa ordem social que é totalmente contrária à natureza, que nada*

¹ Rousseau, J.-J. *Obras Completas*, Volume IV, p. 935. (doravante citado como O.C., número do volume e da página).

*destrói, que tiraniza incessantemente e obriga a reclamar seus direitos*². Que direitos? Quem estabeleceu a lei? O governo? A sociedade?

Trataremos, também, da natureza, considerada por Rousseau, como o princípio universal, o modelo da perfeição e da realidade original na qual tudo tem seu fundamento. E daremos início à nossa análise, no primeiro capítulo, pela abordagem do estado de natureza, onde se pretende esclarecer a natureza original do homem. Aqui, consideraremos que Rousseau adota uma hipótese de um livre estado de natureza, a vida do homem antes de qualquer formação social, no qual o homem vive de forma individual, imerso numa ordem natural, guiado apenas pelo instinto e pela bondade. Esta bondade será desfigurada pelo desenvolvimento da sociedade, pois o homem no estado natural não precisa mais do que de seus sentidos preparados para responder de forma adequada às suas necessidades.

No segundo capítulo, abordaremos, um possível estado natural do homem, onde Rousseau demonstra sua nostalgia pelo paraíso perdido, é um recurso hipotético ao qual o autor recorre com o fim de racionalizar as causas e a origem da desigualdade dos homens. Este tema é tratado por Rousseau no *Discurso sobre a Origem da Desigualdade*, e, posteriormente, em outras obras, nas quais a corrupção do homem natural está vinculada a seu ingresso na sociedade e, por consequência, à perda de sua liberdade primitiva que dá lugar à escravidão. As ciências e as artes tinham estabelecido esta escravidão, pintando-a com as cores do luxo e com a aparência da virtude. É no estado social que se instaura a desigualdade social, a propriedade, a lei e todos os males que atingem o homem social, uma vez que o homem natural, vivendo na ignorância, era livre e possuía o sentimento dessa liberdade *para a qual parecia ter nascido*.³

No terceiro e quarto capítulos trabalharemos a desigualdade, igualdade e liberdade do homem no estado social com o objetivo de encontrar o fundamento da teoria moral e política que analisa o problema da igualdade e liberdade, já que neste estado a depravação moral e do desmembramento interno dos homens é evidente, no qual, a partir da análise do desenvolvimento das faculdades, podemos afirmar que Rousseau consegue, de maneira ideal, determinar a configuração de uma espécie de sucedâneo do homem natural no estado social. Para fazê-lo, Rousseau utiliza basicamente a *perfectibilidade*, noção que se converte num dispositivo metodológico, pois ela permite o desenvolvimento paulatino das faculdades humanas no sentido do devir, no qual se conjugam para dar lugar, no *Emílio*, ao homem ideal.

² O.C., IV, p. 966.

³ O.C., III, p. 15.

O homem ideal, posteriormente, irá sustentar o homem real, inserido na sociedade em termos morais, o que lhe possibilitaria o desenvolvimento do seu projeto político.

1. O ESTADO DE NATUREZA

O pensamento de Rousseau é perpassado por uma antítese fundamental: a antítese entre a natureza “original” do homem e sua corrupção da sociedade social. De forma similar, a liberdade do verdadeiro ser humano, que se encontra contrastada com sua atual escravidão. A expressão antitética da argumentação de Rousseau fica reforçada, posteriormente, por sua determinação de contrastar a decadência contemporânea com a nobre virtude das antigas repúblicas e de seus heróis, assim como com a “natureza”, que o homem abandonou com conseqüências tão desastrosas para ele ao cair na escravidão do estado social.

Mesmo que os termos “natureza” e “natural” desempenhem claramente um papel importante no conjunto do pensamento de Rousseau, sua função primordial no *Contrato Social* é servir de princípio crítico que determina a gravidade da situação imediata do homem. A natureza é o que o homem não é, ou seja, o que deveria ser, enquanto tal, é o homem em sua essência pura, que tem um significado fundamental como meio de fazer com que tome consciência de todas as implicações de sua corrupção no estado social.

Neste contexto, Rousseau considera que a idéia de uma natureza original do homem é inseparável da análise dos processos responsáveis por sua perversão. É impossível delimitar os traços autênticos da existência humana sem indicar, em primeiro lugar, as principais etapas de sua queda na desgraça e na corrupção. Em qualquer caso, Rousseau esclarece, no começo de seu *Discurso da Desigualdade*, que não está interessado na história factual, mas em construir uma hipótese sobre o que deveria ter ocorrido com os homens desde o estado de natureza até o estado social.⁴

Seu propósito é esclarecer a natureza original do homem mais do que as circunstâncias reais de seu desenvolvimento. Não está interessado nos fatos enquanto tais, mas na necessidade de distinguir os elementos originais e artificiais do ser humano, para tentar esboçar os elementos constitutivos da verdadeira natureza humana. É necessário, portanto, ultrapassar os limites das disciplinas intelectuais particulares e examinar os elementos fundamentais da existência humana.

Para compreender a natureza humana é importante considerar o desenvolvimento histórico do homem, é preciso remontar a suas origens no tempo. Mesmo que estas origens

⁴ D.D., p. 236.

não revelem seu ser em sua totalidade, elas expressam a pureza e a simplicidade dos sentimentos primordiais que ainda não tinham sido corrompidos pela sociedade.

A idéia do estado de natureza é, assim, um simples ponto de partida para a consideração de um problema mais amplo. Neste sentido, Rousseau admite que está descrevendo um estado que já não existe, que talvez nunca tenha existido, e que, provavelmente, nunca existirá, mas que pode servir como um instrumento para julgar nossa condição presente, desentranhando o que é original e artificial na natureza atual do homem⁵.

Rousseau atribui as confusões filosóficas de outros filósofos⁶, em épocas anteriores, às concepções erradas sobre a natureza do homem e sua relação com o direito natural. Para resolver este problema, é preciso abandonar os tratados científicos e refletir sobre as primeiras e mais simples expressões da alma humana, como Rousseau fez quando pela primeira vez refletiu sobre seu as questões que iria desenvolver no *Discurso da Desigualdade* nos bosques de Saint-Germain⁷. Sua intenção era buscar *a imagem dos primeiros tempos dos quais orgulhosamente traçou a história* fazendo tábula rasa das pequenas mentiras dos homens, mostrando-nos o sentido da natureza e *comparando o homem – produto do homem – com o homem natural*⁸.

A *natureza* e a *natureza do homem* são, no entanto, conceitos muito mais fundamentais do que o *estado de natureza*; e a exposição pseudo-histórica da evolução do homem, desde as condições primitivas à sua existência no mundo social, são princípios normativos e críticos que permitem distinguir entre o aspecto original e o não essencial do ser humano. A natureza não pode ter um significado exclusivamente histórico, já que a história representa pouco mais do que a decadência e a queda da existência humana do estado de inocência à escravidão e à corrupção.

O processo histórico só pode ser julgado por um princípio que o transcenda e, ao mesmo tempo, lhe dê sentido. A natureza é um princípio crítico que nos permite ver como a vida atual está em discordância com a natureza humana em seu sentido mais profundo, e também representa um princípio ontológico de significado mais positivo, posto que a natureza humana não pode ser compreendida adequadamente a não ser que esteja relacionada com uma realidade ainda mais fundamental da qual é parte integrante. Dessa forma, as dificuldades

⁵ O.C., III, p. 123.

⁶ Fazendo relação com outros autores como Grocio Pufendorf e Locke.

⁷ “Metido o dia todo na floresta, procurava e aí encontrava a imagem dos primeiros tempos dos quais orgulhosamente traçava a história; não dava ouvidos às pequenas mentiras dos homens, minha alma elevava-se até a divindade”. In: **Introdução do Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**. Coleção Os Pensadores. 1978.

⁸ O.C., I, p. 388.

relativas ao conceito da natureza estão ligadas ao fato de que esta natureza fundamental já existe como sistema ordenado do universo criado por Deus, embora não possa ser claramente percebida pelos homens que foram corrompidos pelo processo social; sem dúvida, a natureza existe, mas não é suficientemente conhecida.

Além disso, a condição atual do homem indica que a natureza humana, no sentido original do termo, está ainda num estado potencial: o homem terá se realizado quando tiver desenvolvido adequadamente as possibilidades autênticas de seu ser. Por outro lado, estas possibilidades não podem realizar-se antes que o homem tenha percebido sua relação com a ordem universal. A natureza tem um amplo significado metafísico, enquanto ordem universal, e, num sentido mais limitado e menos definido, enquanto natureza humana em sua perfeição potencial.

O conceito de *estado de natureza* é, sem dúvida, muito menos fundamental do que a natureza metafísica da ordem universal ou a natureza ideal do ser humano pleno, mas pode-se relacionar o homem com a natureza num terceiro sentido, ainda mais limitado: seriam os instintos biológicos e afetivos primordiais que animam o homem nas primeiras etapas de sua existência.

Neste sentido, pode-se dizer que o *estado de natureza* constitui uma etapa rudimentar da existência humana e, no entanto, no sentido temporal, é uma forma original de ser, na medida em que ainda não tinha sido corrompida pela influência da sociedade. Embora se tenha perdido todo vestígio autêntico deste estado original de natureza, Rousseau afirma que o homem atravessou uma fase pré-social de desenvolvimento.

Esta idéia do *estado de natureza* foi estudada por muitos pensadores anteriores a Rousseau, e muito especialmente pelos pensadores do Direito Natural, como Grocio e Pufendorf. Embora alguns predecessores tenham atribuído a esta noção um status histórico, nos tempos de Rousseau, sua função hipotética era de aceitação geral. Seu objetivo principal era esclarecer a natureza do homem antes de sua entrada na vida social. Suas implicações para a compreensão da condição humana eram mais importantes do que o significado histórico do conceito.

Apesar de Rousseau não ignorar o enfoque histórico, diferia de seus predecessores numa questão importante: eles consideraram e atribuíam ao homem primitivo muitas características essenciais do homem social, enquanto Rousseau ressaltou a concepção do homem como um ser que adquire novas faculdades e capacidades no curso de seu desenvolvimento.

Enquanto Grotius e Pufendorf, por exemplo, tinham considerado o homem primitivo como um ser essencialmente racional e social (concepção aceita por outro pensador como Locke: *o homem guiado pela razão é o homem em sociedade e não o homem natural*⁹), Rousseau tratava o *estado de natureza* como um simples ponto de partida, como o estado no qual o homem possuía algumas qualidades que o diferenciavam dos animais, mas era uma criatura puramente instintiva, e carente de atributos morais e intelectuais.

Hobbes tinha uma posição similar, pois também havia insistido no fato de que a natureza do homem era basicamente agressiva e egoísta e que não se modificava radicalmente pela sociedade, mas que simplesmente estava controlada pela força das leis, ou seja, os homens se faziam morais pelas pressões às quais estavam submetidos para seu próprio bem, da mesma forma como se incorporavam a uma associação social. Neste sentido, Rousseau acreditava na capacidade do homem de evoluir e de se aperfeiçoar.

Nesta etapa primitiva da existência humana, portanto, a natureza representa pouco mais do que os instintos primários físicos e psicológicos, isto é, na concepção de Rousseau, *a disposição primitiva* necessária para a sobrevivência, pois o homem selvagem não tem necessidades intelectuais ou morais, é uma criatura de instinto adaptável, fisicamente forte e dotado de uma sensibilidade que permite viver em harmonia com seu meio. Neste caso, Rousseau concorda com Hobbes que retira do homem primitivo o sentido moral e a sociabilidade que lhe atribui a Escola do Direito Natural, negando, no entanto, que a condição do homem no estado de natureza seja a de um indivíduo “naturalmente fraco”, perverso ou beligerante. Pelo contrário, no estado de natureza, ele é pacífico e leva uma existência isolada e independente, sem entrar em conflito sério com outros homens.

O homem primitivo está dominado por instintos fundamentais: o primeiro é o instinto básico de autopreservação, que o torna facilmente satisfeito num entorno físico favorável à sobrevivência; simultaneamente, o sentimento de piedade consiste numa aversão espontânea ao sofrimento que lhe impede de ser desenfreadamente agressivo com os demais.

Embora não seja uma condição de vida ideal para o homem, Rousseau considera que o estado de natureza tinha uma grande vantagem sobre a condição do homem social, pois lhe permitia gozar de uma felicidade totalmente desconhecida para as gerações posteriores. A razão principal para que isso ocorresse era a capacidade de o homem primitivo identificar-se sem esforço com a sua verdadeira natureza. Podia viver em si mesmo, enquanto o homem

⁹ Meira do Nascimento, M. *O Contrato Social ou as ilusões do jogo do poder*. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. 1978, 117 p., p. 29. (doravante citado como MEIRA DO NASCIMENTO, 1978)

social tem que estar constantemente fora de si. Criatura do instinto, estava em paz consigo mesmo, porque era fiel à sua própria natureza. *Sua alma que nada altera, abandona-se ao único sentimento de sua existência atual, sem nenhuma idéia do futuro, por mais próximo que este seja*¹⁰.

É feliz porque não sente o aguilhão da curiosidade. Sua existência se caracteriza por uma unidade fundamental que lhe faz em grande medida auto-suficiente. O instinto permite a satisfação desinibida e pacífica de seus desejos e o desfrute de sua existência imediata.

O homem social, pelo contrário, rege-se por necessidades artificiais que só podem ser satisfeitas com a ajuda de outras pessoas. Sua situação é, portanto, de dependência. Seus sofrimentos são agravados, não só por depender dos outros, mas também porque se converte em vítima de seus próprios esforços mal encaminhados em busca da satisfação. Este processo foi iniciado pela primeira contemplação de si mesmo, que não só lhe fez tomar consciência de si, enquanto ser diferenciado, mas também dos outros como distintos dele.

Pela primeira vez, o homem se converteu no objeto de sua própria consciência, assim como das outras pessoas, pois *cada qual começou a contemplar aos outros e a querer ser ele mesmo contemplado*¹¹. A dependência do homem, referente aos outros homens, logo teve sérias repercussões psicológicas e físicas sobre o conjunto de sua forma de vida. Enquanto a condição estática e sossegada do homem primitivo lhe tinha permitido ser *bom, saudável e feliz*, em sua forma de vida simples, uniforme e solitária, o homem social tinha se convertido em *fraco, temeroso e medroso*, por seu *modo de vida: afeminado e indulgente*¹². Incapaz ou não desejoso de aceitar a existência simples de seus antepassados, converteu-se num ser atormentado, dividido em seu interior e ansiosamente dedicado a procurar afirmar-se fora de si mesmo.

As faculdades características do adulto, como a imaginação e a reflexão, só tinham servido para aumentar sua inquietude interna, distanciando-se, cada vez mais, de sua condição natural e fazendo-o tomar consciência de si mesmo como um ser autônomo, mas dividido. Neste sentido, Rousseau não acredita que a tendência para a degradação seja necessariamente iniludível, mas insiste no fato de que investigou um dos problemas mais graves da vida moderna: a desigualdade.

¹⁰ O.C., III, p. 144.

¹¹ O.C., III, p. 169.

¹² O.C., III, p. 137-9.

A desigualdade física, que existia no estado de natureza, não constituía um problema; os homens primitivos, ao estar em contato direto com o meio físico, mais do que com outros homens, eram capazes de satisfazer suas necessidades graças a seus próprios esforços.

No estado de natureza existia *uma igualdade real e indestrutível porque as diferenças físicas entre os homens não eram importantes, e tampouco eram suficientemente grandes como para fazer uns dependentes de outros*¹³. Além do mais, esta igualdade estava regida pelas relações dos homens com as coisas, mais do que pelas relações entre os homens; a situação era igual para todos, pois ninguém se sentia favorecido ou dependente dos demais. Pelo contrário, na sociedade, as pessoas se encontram forçadas a compartilhar entre si, de forma que os fracos estão dependendo dos fortes, e a desigualdade, que era insignificante no estado de natureza, adquire uma importância primordial com efeitos permanentes.

Já não se trata da desigualdade física associada ao duro jugo da necessidade, mas de uma desigualdade convencional, ou artificial, que depende da vontade humana e é consequência das relações íntimas, porém, conflituosas entre os homens. No lugar de estarem todos submetidos a uma única forma de necessidade física e dependência, os homens estão divididos em dois grupos: fortes e fracos, senhores e escravos.

Na segunda parte do *Discurso da Desigualdade*, Rousseau tenta demonstrar como se realizou esta desigualdade. O autor considera que o homem não passou, assim, repentinamente, do estado de natureza à vida social; a sociedade política é o resultado de um longo processo histórico. Sem dúvida, algum fenômeno físico inesperado foi responsável pelo afastamento inicial da natureza, já que Rousseau não acredita que os homens abandonaram voluntariamente uma condição que lhes produzia tanta felicidade e paz.

Por outro lado, embora tenha sido externa a causa da mudança, esta teria sido insuficiente sem a ajuda de certas potencialidades presentes nos primeiros estágios do homem desde o primeiro momento. Foram estas potencialidades que lhe permitiram superar sua condição primitiva. A natureza, em sua forma mais rudimentar, representa um mundo estático e circunscrito no qual todas as criaturas vivem de acordo com leis físicas básicas e seguem as mesmas pautas de comportamento imodificáveis. Neste nível, é difícil distinguir o ser humano e o animal, porque ambos estão animados pelos apetites físicos e os sentidos, dominados pelas exigências do prazer e da dor. Desta forma, há poucas possibilidades para o desenvolvimento e a mudança súbita; o ser natural, seja este homem ou animal, alcança rapidamente a maturidade e, a partir daí, segue o mesmo modelo de comportamento invariável.

¹³ O.C., IV, p. 524.

No entanto, inclusive neste estágio primitivo, já existe uma diferença importante entre o homem e o animal: embora o homem primitivo seja em aparência pouco mais do que uma criatura do instinto, desprovido de moral e reflexão, possui certas capacidades virtuais desconhecidas para o reino animal. No princípio, o homem, no estado de natureza, era mais adaptável do que os animais e, com frequência, era capaz de vencer as criaturas fisicamente mais fortes do que ele. Isto ocorre porque *a natureza domina a todos os animais e as bestas obedecem*, no entanto *o homem sente a mesma exigência, mas é livre para se submeter ou para resistir*, sua capacidade de querer ou de escolher – *a consciência de sua liberdade* – revela sua capacidade de eludir a sujeição às forças mecânicas e comportar-se como um *agente livre*¹⁴. Sem dúvida, esta capacidade está adormecida no estado de natureza, mas a liberdade do homem se manifestará ativamente em condições adequadas.

Além disso, o homem tem uma segunda característica, igualmente importante, que lhe diferencia dos animais: enquanto o animal alcança o pleno desenvolvimento ao final de um período de tempo relativamente breve, e a partir de então não muda, o homem tem a possibilidade de se aperfeiçoar e progredir para novas formas de ser muito mais complexas. Rousseau põe especial ênfase nesta idéia da capacidade de aperfeiçoamento do homem que atribui um papel decisivo em toda sua filosofia da natureza humana. Admite que a capacidade de aperfeiçoamento pode ser tanto causa de desgraça como de felicidade, já que se o homem pode elevar-se acima dos animais, também pode degradar-se abaixo deles: a capacidade de aperfeiçoamento pressupõe a possibilidade de piorar, assim como de melhorar, mas quaisquer que sejam suas conseqüências, é um vestígio que não se pode erradicar da natureza humana; o homem tem que avançar constantemente para um novo estado de desenvolvimento, posto que *suas capacidades primitivas se ampliam e se fortalecem*¹⁵.

Não é surpreendente encontrar o homem primitivo abandonando o estado de natureza assim que as circunstâncias físicas favoreçam o desenvolvimento de suas capacidades adormecidas. Isto quer dizer que, segundo Rousseau, esta nova situação tem várias características surpreendentes. O surgimento da linguagem – um dos atributos mais característicos do homem – parece um fenômeno inexplicável, já que não pode existir sem a sociedade, a qual por sua vez não pode existir sem a linguagem; é difícil explicar a origem da linguagem e da sociedade entre seres exilados que não precisam de nenhum dos dois.

Rousseau aceita a sugestão de Condillac de que a linguagem pressupõe reflexão e imaginação – faculdades desconhecidas para o homem primitivo, mas insiste em que seu

¹⁴ *O.C.*, III, p. 141.

¹⁵ *O.C.*, IV, p. 248.

desenvolvimento é impossível sem a existência das relações sociais. Independentemente de qual seja a verdade sobre a origem da linguagem, Rousseau acredita que a progressiva intimidade das relações entre os homens levou finalmente à formação de atitudes morais rudimentares e à vontade de basear a conduta em princípios aceitos de comum acordo. Enquanto a vida solitária do estado de natureza não implicava nenhuma forma de relação moral ou obrigação, nem produzia vícios ou virtudes no ser humano em processo de desenvolvimento, o homem começou a perceber *certas relações*, a se permitir *certa forma de reflexão* e a mostrar *uma prudência mecânica que indicava as precauções mais necessárias para sua segurança*. Alcançou-se uma etapa decisiva na história humana com a *instauração e diferenciação das famílias* e a introdução de *certas formas de propriedade*¹⁶.

O surgimento desta sociedade simples constitui a primeira revolução social – acontecimento que não só foi importante porque agrupou pela primeira vez os homens, mas também pelas suas repercussões sobre a natureza humana; o homem modificou sua conformação mental e emocional ao tomar consciência de si mesmo e dos outros.

Desafortunadamente, essa mudança de atitude pode-se dizer que foi o anúncio dos males posteriores da vida socializada, como por exemplo, o orgulho e a vaidade, conseqüências do desejo pessoal de *contemplan-se a si mesmo e comparar-se com os outros*. Então, quando o homem começou a considerar a si mesmo como um ser diferenciado, começou também, inevitavelmente, a se ver como o rival das demais pessoas. Inicialmente, estas desvantagens poderiam ficar facilmente compensadas: os homens experimentavam satisfações que não haviam sido descobertas por seus antepassados.

Podemos dizer que gozavam *dos sentimentos mais doces que o homem conhece, o amor conjugal e paternal*¹⁷. Além disso, todos os laços familiares eram recíprocos e livres. A vida continuava sendo simples e solitária, com necessidades muito limitadas e meios adequados para satisfazê-las. No entanto, o uso de bens, até então desconhecidos, constituía já uma ameaça potencial para a felicidade futura *ao debilitar tanto o corpo como a mente*, especialmente o sentimento de privação, percebido por aqueles que se sentiam afetados sem justificativa por sua incapacidade para obter bens supérfluos; eram *desgraçados por perdê-los, sem ser felizes por possuí-los*¹⁸.

Portanto, mais importante do que os bens materiais eram os efeitos psicológicos de sua
possessão ou privação que começaram a repercutir sobre as relações dos homens entre si.

¹⁶ O.C., III, p. 164-7.

¹⁷ O.C., III, p. 168.

¹⁸ O.C., III, p. 168.

A bondade simples de seu estágio anterior e a manifestação espontânea de sentimentos inatos deram espaço para reações morais ligadas ao orgulho e à inveja. Em qualquer caso, estas dificuldades e desvantagens não eram suficientemente graves para descompensar o equilíbrio da existência humana e, em seu conjunto, provavelmente, este tenha sido o período mais feliz da existência humana.

*O homem social, situado pela natureza à mesma distância da estupidez dos brutos e da ilustração funesta do homem social, e empurrado igualmente pelo instinto e pela razão a proteger-se contra o mal que lhe ameaça, se encontra obrigado pela piedade natural a não fazer mal a ninguém, e não se vê forjado a fazê-lo, inclusive depois de ter sido danificado*¹⁹.

Ao contrário do homem primitivo, este primeiro homem social utiliza sua razão, mas de tal forma que a harmoniza com suas necessidades simples. Esta fase do desenvolvimento humano, segundo Rousseau, que estabelece *um justo equilíbrio entre a indolência do homem primitivo e a atitude petulante do amor próprio do homem social deve ter sido a época mais duradoura na história humana*²⁰. Não existiam mudanças violentas e o homem desfrutava de um sentimento de segurança e estabilidade; posto que os homens não dependiam uns dos outros, tinham, todavia, habilidades suficientes para elaborar seus próprios instrumentos e ser, em grande medida, auto-suficientes. Podiam ser *“livres, sãos, bons e felizes”*, e gozar de todas as formas dos prazeres do intercâmbio independente.

Não é necessário oferecer uma exposição detalhada da reconstrução da história humana realizada por Rousseau. Segundo ele mesmo afirmou, esta evocava a *perfeição do homem e a deterioração da espécie*, já que o homem, ao desenvolver as capacidades individuais vantajosas para ele, entorpecia progressivamente a convivência com seus semelhantes. Então, ocorreu uma segunda revolução social que alterou completamente o curso da existência humana. A descoberta da metalurgia e da agricultura, o que resultou na divisão do trabalho e na implantação da propriedade, com a nefasta distinção entre “o meu” e “o teu”, iria colocar os homens em permanente conflito entre si. A consequência mais significativa desta mudança foi o surgimento da desigualdade como vestígio iniludível da condição humana.

¹⁹ O.C., III, p. 179.

²⁰ O.C., III, p. 171.

Simultaneamente, estas novas condições provocaram um desenvolvimento acelerado das capacidades humanas – a memória, a imaginação, a razão e orgulho. Todas estas tornaram a vida mais difícil e complexa. Um dos vestígios mais chamativos da sociedade moderna se manifestou então pela primeira vez:

“ ... era necessário que as pessoas se mostrassem diferentes do que de fato eram. Ser e parecer se converteram em duas coisas radicalmente distintas, e desta distinção surgiu o fato enganoso, a astúcia falaz e todos seus vícios que são seu cortejo”²¹.

Devido às desastrosas conseqüências da desigualdade, a servidão substituiu a liberdade. Inclusive os ricos foram escravizados pelos pobres, porque o rico e o pobre não podem existir um sem o outro.

A desigualdade criada pela propriedade produziu a ansiedade, a insegurança e o conflito, já que cada homem lutava para ser tão rico e poderoso quanto possível, para que pudesse se impor sobre os demais. Os homens já não se contentavam em satisfazer suas necessidades; pretendiam, além disso, alcançar, primeiro a abundância e depois o supérfluo. Todos se inspiraram *no escuro instinto de se prejudicarem uns aos outros*.

No primeiro discurso, Rousseau diz que os homens se escondem atrás de suas máscaras para satisfazer “*seu desejo oculto de conseguir seu próprio benefício às custas dos demais*”. Os homens, logo, viveram no estado de mútua hostilidade que Hobbes atribuía ao homem no estado de natureza. No entanto, Rousseau atribui esta guerra de todos contra todos aos defeitos do estado social, e não ao estado original do homem. A ânsia de bens materiais determinou todas as ações dos homens e os ricos eram como “*lobos famintos que, havendo provado uma vez a carne humana, não ficavam satisfeitos com outro alimento*”. Desta forma, os homens se converteram em, ambiciosos e fracos. As relações harmoniosas das sociedades primitivas passaram a ser o *mais horrível estado de guerra*²².

Rousseau destaca especialmente o papel dos ricos na revolução desta situação de conflito contínuo. Já que eles eram aqueles que mais podiam perder nesta guerra perpétua, posto que qualquer direito a que acudiram para respaldar suas usurpações era obviamente precário e enganoso; corriam o risco constante de serem despossuídos pela mesma força que lhes havia permitido acumular sua riqueza. Para terminar com este estado de insegurança inventaram finalmente

²¹ O.C., III, p. 174.

²² O.C., III, p. 175-6.

“...o plano mais cuidadosamente concebido que jamais tinha inventado a mente humana: sugeriram a criação de um poder supremo que governaria aos homens segundo as leis e que defenderia e protegeria todos os membros da associação, rechaçaria os inimigos comuns e os manteria associados em eterna concórdia”²³.

A criação de uma associação precária pela lei transformaria um direito, simplesmente natural, baseado na força, num direito legal, referendado pelo consentimento universal. Para Rousseau, foi assim que se constituiu a sociedade política. De fato, este acordo ou contrato era uma gigantesca fraude perpetrada pelos ricos às expensas dos pobres, que não ganhavam nada, exceto a escravidão permanente. Os ricos alcançaram este propósito porque não era difícil que homens astutos e endurecidos persuadissem outros, mais simples e ignorantes, de que a nova sociedade lhes beneficiaria; os pobres acreditaram equivocadamente que obteriam verdadeira segurança e verdadeira liberdade nesta nova situação. “*Todos se apressaram a pôr as cadeias na crença de que estavam assegurando sua liberdade*”²⁴. Desta forma, a propriedade e a desigualdade foram sancionadas pela lei, destruindo para sempre a liberdade natural. Toda a humanidade ficou submetida ao *trabalho, à servidão e ao sofrimento para benefício de uns poucos homens ambiciosos*²⁵.

O estabelecimento de uma sociedade política levou à criação de outras e o direito social converteu-se rapidamente numa característica geral da existência humana, na medida em que os cidadãos aceitavam a necessidade de um governo comum. A partir de então, o estado de natureza só se mantinha nas relações entre as nações na medida em que não reconheciam uma autoridade superior à sua própria força e poder; a única concessão à lei era o reconhecimento *de le droit des gens*, ou das *convenções tácitas* que, mesmo não criando um compromisso legal, eram aceitas como o suporte real das relações internacionais.

A formação da sociedade política constituiu, portanto, uma fase decisiva, embora desastrosa para a história humana; quanto mais deplorável mais parecia se sustentar em convenções propugnadas em benefício de todos. No entanto, de fato, sob a cobertura da lei, os fortes oprimiam os fracos. No *Segundo Discurso*, Rousseau expõe sua idéia de que o poder político atua sempre em benefício dos mais fortes e em detrimento dos mais fracos.

Provavelmente, no início, estas leis eram toscas e ineficazes, e se reduziam a umas quantas convenções gerais, mas a consciência de muitas inconveniências e desordens levou gradualmente a várias modificações, em especial a de confiar a autoridade pública (uma inovação perigosa) a homens específicos ou a magistrados. No entanto, Rousseau insiste no

²³ *O.C.*, III, p. 177.

²⁴ *O.C.*, III, p. 177.

²⁵ *O.C.*, III, p. 176-8.

contrato social, pois, por mais injusta que seja uma sociedade política, seu propósito original é assegurar a liberdade de seus membros e a proteção de suas vidas e de suas propriedades. Rousseau se apóia na idéia da base contratual da sociedade, pois por mais tolos que sejam os homens, sempre designam líderes para defender sua liberdade, e não para que a destruam. Porém, este propósito não se cumpre porque a sociedade social serve exclusivamente para institucionalizar as desigualdades existentes e evitar o exercício da verdadeira liberdade.

Além do mais, o mesmo poder tem uma influência perniciosa sobre os que o exercem, e os magistrados, de imediato, tentam converter seu cargo num direito hereditário. No lugar de uma sociedade de homens livres só existe uma sociedade de escravos; os dirigentes são substituídos por um único governante, que governa por seu próprio poder, reduzindo todos os cidadãos a um estado de sujeição. Rousseau define o desenvolvimento da desigualdade, na sociedade social, em três fases: ricos e pobres, poderosos e fracos, senhores e escravos; considerando a última como o “*monstro do despotismo que erige sua horrível cabeça*”²⁶.

Com a chegada do despotismo, o processo histórico fecha o círculo ao produzir uma novo estado de natureza, porém corrupto, baseado unicamente na lei da força. O processo histórico, que começou com a liberdade e independência, no estado de natureza, finaliza, portanto, com a supressão da característica específica que converte o homem em verdadeiramente humano, ou seja, ao invés de um ser livre, um escravo abjeto.

²⁶ O.C., III, p. 190.

2. UM POSSÍVEL ESTADO NATURAL DO HOMEM

A inserção do conceito, “homem natural” no sistema filosófico rousseauiano, em princípio, corresponde à obra inicial, pois de forma contundente, no Primeiro e no Segundo Discurso, o autor destaca uma severa crítica à sociedade de seu tempo e o faz apoiando-se na comparação da sociedade com um estado natural.

Na descrição do homem no estado natural, Rousseau demonstra sua nostalgia pelo paraíso perdido, e aí, se encontra a manifestação do pessimismo do autor acerca da idéia de progresso da humanidade;

“De tua parte, procurarás a época na qual desejaras que tua espécie tivesse parado. Descontente com teu estado presente, por motivos que anunciam à tua infeliz posteridade maiores descontentamentos ainda, quem sabe gostarias de retroceder. Tal desejo deve constituir o elogio de teus primeiros antepassados, a crítica de teus contemporâneos e o temor daqueles que tiverem a infelicidade de viver depois de ti”.²⁷

A proposta de um possível estado natural, não é mais que um recurso hipotético ao qual o autor recorre com o fim de racionalizar as causas e a origem da desigualdade e, por isso, pode-se dizer que “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”²⁸.

²⁷ D.D., p. 237

²⁸ Ibidem. p. 236

A importância que reveste a descrição de um possível estado natural dentro do discurso filosófico de Rousseau é fundamental para atingir seu objetivo; e é mediante este recurso metodológico que poderá sustentar a vontade original do homem, já desfigurada pelo desenvolvimento da sociedade. Assim se refere a este esforço intelectual no prefácio do Segundo Discurso.

“Pois não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente. Aquele que pretender determinar exatamente as precauções a serem tomadas para fazer sobre esse assunto observações sólidas, torna-se-á mesmo necessário mais filosofia do que se pensa e não me pareceria indigna de Aristóteles e dos Plínios de nosso século uma boa solução do seguinte problema: “Quais as experiências necessárias para chegar-se a conhecer o homem natural e quais os meios para fazer tais experiências no seio da sociedade?”²⁹

Os filósofos ilustrados também tinham tomado o estado natural do homem como um recurso explicativo, tinham feito alarde de um certo cientificismo para mostrar o progresso da humanidade.

“Assim procedem quase todos os homens de ciência e os filósofos da época, que consideram não haver demonstrado nada se não tivessem remontado às fontes simples e necessárias de todos os fenômenos: convertem-se, portanto, nos historiadores da terra, da vida, das faculdades da alma e das sociedades. Dando à especulação o nome de observação esperam ver-se livres de qualquer outra prova”³⁰

Esse mecanismo de enlaçar causas e efeitos é encarado, na época, como história; fala-se de história da moral, das línguas, da política, da religião, conhecimentos adquiridos com algo de informação e muita especulação, mas dentro de um marco da lógica do conhecimento da época.

²⁹ D.D. p 228, 229

³⁰ Starobinski, Jean. *La transparencia y el obstáculo*. Ed. Tauros, p. 24.

Os ilustrados consideram a história como sua mais eficaz ferramenta, motivo pelo qual Rousseau, que estudou as diversas culturas e conhecia a história dos romanos e dos gregos, irá dirigir seu olhar para a recuperação das épocas anteriores para surpreender as mudanças, perceber as rupturas; mas, sobretudo, para buscar aquilo que não se pode reduzir à história: a natureza humana.

Da mesma forma, este filósofo, observador do homem no estado social de sua época, busca determinar como a degradação dos costumes tinha levado o homem a converter-se num ser débil, escravo do luxo, da aparência, solitário e dominado por vícios e ansiedades. Por isso, é necessário pensar, juntamente com Rousseau, na época em que os homens conviviam com os deuses; no tempo da transparência das consciências, quando, abandonados ao rigor das leis naturais, eram tratados como as demais criaturas do universo.

Em suas primeiras obras, Rousseau parte de uma crítica de sua época, mas sem perder de vista uma forma de ser originária, à qual chegará despojando o homem de cada uma das características do homem em sociedade. Descobre que tudo aquilo que o homem se tornou é o efeito de sua sociabilidade. Como dissemos anteriormente, é possível conhecer hipoteticamente o estado natural; esta tarefa será empreendida, de forma mais comprometida, no Segundo Discurso, como lemos no prefácio:

“Esse mesmo estudo do homem original, de suas verdadeiras necessidades e dos princípios fundamentais de seus deveres, representa ainda o único meio que se pode empregar para afastar essa multidão de dificuldades que se apresentam sobre a origem da desigualdade moral, sobre os verdadeiros fundamentos do corpo político, sobre os direitos recíprocos de seus membros e sobre inúmeras questões semelhantes, tão importantes quanto mal esclarecidas”³¹.

Rousseau considera que o homem no estado natural é “um animal menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, em conjunto organizado de modo mais vantajoso do que

³¹ D.D., p. 231

todos os demais”³². *O homem selvagem não precisa mais que seus sentidos preparados para responder de forma adequada às suas necessidades. Para ele, a natureza já havia previsto uma certa compensação entre suas potências e debilidades, garantindo sua sobrevivência entre as demais espécies. Isto porque sendo forte no combate, consegue se proteger frente às dificuldades normais, como a velhice e a infância, além de ter o poder de alimentar-se de forma variada, viver em diversos espaços, resistir a alterações climáticas, e, além disso, ter uma prolongada existência.*

“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”³³.

Rousseau supõe duas dificuldades para o homem natural: a de querer ou escolher e a de aperfeiçoar-se. Por meio destas duas faculdades, que explicam sua superioridade, ele marca a diferença entre o homem e as demais espécies. Em primeiro lugar, a perfectibilidade dá conta da utilização das coisas, do trabalho compreendido como atividade das mãos, é a indústria; a história de como o homem se apropria da natureza “a faculdade de aperfeiçoar-se [...] com o auxílio das circunstâncias desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no homem”³⁴.

Da mesma forma, a faculdade de querer ou escolher refere-se à possibilidade do homem, ainda no estado natural, de afastar-se dos condicionamentos e atingir a qualidade de agente livre. Assim, ele pode deixar de comer ou dormir, e pode decidir, pois é livre por natureza; e é tão contundente esta afirmação no Contrato Social que, fazendo referência ao

³² *Ibidem*, p. 238

³³ *Ibidem*, p. 244

³⁴ *Ibidem*, p. 243

tema, Rousseau afirma: “Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres”³⁵.

Assim, pois, o homem se integra como uma união física e moral. Graças à perfectibilidade pode transformar seu meio; e, graças à sua espiritualidade, pode tornar-se um ser livre. Neste sentido, a leitura do Segundo Discurso nos leva à conclusão de que as duas faculdades originais não se desenvolveram de forma paralela e proporcional. Por esse motivo, há um aumento da desigualdade, ficando o homem preso nos resultados da razão. O homem encontra-se distante e desconhece os objetos produzidos pela perfectibilidade; seu coração se encontra anulado e não persegue sequer sua liberdade. A unidade não é harmoniosa precisamente pelo desenvolvimento avançando da perfectibilidade e também da sociabilidade.

Prosseguindo na análise de homem natural, este é determinado por dois princípios que se constituem nos pilares da moralidade do homem e são anteriores a toda razão: a piedade e o amor de si. Este último leva o homem a atender às suas necessidades e a procurar seu bem-estar. Esse egoísmo, de estar voltado para si mesmo, faz o homem sentir-se auto-suficiente e não requerer nada externo.

“Este é um sentimento que o homem compartilha com os animais, em termos gerais, é o instinto de conservação [...] a piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada homem a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie”³⁶.

Por piedade entendemos a rejeição natural que experimenta o homem ante a dor de qualquer outro ser sensível. Por meio deste princípio se atinge a harmonia interior da espécie e, por sua vez, a mais universal de todas as virtudes sociais. No estado natural, a

³⁵ C. S., L. I, Cap. IV, p. 27

³⁶ Todorov. 1986. p. 16

*piedade é que “impedirá qualquer selvagem robusto de tirar a uma criança fraca ou a um velho enfermo a subsistência adquirida com dificuldade, desde que ele mesmo possa encontrar a sua em outra parte”*³⁷.

*Rousseau fundamenta sua tese da bondade natural do homem com a exposição destes dois princípios anteriores à razão. Segundo Todorov, esta vontade adquire “um caráter pouco singular, para não dizer paradoxal, pois se manifesta num mundo que, segundo Rousseau, ignora a distinção entre o bem e o mal, já que o homem não dispõe ainda da razão”*³⁸.

Olhando o homem tal como é na sociedade, Rousseau descobre que ele é determinado por sua sociabilidade, diversamente do homem natural, que antes de tudo, é um “animal solitário”, pois não tem nenhuma consideração para com os outros seres, é indiferente.

Desta condição de solitário se diz, em primeiro lugar, que o sentimento de amor não corresponde a um estado natural do homem, porque mal poderia supor-se no homem solitário a capacidade de escolher conforme as idéias de regularidade e proporção.

“O homem selvagem se guia unicamente pelo temperamento recebido da natureza e não pelo gosto que não conseguiu adquirir, porém qualquer mulher lhe parece boa”³⁹.

“Nesse estado primitivo, não tendo nem casas, nem cabanas, nem propriedades de qualquer espécie, cada um se abrigava em qualquer lugar e, freqüentemente, por uma única noite: os machos e as fêmeas uniam-se fortuitamente segundo o acaso, a ocasião e o desejo, sem que a palavra fosse um intérprete necessário das coisas que tinham a dizer-se e separavam-se com a mesma facilidade”⁴⁰.

³⁷ D.D., p. 254

³⁸ Todorov, p. 17

³⁹ Rousseau, J.-J. 1979. *Escritos de Combate*, p. 17

⁴⁰ D.D., p. 247

Nessas apreciações sobre o sentimento moral do amor, sobretudo no que se refere à sexualidade humana, o pensamento de Rousseau, estaria fazendo eco ao de autores contemporâneos que atribuíram à sexualidade um caráter eminentemente histórico. “Todo o adorno, os matizes, os ocultamentos não puderam ter-se originado em outro lugar que não seja no interior de grandes grupos, quer dizer, na cultura”⁴¹.

Em segundo lugar, por ter o homem, no estado natural, uma condição solitária, o desenvolvimento da linguagem torna-se precário, pois não há nenhuma comunicação com seus semelhantes, ele não precisa dos outros, apenas os ignora. Embora, nos escritos de Rousseau, este aspecto da comunicação humana tenha relevância, para que essa comunicação seja completa ou perfeita é necessária a transparência das consciências, isto é, que não exista o engano e que os seres humanos confiem uns nos outros.

No entanto, o estado natural não é de forma alguma um estado de desordem, apesar de contar com as características da solidão, liberdade, desconhecimento dos outros. Isto porque os seres humanos obedecem à lei da natureza que fala a seu coração de forma clara, imediata, verdadeira e simples, permitindo uma obediência natural como nos descreve Rousseau:

“Concluamos que, errando pelas florestas, sem indústrias, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem ligação, sem qualquer necessidade de seus semelhantes, bem como sem qualquer desejo de prejudicá-los, talvez sem sequer reconhecer alguns deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, não possuía senão os sentimentos e as luzes próprias desse estado, no qual só sentia suas verdadeiras necessidades, só olhava aquilo que acreditava ter interesse de ver, não fazendo sua inteligência maiores progressos do que a vaidade. Se por acaso descobria qualquer coisa, era tanto mais incapaz de comunicá-la quanto nem mesmo reconhecia os próprios filhos”⁴².

⁴¹ Zuleta, 1983, p. 31

⁴² D.D., p. 257

Na Carta a Christophe de Beaumont, Rousseau retoma o tema do estado de natureza e insiste sobre o amor-de-si. Ele demonstra que o homem é uma dualidade de corpo e alma; a bondade está presente porque a alma está e preserva a ordem, enquanto o corpo procura satisfazer suas necessidades.

Alguns pensadores ilustrados e os anteriores a esse período tentaram aproximar-se da origem dos homens. Depois de Newton, todos queriam aplicar o método indutivo, ou seja, partir dos fenômenos para chegar aos princípios, utilizando também as generalizações. O espírito ilustrado quer dar conta de seu atuar, quer rastrear seus procedimentos quando faz uso da razão. Além do mais, esta época se caracteriza pelas tentativas de descobrir por meio de viagens, buscando aventuras, aproximando-se de comunidades isoladas e colecionando uma série de dados que servem para legitimar qualquer afirmação. No entanto, Rousseau se afasta dos filósofos e pensadores que se pronunciaram sobre o estado natural, porque eles tinham atribuído a este estado, características da sociedade.

“Enfim, todos falando incessantemente de necessidades, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza idéias que tinham adquirido em sociedades; falavam do homem selvagem e descreviam o homem social. Não chegou mesmo a surgir, no espírito da maioria dos nossos, a dúvida quanto a ter existido o estado de natureza, conquanto seja evidente, pela leitura dos livros sagrados, que, tendo o primeiro homem recebido imediatamente de Deus as luzes e os preceitos, não se encontrava nem mesmo ele nesse estado e que, acrescentando aos escritos de Moisés a fé que lê deve todo filósofo cristão, é preciso negar que, mesmo antes do dilúvio, os homens jamais se tenham encontrado no estado puro de natureza a menos que não tenham tornado a cair nele por causa de qualquer acontecimento extraordinário”⁴³.

2.1 Natureza

⁴³ D.D. p. 236

Distinguimos a ordem natural do conceito de natureza em Rousseau, entendida como a ordem das coisas, como a maneira de ser originária, em outras ocasiões mencionada como o que a divindade tinha disposto. Assim, quando o filósofo se propõe dizer a verdade ante qualquer juiz, (sejam os acadêmicos, os filósofos ou cientistas) afirma que “o falso é susceptível de um sem fim de combinações, enquanto a verdade não tem mais que uma maneira de ser”⁴⁴, essa maneira de ser é a natureza. Verdade e natureza, nos escritos de Rousseau, são uma e mesma coisa.

As coisas saíram das mãos de Deus ou das mãos da natureza, mas é a atividade humana que se encarrega de produzir uma segunda natureza. Por isso podemos falar de natureza e estado de natureza. Malebranche define estes dois conceitos da seguinte maneira: “a natureza do homem é sua essência. O homem real é a corrupção dessa natureza, corrupção devida ao pecado original”⁴⁵. Continuando com essa idéia, Kant define: “A natureza do homem é, em primeiro lugar, o homem essencial, o homem enquanto homem; aquilo que o opõe ao animal, isto é, sua liberdade, sua razão teórica e prática”⁴⁶. De certo modo, Kant explicita as distinções apresentadas por Rousseau.

“Dirigindo-se ao sentimento interior não adulterado, descartando todo o adventício e perverso que tenha podido introduzir a vida social, escutando a voz da pura consciência, que é a voz mesma da natureza”⁴⁷. Isto quer dizer que a atividade humana busca acondicionar os objetos que requer para suprir suas necessidades e possui a faculdade de transformar seu meio. Mas, como se chegar à natureza, como nos aproximarmos dela? O senso comum nos informa constantemente que as coisas são de determinada maneira, nos anuncia a autenticidade das mesmas ou nos anuncia a existência do artifício. Se o saber suplantou o

⁴⁴ Rousseau. 1979, p. 20

⁴⁵ Malebranche, 1962, livro V, cap. I, pp. 134.

⁴⁶ Guérault, M. “Naturaleza Humana y estado de naturaleza en Rousseau”. In: *Presencia de Rousseau*, 1972, p. 143.

⁴⁷ *Ibidem*. p. 149

senso comum, bastaria resumir as intenções originárias para recuperar a natureza das coisas (referindo-nos a estas como homens e relações).

A natureza deve ser entendida também como um ordenamento, conformado por leis inexoráveis. Leis que amparam a harmonia, a conservação dos seres e, sobretudo, da unidade. Na época ilustrada, buscava-se conhecer essas leis para penetrar nas coisas mesmas, tornando possível alcançar o fim perseguido: o ser do homem, da espécie que domina. Rousseau compartilha essas intenções e reconhece que, para isso, o homem tem à sua disposição a inteligência, a liberdade e sua boa fé.

Nos dois primeiros Discursos, encontramos reflexões de ordem moral, isto é, que se referem à ação do homem sobre a natureza ou para além desta. Rousseau critica as ciências e as artes por afastarem o homem de sua natureza, de seu estado de bondade, e no Segundo Discurso, condena a história pelo mesmo motivo: ter dado origem à desigualdade moral. No Emílio, pensando sobre o problema da educação, Rousseau afirma que a melhor opção é partir do conhecimento da natureza da criança para preservá-la. Em educação, se não fizermos nada, já teremos feito muita coisa. É este o sentido da educação negativa, que consiste “em preservar dos vícios o coração e de erros o ânimo, porque sendo o menino”⁴⁸ bom é preciso conservar essa natureza para cumprir os fins da educação, que não é outra coisa senão formar homens sociáveis e bons cidadãos.

Quando Rousseau fala da mulher, da natureza da mulher, especialmente na Carta a D’Alembert, mostrando que a timidez, o pudor e o recato são qualidades que lhe são próprias; quando insiste na necessidade de que os dois sexos vivam separados, pois sendo a mulher mais débil, imporia a sua maneira de viver, seu gosto, convertendo o homem num ser afeminado; quando Rousseau nos fala da forma pela qual a mulher percebe o mundo, de sua particular maneira de relacionar-se, de suas compreensões a respeito do pensamento,

⁴⁸ Emílio, L. I. p. 148

(quando nas Confissões afirma sua admiração por Mme. de Warens ou por Mme Dupin); inclusive, quando deposita sua confiança neste gênero ao dizer: “os homens serão sempre o desejo das mulheres; se quereis que sejam grandes e virtuosos, ensinai às mulheres o que é a grandeza da alma e a virtude”⁴⁹, se nos está descobrindo uma natureza própria, constante, um dever ser que obedece a uma ordem superior.

Para Rousseau, o homem possui uma natureza forte e vigorosa, tem força para empreender qualquer coisa. A natureza quis que ele fosse livre, e por isso dotou-o de força e coragem, quis que estivesse em condições de proteger a mulher, por isso sua compleição física, “adquire um temperamento robusto e quase inalterável”⁵⁰, sua rapidez o obriga a ser valente nas ocasiões em que precisar, possui capacidade física e intelectual. Todavia, há espaços de comunhão entre os dois sexos. Segundo Rousseau, os homens de sua época, na medida em que se tornaram socializados, adotaram também comportamentos femininos. “Tornando-se sociável e escravo, torna-se fraco, medroso e subserviente, e sua maneira de viver, frouxa e afeminada, acaba por debilitar ao mesmo tempo sua força e sua coragem”⁵¹. Quando fala das diversões, reuniões, duelos, lutas, entre outras atividades sociais, quer que o homem permaneça homem, já que o processo de afeminação masculina é um sinal de degradação dos costumes.

Continuando com esta análise, a união do homem e da mulher, por meio do matrimônio, dá origem à família: o pai, a mãe e os filhos. É preciso mencionar os deveres de cada um, e esses deveres são enunciados a partir do que se considera a natureza do homem, da mulher e da criança. Cada um contribui para a harmonia esperada, pois os “princípios da virtude estão gravados em todos os corações, e para apreendê-los basta entrar em si mesmos e

⁴⁹ Rousseau. 1979, p. 22

⁵⁰ D.D., p. 238

⁵¹ D.D., p. 241

escutar a voz da consciência no silêncio das paixões”⁵². *Esta não é uma pretensão sem base nenhuma, pois Rousseau mostra o exemplo dos antigos que, em suas relações, levavam em conta tais diferenças.*

Se no verbete sobre a Economia Política se fala do Estado conformado à maneira de um organismo com suas funções respectivas, é porque se translada a ordem da natureza ao homem. A natureza garante a ordem e torna possível conhecer o resto. Assim como em Montesquieu, as melhores leis a serem aplicadas são as que melhor correspondem às características do povo, pois a geografia altera o temperamento e o clima pode chegar a determinar os costumes.

2.2 Cultura

Para ter um ponto de referência em relação a este tema, recorreremos à definição de cultura, tal como é definida por Freud, ou seja, como a soma das produções que distanciam nossa vida daquela dos nossos antecessores animais e servem a dois fins: proteger contra a natureza e regular as ações dos homens entre si. Vemos que esta noção de cultura se afasta de maneira notória dos postulados de Rousseau, porque se presume como solução dos possíveis males gerados, a partir duma ambígua natureza humana, na qual se faz presente de maneira constante o conflito entre os dois instintos: Thânatos (morte) e Eros (vida). O controle que a sociedade exerce sobre a natural agressividade do homem torna-se eficaz através de todo o engano da cultura. Graças à cultura, essas malévolas forças se encaminham em outra direção ou se sublimam.

Por outro lado, a causa da discrepância e dos conflitos entre os homens reside no abandono de sua condição natural, na afirmação da razão e negação do seu coração. Assim,

⁵² Rousseau, 1979, *Escritos de Combate*, p. 840

reconhecendo, como faz Rousseau, o inevitável curso dos fatos, e que a mudança ocorrida com o ingresso na vida social gera múltiplas relações entre os homens, devemos admitir a relevância das palavras ética, moral e política.

Se abandonarmos o momento da pura sensibilidade, inauguramos (como diz Kant) a vida moral do homem, isto é, o saber-se em sociedade com os mesmos apetites e interesses de outro. O fato de reconhecer alguém fora de si mesmo e não por algo fortuito, a não ser pela necessidade imposta por condições de produção ou de sobrevivência, em primeira instância, provoca desejo de reconhecimento. Cada um dos fins do homem requer a intervenção de outros homens, motivo pelo qual as instituições se fundamentam na regulamentação entre os deveres que os homens guardam entre si.

Tudo mudou porque o homem já não está só. Mas, como evitar perder o resto? O que é essencial e, antes de tudo, a que se propõe a cultura?

Retornando a Freud, em O mal-estar na socialização, a cultura nos proporciona manifestações de ordem e limpeza, outorga uma nova valoração às atividades psíquicas superiores, tais como as produções intelectuais, as produções artísticas, os sistemas religiosos, e, por último, a cultura supostamente estabelece a segurança de uma ordem jurídica.

Rousseau não perde de vista estes aspectos que indicam as características da cultura. É assim que, no Discurso sobre as ciências e as artes, quando distingue as necessidades do corpo das necessidades do espírito, diz que as primeiras fundamentam a sociedade e as outras são seu atavio.

“Enquanto o governo e as leis atendem à segurança e ao bem estar dos homens reunidos, as ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro de que estão carregados, afogam-lhes o sentimento dessa liberdade original para a qual pareciam ter nascido,

fazem com que amem sua escravidão e formem assim o que se chama povos policiados”⁵³.

Se Freud outorga à ordem jurídica um papel fundamental na cultura porque serve para neutralizar os destruidores do homem, Rousseau, que respeita o papel, cumpre a ordem jurídica. No entanto, ele repudia as outras produções, acusando-as de fomentar a progressiva corrupção da alma humana. Rousseau considera isto como efeitos que caracterizam a cultura da forma mais radical, os resultados das atividades psíquicas superiores, pois buscando satisfazer as necessidades do espírito, o saber substitui a virtude, a probidade cede lugar à erudição e a aparência se impõe à verdade.

O século das Luzes, a época que denomina a si mesma de “a razão”, se caracteriza por um espírito de sociabilidade, de cortesia, definida por Rousseau como uma forma de ocultar o ódio e o engano. Nos salões transcorre a vida intelectual dos filósofos, mas, também têm lugar os assuntos de política e moral. Neles, costuma-se decidir os usos que devem adotar para serem aceitos. Nos salões, onde se reúnem as personalidades, todos se submetem ao julgamento dos demais, às suas atenções. Na Carta a D’Alembert, falando sobre seu século, Rousseau afirma: “este século pouco sério, onde nada escapa ao ridículo, exceção feita ao poder; ninguém se atreve a falar de heroísmo como não seja nos grandes Estados, embora só se encontre nos pequenos”⁵⁴.

Na época da Ilustração não era usual falar de valor, virtude, piedade, humildade e de pobreza, porque tudo devia inclinar-se a um fim, o êxito, e para chegar a tê-lo era preciso ser agradável. Era tão importante ser agradável que a educação acolhia esta tarefa como primordial: para propagar a cortesia era preciso seguir a opção alheia, pois não importava

⁵³ Primeiro Discurso, p. 335.

⁵⁴ Carta a D’Alembert, p. 376

a verdade, mas a habilidade discursiva capaz de justificar e embelezar cada estilo. Para ser agradável é preciso ser rebanho, é preciso unir-se ao meio dominante, que é a aparência.

Rousseau demonstra como a tradição é substituída por instituições cada vez mais nocivas e fugazes. Nada se conserva porque não se tem em conta outro propósito que o de servir sem pensar nos riscos, sem pensar que cada instituição é um passo adiante na desigualdade. Já não se quer reunir os homens; na realidade se projetam atividades com aparência de inofensivas, mas, que têm um efeito corrosivo sobre a natureza humana.

Ainda que se fale de felicidade e da necessidade de diversão; ainda que procurem atividades que afoguem o tédio, os homens dessa época estão vazios. Eles não sabem o que fazer com o ócio porque toda sua técnica, suas comodidades, suas ferramentas fizeram com que perdessem o contato com a natureza, tornando-se escravos da tecnologia. Acham que são livres, mas perderam sua essência.

Os povos (como o francês, neste caso) abandonados ao comodismo, são povos apegados às leis, capazes de fazer qualquer coisa para ter “segurança”. Seus homens não são bons pais, nem bons soldados ou cidadãos, nem estão dispostos a morrer para ser livres. Para Rousseau, eles simplesmente procuram aferrar-se a qualquer cadeia; são escravos; carecem de bondade.

Diversamente, em Genebra, esta “república de cidadãos livres” não se verifica a perda de suas tradições e costumes. Os homens assumem de maneira voluntária cada um de seus deveres. Eles não perderam o hábito do trabalho, não mantêm hábitos ociosos, e isso se observa nas ruas em qualquer horário. Além disso, a família obriga a uma vida aprazível garantida pelos firmes laços afetivos, pelos deveres bem cumpridos. Tal é a percepção de Rousseau. Em Genebra, os homens seguiram sendo homens, donos de seu tempo, com suas diversões particulares, como a caça, os círculos de homens, onde se discutem assuntos de certa transcendência. Os homens de Genebra, ou melhor, os cidadãos de Genebra desfrutam

da mais deliciosa paisagem; estão relacionados e compenetrados com seu ar, céu e solo, são de Genebra e não de outro lugar. Os cidadãos genebrinos guardam seu recato, sua virtude, alegria, assistem aos costureiros, praticam contando piadas, aprendem a escutar mesmo sem serem entendidas, e sabem também de suas obrigações com a família; elas fomentam a harmonia e a ordem.

Então, mesmo que se tenha conhecido alguma vez um estado de felicidade simples, tenha existido ou não, existe outra maneira de conseguir uma segunda; a natureza e o exemplo de Genebra servem de argumento para que Rousseau possa dizer que olhando a história se encontraria:

“...a época na qual desejaras que tua espécie tivesse parado. Descontente com teu estado presente, por motivos que anunciam à tua infeliz posteridade maiores descontentamentos ainda, quem sabe gostarias de retroceder. Tal desejo deve constituir o elogio de teus primeiros antepassados, a crítica de teus contemporâneos e o temor daqueles que tiverem a infelicidade de viver depois de ti”⁵⁵.

No Segundo Discurso, quando o autor distingue a desigualdade física, derivada da força e o talento, da desigualdade moral proveniente de uma convenção, distingue um momento que denomina como a verdadeira juventude do mundo. Este momento, que se caracteriza pelo desenvolvimento das faculdades humanas, se mantém no justo meio entre a indolência do estado primitivo e a impetuosa atividade do amor próprio. Tal argumento é contrário ao denominado pessimismo de Rousseau, pois define um estado justo, onde predomina um equilíbrio da desigualdade graças ao controle sobre a desigualdade moral.

A desigualdade moral não é apenas o resultado da desigualdade natural, mas consiste também no produto da combinação dos talentos, e se compõe de todos os outros espaços sociais dos quais os homens se apropriam, tais como a propriedade, a indústria, o trabalho, a

⁵⁵ D.D., p. 237

ciência. Rousseau afirma que todas essas desigualdades podem sintetizar-se em riqueza, nobreza, ou classe, poder ou mérito pessoal e entre estas, teríamos que ver que as qualidades pessoais são as que dão origem a todas as demais.

O homem em sociedade mantém sua perfectibilidade, sendo esta faculdade a fonte de todas as outras faculdades humanas; o homem social já possui a memória, a imaginação e o entendimento que responde muito bem ao amor próprio interessado. É na sociedade que as palavras “ordem” e “reputação” alcançam todo seu significado. O desejo de reputação, de honras e de preferências tem conseguido que se conte com os homens, claro está que em qualidade de inimigo ou competidor. O homem social é um ser dividido, que perdeu a unidade originária e o sossego de uma vida aprazível; agora esse homem tem uma preocupação que ultrapassa suas necessidades elementares: ele quer distinguir-se para atingir esta meta e institucionalizar a desigualdade.

“Se vemos um punhado de poderosos e de ricos no cume das grandezas e das fortunas, enquanto a multidão rasteja na obscuridade e na miséria, é porque os primeiros só dão valor às coisas de que gozam por estarem os demais privados delas e porque, sem mudar de estado, deixariam de ser felizes se o povo deixasse de ser miserável”⁵⁶.

No Primeiro Discurso, Rousseau afirma que o progresso das ciências e das artes não conduz à felicidade, pelo contrário, leva à degradação dos costumes. Para reforçar esta afirmação, o autor argumenta, em primeiro lugar, a origem das mesmas ao dizer: “As ciências e as artes devem, portanto, seu nascimento a nossos vícios: teríamos menor dúvida quanto às suas vantagens, se o devessem a nossas virtudes”⁵⁷; em segundo lugar, os fins das mesmas oferecem uma prova a mais da solidez da afirmação. “Que faríamos das artes sem o

⁵⁶ D.D., p. 279.

⁵⁷ Primeiro Discurso, p. 343.

luxo que as nutre? Sem as injustiças dos homens, de que serviria a jurisprudência? Que seria da história, se não houvesse tiranos, nem guerras ou conspiradores?”⁵⁸

As artes e as ciências por sua origem, seus fins, mas ainda, por seus efeitos podem chegar a ser perigosas. “Não se pergunta mais a um homem se ele tem probidade, mas se tem talento; nem de um livro se é útil, mas se é bem escrito. As recompensas são prodigiosas ao engenho e fica sem glórias a virtude”⁵⁹, debilitam-se as qualidades bélicas, afeminam-se os brios, enfim corrompem-se os costumes.

A crítica não se dirige ao cultivo das ciências e das artes, mas se faz contra a divulgação generalizada das mesmas, pois Rousseau considera como erro fundamental do século das Luzes querer infundir os progressos da razão e o conhecimento em toda a parte, deixando de fomentar o dever, a humildade e a sensatez. Precisamente pela ausência destes valores não é conveniente ao cidadão dedicar-se às mesmas. No entanto, elas devem ser permitidas a uns poucos.

“Se é preciso permitir a alguns homens entregarem-se ao estudo das ciências e das artes, isso só se fará com aqueles que se sentirem com forças para andarem sozinhos em suas sendas e ultrapassá-las; é a esse pequeno número que cabe elevar monumentos à glória do espírito humano”⁶⁰.

A crítica de Rousseau tem sido interpretada como a intenção de desterrar as artes e as ciências da sua época. Mas, como observa Todorov, em resposta ao Primeiro Discurso, tal expulsão não deixaria de ter um efeito negativo, pois, “se agregaria a barbárie à corrupção; embora procedam da degradação do homem, na situação atual as ciências e as artes são barreiras contra uma degradação maior”⁶¹.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 343.

⁵⁹ *Primeiro Discurso*, p. 348.

⁶⁰ *Primeiro Discurso*, p. 351

⁶¹ Todorov, p. 22

Em relação à pergunta pela instituição ou não do teatro de comédia em Genebra, Rousseau expressa seu desacordo argumentando que as artes são boas para os povos virtuosos, como o povo de Genebra. A comédia diverte representando, em forma de caricatura, as virtudes humanas; ela permite rir inclusive dos deuses e dos homens e reflete o valor do que deveria tornar-se um dever, podendo chegar a ser encarada como uma necessidade. Os atores não buscam outra coisa senão triunfar. Para isto consultam o gosto e confirmam ou desculpam nos homens os seus vícios. Isso ocorre quando se empenham em abrandar os “bons sentimentos” geralmente com tramas rebuscadas que enjoam com sua brandura e mediocridade; ou quando se propõem a falar de amor para chegar a um público mais amplo; quando se esquecem dos bons costumes, buscando apenas efeitos imediatos, lágrimas e comoções que não duram mais que a representação no teatro. Se os homem é bom, não é preciso revolver suas paixões para encontrar um sentimento que o dignifique. Pelo contrário, uma paixão suscita as demais, querendo exhibir sentimentos, saem as mais variadas paixões: o luxo, a paixão, a vaidade, a inveja, a debilidade e o ócio; tais paixões formam parte do desfile ao qual se assiste com o pretexto de divertir-se ou tornar-se mais culto.

Como manter os bons costumes diante do comportamento, ou melhor, da condição de artista, se esse ser é capaz de adotar qualquer personagem por dinheiro, de fingir qualquer sentimento indo de um lado para outro sem atender a nada? Como manter os bons costumes, se tal condição revela um exemplo de como viver abandonado às paixões? As mulheres comediantes não são precisamente um símbolo de pudor, vão também mostrando as comodidades que podem obter do fato de não assumir sua condição e sobrepor-se a seus deveres.

2.3. Momento de ruptura

O aparecimento da primeira forma de reflexão se constitui no primeiro movimento de ruptura com o estado de natureza. Alexandre Kojève, expondo a idéia de morte em Hegel, afirma que a diferença entre o ser natural e o ser humano, está na possibilidade que tem o homem de transcender-se, enquanto que, ao ser natural, tudo é dado: “...essa imediatez tem a mediação fora dela...”; o homem pelo contrário, nega a si mesmo“...ele mesmo se cria e se transforma; ele é a mediação do ser dado pela negação ativa e, portanto, discursiva, por isso o homem é o único ser, que é um ser que revela ser e é auto-consciente”⁶². O passo da pura sensibilidade a um estado de racionalidade vai acompanhado do desenvolvimento da linguagem falada e escrita.

Na segunda parte do Segundo Discurso, Rousseau afirma que a linguagem deve ter surgido no interior das famílias, pela necessidade de comunicar-se, na medida em que se desenvolvia. Rousseau conjectura que os desastres naturais, como os terremotos e as inundações deram origem à formação das ilhas e foram os habitantes destas ilhas que introduziram o uso da palavra. A palavra escrita surge nas sociedades mais avançadas, naquelas em que o uso da razão impõe a necessidade de projetar-se, de prever a utilidade da mesma palavra para outras regiões e gerações. O desenvolvimento da língua é paralelo ao desenvolvimento do pensamento e da sociedade.

Com relação à escrita, no Primeiro Discurso, Rousseau afirma: “As ciências seguiram às letras, a arte de escrever se uniu a arte de pensar”⁶³. Vemos que a palavra, como signo de comunicação imediata, precede a escrita que terá lugar nas sociedades mais avançadas, socializações mais desenvolvidas ou povos mais corruptos.

⁶² Kojève, p. 67

⁶³ Primeiro Discurso, p. 337

Esta seqüência “palavra-linguagem”, “oral-escrita” é desenvolvida de forma mais ampla pelo antropólogo Lévi-Strauss que se aproxima de Rousseau ao afirmar que a escritura é algo exterior à comunidade e implica violência, pois surge como um suplemento da palavra. No entanto, esta interpretação não se detém aqui, porque Derrida, em sua Gramatologia, parte da análise da afirmação destes dois autores, Rousseau e Lévi-Strauss, que concordam em atribuir à escrita um caráter exterior à comunidade. Por esta razão, eles a rejeitam como encarnação da opressão, instrumento que elimina a palavra viva.

Derrida inverte os termos deste discurso porque assume que a escritura compreende a linguagem, a escrita funda a palavra. Ocorre que é por meio da noção de suplemento, implicada pelos textos dos autores mencionados, que Derrida vai cancelar a oposição natureza/cultura e as demais oposições que se derivam da mesma.

Tal como explica Vitor Floriam, em seu artigo sobre a oposição natureza/cultura, a noção de suplemento compreende várias acepções: a primeira, como algo que se agrega, uma plenitude enriquecedora de outra plenitude que abarrota e acumula a presença, assim como a arte e a técnica. A segunda acepção, como suprindo o que se agrega com o fim de substituir, como o signo; suplemento da coisa mesma. O autor assinala a forma como se põe em jogo, nos escritos de Rousseau, a noção de suplemento, indicando dois momentos: o primeiro, a origem das línguas, e o segundo, o sentimento da compaixão.

A natureza, segundo Rousseau, cumpre o papel do processo humano, pois supõe os obstáculos que se opõem à sobrevivência do homem, tais como o rigor do clima, os terremotos, os desastres naturais e o confronto com as bestas. A natureza multiplica as necessidades físicas, e por meio dos mecanismos empregados para vencer as dificuldades, o homem chega a compreender uma série de atividades que se impõem como principais: armar-se, associar-se e destacar-se. Estas atividades dão origem ao orgulho, às famílias e às

primeiras formas de associação: estes espaços culturais favorecem o desenvolvimento da racionalidade humana.

Quando o homem apenas se reúne em círculos pequenos, quando a associação é precária, imprescindível para realizar atividades tais como a agricultura ou para os momentos de dispersão e descanso, quando o homem se encontra a igual distância da estupidez, dos brutos e das luzes funestas do homem socializado.

Por outro lado, as dificuldades da natureza e a especialização dos sentidos para a percepção ocasionam um sentido de perversão. Então, o homem se arma; agora tem uma noção do que pode representar o perigo e até encontra-se invadido pelo temor à morte, “sendo o conhecimento da morte e de seus terrores uma das primeiras aquisições feitas pelo homem ao distanciar-se da condição natural”⁶⁴. Para Rousseau, a consciência da morte é um signo do desenvolvimento intelectual do homem; o animal não sabe nada da sua morte, não deve prevê-la; o homem que corre o risco porque quer viver, elabora instrumentos, cria força, elude de algum modo à determinação.

Estanislao Zuleta, no Pensamiento Psicoanalítico, afirma que é a consciência de um animal mortal que faz com que o homem invente uma história, o progresso ou a tecnologia: “a definição do homem, a mais prática que podemos ter é que o homem sabe que vai morrer: nenhum outro animal sabe”⁶⁵. E é junto à consciência da morte que se tem a esperança de poder evitar os desígnios do destino humano. Se há cultura; artes, religião, ciência, história, memória, é porque o homem mantém uma luta contra o esquecimento de sua espécie, mas, ao mesmo tempo quer desinteressar-se de sua condição, ser mortal.

Assim o homem consegue desenvolver formas rudimentares de associação, com base em interesses compartilhados, por exemplo, em prol de um bem estar que daria lugar a

⁶⁴ D.D., p. 244

⁶⁵ Zuleta, 1983, p. 134

insipientes associações e as repetidas experiências conduziriam ao gosto por encontrar-se em grupo. Nessas associações surge o primeiro movimento de orgulho, uma racionalidade que está em condições de estabelecer comparações e que se dirige para si mesma.

Num primeiro momento em que o homem se dirige nessa circunstância determina a necessidade de destacar-se, já não como espécie, senão, também como homem: o homem que se mira e quer ser o melhor, o que indica a substituição do amor de si mesmo pelo sentimento do amor próprio, que é o egoísmo ativo.

Ainda aqui se faz presente a piedade moderando o amor próprio. A instituição das famílias testemunha o desdobramento da bondade humana, cujos únicos vínculos são o afeto recíproco e a liberdade; na família, tem lugar os mais ternos sentimentos que se conhecem entre os homens: o amor conjugal e o amor paterno.

Nas famílias, a comunicação se faz possível porque o outro adquire importância, tem vínculos afetivos, transparência dos sentimentos, então, a palavra tem lugar para desenvolver-se, o entendimento alcança um maior grau de perfeição.

2.4 O trabalho

É o segundo momento irreversível, de distanciamento do homem do estado natural. A reflexão permite o estabelecimento de uma forma de associação que garanta o bem estar comum; se os homens procuram tantas comodidades com o tempo se conformam em satisfazer as verdadeiras necessidades. A mais perigosa de todas as necessidades, a que irá submeter radicalmente o homem é a necessidade do outro para qualquer indústria ou empresa, a impossibilidade de prescindir do outro condena o homem a viver em sociedade.

“Enquanto só se dedicaram a obras que um único homem podia criar, e as artes que não solicitavam o concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons, e felizes quanto o poderiam ser por sua natureza, e continuaram a gozar entre si das

doçuras de um comércio independente; mas, desde o instante em que um homem sentiu necessidades 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 cresceram com as colheitas”⁶⁶.

Esta situação tende a agravar-se com o domínio do homem sobre a natureza, domínio que se faz manifesto na elaboração de instrumentos para tais fins; quando o homem se alimenta com alimentos cozidos, quando o homem habita no mesmo lugar por longos períodos, quando limita seus instintos sexuais e decide sobre sua geração, enfim, a natureza serve efetivamente ao homem para a satisfação de suas necessidades, e isso graças a introdução da tecnologia.

Rousseau supõe que a observação de todos estes processos naturais dá lugar ao desejo de reproduzi-los e como estão ligados às necessidades primordiais, como o alimento e a moradia, deverão ser a agricultura e a metalurgia as primeiras artes. Tudo isto supõe um desenvolvimento físico e intelectual, até agora não conhecidos, porque fixar a atenção, imitar e aplicar a imaginação são faculdades muito especializadas. Além disso, essas primeiras artes requerem a participação de mais de um homem. Esses processos se realizam necessariamente em grupo, novamente em função do bem estar comum, e graças ao sentido da previsão os homens cultivam e produzem ainda para os períodos de escassez. A agricultura e a metalurgia concedem a propriedade aos produtores, o trabalho outorga os terrenos, cultivos e animais.

Embora conceda prioridade a estas técnicas no *segundo Discurso*, Rousseau reconhece, no entanto, que para utilizá-las da melhor maneira deve ter ocorrido o desenvolvimento de muitas outras artes, mais simples, mas indispensáveis para as primeiras.

O estado em que se encontra a agricultura e a metalurgia numa determinada comunidade, informa diretamente seu estado de aperfeiçoamento. Uma sociedade superior é aquela que melhores benefícios obtém de seus trabalhos coletivos. Concordando com Rousseau, podemos dizer que as faculdades do indivíduo adquirem um maior aperfeiçoamento, a perfectibilidade continua avançando na medida em que progride a comunidade. Para este estado de coisas tem de supor uma linguagem que denote a complexidade do entendimento, capacidade de análise e uma imaginação que, já não se refere somente às necessidades físicas, mas atende também às necessidades do espírito. O homem desenvolve sua força e a emprega no trabalho, único meio aceito por Rousseau para legitimar a propriedade:

⁶⁶ *D.D.*, pp. 264-265.

*“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”*⁶⁷.

2.5 A propriedade

Com a propriedade se produz efetivamente a ruptura, com ela se perde a unidade. Ser e parecer tornam-se totalmente diferentes, inclusive opostos. A desigualdade natural tem todo seu desdobramento: a diferença de talentos dará maior ou menor apropriação de objetos, o amor próprio assumirá outro espaço que lhe fará competidor e até destacado.

A necessidade de destacar-se pela riqueza adquire toda a transcendência, suprimindo a importância das demais faculdades humanas. Em sociedade se rende homenagem aos mais ricos; as outras qualidades de algum modo desaparecem frente ao esplendor do dinheiro. A desigualdade da riqueza é aí a mais radical das desigualdades porque com ela o sentido da vida se altera e se degrada. Isto porque os hábitos adquiridos com o dinheiro suprimem a virtude, o valor e comprometem a compleição física. O luxo que é o excesso de dinheiro e gosto pela aparência, o luxo que dissolve a lógica da equidade tem suas origens nas diferenças de propriedade:

*“Estando as coisas nesse estado, teriam assim continuado se os alentos fossem iguais e se, por exemplo, o emprego de ferro e a consumação dos alimentos sempre estivessem em exato equilíbrio. Mas a proporção, que nada mantinha, logo se rompeu; os mais fortes realizavam mais trabalho, o mais habilidoso tirava mais partido do seu, o mais engenhoso encontrava meios para abreviar a faina, o lavrador sentia mais necessidade de ferro ou o ferreiro mais necessidade de trigo e, trabalhando igualmente, um ganhava muito enquanto outro tinha dificuldade de viver. Assim a desigualdade natural se desenvolveu junto com a desigualdade de combinação, e as diferenças entre os homens, desenvolvidas pelas diferenças das circunstâncias se tornam mais sensíveis, mis permanentes em seus efeitos e em idêntica proporção, começam a influir na sorte dos participantes”*⁶⁸.

Instaurada a propriedade, o homem procurará aumentar suas riquezas, chegará o momento em que, o que menos lhe importará será o homem, pois se produziu a alienação nos objetos dos quais presume ser dono. Todos os seus esforços se encaminham para a aquisição da riqueza. O homem trabalha arduamente criando mecanismos cada vez mais sutis que lhe proporcionam maior quantidade de bens; terá amigos a quem mostrará suas propriedades,

⁶⁷ D.D., p. 266

⁶⁸ *Ibidem*, p. 266

quererá subtrair os bens dos outros, porque nele se afiança a ambição e como já possui um certo desenvolvimento em suas faculdades, não perderá nenhuma oportunidade para lucrar. em qualquer

*“Competência e rivalidade, de outro, oposição de interesses e, de ambos, o desejo oculto de alcançar lucros a expensas de outrem. Todos esses males constituem o primeiro efeito da propriedade e o cortejo inseparável da desigualdade nascente”*⁶⁹.

No que se refere à propriedade, Rousseau entra em aberta discussão com os autores do direito natural, tais como Grotius e Hobbes pois eles consideram a propriedade como um direito natural, isto é, um direito anterior a toda razão e a toda autoridade, um direito que possui o homem como inerente a sua existência.

Ao contrário, para Rousseau a propriedade é posterior à razão, é a constituição em sociedade que faz aparecer esta noção e só se legitima com o trabalho.

Seguindo nestas reflexões sobre o efeito da instauração da propriedade, Rousseau mostra um grau mais avançado de desigualdade, pois as relações entre proprietários são relações entre competidores e rivais, de tal forma, que o direito regulará os possíveis conflitos; mas, este tipo de relação perpetuará. O direito positivo, que é o aplicável a um país determinado e em certo momento de sua história, não deixará de regular a propriedade, estabelecer os limites, seus modos de adquirir, suas mudanças.

A propriedade será um motivo a mais para distinguir-se. Além disso, impõe seu reconhecimento. Finalmente se constitui num argumento para que um homem se imponha sobre os outros. A propriedade dá lugar ao poder.

Entre as diferenças em relação à escola do Direito Natural, se encontra aquela referente ao conceito de propriedade.

2.6 O poder

As coisas chegaram ao extremo da desordem. Os homens não se unem para sobreviver, nem para o bem estar comum, o progresso coletivo. A sociedade é a reunião de inimigos ou pelo menos rivais. Os homens institucionalizaram a desigualdade, acabaram impondo um ordenamento jurídico que distancia cada vez mais os pontos extremos da sociedade. O direito não deixa uma margem de esperança na mudança de papéis, ou seja, não

⁶⁹ D.D., p. 267

permite a passagem de dominados a dominantes, nem de pobres a ricos. Alguns basearão sua propriedade no direito do primeiro ocupante, outro imporá o direito do mais forte. Terá lugar a guerra mais violenta por todo tipo de razões e direitos e só se conseguirá debilitar ainda mais o débil e prejudicar o poderoso. Por todas as partes seguramente se gerarão conflitos; os ricos ambicionando ser mais ricos e os pobres defendendo sua liberdade. Todos pensarão num pacto que ponha solução ao males sucessivos.

Talvez alguém mais engenhoso, proponha um pacto que favoreça seus interesses; uma lei de caráter geral que organize a sociedade e garanta a permanência de sua superioridade, e que tenha a aparência de justiça e de eqüidade.

“Tal foi ou deve ter sido a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico; destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria. Vê-se, com facilidade, como o estabelecimento de uma única sociedade tornou indispensável o de todas as outras e como foi preciso se unirem, por sua vez, para enfrentar forças conjuntas”⁷⁰.

São as leis e a propriedade os fundamentos da sociedade política. Mas, antes de analisar o contrato fundador da sociedade, é necessário esclarecer que isso, só seria possível se entre os contratantes operasse a boa fé e o respeito às leis. Mas, nos encontramos com um contrato facilmente burlado, de ambígüa interpretação e que atua precisamente contra os fins a que se propõe.

“Todos correram ao encontro de seus grilhões, acreditando assegurar sua liberdade, pois, com muita razão reconhecendo as vantagens de um estabelecimento político, não contavam com a suficiente experiência para prever-lhe os perigos: os mais capazes de pressentir os abusos eram precisamente aqueles que contavam aproveitar-se deles, e até os prudentes compreenderam a necessidade de sacrificar parte de sua liberdade para conservar a do outro, como um ferido manda cortar um braço para salvar o resto do corpo”⁷¹.

Mas, isto deu lugar a males maiores que tentaram solucionar com mais autoridade, mais normas, vigilância e todas estas tentativas se converteram em conseqüências dos anteriores passos no processo de desnaturalização. Há um momento final nos governos, é o da tirania, aí todos os homens são iguais porque todos são servis e escravos.

⁷⁰ D.D., pp. 269-270.

⁷¹ Ibidem. pp. 270

2.7 Bondade natural e ilustração

Vimos que, para Rousseau, a ambição e o poder de alguns homens sobre outros não são próprios da natureza humana, mas fruto da alienação e, por isso, este autor começa seu *Discurso sobre a Desigualdade* afastando-se das teses de seus predecessores que acreditavam que a sociedade e a cultura tinham surgido para proteção dos fracos. Ele não vê como se poderia submeter homens livres que não necessitavam de nada:

“Todo mundo deve saber que a mútua dependência dos homens e das necessidades recíprocas que os unem cria laços da servidão, é impossível escravizar a um homem sem ter-lhe posto antes no caso de não poder prescindir de outro; e como tal situação não existe no estado de natureza, todos estão nele livres do jugo e não faz parte para nada a lei do mais forte”⁷².

Nesse contexto Nietzsche, afirmou que “na natureza não obra tanto o instinto da própria conservação como a vontade do poder”⁷³. Talvez Rousseau lhe respondesse o mesmo que respondeu a seus predecessores: “...falavam do homem selvagem e descreviam o homem social”⁷⁴. No entanto, Nietzsche, define sua filosofia como “Retorno à natureza” *in impuris naturalibus* (num estado natural impuro)⁷⁵. Rousseau considera o homem naturalmente bom, mas fora do estado natural está propenso ao mal. Ou seja, ele é bom quando está só, íntegro consigo mesmo, não alienado entre os outros, sem ambições, simples, rústico, contente com o que tem; isto é, um estado ideal quase impossível. Daí que essa natureza seja difícil de recuperar, demasiado reflexiva para Nietzsche, e difícil de alcançar inclusive para Rousseau.

No *Emílio*, onde se trata de reproduzir por meio da educação o ideal humano, “natural”, se pode ver como o preceptor imaginário tem que ser quase como o pai e a mãe ao mesmo tempo, devendo atender a muitas sutilezas para corrigir e emendar a seu discípulo adequadamente; isto é, é dize sem refreá-lo ou refreá-lo sem castigá-lo, pois o homem não deve estar submetido ao homem e o preceptor deve ser um guia, e não um amo. Assim, *Emílio* deve experimentar por si mesmo as conseqüências de seu erro, não o preço da culpa nem da autoridade alheia: há que deixá-lo livre, mas, cuidando para que não se perca, pois ele necessita de um guia e, ao mesmo tempo, deve aprender por si mesmo. Motivo pelo qual torna-se muito difícil educar de acordo com os princípios da natureza, e mais difícil ainda

⁷² Rousseau, 1979, p. 173

⁷³ Nietzsche, 1973, p. 85.

⁷⁴ *D.D.*, p. 236

⁷⁵ Nietzsche, p. 85

conservar os resultados conquistados, pois por toda a parte Rousseau vê ameaças sérias contra os bons costumes: os usos da sociedade, o luxo, a própria razão, ciências e as artes.

Até mesmo a razão era suspeita pois para cada um que graças a ela podia encontrar a verdade, havia muitos outros que se extraviaram e ajudavam a desorientar os outros:

“Quantos perigos e caminhos ilusórios na investigação das ciências! Por quantos erros, mil vezes mais perigosos do que é inútil a verdade, não se tem de passar para chegar a ela! A desvantagem é visível, pois o falso é suscetível de uma infinidade de combinações e a verdade tem uma única maneira de ser”⁷⁶.

A razão parece conduzir muito poucos homens à virtude; ao contrário, pode até afastar dela aqueles que não raciocinam bem e que seguros de suas conclusões ajudam a corromper a sociedade:

“Que digo? Ociosos? Quisera Deus que fossem efetivamente! Os costumes, com isso, seriam mais sãos e a sociedade mais sossegada. Esses vãos e fúteis declamadores andam, porém, por todas as partes, armados com seus funestos paradoxos, minando os fundamentos da fé e enfraquecendo a virtude. Sorriem desdenhosamente das velhas palavras pátria e religião, e dedicam seus talentos e sua filosofia a destruir e avaliar quanto existe de sagrado entre os homens”⁷⁷.

Mais adiante, inclusive, desenvolve uma diatribe contra os efeitos nocivos da filosofia. A argumentação de Rousseau não é propriamente filosófica, não se baseia em razões, mas se deixa levar pela observação dos fatos. Lemos no *Emílio*:

“Leitores, tende sempre presente que, quem vos fala não é um sábio nem um filósofo, senão um homem simples, amante da verdade, sem partido nem sistema algum; um solitário que ao ter pouca comunicação com os homens, tem menos ocasiões para empapar-se de suas preocupações, ficando-lhe deste modo mais tempo para reflexionar sobre o que o estranha quando lhes trata. Meus princípios têm seu fundamento nos fatos mais que nas razões”⁷⁸.

Por isso constantemente estará em desacordo com os ilustrados. Enquanto Diderot, por exemplo, golpeia entusiasta a todos os prejuízos que ele considera estabelecidos pela necessidade, tanto como as religiões e os códigos morais, Rousseau, que se opõe ao fanatismo dos credos, coincide com os princípios morais estabelecidos pelas religiões e preservados pela tradição.

⁷⁶ *Primeiro Discurso*, p. 343.

⁷⁷ *Primeiro Discurso*, p. 344.

⁷⁸ *Emílio*, p. 166.

A *Carta a D'Alembert* o retrata como um conservador que se opõe às mudanças e aos costumes e defende tal como estão as leis de sua cidade de origem, Genebra. Nesta carta condena o espetáculo teatral e tudo o que com ele se relaciona, da mesma maneira que nos discursos havia posto em dúvida os benefícios da ciência e da arte. Ainda que seus gostos e suas afirmações o tivessem inclinado aos espetáculos, está disposto a renunciar a eles, pois segundo sua forma de ver as coisas, o belo, o bom e o útil nem sempre coincidem.

Quando D'Alembert, em seu artigo Genebra, promovia a instauração em tal cidade do espetáculo teatral e tratava de convencer a seus concidadãos, que viam no teatro uma instituição nociva para os bons costumes, ensinando-lhes que não era a atuação a que corrompia a quem se entregava a ela, mas o desdém com que se encarava e o baixo status social do comediante, o que contribuía em sua degradação moral, D'Alembert apresentava razões sustentadas mais pela lógica do que pela realidade.

O mesmo pode dizer-se de Diderot, que expõe argumentos semelhantes a favor do autor em seu *Paradoxo do Clemente*, ou de Voltaire que critica Rousseau pelo que considera um convite ao gênero humano para que volte a “andar em quatro patas”. Mas, Rousseau, mais que atender a razões, deixa-se levar pelos exemplos que lhe proporciona em abundância a história antiga e moderna: exemplo do Egito, Roma Grécia, Constantinopla, Pérsia, exemplos dos povos indígenas da América Latina; exemplos de Inglaterra, França, Alemanha, e até da China. E todos os exemplos o levam a concluir que nos bons tempos, quando reinava a austeridade e os bons costumes não se impunham a retórica, nem a arte, nem os espetáculos, os quais acompanham os períodos de decomposição. A beleza de uma obra não garante a Rousseau sua conveniência moral, e muito menos, a grandeza da época que a produziu:

“Não estão mais regularmente sujeitos a elevação e o descenso diários das águas do oceano, do curso do astro que nos ilumina durante a noite, que a sorte dos costumes e da propriedade ao progresso das ciências e das artes. Vimos desvanecer-se a virtude na medida que a luz das artes e ciências se alça sobre nosso horizonte e o mesmo fenômeno se tem observado em todos os tempos e em todos os lugares”⁷⁹.

Em alguns lugares da obra, parece que Diderot observava também esse fenômeno, mas, sua fé na razão e seu amor à arte lhe impediram chegar a semelhantes conclusões. No *Sobrinho de Rameau*, Diderot, interrogado sobre se para Racine teria sido melhor um bom homem, embora não houvesse sido o grande artista que foi, contesta:

⁷⁹ *Emílio*, p. 12-13.

“... sopesar o bom e o mau. Dentro de mil anos haverá derramado lágrimas; será a admiração dos homens. Em todas as regiões da terra inspirará sentimentos humanos, comiseração, ternura; e as pessoas se perguntarão quem era, de que país, e invejará a França. Fez sofrer algumas pessoas que já não existem, e pelas quais não sentimos quase nenhum interesse, não temos nada que temer de seus vícios nem de seus defeitos. Seguramente teria sido melhor que a natureza lhe houvesse dado as virtudes de um homem de bem, junto com o talento de um grande homem. Foi uma árvore que secou algumas outras árvores plantadas a seu redor; que afogou as plantas que cresciam junto a ele, mas, elevou sua copa até as nuvens; seus galhos se estenderam longe, emprestou sua sombra aos que vieram, vêm e virão a descansar junto a seu tronco majestoso; produziu frutos de delicioso sabor que se renovam sem cessar”⁸⁰.

A mesma exclusão entre sensibilidade estética e virtude se pode ver no personagem principal da obra, *O Sobrinho de Rameau*, que é um vigarista, apesar de não carecer de talento:

“Eu, como é possível que com tato tão fino e uma sensibilidade tão grande para as belezas da arte musical, sejas tão cego para as belezas da moral e tão insensível aos encantos da virtude. Ele, se necessite para estas últimas um sentido que eu não possuo; uma fibra que não me seja concedida, uma fibra folgada por mais que se a belisque; ou talvez deva a que sempre vivi em companhia de bons músicos e de pessoas más”⁸¹.

Diderot parece depreciar o homem no *Sobrinho de Rameau*, mas, admira vivamente o artista e o comediante. A seu ver, a natureza não envia todos os bens juntos e não há que julgar por isso, senão lamentar que no futuro todas as coisas se equilibraram: *“Aceitemos, pois, as coisas como são vejamos o que nos custam e o que nos dão; e deixemos aí esse tudo que não conhecemos suficientemente para parabenizá-lo ou censurá-lo; que talvez não seja nem bom nem mau, se for preciso, como muita gente de boa fé parece acreditar”⁸².*

Diderot pensa e expõe suas idéias com paixão, mas, sem desespero, pois de todo modo o mundo segue sua marcha e até o mais oculto sairá à luz; ele acreditava no progresso, seguia com curiosidade os avanços e as teorias da ciência e da arte e em suas obras fazia eco deles.

Para Rousseau, diversamente as ciências e as artes são efeitos da decadência dos costumes, um exemplo disso é a medicina, que, segundo ele, tornava os homens mais débeis. Quem dedicava mais tempo para curar-se de suas doenças vivia atrasando a vida com incertas expectativas; a resignação, o conformar-se com a situação presente é base de toda felicidade.

Rousseau vê por toda parte a degradação dos costumes, a corrupção. Ele sente a urgência de falar; não pode nem deve calar-se, tem que fazer ouvir sua verdade. Angustiado,

⁸⁰ Diderot, 1985, p. 77

⁸¹ *Ibidem*, p. 164.

⁸² *Ibidem*, p. 164.

solitário, enfrentando o tempo todo os que não queriam ouvi-lo, fugindo dos que o julgavam apressadamente e o interpretavam mal, ele repete uma e outra vez, até o cansaço e a monotonia, seus mesmos conceitos: “...*escrevo sobre diversos assuntos, mas, sempre conforme os princípios; sempre a mesma moral, o mesmo credo, as mesmas máximas, e, se quer as mesmas opiniões*”⁸³.

Enquanto para Diderot só a razão pode tornar melhores os homens e a sociedade, para Rousseau, isso parece insignificante. *No Colóquio de um filósofo com a Marechala*, Diderot considera que não faz falta o temor de Deus nem os dogmas de uma religião para que os homens ajam bem, mas basta uma boa educação que reforce as tendências naturais⁸⁴. Neste último sentido, parece que Diderot e não Rousseau tinha plena confiança na bondade natural do homem, pois, não o vê tão inclinado à corrupção; é mais, o que outros consideram como degradação e atuação contra a natureza, a ele parece não só moral mas completamente natural. Como poderia dar-se na natureza algo não natural?⁸⁵

Rousseau desconfia de que todos os homens de uma sociedade possam chegar por si sós a discernir corretamente as coisas para seguir “*na imensa planície das idéias uma rota que a razão assinala com rasgos quase imperceptíveis, inclusive para os olhos mais perspicazes*”⁸⁶. Por isso, a razão lhe parece insuficiente, especialmente quando se trata de organizar uma sociedade:

*“Mas, horríveis contrariedades, as desordens infinitas que necessariamente acarearia este perigoso poder (de abdicar da comunidade política) indicam melhor que nenhuma outra coisa, até que ponto os governos humanos tinham necessidade duma base mais sólida que a exclusiva razão e até que ponto era necessário para a tranqüilidade pública que intervisse a vontade divina dando à autoridade soberania um caráter sagrado e inviolável que tirara aos súditos o funesto direito a dispor dela. Embora a religião não tivesse feito mais que esse bem aos homens, bastaria que todos devieram amá-la e adotá-la, ainda com seus abusos, posto que agora poupa mais sangue que a que faz correr com o fanatismo”*⁸⁷.

⁸³ Rousseau, J.-J. “Carta a Christophe Beaumont”. In *Escritos de Combate*, p. 532

⁸⁴ Diderot, 1985

⁸⁵ *Ibidem*, p. 106

⁸⁶ *Emílio*, p.142

⁸⁷ Rousseau, J.-J. *Escritos de combate*. 1979, p. 201.

3. A DESIGUALDADE DO HOMEM NO ESTADO SOCIAL

Rousseau trata a questão do direito natural e do direito social com o objetivo de encontrar o fundamento da teoria moral e política que resolva o problema da liberdade e da igualdade humana. No *Discurso*, o autor fala da depravação moral e do desmembramento interno dos homens da sociedade de seu tempo. Daí sua preocupação em encontrar a causa desse desmembramento. Em todos os seus escritos, trata de indagar sobre o motivo pelo qual o homem não pode ser feliz na sociedade.

Para resolver esta questão, o autor considera fundamental descobrir a natureza do homem, pois vê uma contradição básica: se o homem é um ser social por natureza, não é coerente que viva em sociedade e seja infeliz. A explicação poderia surgir se encontrássemos a verdadeira causa da desigualdade que reina entre os homens, a qual era explicada de *forma natural*. A intenção de Rousseau é demonstrar que a desigualdade não era natural, não estava inscrita na natureza humana, mas sim que tinha surgido no decorrer da história.

Para Rousseau, o fato de que não haver clareza sobre a concepção da natureza humana criava confusão na hora de definir o direito natural. Para resolver um problema, como o da desigualdade, que corresponde às relações entre os homens, é preciso remontar aos princípios da moral que afetam o homem. Para conhecer estes princípios há que se remeter ao homem individual, mesmo porque a política não pode ser tratada à parte da moral, as duas se apóiam no conhecimento do homem. “*É esta ignorância da natureza do homem a que mostra tanta incerteza sobre a verdadeira definição do direito natural*”⁸⁸.

Rousseau constrói um método que lhe permite indagar sobre a natureza do homem, procurando o que há de original nela. Para isso, ele utiliza o método hipotético, por meio do qual o homem é despojado de toda aquisição advinda da sociedade, como se fosse um exercício de depuração para encontrar o homem tal como saiu das mãos da natureza. Rousseau procura a essência do homem, que supõe dois pressupostos: o primeiro é o de que o

⁸⁸ *D.D.*, p. 315.

homem natural, originalmente, não é um ser racional, já que a razão é uma aquisição do homem social. O outro é o de que o homem é um ser solitário que vive na natureza unicamente em relação consigo mesmo.

Rousseau desenvolve este método partindo da seguinte pergunta: *qual é a verdadeira natureza do homem?* Tentando encontrar o que é original e o que é o incorruptível no homem, imagina um estado de natureza no qual o homem não contém os artifícios que a sociedade nele colocou. Este estado de natureza lhe permite descobrir o essencial da natureza humana, base de sua antropologia, retomando assim a inscrição do oráculo de Delfos: “*Conhece-te a ti mesmo*”.

“O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem e ousar afirmar que a simples inscrição do templo de Delfos continha um preceito mais importante e mais difícil do que todos os grossos livros dos moralistas”⁸⁹.

Neste caso, Rousseau distingue, em primeiro lugar, um estado puro que nos mostra a essência original do homem, uma essência intemporal e anti-histórica. Cabe assinalar que ao nos referirmos desta forma a este estado não queremos dizer que o tempo não transcorra, mas que está se referindo somente à existência do homem neste estado. A natureza é abundante, fornece tudo o que o homem precisa para subsistir; o contato entre os sexos são esporádicos e se reduzem à simples satisfação do desejo, pois não estabelecem relações duradouras. O tempo transcorre em torno da vida particular e não das relações sociais.

Quer dizer, existe um tempo vital, não um tempo histórico, a vida do homem é simples, uniforme e solitária e se desenvolve em torno da sobrevivência e do ócio. Não existindo relações sociais, não tem comunicação, nem progresso, os anos passaram com toda a grosseria das primeiras idades: *a espécie era velha e o homem permanecia sempre criança*. Neste estágio do estado de natureza, o homem tem uma natureza pura enquanto não adquire as características que as instituições e os acontecimentos sociais puderem introduzir em sua essência.

Assim, Rousseau concebe o homem fisicamente igual ao que é agora, mas na sua conduta externa não é diferente dos animais, por isso, não se utiliza do método histórico, procurando, através da hipótese, fazer um exercício guiado pela atividade da imaginação que lhe permite depurar o homem de tudo o que a sociedade tinha posto nele.

⁸⁹ D.D., p. 233.

O que faz com que o homem saia do estado de natureza? Que papel exercem as paixões no homem natural? O equilíbrio primitivo entre as necessidades e as faculdades se rompeu pela reprodução, pelas mudanças climáticas. As necessidades não satisfeitas obrigam as faculdades a se desenvolverem, e o sentido desta dinâmica dirige-se à relação de cooperação com outros homens. Logo surge o primeiro movimento de orgulho; assim, nascem as paixões e a insipiente razão conduz à primeira relação social.

A natureza que mantinha o equilíbrio primitivo dá lugar à história. Enquanto o homem vivia naquele estado, suas necessidades eram automaticamente satisfeitas porque o meio físico o permitia e porque as faculdades tinham capacidade justa para prever o necessário.

Esta mesma natureza desencadeia o mecanismo desajustador, bem como o crescimento da população. A natureza providencia, ordena e desordena; é a ordem originária de um movimento permanente e oscilante, pelo qual não transcorre o tempo histórico. Ela desajusta a igualdade e, ao mesmo tempo, fornece, através do desenvolvimento das faculdades, a solução e o remédio.

Com a irrupção do tempo histórico, a humanidade começa o desenvolvimento das faculdades, principalmente da razão. Com ela surge a associação, o sentimento e as necessidades sociais; assim, de onde saiu o mal deve sair a cura (da natureza) e, por isso, a razão deve construir novas associações, imitando o modelo que a natureza criou.

Na segunda parte do *Discurso*, Rousseau narra o longo processo que ocorre desde a saída do homem do estado natural até a situação atual. Este está dividido em seis períodos, os três primeiros correspondem às primeiras formas de associação, que estão juntos com: o desenvolvimento da razão, as invenções (progressos), e a transformação da sensibilidade primitiva pelos sentimentos morais, amor fraternal e filial. Nos três seguintes períodos desenvolve o conceito da propriedade, a lei e o contrato como tal, e com o transcurso do tempo chegaria à decadência desse contrato.

Nos três primeiros, introduziu-se uma espécie de “propriedade”, nos quais surgiram muitas querelas, “*o coração começou a manifestar seus impulsos amorosos, junto a seu contrário: os ciúmes; nasceu à idéia da consideração*”. Daí saíram os primeiros deveres de socialidade. Isso levou a associações mais estáveis, de tipo particular, como a família.

“Destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade [...] a sociedade consistiu num princípio, em

algumas convenções gerais que todos os particulares comprometiam-se a observar”⁹⁰.

O trabalho associado permitiu mais tempo, dando lugar a espaços para a reflexão. Este estágio encontrava-se entre a indolência do estado primitivo e a impetuosidade **do amor próprio**, no qual se mantinha ainda o equilíbrio entre as necessidades e a sua satisfação através do uso da razão insipiente.

“Impossível conceber a idéia de propriedade nascendo de algo que não a mão-de-obra, pois não se compreende como, para apropriar-se de coisas que não produziu, o homem nisso conseguiu pôr mais do que seu trabalho. Somente o trabalho, dando ao cultivador um direito sobre o produto da terra que ele trabalhou, dá-lhe, 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”⁹¹.

O aumento de muitas necessidades que o homem tinha criado ia desajustando cada vez mais o equilíbrio, os homens se encontravam cada vez mais submetidos uns aos outros; as relações sociais ampliaram-se a partir dos fatos revolucionários, a metalurgia, a agricultura e a *perfectibilidade* tinham possibilitado o desenvolvimento das faculdades.

“Os progressos do espírito se proporcionaram precisamente segundo as necessidades que os povos receberam da natureza ou aquelas às quais as circunstâncias os obrigaram e, conseqüentemente, as paixões que os levam a entender as suas necessidades”⁹².

Desta forma, criaram-se condições para o surgimento da sociedade social. *“Deram a entender ter a partilha das terras produzido uma nova espécie de direito, isto é, o direito de propriedade, diverso daquele resultante da lei natural”⁹³*. Este direito de propriedade, que surge socialmente, não é mais o direito de propriedade natural, tal como entendia Locke, e que se fundamentava no trabalho e no reconhecimento da propriedade; esse direito produziu um estado de guerra e desigualdade, no qual

“o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo foi o verdadeiro fundador da sociedade civil”⁹⁴.

⁹⁰ D.D., p. 275.

⁹¹ D.D., p. 272.

⁹² D.D., p. 250.

⁹³ D.D., p. 272.

⁹⁴ D.D., p. 265.

Este estágio é o último do estado natural no qual o homem natural já tem algumas características sociais com conotações jurídicas.

“O rico, forçado pela necessidade, acabou concebendo o projeto que foi o mais excogitado que até então passou pelo espírito humano. Tal projeto constituiu-se em empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, a inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instruções que lhes fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural”⁹⁵.

No processo que acabamos de descrever, Rousseau já expressava duas formas de conceber a natureza humana: uma forma originária, referida ao estado puro do homem solitário; e, à continuação, diferente da anterior, uma natureza humana que desenvolve as faculdades antes de entrar plenamente na sociedade política, regida por um pacto. Se Rousseau concebe a natureza humana como uma única essência que se aperfeiçoa e muda através de diversos estados num processo infinito, sem deixar por isso de ser ela mesma, como pode estabelecer outra natureza, completamente alienada no corpo social (a que descreve no Contrato Social), como um limite absoluto a que o homem não poderia chegar sem perder a si mesmo completamente? Para resolver esta questão continuaremos no Segundo Discurso de Rousseau, considerando o desenvolvimento do homem, descrito no Emílio e no Contrato Social.

Rousseau fala do surgimento da sociedade após um longo processo que corresponde aos três períodos. Esses vão gerando as condições para configurar o direito de propriedade, que é o fundamento da sociedade social e das leis; a idéia de propriedade tinha começado nas mentes dos homens, mesmo não sendo ainda reconhecida. O processo foi lento, iniciou-se

⁹⁵ D.D., p. 275.

quando o homem se converteu em “dono” de alguns animais, devido à sua superioridade mental diante deles.

“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”⁹⁶.

*De igual forma, a associação e as invenções contribuem para fortalecer a propriedade, já que aumenta a produção; a agricultura conduz à divisão de terras, dando lugar à aparição do direito **legal** de propriedade. Este pacto ilegítimo consolida a desigualdade que tem por objetivo defender e ampliar a propriedade dos ricos. A partir do pacto ilegítimo surgem as instituições sociais, entre as quais estão o Estado. Tendo como referência a idéia de propriedade, Rousseau estabelece três estágios de evolução: a primeira forma de sociedade baseou-se no direito de propriedade e dividia a sociedade entre ricos e pobres; a segunda forma foi a magistratura que dividia os homens em poderosos e fracos; a terceira transformou o poder legítimo em poder arbitrário, estabelecendo maior desigualdade entre senhores e escravos.*

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

Nestes três últimos períodos, o conceito de estado de natureza corresponde a um sentido jurídico, cumprindo uma função teórica. O homem ao entrar na sociedade política sai de seu estado natural como homem, mas sua existência está limitada aos seus sentimentos da

⁹⁶ D.D., p. 271.

⁹⁷ D.D., p. 274.

sociedade. O estado de natureza, que já não vigora entre os homens, segue, no entanto, vigente entre os estados, enquanto o estado de natureza, como situação de guerra generalizada reaparece ao final da história como produto da extrema desigualdade. Sobre a grande diferença de condições e fortuna, e sobre a desordem consecutiva, surge o despotismo, o qual, apoiando-se unicamente no direito da força, destrói a base da sociedade social que se tinha constituído precisamente substituindo a força pelo direito.

Perder a liberdade é forçar a natureza ao sentimento de uns homens submetidos a outros, é a evidência do arbitrário, do estabelecimento político, o que para Rousseau pode ser solucionado ao estabelecer o contrato entre o povo e os chefes, ou seja, sempre que as partes cumprem com as obrigações, através da vontade geral, nas quais se fundamenta a união.

A história das formas de governo, nas quais se mantém a opressão, segundo Rousseau, nos mostra que os governos precisam de uma base sólida e que por meio da razão é possível alcançar o mecanismo que outorga autoridade e “legitimidade” ao soberano. As diversas formas que tinham adotado os governos através do Estado conseguiram dar estabilidade à sociedade, mas isso não significa que tinham eliminado a desigualdade. O homem alienado deu sua liberdade e em troca não recebeu o que esperava: igualdade de condições.

“É este o último grau da desigualdade, o ponto extremo que fecha o círculo e toca o ponto do qual partimos; então, todos os proprietários se tornam iguais porque nada são, e os súditos, não tendo outra lei, além da vontade do senhor, nem o senhor outra regra, além de suas paixões, as noções do bem e os princípios da justiça desfalecem novamente; então, tudo se governa unicamente pela lei do mais forte e, conseqüentemente, segundo um novo estado de natureza, diverso daquele pelo qual começamos, por ser este um estado de natureza em sua pureza, e o outro, fruto de um excesso de corrupção”⁹⁸.

⁹⁸ D.D., p. 286.

Assim é como Rousseau concebe a história ou o homem fora do seu estado primitivo. O progresso da desigualdade, fruto do desenvolvimento da idéia de propriedade, conduz o homem ao último nível do estado de natureza, aquele que sai só para entrar na sociedade política em que existe um estado de natureza puro e originário. Depois seguem três etapas do chamado estado de natureza, no qual há uma sociedade insipiente, mas ainda não existe o Estado, e, finalmente, vêm três etapas do estado social pleno, ou estado político, onde surge o Estado.

O método utilizado por Rousseau⁹⁹ lhe permitiu imaginar o estado de natureza e nele o homem originário. Quais são as características do homem originário que Rousseau construiu a partir deste método? E que sentido tem este homem originário na construção política que propõe Rousseau?

“Pois não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para o bem julgar de nosso estado presente”¹⁰⁰.

No Segundo Discurso, Rousseau descreve a imagem da alma humana representada na estátua de Glauco, cuja beleza original se tinha transformado pela ação do mar num rosto desfigurado e quase irreconhecível, mas nela ainda aparecia o que tinha sido: a imagem de um Deus. Analogicamente, o homem de sua época é um ser transformado, degradado; sua essência original alterou-se com a passagem do tempo, a causa das relações sociais, que lhe tiraram o que era natural.

“Supor-me-ei no Liceu de Atenas, repetindo as lições de meus mestres, tendo os Platões e os Xenócrates como juízes e o gênero humano como ouvinte [...] ousou

⁹⁹ Método do devaneio.

¹⁰⁰ *D.D.*, pp. 234, 235.

afirmar que a simples inscrição do templo de Delfos continha um preceito mais importante e mais difícil que todos os grossos livros dos moralistas”¹⁰¹.

Rousseau nega que a natureza humana seja puramente razão, o homem originariamente não é racional, portanto, os princípios originais, nos quais se fundamenta a natureza humana, não são racionais. Este planejamento se sustenta nas deduções do estado de natureza que permitem supor o homem desprovido de todos os elementos que a sociedade lhe tinha ensinado.

“Deixando de lado, pois, todos os livros científicos, que só nos ensinam a ver os homens como eles se fizeram, e meditando sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, creio nela perceber dois princípios anteriores à razão”¹⁰².

Rousseau nega que a razão e a sociabilidade sejam os princípios originários do homem, em seu lugar reconhece *o amor de si* e a *piedade* para com os demais.

*“Um dos quais interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação, e o outro nos inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e, principalmente, nossos semelhantes. 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, regras essas que a razão, depois, é forçada a reestabelecer com outros fundamentos, quando por seus desenvolvimentos sucessivos, chega a ponto de sufocar a natureza”*¹⁰³.

Ao conceber o homem originário constituído por estes dois princípios, que são parte da sensibilidade e anteriores à razão, e não incluir a sociabilidade, o homem natural de Rousseau fica isolado (simplesmente é um homem). O *amor de si* (sentimento da própria existência) é a inscrição mesma da natureza do humano e da comiserção, referente aos demais seres sensíveis, tanto homens como animais.

“Seus deveres para com outrem não lhe são unicamente ditados pelas lições tardias de sabedoria e, enquanto resistir ao impulso interior natural da comiserção, jamais fará qualquer mal a um outro homem, nem mesmo a um ser

¹⁰¹ D.D., pp. 243, 233.

¹⁰² D.D., p. 236.

¹⁰³ D.D., p. 237.

*sensível, exceto no caso legítimo em que, encontrando-se em jogo sua conservação, é obrigado a dar preferência a si mesmo”*¹⁰⁴.

De igual forma, o homem, neste estado, possui duas qualidades que o diferenciam do animal: a *liberdade* baseada na vontade, manifesta na consciência de poder assentir ou resistir aos impulsos naturais, e a *perfectibilidade*.

Neste contexto, cabe perguntar-se: que papéis cumprem as faculdades na concepção do homem originário de Rousseau? Pois bem, no estudo da natureza humana é fundamental determinar o papel que têm as faculdades, pois são consideradas como potências que o homem possui. Em Rousseau, não há uma utilização rigorosa do termo: para ele, por exemplo, a *perfectibilidade* é uma faculdade que por meio dela alcançou a razão. No entanto, podemos dizer que, para Rousseau, as faculdades são as capacidades que o homem possui, entre as quais algumas são exercidas e se encontram por isso atualizadas; e outras se encontram em potência. As primeiras são as que têm por objetivo a autoconservação, utilizadas para o ataque e a defesa; enquanto as outras se desenvolvem através da *perfectibilidade*, como a razão.

O homem natural, como o restante dos animais, é um ser sensível e dotado de sentidos que o estimulam à ação. Tratar de descobrir-lhe a sensibilidade não é fácil se levarmos em conta as múltiplas inter-relações que pode estabelecer com outras faculdades. Sabemos que isso é parte do processo de conhecimento, e torna-se consciência na medida em que ultrapassa o puramente físico.

*“Nascemos sensíveis e desde nosso nascimento somos afetados de diversas formas por objetos que estão à nossa volta, tão logo temos, por assim dizer, a consciência de nossas sensações, ficamos dispostos a procurar ou fugir dos objetos que a produzem”*¹⁰⁵.

A sensibilidade não pode ficar na sensação física, ela se converte na base dos sentimentos da própria existência, o que implica um problema do **eu**. A relação que se estabelece entre a sensibilidade e a vontade permite ao homem ter uma relação consigo mesmo (interior), de onde surge a consciência da própria existência: *o amor de si*.

Desta forma, a sensibilidade tem um caráter moral em termos de homem, já que corresponde ao *amor de si*, que é o primeiro sentimento do homem.

¹⁰⁴ D.D., p. 237.

¹⁰⁵ D.D., p. 237.

*“O primeiro sentimento do homem foi o da existência, sua primeira preocupação de sua conservação [...] Essa foi a condição do homem nascente; essa foi a vida de um animal limitado inicialmente às sensações puras que, tão-só se aproveitando dos dons que a natureza lhe oferecia, longe estava de pensar em arrancar-lhes alguma coisa”*¹⁰⁶.

A sensibilidade física está necessariamente ligada aos movimentos da alma, e a isto se chama **sentimento**. A sensibilidade moral faz referência ao momento em que o homem se inter-relaciona com os demais: *“Aquele que, na ordem social, quer conservar a superioridade dos sentimentos da natureza não sabe o que quer”*¹⁰⁷.

A sensibilidade moral desenvolve-se de acordo com os sentimentos – produtos das diferentes relações que estabelece o mesmo homem. Essas relações podem ser negativas ou positivas, dando lugar às paixões. As positivas podem surgir do amor de si mesmo, e as negativas se originam do amor próprio. O mesmo Rousseau nos mostra que esta classificação está cruzada pelas outras faculdades, na medida em que vai desenvolvendo-se a esfera social.

As paixões positivas correspondem aos sentimentos naturais, que nascem diretamente do coração, sendo a *piedade* o primeiro destes sentimentos. *“Inspira-nos repugnância natural ver padecer ou sofrer a qualquer ser sensível”*¹⁰⁸. Cabe mencionar que veremos adiante, quando o Emílio está em sociedade, como se desenvolvem as relações entre todas as faculdades.

A segunda faculdade do homem primitivo é a *vontade*, que o permite dirigir sua ação em qualquer sentido. A sensibilidade e a vontade estão unidas no homem, o que lhe possibilita ter consciência de sua própria existência; por isso, na relação sensibilidade-vontade, avançamos rumo à *liberdade*. A imaginação não se desenvolve como a razão. Para Rousseau, o desenvolvimento das faculdades está diretamente relacionado com as necessidades: *“Em todo momento, os homens têm a faculdade de levar ou deixar, de escolher”*¹⁰⁹. A perfectibilidade rompe a harmonia com a natureza.

*“Haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação – é a faculdade de aperfeiçoar-se, a faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quando no homem”*¹¹⁰.

¹⁰⁶ D.D., p. 266.

¹⁰⁷ D.D., p. 238.

¹⁰⁸ D.D., p. 237.

¹⁰⁹ D.D., p. 238.

¹¹⁰ D.D., p. 249.

Ao introduzir na natureza humana o devir, a *perfectibilidade* permite definir o homem como um ser dinâmico. Para Rousseau, a natureza humana está em permanente evolução, a partir da inter-relação de suas potencialidades ou faculdades. O homem, descrito por Rousseau, no *segundo Discurso*, é um homem abstrato, ideal.

A partir do transcorrer histórico, o homem desenvolverá todas suas potencialidades e, por sua vez, se dará o processo de desnaturalização produzido pelas relações sociais, o que faz surgir uma nova natureza: o homem político que se tinha alienado integralmente na comunidade até o ponto de não ter uma existência individual e cuja vontade, sentimentos e idéias são as do corpo coletivo. Este homem é igualmente ideal e seria o homem do *Contrato Social*.

A liberdade baseada na Vontade Geral, a *perfectibilidade* e a sensibilidade conformam os traços definitivos do homem original de Rousseau. O homem, no estado natural, só utiliza as faculdades exigidas pelas necessidades, por isso, inicialmente, só usou as necessárias para viver.

O homem natural, antes de tudo, é um ser sensível, semelhante aos outros animais, mas a diferença de sua sensibilidade está na capacidade de poder utilizar suas outras faculdades, por exemplo: a vontade determina a ação do homem natural “*É, sobretudo, na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma*”¹¹¹.

A vontade, não é simplesmente liberdade, mas sim consciência desta liberdade. O homem natural constitui a essência do homem real e histórico. Se Rousseau não tivesse colocado o caráter da *perfectibilidade*, não teria afirmado que o homem primitivo representa a todos os homens de todos os tempos.

A imaginação previsível, a razão, as paixões derivadas do amor próprio, a virtude, o vício, os sentimentos morais, farão, ao entrar o homem na sociedade, sua aparição encadeados uns aos outros.

Rousseau centra-se na análise da essência humana equivalente à natureza humana original e ao homem natural, sendo este o tipo de conceito de homem que analisa através de sua obra, convertendo-se no fio condutor. O homem natural continuará sendo o conjunto de elementos que possibilita, em cada homem real, a adaptação das circunstâncias de melhor ou pior forma.

A natureza humana é individual. Então: como se dá a passagem do natural para o social? Como o homem isolado, solitário, é capaz de conformar uma sociedade? Pois bem, a

¹¹¹ D.D., p. 246.

lei natural está baseada na natureza humana, para Rousseau, esta lei é o modelo que tem que servir de sustentação às relações sociais. Esta substituição do jurídico pelo antropológico, nas bases da sociedade política, é a autêntica invocação em seu pensamento político. Desta forma, a lei natural se converte, na base, em suporte teórico, a partir do qual dá coerência a todo o seu pensamento. A lei natural é parte da sensibilidade porque parte do princípio da autopreferência, que conduz ao sentido da existência e à sobrevivência, e é assim que mantém o caráter natural ao transpor-se na lei moral. A lei natural não é jurídica nem racional, é sensível.

Ao estado natural, Rousseau não se refere como direito, senão como *amor de si, compaixão*; por isso, o *amor de si* está baseado na lei natural, que é uma lei do homem, da sensibilidade, e não está apoiada no sentido de sociedade. O patrimônio comum dos homens é a sensibilidade, a liberdade e a *perfectibilidade*, e não exclusivamente a razão.

O direito positivo tem que estar fundamentado sobre o direito anterior que o legitime? De onde nasce a necessidade de instituições políticas? O direito político nasce de um pacto, de uma convenção arbitrária, enquanto que a racionalidade e a moral só se desenvolvem em sociedade com o surgimento de algum tipo de aliança social, seja esta familiar, de grupo ou outras. Portanto, não existe nenhuma ligação real de tipo moral que una toda a espécie humana, antes do pacto social, porque não tem propriamente um direito, nem justiça, nem ligações de moralidade.

Rousseau nega que o direito natural seja pré-existente às sociedades políticas, no sentido em que o direito natural não pode sustentar as formas de associação ilegítimas e a desigualdade, que tinham sido produzidas historicamente, nas quais o fraco sempre saía prejudicado. Ele fala que o direito natural é um modelo de análise, no qual se pode chegar à razão, tendo como base o contrato social, o qual permitiria construir sociedades baseadas num novo pacto social legítimo que imite a natureza. “*Os cidadãos não podem renunciar ao direito natural, pois este lhes pertence em sua qualidade de homens*”¹¹². Isso não quer dizer que Rousseau negue a existência do direito natural, pois entraria em contradição com o que foi dito por ele mesmo: “*o sentimento da piedade é o direito natural propriamente dito*”¹¹³.

Talvez se tomarmos o próprio Rousseau, podemos esclarecer sua posição real frente ao direito natural e descobrir se existe contradição.

“*A maior vantagem que resulta desta noção é a de que nos mostra claramente os verdadeiros fundamentos da justiça e do direito natural. Quer dizer a primeira lei,*

¹¹² C.S., II.

¹¹³ D.D., p. 249.

a única lei verdadeira que se segue imediatamente do pacto social onde cada um procura o bem-estar para todos”¹¹⁴.

Para Rousseau, o pacto social legítimo é o fundamento do direito natural e da justiça, que igualmente serve de princípio à ordem jurídica como tal. Portanto, o autor diferencia o estado natural pré-racional do direito natural racional. O primeiro corresponde ao homem como homem, depositário da lei natural, inspirada no *amor de si* e na comiseração com os outros seres sensíveis. No segundo caso, refere-se ao direito natural que se produz na sociedade apoiada pela lei política e pelo pacto. Nesta medida, o direito natural só pode surgir como conceito da existência real de uma sociedade política particular que assegura a vida e a liberdade de seus membros. Poderíamos dizer que o direito natural passa a ser uma derivação hipotética do pacto e, desta forma, soluciona possíveis contradições entre os diferentes sentidos que possuem as palavras: *direito natural* e *lei natural*, nas diversas obras de Rousseau.

Neste contexto, podemos afirmar que a lei natural pré-racional pertence ao homem originário, ou seja, está em harmonia com a natureza; está limitada ao sentimento, à liberdade, à piedade e à razão em potência de desenvolver-se através da *perfectibilidade*. Já a lei natural racional corresponderia ao homem social, com os traços naturais, que tinha atualizado através do uso da razão.

Rousseau sustenta a derivação hipotética do direito natural, do pacto, através do conceito do homem natural, que está presente em todos os homens; por isso, remonta até sua origem, partindo do homem, tal como o vemos em sociedade, para destacar sua verdadeira natureza. Por meio da faculdade da *perfectibilidade*, Rousseau une o homem original (natural) ao homem (social), desenvolvendo todas as suas faculdades em sociedade, que equivaleria ao homem do pacto social que assumiu sua vida coletiva e alcançou sua virtude.

Neste sentido, vemos que a *perfectibilidade* brinda duas possibilidades: por um lado, a transformação da natureza humana (natural) em natureza social, mostra-nos o caráter genético de seu método, e o papel relevante que desenvolve a *perfectibilidade*, plasmando uma concepção dinâmica do homem, sem entrar em contradição, pois o contrato social, ao ser legítimo, é uma cópia do método instaurado pela natureza; por outro lado, a *perfectibilidade* lhe dá a possibilidade de restabelecer o equilíbrio perdido ao desenvolver as outras faculdades, e basicamente a razão. De igual forma, ela é a condição da possibilidade para que

¹¹⁴ C.S., L. II., Cap. VI

o homem se degrade ao entrar na sociedade se não faz uso adequado de sua natureza e de sua razão.

Concluindo esta parte, podemos afirmar que, no *Discurso*, Rousseau concebe a natureza humana como a única essência que se aperfeiçoa e muda através de um processo infinito, sem deixar de ser ela mesma.

Ao introduzir no homem natural dois princípios que são parte da sensibilidade – o *amor de si* e a *piedade* – e, portanto, anteriores à razão, Rousseau consegue uma nova concepção do homem.

*“Não creio ter a temer qualquer contradição se conferir ao homem a única virtude natural que o detrator mais acirrado das virtudes humanas teria de reconhecer. Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quanto nele precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes dão dela alguns sinais perceptíveis”*¹¹⁵.

Até aqui analisamos algumas características que tem o homem natural considerado como o homem original, possuidor da essência. Mas, que sucede com esta essência quando este homem estabelece vínculos sociais? Isto, analisaremos a partir do *Emílio*, pois para Rousseau a natureza do homem não pode perder-se ao entrar em contato com a sociedade. Por isso, constitui de forma ideal, a maneira como o homem poderia entrar numa sociedade, mantendo sua essência (estado natural). Emílio é o homem abstrato, que resume, em si mesmo, os elementos comuns a todos os homens, mas cuja essência se realiza, hipoteticamente, no mundo real: ele tem que viver numa sociedade e devido à perfectibilidade e às transformações da natureza desenvolveu todas suas faculdades. *“Nosso verdadeiro estudo é o da condição humana”*¹¹⁶.

Como pretende Rousseau que o homem natural (original) se mantenha o mesmo, estando num novo estado de caráter social? Emílio é uma expressão completa do ideal de homem natural que tinha Rousseau porque nele aparece o homem da natureza em seu estado primitivo, que se desenvolve, na história. Rousseau chama a esta história, *a novela da natureza humana*. Neste sentido, o conceito de natureza humana toma uma nova forma, este homem natural diferente do homem do Segundo Discurso, nasce e vive em sociedade, a idéia de homem natural já não está associada ao estado natural.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 259.

¹¹⁶ *Emílio*, p. 37.

A partir da afirmação: “o homem é um ser naturalmente bom, amante da justiça e da ordem, cuja sociedade corrompe”, Rousseau desenvolve o tema central desta obra. Mas, se o homem é naturalmente bom, de onde surge o mal? Por que nas sociedades que o homem construiu existe a depravação? A explicação do mal no homem, para Rousseau, é obra da história, *movida por algum funesto acaso*, **aparece** o mal como algo externo à natureza humana, que surgiu com o desenvolvimento da sociedade. É a desnaturalização negativa (corrupção) que surge a partir do progresso e do desenvolvimento das faculdades. O mal não é parte da natureza humana.

*“A sociedade fez o homem mais fraco, não somente lhe tirando o direito que tinha sobre suas próprias forças, como também as tornando insuficientes. Eis por que seus desejos multiplicam com sua fraqueza e eis o que faz a fraqueza da infância, comparada com a idade do homem. Se o homem é um ser forte e a criança um ser fraco, não é porque o primeiro tinha mais força absoluta que o segundo, mas é porque o primeiro pode naturalmente bastar-se a si mesmo e o outro não. O homem, portanto, deve ter mais vontades e a criança mais fantasia, palavra com que quero dizer todos os desejos que não são necessidades reais, que só podemos contentar com o exílio de outrem”*¹¹⁷.

Neste sentido, o negativo do homem não é natural, mas sim adquirido, ou simplesmente corresponde a fatos que impedem seu desenvolvimento natural, ou a desequilíbrios no desenvolvimento de suas potencialidades, como é o caso das paixões, recordando que Rousseau as classificava em negativas e positivas. No entanto, consideraremos estes elementos mais adiante quando falarmos das faculdades.

Continuando com o homem natural que entra na sociedade, Rousseau, ao imaginar o Emílio como um homem natural, que tinha conseguido manter sua essência e não permitiu que o mal o corrompesse, pretende construir um método que lhe permita solucionar esse rompimento entre o homem natural e a sociedade de forma ideal, mostrando que é possível construir uma sociedade diferente da que tínhamos até esse momento.

Emílio narrará a história do coração humano, a história do homem ideal, que ainda vivendo rodeado do mal social, não se sente atacado por ele. Neste contexto, é fundamental o desenvolvimento do conceito de natureza e a relação entre a natureza e o homem, a partir desta relação é que se configura sua concepção de homem, sua visão antropológica. A abordagem é realizada através de uma analogia: o homem, ao nascer, é o homem natural que apresentou, no primeiro estágio do *Segundo Discurso* (no estado natural), o homem que se desenvolve na história, através do desenvolvimento de suas faculdades, e que se encontra numa sociedade que é o contrário ao que, em sua própria essência, quer dizer uma sociedade

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 67.

desigual e corrupta, na qual Emílio pode inserir-se devido ao progresso educativo que tinha recebido.

Tínhamos a concepção do homem considerado como homem, com todas as suas faculdades, umas atualizadas e outras em potência: é o homem natural que está dotado de sensibilidade e vontade, e, ante qualquer fato, reage espontaneamente, quer dizer, de forma natural. A base do homem natural é o instinto de conservação do qual depende seu próprio bem-estar, daí nasce o instinto da autopreferência, que dá lugar ao amor de si. O outro sentimento é a repugnância natural que se evidencia quando o homem vê perecer e sofrer algum ser sensível e, principalmente, *seus semelhantes*; daí nasce a comiseração e a piedade.

A partir dessa abordagem, Rousseau afirma que os primeiros movimentos da natureza são sempre retos: e, por isso, na natureza do homem prevalece o bem sobre o mal. À importância que Rousseau dá ao conceito de natureza humana, no *Emílio*, podemos entender como forma demonstrativa da essência do homem natural, que permanece apesar da sociedade. Para Rousseau, o estado de natureza, como situação, é ideal para a existência do homem, isto se deve à existência de um equilíbrio, dado que as faculdades do homem e a natureza, entre suas necessidades e suas forças, o tornam um homem feliz.

*“Como máxima inquestionável, os primeiros movimentos da alma são sempre retos: não existe perversidade original no coração humano; não se encontra um vazio só, do qual se possa dizer como e por onde penetrou. A única paixão natural no homem é o amor de si próprio em sentido amplo”*¹¹⁸.

É no marco da natureza que o homem ideal pode constituir-se, por isso, a natureza se converte no modelo que Rousseau vai seguir para estabelecer um novo equilíbrio entre as faculdades desenvolvidas e as necessidades. É preciso deter-nos no conceito de natureza, já que isso é determinante para a elaboração hipotética do homem natural que vive em sociedade.

No *Emílio*, a natureza entendida como estrutura de ordem e equilíbrio, é a situação ideal para o homem porque é o equilíbrio perfeito. Recordemos que na hipótese do estado de natureza do *segundo Discurso*, a harmonia **homem-natureza** se rompe, precisamente ao romper-se o equilíbrio entre as necessidades do homem e as coisas que a natureza lhe prodigava. *“Um ser sensível cujas faculdades igualaram aos deuses seria um ser absolutamente feliz”*¹¹⁹.

¹¹⁸ *Emílio*, p. 101.

¹¹⁹ *D.D.*, p. 263.

Ao ser a natureza o modelo de equilíbrio originário, marca o trajeto pelo qual pode chegar a construir o homem: é um ponto de referência primitivo e imutável em que toda instituição humana se reflita. A lei natural que foi cortada pode ser novamente instaurada através da imitação, o que para Rousseau é possível se a lei jurídica mantém o preceito de que a lei natural continha, quer dizer, o da autopreferência, que possibilita a existência da liberdade individual e da autocompaixão. Isto é possível se a lei jurídica surge da liberdade, emanada da Vontade Geral, o que, pelo momento, fica enunciado para um posterior desenvolvimento, quando trataremos, no terceiro capítulo deste estudo, da Vontade Geral.

Para Rousseau, a natureza é uma força superior a qual não é possível opor-se, é equivalente à divindade; ela regula todo processo que pretenda distanciar-se do caminho, e instaura os meios para corrigir. E para isto têm duas vias de ação: a externa (entorno, necessidade), somente a seu jugo todas as coisas que dependem dela; e a interna, equivalente ao homem natural (equilíbrio entre faculdades e desejos), no caso do progresso das paixões, vão acompanhadas do desenvolvimento simultâneo das luzes que podem solucionar. Segundo este mesmo autor, não podemos perder de vista que na sociedade existem coisas inevitáveis, pelas quais o progresso das paixões se acelera ou não proporcionalmente às luzes que servem para regulá-las; as paixões saíam da ordem da natureza e o equilíbrio se romperia. Entre estas duas dimensões da natureza, a liberdade do homem atua na medida em que possa manter ou não o equilíbrio e a felicidade (fazer o que quiser), pois os desejos são dominados pelo equilíbrio interno e pela força interior (*necessidades*). Este é o esquema fundamental da educação do *Emílio*.

É desta forma que a natureza sempre sabia o que tinha sido estabelecido no princípio. Ela não outorga imediatamente senão os desejos necessários para sua conservação e as faculdades que lhe bastam para satisfazê-los. “*Todos os demais os tinham colocado no fundo de sua alma para que no transcurso do tempo se desenvolvessem segundo as necessidades*”.¹²⁰

O homem natural leva inscritas todas as marcas que a natureza tinha deixado nele, é o homem autêntico, *tal e qual sai das mãos da natureza*; o homem individual corresponde ao eu autêntico, que pode instaurar novamente o equilíbrio, na medida em que a sociedade não transforme sua essência. Nesta circunstância, cabe perguntar: como é possível que a sociedade não transforme, não determine a essência, se o homem está inserido nela? A resposta que Rousseau nos oferece é: “*o homem natural é tudo para ele; é a unidade numérica, o eterno absoluto que não tem relação mais do que consigo mesmo ou com seus semelhantes*”¹²¹.

¹²⁰ *Emílio*, p. 85.

¹²¹ *Emílio*, p. 37.

Entretanto, quais são os mecanismos pelos quais o homem natural mantém sua essência em sociedade? Emílio, ao entrar em sociedade, desenvolveu todas as suas faculdades. Existe um equilíbrio entre estas e o desenvolvimento, o homem tinha criado novas necessidades de tipo artificial, Rousseau propõe, então, como mecanismo real para alcançar o novo equilíbrio, a educação do menino, mas não qualquer tipo de educação, esta educação deve estar de acordo com o modelo por excelência: a natureza. Por isso, a educação proposta tem que ser uma educação natural que proporcione ao homem o desenvolvimento de sua própria natureza. *Qual é o objetivo? É o da mesma natureza.*¹²²

Ao estabelecer, no *Emílio*, que o objeto da educação é formar o homem da natureza, Rousseau nos diz que existe uma natureza humana anterior à educação e outra natureza posterior, que não somente são diferentes, mas que são opostas entre si. Então, qual é o fio condutor que enlaça ambas as naturezas? Na natureza primitiva do homem existe um elemento que, ao desenvolver-se, conduz o homem à natureza contrária, este elemento é a *perfectibilidade*, esta faculdade faz com que a natureza humana não seja imutável, mas sim susceptível de variação. Rousseau chama esse processo de desnaturação, podendo dar-se de duas formas: uma histórica, que conduz à desigualdade moral crescente, e a outra teórica, que muda a natureza humana *estabelecendo uma existência parcial e moral no lugar de uma existência física e independente que tínhamos recebido da natureza*. Desta forma, a essência única e imutável do homem é concebida por Rousseau como uma essência humana variável desde si mesma até poder converter-se em seu contrário.

*“Aquele que se atreve a tratar de instituir um povo deve sentir-se em condições de mudar, por assim dizer, a natureza humana, [...] de alterar a constituição do homem para reforçá-la”*¹²³.

Quanto ao método para educar o homem, já mostramos como a natureza deve servir de modelo para a educação de Emílio: *“O objetivo da educação é formar o homem da natureza”*¹²⁴.

Propõe-se, como fonte da educação, a natureza, os homens ou as coisas, sabendo que, na maioria das vezes, não existe uma relação adequada entre estes elementos, mas que cada um vai pelo seu lado e afeta de forma distinta o homem, chegando inclusive a produzir efeitos contrários, como, por exemplo, a natureza educa o homem para si mesmo. Desta forma, a

¹²² *Ibidem*, p. 37.

¹²³ C.S., L. II., Cap. VI.

¹²⁴ C.S., L. I., Cap. IV.

educação natural é a que corresponde ao desenvolvimento interno das faculdades e dos órgãos e persegue seu próprio fim: educar o homem para si mesmo, na qual os homens se propõem a educar os demais, ou seja, para a sociedade. A educação proveniente dos objetos afeta o homem de forma imediata por meio da sensibilidade.

Seguindo o processo natural, durante sua infância, Emílio deve estar determinado pela necessidade das coisas mais do que dos homens, a criança não deve obedecer, nem mandar, e, desta forma, evitará sua exposição à opinião alheia.

Na adolescência, aumentam suas necessidades, por isso, deve ter maior atenção ao equilíbrio entre os deuses e as faculdades. Nesse momento, Emílio sai de si e começa a relacionar-se com os demais por meio do conhecimento, às leis morais de forma prática. As paixões crescerão em maior velocidade do que as faculdades, por isso, é necessário procurar elementos que lhe permitam desenvolver o uso da razão, o que garantirá que sempre aja de acordo com seus próprios juízos e inclinações, pois todos seus movimentos estarão regidos por si mesmo e não pela opinião alheia. Tudo isto será resultado da educação natural que tinha recebido, que lhe tinha permitido encontrar a sua verdadeira essência, na medida em que desenvolve um processo no qual aprendeu a conhecer suas próprias paixões e suas faculdades. No momento em que Emílio entra em sociedade, o preceptor havia lhe ensinado a sair com o pensamento fora dele, conhecer a natureza para estabelecer relações com outros, sendo fiel ao princípio de sobrevivência. Emílio não pode ficar marginalizado da sociedade na qual vive primeiro, por isso, sai fora de si através do conhecimento, depois, de forma prática, faz ligações jurídicas e morais que comprometem todo o seu “eu”. A saída ordenada fora de si leva o homem da natureza à realização de sua essência.

Podemos dizer que Emílio é o homem natural, é essencialmente um homem que tem a sua liberdade, a sensibilidade física e moral (sentimento), a *perfectibilidade* e o equilíbrio interno entre as faculdades e os desejos. Igualmente o processo de sociabilização lhe permitiu desenvolver a imaginação e a razão com a linguagem e a vontade. Mas como consegue sair Emílio da contradição entre o sujeito individual e o sujeito social? Nesta medida, é preciso desenvolver as relações entre as diferentes faculdades e o conceito de homem natural, e, assim, cabe perguntar: o que acontece com a natureza humana quando as faculdades se desenvolvem? Também é preciso olhar os graus de importância que Rousseau dá a cada uma das faculdades para configurar sua concepção de homem natural inserido na sociedade.

O conceito de natureza está relacionado com o sujeito individual. *O homem natural é tudo para ele: “... é a unidade numérica, o inteiro absoluto que não tem relação mais que*

consigo mesmo ou com seu semelhante”¹²⁵. Este homem assim considerado em sua individualidade nasce dotado de umas disposições internas que constituem sua natureza própria. Mas não só aquelas disposições inatas o constituem; também o processo das faculdades segue sendo natural nele até o grau de desenvolvimento que alcance. Entre estas disposições, sobressai a sensibilidade por sua característica de possibilitar ao homem duas formas de relação: externa com o entorno e interna com o sentimento de existência.

Durante toda sua vida, o homem está sendo afetado pelos objetos que o rodeiam e suas primeiras reações com tais objetos são naturais e espontâneas e, por conseguinte, boas. Porém, na aquisição de conhecimentos necessários para o desenvolvimento das faculdades podem intervir fatores negativos derivados do contato com os homens. Fatores estes que impedem as próprias disposições primitivas de dirigir estes desenvolvimentos, podendo-se resumir na **opinião social**. Quando em lugar de guiar-se por suas próprias inclinações, a razão ou qualquer outra faculdade se guia pelas opiniões dos outros homens, a natureza do homem, originalmente boa, se vê afogada e deslocada, deixando de ser a guia de sua ação. Por isso o homem primitivo, que vivia isolado, era necessariamente um ser natural, e o homem que vive em sociedade está praticamente destinado à desnaturalização negativa, ou seja, à depravação.

A natureza é, pois, o homem antes da alteração que foi produzida pela influência e a opinião social. Assim se pode considerar, com razão, que a natureza é o “eu” autêntico de cada homem na medida em que a opinião social não influi na perda daquela autenticidade. Neste sentido, o homem pode ser natural durante toda a sua vida, mesmo estando em sociedade, sempre e quando não se deixe influenciar pela opinião dos outros. Essa é uma hipótese que dificilmente pode-se realizar, não obstante como possibilidade teórica, sendo válida, já que permite interpretar a concepção antropológica do Emílio, na medida em que possibilita o modelo que pode imitar o homem real.

Rousseau, através de seus escritos, estabelece que as faculdades do homem são potencialidades que estão na base do homem, num sentido originário, num marco de um processo de desenvolvimento, portanto, é válido considerar as faculdades como apoios originários que movem o ser humano, considerando que a natureza humana não é imutável, mas sim perfectível.

Anteriormente, falamos do papel fundamental das faculdades que o homem primitivo tem em sua essência: a sensibilidade é a primeira potência. No Emílio, a sensibilidade é o princípio de toda ação, a sensibilidade física está relacionada com os **sentidos**, e Rousseau a

¹²⁵ C.S, L. I., Cap. V.

denomina **passiva**; já a outra sensibilidade, a denominada **moral**, que é ativa, consiste em ligar nossos afetos com seres que são estranhos, entre estas se encontram os sentimentos e as paixões. No entanto, a atividade sensorial física está estreitamente ligada a uma ação da alma que impregna de espírito as sensações. Na medida em que isto ocorre, a sensação se converte em sentimento natural da própria existência e do amor de si.

A sensibilidade física se refere ao homem sem relação com outros homens, e a sensibilidade moral nasce precisamente do contrato com os demais seres. Quando o “eu” se sentir atraído ou rechaçado, teremos dois tipos de sensibilidade moral: a positiva ou a negativa. A primeira (positiva) expressa o impulso do “eu” em estender o sentimento ou o *amor de si* aos seres com os quais se relaciona; dela nascem as paixões, amantes e carinhos, sendo isto obra da natureza. A segunda (negativa) é a tendência a rechaçar os outros, limitando seu ser frente ao nosso. A origem da sensibilidade negativa é o amor próprio, que é resultado do *amor de si* deformado pela reflexão que compara. Efeitos desta sensibilidade são as paixões cruéis e odiosas, a reflexão geradora do amor próprio, assim como a sensibilidade negativa, e isto é evidentemente obra da sociedade. *A vaidade [...] com ela a razão e a consciência não fazem ouvir sua voz*¹²⁶.

As paixões positivas derivam do *amor de si*, e constituem os sentimentos naturais porque não estão mediados pela relação social, ainda que os objetos sobre os quais recai sejam exteriores. Nascem do coração do sujeito individual: “*o amor de si, paixão primitiva inata, anterior a toda outra, e da qual todas as demais não são num sentido maior do que modificações*”¹²⁷.

A sensibilidade permite ao homem o contato com os objetos e com o mundo exterior, possibilitando a este elementos e dados para realizar o processo de conhecimento, daí sua relação com a razão.

*“Todas as paixões aproximam os homens, que a necessidade de procurar viver força a separarem-se. Não é a fome ou a sede, mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera, que lhes arrancaram as primeiras vozes”*¹²⁸.

Para Rousseau, os sentimentos são possíveis através das múltiplas relações que pode estabelecer a sensibilidade com as outras faculdades. Para que surja o sentimento da comiseração se requer que o homem saia de si e reconheça o ser que sofre e ocupe imaginariamente seu lugar. No *Emílio*, a *piedade* é precedida pelo desenvolvimento da imaginação, pela qual a *piedade* é considerada o primeiro sentimento natural, por sua origem,

¹²⁶ C.S., L. II., Cap. VII.

¹²⁷ C.S., L. II., Cap. XI.

¹²⁸ *Ensaio sobre as línguas*, Cap. II. (doravante citado como *Ensaio*).

(sensibilidade) e social, por seu objeto (os outros); com ela nascem todas as virtudes: bondade, generosidade, clemência, humanidade, etc.

No processo real individual da espécie, os sentimentos naturais que seguem na linha do *amor de si*, expandindo o próprio ser sobre seus semelhantes, crescem junto com os sentimentos derivados do amor próprio, que limitam o ser do outro, gerando o ódio e a crueldade. A sensibilidade negativa e positiva se desenvolvem simultaneamente. A entrada do adolescente na vida social desenvolve nele as paixões do amor e amizade, juntamente com as da inimizade e do ódio.

A opinião tem aqui um papel fundamental, representando, para Rousseau, tudo de negativo que tem a vida social em relação ao homem. A opinião é o reino da aparência que se opõe ao ser autêntico de cada homem, pois “*o homem que se guia pela opinião funda sua própria existência sobre os juízos de outros*”. A opinião prevê falsos conhecimentos ao entendimento humano, com os quais este distancia o *amor de si* de seu verdadeiro objeto, originando o amor próprio e com ele as paixões negativas, a primeira das quais é a vaidade. Rousseau explica o nascimento destas paixões como uma separação dos sentimentos originais que a natureza humana colocou no coração dos homens. As causas desta separação são os preconceitos sociais, que são desviados da opinião e da razão, pelos quais o homem se deixa influenciar junto com a fraqueza da alma. Todos os primeiros movimentos da natureza são bons e retos, tendendo diretamente à nossa conservação e felicidade, mas quando a alma é frágil e enfrenta obstáculos ela se afasta de seu verdadeiro objetivo.

Os obstáculos são muitos, e representam o erro do juízo e a força dos preconceitos. As paixões para Rousseau são energias de um mesmo tipo, cujo primeiro sentido é a autoconservação, que depois produzem todo tipo de manifestações.

*“Nossas paixões são os principais instrumentos de nossa conservação: é, portanto, empresa tão vã quanto ridícula querer destruí-las; é controlar a natureza, é reformar a obra de Deus”*¹²⁹.

Enquanto a sensibilidade, como consciência, abre a perspectiva de que todas as paixões movem o homem social, que ao nascer se mantém próximo aos sentimentos primitivos, a bondade natural está no caráter, por isso, o preceptor se propõe a manter-se o maior tempo possível próximo destes primeiros sentimentos de Emílio na intenção de prepará-lo para controlar as paixões negativas. No entanto, o personagem tem que enfrentar,

¹²⁹ *Emílio*, p. 234-5.

pois a sociedade em geral fazia muito tempo que tinha se separado de seu primeiro estado de bondade e tinha experimentado as paixões desnaturadas.

Neste momento, aparece a consciência, cujo objetivo é moralizar a ação humana, restituindo a bondade natural no novo estado. Emílio não é mais do que uma proposta para corrigir a maldade dos homens, que seria possível por meio da educação das crianças. O remédio que propõe Rousseau é a consciência moral surgida do *amor de si*; a proposta é que a união entre sensibilidade e razão possa dotar o homem de mecanismos para controlar as paixões negativas e, desta forma, o mal. *Os atos de consciência não são juízos, mas sim sentimentos, a moral rousseauiana está fundamentada na sensibilidade que ao relacionar-se com outras faculdades, como a vontade e a razão, dão origem aos sentimentos.*

*“Dizem que a consciência é a obra dos preconceitos, mas sei por minha experiência, que ela se abstinha em seguir a ordem da natureza contra todas as leis dos homens”*¹³⁰.

O caráter sensível da consciência moral está estreitamente ligado ao caráter natural, já que é a impressão mesma da natureza da alma humana. Rousseau reconhece que a consciência tem uma dualidade, enquanto que o homem é homem e faz parte da sociedade. No primeiro momento, se expressa como a consciência da existência e estaria de acordo com o estado natural do homem, mas quando este se relaciona com outros, a consciência se desdobra em direção ao outro, a quem considera. Em vários momentos, expondo suas máximas Rousseau representa a consciência como *“a voz interior que se expressa frente ao externo e prescinde da razão”*.

A consciência, para manifestar-se, precisa da existência da sociedade desigual, do desenvolvimento das faculdades, da razão que compara e pode distinguir o bem do mal. A fonte da consciência e do amor de si contém a ordem da natureza na qual o “eu” vivia harmoniosamente. Uma vez destruída aquela ordem, a própria natureza irá fornecer os meios para restituí-la: **a razão ordenadora**, que conhece o bem para poder apresentá-lo como tal; **a consciência**, cuja missão é amar e impregnar deste sentimento a ação da **vontade**, de tal forma que se relacionam as três faculdades – consciência, sensibilidade, razão e vontade.

Como vemos, a razão tem uma finalidade ordenadora, sendo seu papel determinante quando o homem estabelece os vínculos sociais, realizando a função divina de legislar e organizar o nível mais avançado da existência humana. A razão pode ser vista como uma

¹³⁰ *Ibidem*, p. 295

ferramenta de desenvolvimento e aperfeiçoamento, mas também pode ser considerada a ferramenta que encobre a escravidão. Rousseau propõe os dois sentidos - aperfeiçoamento e degradação -, mas não fica com o sentido negativo, pois considera o potencial que ela tem para corrigir a ruptura entre homem e natureza. Esta cisão causou ao homem sua infelicidade. “*O entendimento humano muito deve às paixões, que, segundo uma opinião geral, lhe devem também muito*”¹³¹.

Esta faculdade, com o auxílio da consciência, pode restabelecer essa ordem originária de harmonia entre as necessidades e os desejos, restaurar o equilíbrio tendo como base o modelo natural. No *Emílio*, a razão é a faculdade que permite ao homem adaptar-se às diversas circunstâncias da vida e dirigi-lo até a felicidade, como expõe na Profissão de Fé do vigário saboiano:

*“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 e erro com a ajuda de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípios”*¹³².

Rousseau concebe a razão a partir de várias fontes, isto é, como “*um conjunto de todas as outras faculdades, o que explica que seja a última a desenvolver-se*”¹³³. O caráter positivo da razão está dado enquanto faculdade que ordena de modo conveniente todas as faculdades de nossa alma, a natureza das coisas e suas relações conosco, ou seja, nos conduz até o bem. Através do método educativo, implementado no *Emílio*, é possível considerar que Rousseau propõe uma classificação do processo intelectual, que é coerente com a concepção de razão manifesta no *segundo Discurso*:

- Estágio pré-racional: sensação, memória pura, passividade;
- Razão sensitiva ou pueril: idéias simples, juízo e razão;
- Razão intelectual: idéias complexas, desenvolvimento infinito por inúmeras relações que se podem estabelecer entre as idéias simples.

Considera-se o primeiro momento aquele em que a criança possui a faculdade racional e as outras em potência. No homem natural, apresentado no *segundo Discurso*, a sensibilidade é a única que está atualizada, já que é a base para o posterior desenvolvimento das outras; a isto Rousseau denomina “razão pueril”, na qual, o conteúdo são as idéias simples formadas

¹³¹ *D.D.*, p. 250.

¹³² *Emílio*, p. 338.

¹³³ *Ibidem*, p. 96.

pelo concurso de várias sensações. Da mesma forma, a comparação das sensações, que conduzem Emílio a uma melhor educação dos sentidos e por meio das quais vai preparando o terreno até a construção de juízos, é o sentido para o qual a razão deve apontar.

Rousseau continua seu processo analógico entre o desenvolvimento natural humano e o processo educativo de Emílio, apresentando a sensibilidade como correspondendo ao primeiro momento dos dois processos e como base das demais faculdades. Paralelamente, mostra como a vontade vai se desenvolvendo junto com a liberdade, como princípio metafísico anterior a esta. E, por último, o desenvolvimento da razão, o qual reflete a maturidade do homem.

O propósito da educação de Emílio é mantê-lo como homem natural, fato possível de ser alcançado desde que o preceptor siga a marcha natural do desenvolvimento das faculdades e consiga chegar até a justa razão, que não é outra coisa senão o acompanhamento entre a razão e a sensibilidade para fazer juízos de verdade: “*A natureza jamais nos engana, somos nós mesmos os que nos enganamos*”¹³⁴.

Emílio formou seus próprios juízos, agora deve entrar no mundo dos preconceitos (opinião social), representados pelas paixões sexuais; a vaidade surgida da comparação com os outros homens, do amor próprio. Esse momento é uma prova de fogo. No entanto, a educação moral, sustentada na consciência regida pela natureza é que deve ser o caminho a ser seguido por Emílio. “*O homem natural não se deixa levar pelas paixões nem pelas opiniões: vê com seus olhos, sente com seu coração e se governa só pela autoridade de sua própria razão*”¹³⁵.

Aqui está claramente demonstrado o sentido da razão no homem natural: restaurar a ordem da natureza, considerando que a vontade é o que permite diferenciar o homem do animal e, portanto, é aquilo que torna possível a liberdade. Assim sendo, ela corresponde à esfera do movimento interno, na medida em que potencializa e possibilita a certeza do sentimento.

*“Minha vontade é independente dos meus sentidos, eu consinto ou resisto e sinto em mim mesmo quando faço o que quis fazer quando não faço mais que ceder a minhas paixões”*¹³⁶.

Ao introduzir-nos na vontade se estabelece a questão de matéria e espírito, vontade e liberdade. A liberdade é o pressuposto metafísico primordial na concepção rousseuniana do homem. No *Segundo Discurso*, a vontade está limitada pela natureza, na medida em que se

¹³⁴ Ibidem, p. 97.

¹³⁵ *Emílio*, p. 293.

¹³⁶ *Emílio*, p. 312.

mantém a ordem natural. Neste sentido, a vontade substitui o instinto pelo instinto animal, o homem, ao ser afetado decide sua ação. No entanto, a vontade assume um papel preponderante no estado social, pois o desenvolvimento de todas as faculdades criou um ambiente contrário à natureza humana.

*“Sentindo-me arrastado, combatido por esses dois movimentos contrários, eu me dizia: não o homem não é um; quero e não quero, sinto-me ao mesmo tempo escravo e livre; vejo o bem, amo-o e faço o mal; sou ativo quando ouço a razão, passivo quando minhas paixões me dominam; e meu pior tormento, quando sucumbo, é sentir que podia resistir”*¹³⁷.

Quanto à liberdade:

*“O princípio de toda ação está na vontade de um ser livre; não se pode ir além disto. Não é a palavra liberdade que não significa nada, é a palavra necessidade, imaginar um ato qualquer, ou um efeito, que não derive de um princípio ativo, é realmente supor efeitos sem causa, e cair num círculo vicioso. Ou não há primeiro impulso, ou todo primeiro impulso não tem causa, e não há verdadeira vontade sem liberdade. O homem é, portanto, livre em suas ações e, como tal, animado por uma substância imaterial: eis meu terceiro artigo de fé”*¹³⁸.

Desta forma, a vontade se apresenta como o princípio essencial a partir do qual serão estabelecidas a ordem e a liberdade, isto é, sempre e quando ela interagir com a consciência e a razão, perfilando o caráter moral que se vai construindo no desenvolvimento do próprio homem, guiando-o até a virtude. E, neste caso, a virtude entendida como força-produto dos vários fatores: paixões negativas, positivas, o conhecimento do bem e do mal, os sentimentos.

*“Há, portanto, no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude de acordo com o qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos boas ou más nossas ações e as alheias, e é a esse princípio que chamo consciência”*¹³⁹.

A vontade que tinha um caráter espiritual no estado de natureza, no Emílio, se converte em uma faculdade que pode unificar o entendimento e a sensibilidade para conseguir o objetivo moral que, em termos práticos, é fazer o bem na sociedade. *“Agora sê livre de verdade: aprende a converter-te no teu próprio dono; ordena teu coração, oh Emílio, e serás virtuoso”*¹⁴⁰. Isto é possível na medida em que as faculdades regulem as ações do homem, mediante a manutenção do modelo originário da harmonia entre as paixões e as forças potenciais ou faculdades. Cabe à vontade colocar o limite, convertendo-se no recurso básico do homem contra a perversão social.

¹³⁷ Emílio, p. 322.

¹³⁸ Emílio, p. 324, 325.

¹³⁹ Emílio, p. 335.

¹⁴⁰ Emílio, p. 339

No âmbito das relações sociais, a vontade cumpre o mesmo papel, no que a virtude desempenha no nível individual, pois se constitui no pilar político rousseauiano. Esse pilar se constitui no sentimento moral de cada membro do corpo social, no qual se inter-relacionam todas as faculdades (vontade, razão, sentimentos e sensibilidade) para gerar a Vontade Geral, princípio fundamental do contrato social rousseauiano, no qual, a ordem está baseada na razão e na consciência, sendo esta última gerada a partir da sensibilidade.

“Os atos da consciência não são julgamentos e sim sentimentos [...] Existir para nós é sentir. Nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa inteligência, e tivemos sentimentos convenientes de idéias. Qualquer que seja a causa de nosso ser, ela proveu a nossa conservação, dando-nos sentimentos convenientes à nossa natureza; e não há como duvidar de que pelo menos esses sejam inatos¹⁴¹.”

À luz da análise do desenvolvimento das faculdades, podemos afirmar que Rousseau conseguiu, de forma ideal, a configuração do homem natural no estado social, utilizando a *perfectibilidade*. A *perfectibilidade* é, pois, convertida em um dispositivo metodológico que permite a Rousseau o desenvolvimento paulatino das faculdades, no sentido do devir, no qual se conjugam para dar lugar, no *Emílio*, ao homem ideal. Esse homem ideal posteriormente poderá sustentar o homem real, inserido na sociedade, assegurando assim, tanto o aspecto moral como o político.

Emílio nos mostra o homem da natureza numa perspectiva mais completa porque sai de si mesmo, do estado moral primitivo, sem perder sua essência original, mas também a põe em perigo ao desenvolvê-la harmonicamente para descobrir todas as suas possibilidades. Aí Rousseau nos oferece o homem abstrato, na tentativa de descobrir o homem tal como é em si mesmo e o homem tal como é em sua existência social. Quando nos mostra esta diferença, Rousseau abre uma brecha entre homem e sociedade. Ao mesmo tempo, ele nos mostra uma saída: a educação do *Emílio* é uma proposta para superar esta separação (natureza-sociedade).

¹⁴¹ *Emílio*, p. 337.

4. A LIBERDADE E A IGUALDADE DO HOMEM NO ESTADO SOCIAL

A liberdade e a igualdade são, sem dúvida, os elementos essenciais do pensamento filosófico de Jean-Jacques Rousseau. Na obra *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os homens*, ele afirma que a perda da liberdade humana surgiu quando o verdadeiro fundador da sociedade social

“... tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassinatos, misérias e horrores não poupariam ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: “Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes de que os frutos são de todos e de que a terra não pertence a ninguém””.¹⁴²

É relevante lembrar outra obra de Rousseau, o *Contrato Social*, a qual se inicia mencionando a situação já estabelecida do homem aprisionado pelas cadeias sociais e nos leva a pensar que, num primeiro momento, esse homem social encarcerado viveu num estado natural, no qual a liberdade e a igualdade eram condições fundamentais de sua existência.

¹⁴² *D.D.*, p. 259

Num segundo momento, afirma, em tom de denúncia, inconformado com essa condição, a contradição originária dessa situação. Se no estado natural o homem era livre, por que ocorreu essa mudança sem explicação? “*O homem nasce livre e por toda a parte encontra-se a ferros*”¹⁴³. Supõe-se que ao passar do estado natural ao estado social o homem se liberta e passa a ser mais livre: “*O que se crê senhor dos demais não deixa de ser mais escravo do que eles. Como adveio tal mudança? Ignoro-o*”¹⁴⁴. Até Rousseau fica constrangido sem saber como aconteceu isso: “*o que poderá legitimá-la? Creio poder resolver essa questão*”.¹⁴⁵ O autor aqui se compromete em desvendar essa problemática. Rousseau vai mostrar o caminho e, para isso, precisa meditar, fazer uma regressão ao passado através de um esforço mental pela busca mais fervorosa e sincera que, provavelmente, ninguém tinha realizado¹⁴⁶.

Essa preocupação, por mostrar o homem tão livre quanto antes, feliz e realizado, o levou a buscar “*os princípios fundamentais aceitos pela minha razão, confirmados por meu coração e que levam o selo do assentimento interior na solidão das paixões*”¹⁴⁷. Rousseau recorre aos sentimentos cultivados para oferecer-nos “a verdade das coisas” guiado pela razão e pelos sentimentos mais profundos, já que, se os sentimentos nos permitem amar aquilo que é bom isto ocorre porque a razão nos permite conhecê-lo e perceber as relações significativas que mantemos com nosso meio. Graças a ela podemos organizar nossa vida interna e sua relação com o mundo exterior.

“*A razão é a faculdade de ordenar todas as faculdades de nossa alma de acordo com a natureza das coisas e com suas relações conosco*”¹⁴⁸. O simples raciocínio não nos permite conhecer as verdades primitivas, pois é a arte da comparação das verdades conhecidas com a experiência existencial que nos permite elaborar o verdadeiro sentido e, a partir delas, outras verdades ou conhecimentos que nós não conhecemos ou ignoramos.

O homem social está corrompido a ponto de não conseguir enxergar a verdade, a essência do ser humano, o fundamento da natureza humana e a natureza do homem original livre e sem preconceito. A corrupção da razão resultante da corrupção ainda maior da socialização em seu conjunto dificulta a distinção entre a verdade e a falsidade, entre a liberdade e a escravidão, a igualdade e a desigualdade, entre os traços autênticos e originais da existência humana e os que são artificiais e acidentais. Dado que todos os valores morais,

¹⁴³ C.S., L. I, Cap. I.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ D.D., p. 203 (Introdução).

¹⁴⁷ O.C., p. 1018.

¹⁴⁸ O.C., IV, p. 1010.

espirituais e intelectuais foram pervertidos pelo processo social, o homem que raciocina não tem um ponto de partida de referência fora de si mesmo.

Em todo caso, o simples retrocesso crítico do presente estado social não é suficiente e, tampouco, é possível retornar à felicidade do passado: “*a natureza humana não retorna e não se pode remontar às épocas da inocência, liberdade e igualdade, uma vez que foram abandonadas*”.¹⁴⁹ Por isso, a exposição crítica dos males contemporâneos deve ser complementada por algumas sugestões construtivas para remediá-los. Não basta erradicar a corrupção, mas, se for possível, ensinar o caminho da felicidade, pelo menos àquelas pessoas que ainda sejam capazes de perceber a verdade.

Portanto, ao longo deste trabalho, falamos da liberdade entendida como direito e dever, como inalienável e exigência essencial da própria natureza espiritual do homem, porque

“renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres [...] Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações”.¹⁵⁰

Então, de acordo com o pensamento rousseauiano, a liberdade deve constituir-se como “norma” e não como fato, como “imperativo” e não como comprovação, isto é,

*“não é apenas uma negação de impedimentos, mas afirmação de um dever de realização das aptidões espirituais [...] Porque na consciência da liberdade revela-se a espiritualidade da alma humana”*¹⁵¹.

Tudo isso, pode-se alcançar por meio do contrato social, que Rousseau propõe, e pela criação de uma associação que garanta e respeite essa liberdade original, natural. Da mesma forma, trataremos a igualdade do homem, na perspectiva rousseauiana, tanto no estado natural quanto social. Analisaremos o estado de natureza, a fim de determinar se nele reina a desigualdade ou a igualdade, e o homem moral. Ainda no estado natural, contemplaremos a propriedade e a formação das leis, incluindo, obviamente, os dois tipos de desigualdades que Rousseau considera no *Segundo Discurso: natural ou física, e moral ou política*¹⁵². Tendo por objetivo elucidar a proposta de Rousseau de que a desigualdade do homem social, e posteriormente o homem contemporâneo,

¹⁴⁹ O.C., L. I, p. 935.

¹⁵⁰ C. S., L. IV, p. 27.

¹⁵¹ Conferir “Vida e Obra”. In. *Primeira parte da Coleção dos Pensadores*. Consultoria de Marilena de Souza Chauí. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado, sob licença da Editora Globo Cultural e Industrial. 2ª edição. São Paulo: abril, 1978.

¹⁵² *Ibidem*, p. 235.

*“não é legítima do ponto de vista natural porque houve uma alteração da alma e das paixões humanas, chegando à transformação na natureza; o homem natural desapareceu gradativamente e cedeu lugar a agrupamentos de homens artificiais e de paixões fictícias sem fundamento na natureza”.*¹⁵³

Isso significa que nossa natureza é boa e, no estado natural, melhor ainda. Todavia, ela está irremediavelmente corrompida, sendo preciso analisar a fundo esta proposta de Rousseau. Mesmo que não possamos retornar ao estado natural e viver nele, pelo menos, precisamos estar cientes do estado em que vivemos. Teceremos também alguns comentários sobre os exemplos citados por Rousseau, quando faz alusão à vida comunitária dos espartanos e dos primeiros cristãos.

Mesmo percebendo a corrupção e degeneração que atinge a socialização ao constatar o progresso das luzes, Rousseau concebe uma subjacente essência positiva do homem, que ele credita à sua natureza original, isto é, a uma primordial e autêntica natureza do homem cujos elementos constitutivos estão sob as deformações que operam na vida em sociedade.

4.1 A idéia de liberdade

Para entender o homem como tal, Rousseau expõe em primeiro lugar a necessidade de resgatar a liberdade inicial do ser humano como ser natural e como cidadão, de tal forma que lhe permita manifestar-se como um elemento integrado a uma sociedade política e moral, apesar de suas diferenças individuais. Ou seja, Rousseau nos diz que o homem como ser natural possui de fato uma igualdade indestrutível e real. Trata-se de compreender o homem como um ser *“bom e livre por natureza, que não conhece a propriedade nem a desigualdade social que ela produz”*¹⁵⁴, porque para falar a verdade

*“...os homens não são naturalmente nem reis, nem grandes, nem cortesãos, nem ricos; todos nascem nus e pobres, todos sujeitos às misérias da vida, às tristezas, aos males, às necessidades, às dores de toda espécie; e finalmente todos estão condenados à morte. Eis o que é realmente do homem, eis o de que nenhum mortal está isento”.*¹⁵⁵

Portanto, a liberdade inicial é aquela que como ser vivo o homem compartilha com outros animais. As únicas restrições de tal liberdade são sua força e capacidade para interagir

¹⁵³ *Ibidem*, p. 212.

¹⁵⁴ *Emílio*, .L. IV, p. 236.

¹⁵⁵ *Ibidem*. L. IV, pp. 247, 248.

com seu meio ambiente. Reconhece-se também que, devido a suas debilidades, comparativamente com outros animais esteve em desvantagem para sobreviver, por isso foi vital desenvolver sua capacidade de organização.

*“Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir e gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria”.*¹⁵⁶

Entretanto, o problema da liberdade começa a partir do momento em que ao associar-se, cada indivíduo se vê, repentinamente diante de uma diversidade de interesses e forças que, ao serem adicionadas, colocam em risco sua liberdade inicial, mas *“a força e a vontade de cada indivíduo são os principais instrumentos de sua conservação”*¹⁵⁷.

Embora isto pudesse lhe trazer conseqüências graves é necessário que aconteça. Isto porque foi somando suas forças que o homem tornou-se capaz de sobreviver. Quanto a sua liberdade, ele só deve fazer alguns ajustes em seu esquema, isto é, deve entender que para subsistir agora, deve compartilhar a idéia de uma liberdade comunal, ou seja.

*“a liberdade de cada um é protegida pela força da comunidade e a esta liberdade não pode renunciar. Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade e inclusive aos deveres. Tal renúncia é incompatível com a natureza humana”*¹⁵⁸

Até aqui devemos entender que, no âmbito social, a liberdade, como manifestação do gênero humano, tende ainda a manter a mesma proporção da liberdade inicial. Porém, é preciso criar normas para esta organização, de tal modo que, seja possível encontrar uma forma de *“associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual, cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes”*¹⁵⁹.

É preciso que o homem se realize como ente racional em sociedade, já que a busca de um modelo de organização foi a base de sua convivência, posto que se reconheceu que *“cada um de nós não pode viver sem os outros, com a possibilidade de tornar-se outra vez miserável e fraco”*¹⁶⁰.

¹⁵⁶ C. S., L. I., Cap. VI.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ Sánchez. 1994, p. 14.

¹⁵⁹ C. S., L. I., Cap. VI.

¹⁶⁰ *Emílio*, L. II, p. 76.

Todavia, o modelo familiar parece corresponder mais adequadamente a esta necessidade, ao menos como ponto de partida. Em uma organização política o *“chefe é a imagem do pai, o povo a imagem dos filhos, e todos tendo nascido iguais e livres, só alienam sua liberdade em proveito próprio”*.¹⁶¹ Rousseau quer dizer com isto que, certamente, ao integrar-se ao grupo, o indivíduo deve abandonar parte de seus interesses, na medida em que estes não sejam os comuns ao grupo. Propõe ainda que o homem se integre a um grupo social mediante um contrato, já que *“quando se respeita este contrato, o homem adquire mais do que tinha, incluindo a garantia de sua própria liberdade. Dado que o principal direito natural do homem é a liberdade”*.¹⁶²

Quando Rousseau nos fala da liberdade, deixa também expresso que o sentido contrário, a escravidão, é um estado social que não tem razão de ser *“visto que homem algum tem autoridade natural sobre seus semelhantes e que a força não produz qualquer direito, só restam as convenções como base de toda a autoridade legítima existente entre os homens”*.¹⁶³

Quer dizer, o fato de que o homem se associe aos demais não o obriga a submeter-se totalmente a outros homens, a não ser para estabelecer acordos que lhe permitam uma melhor convivência e um mútuo amparo a todos.

“Assim, seja qual for o modo de encarar as coisas, nulo é o direito de escravidão não só por ser ilegítimo, mas, por ser absurdo e nada significa. As palavras escravidão e direito são contraditórias, excluem-se mutuamente”.¹⁶⁴

Portanto, ao ingressar em um grupo, a pessoa adquire o direito de ser livre, mas de maneira nenhuma a ter escravos. Eis que o homem as criou para escravizar, atentando contra a natureza do ser humano. Este fato é lamentável, mas tem realidade histórica devido ao abuso do poder emanado da força de um grupo sobre outro. Nesta ação de submissão é suprimida, isto é, é retirada daquele que se submete *“toda espécie de liberdade a sua vontade, porém toda moralidade a suas ações”*.¹⁶⁵

A vontade compreendida como o desejo de ser e a moralidade como a própria capacidade de atuar em sociedade, *“logo só há escravos por natureza, porque os houve contra*

¹⁶¹ C. S., L. I., Cap. II.

¹⁶² Sánchez. 1994. p. 47-48.

¹⁶³ C. S., L. I., Cap. IV.

¹⁶⁴ C. S., L. I., Cap. IV.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

ela. A força tem feito os primeiros escravos, sua covardia os perpetuou”¹⁶⁶. Ou seja, alguns homens que foram submetidos, permanecem assim por covardia, por não conseguirem recuperar sua vontade, nem moralidade, necessárias para lutar por sua liberdade. Existem homens que aceitam assim sua realidade e a induzem a seus descendentes, como observa Rousseau :

*“Mesmo que cada um pudesse alienar-se a si mesmo, não pode alienar seus filhos, pois estes nascem homens e livres, sua liberdade pertence-lhes e ninguém, senão eles, goza do direito de dispor dela”*¹⁶⁷

Desde essa perspectiva, o homem como pai deve aproveitar o nascimento de seu filho para recuperar a consciência de sua realidade como homem.

*“...voltam todos a ser igualmente independentes. Se continuam unidos, já não é natural mas voluntariamente, e a própria família só se mantém por convenção. Essa liberdade comum é uma consequência da natureza do homem”¹⁶⁸, já que fomos criados para ser homens”.*¹⁶⁹

Portanto, fica evidente que a essência de ser homem é ser livre. Todavia, esta liberdade deve ser sempre mantida e, caso seja perdida, é preciso lutar por ela, pois a perda da liberdade tem como consequência o abandono da condição de ser moral. Rousseau também reconhece que com o contrato social, o homem, perde “sua liberdade natural, que consiste em um direito ilimitado a tudo quanto possa alcançar. Com o contrato social, o homem ganha a liberdade social e a propriedade de tudo o que possui”¹⁷⁰, isto é, obtém a legitimação de seus bens, com os quais ingressa no grupo, assim como sua vontade e liberdade: “...o único que faz sua vontade é o que para fazê-lo não precisa valer-se de outro; de onde se colige que o mais apreciável dos bens não é a autoridade, mas sim a liberdade”¹⁷¹

4.2 A idéia de igualdade

Como Rousseau aborda o tema da igualdade em diferentes momentos, torna-se indispensável contrapor esta noção de igualdade àquela de desigualdade. É preciso fazer um

¹⁶⁶ *Ibidem.*

¹⁶⁷ C. S., L. I., C. IV.

¹⁶⁸ C. S., L. I., C. II.

¹⁶⁹ *Emílio*, L. II, p. 76.

¹⁷⁰ C. S., L. I. C. VIII.

¹⁷¹ *Emílio*, L. II, p. 73.

balanço entre estes dois e esclarecer sua proposta, que vai da análise concreta de sua realidade até a especulação sobre as origens da igualdade e da desigualdade nas primeiras sociedades. Em uma de suas obras mais conhecidas, *O Emílio*, ele afirma:

*“No estado de natureza há uma igualdade de fato indestrutível e real, porque não é possível que neste estado seja tão grande a mera diferença de homem a homem, que constitua dependente um de outro. No estado social há uma igualdade de direito, vã, fantástica, pelos mesmos meios destinados a mantê-la”*¹⁷².

Constata-se assim, a relevância que o autor atribui à natureza e às leis que o homem em sociedade produziu para reger-se. Tal relevância pode ser observada mesmo quando Rousseau reconhece que o ser humano deverá submeter-se por si mesmo às normas estabelecidas pela sociedade, de maneira que não perca sua identidade como ser natural. Não pode existir nenhuma sociedade sem medida comum. De modo que a primeira lei de todas as sociedades é uma igualdade de convenção, seja nos homens, seja nas coisas. A igualdade de convenção, distinta da igualdade natural, torna necessário o direito positivo, isto é, o governo e as leis... A igualdade convencional entre as coisas, levou à invenção da moeda, o *“verdadeiro vínculo entre a sociedade”*¹⁷³.

Quando aparece unido a outros, o termo “igualdade” revela a idéia central de Rousseau pois mesmo atribuindo um valor importante à igualdade natural, considerada por ele um elemento essencial no desenvolvimento do indivíduo, Rousseau reconhece também que esta deverá submeter-se aos interesses gerais. O filósofo propõe diferentes enfoques que evitariam transtornos tanto individuais como coletivos. A alienação deve ser substancial, uma doação voluntária dos direitos pessoais para o bem comum: *“A cláusula fundamental é a alienação dos direitos de cada associado em favor da comunidade, alienação que por ser total estabelece a igualdade formal para todos e assegura a liberdade de cada um ao ser protegida pela força da comunidade”*.¹⁷⁴

Efetua-se assim, uma mudança nos indivíduos, a qual irá proporcionar estabilidade e segurança. E, ainda que seja preciso ceder parte de seu estado natural primário, isto não significa que se esteja doando o direito a alguém específico, e sim, à sociedade como um todo:

“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,

¹⁷² *Emílio*, L. IV, p. 45-46.

¹⁷³ *Emílio*, L. III, p. 242.

¹⁷⁴ Sánchez. 1994. p. 46.

*ganha-se o equivalente de tudo que se perde, e maior força para conservar o que se tem”*¹⁷⁵.

Poder-se-ia interpretar que Rousseau vê a organização social como uma seqüência natural, que vai do estado primário a um grau mais alto na escala do desenvolvimento harmônico do indivíduo, primeiro como ser, com um fato eminentemente pessoal e circunscrito no âmbito de seus próprios sentimentos, motivações e interesses e, segundo, como um ser que, partindo das perspectivas pessoais, possa se adequar perfeitamente a seu meio social mediante o amparo mútuo de interesses com seus semelhantes:

*“Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do tudo”*¹⁷⁶

Rousseau reconhece que, para que isso se concretize de maneira real, o pacto deve ser visto como um compromisso que o indivíduo adquire ao ingressar no contexto social. Além disso, a obediência às normas não depende do livre-arbítrio, mas cabe à própria sociedade a vigilância de sua aplicação:

*“A fim de que o pacto social não represente, pois, um formulário vazio, compreende ele tacitamente este compromisso, o único que poderá dar força aos outros: aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo o corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre pois é essa a condição que, entregando cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal”*¹⁷⁷.

Significa então que em nível social, os homens adquirem igualdade comum na medida em que se apegam ao interesse geral, aquele que desobedece as normas estabelecidas se encontrará fora da proteção que a mesma sociedade proporciona e, portanto, será castigado pelo todo.

Entretanto, mesmo quando as leis proporcionam igualdade de direitos e deveres a todos os homens em geral, Rousseau adverte que isto não deve ser interpretado como uma proposta que inclua que todos os bens, direitos e deveres sejam indiscriminadamente exercidos por igual:

¹⁷⁵ C. S., L. I., Cap. VI.

¹⁷⁶ C. S., L. I. Cap. VI.

¹⁷⁷ C. S., L. I. Cap. VII.

*“não se dá a entender por esta palavra que os graus de poder e de riqueza sejam absolutamente os mesmos, mas sim que o poder esteja sempre isento de toda violência e se exerça só em virtude das leis; e quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja tão opulento que possa comprar ao outro, e nenhum tão pobre que se veja na necessidade de vender-se: o que supõe moderação de bens e de crédito por parte dos grandes e pela dos débeis, moderação de avareza e cobiça”*¹⁷⁸

Rousseau adverte a existência de clãs sociais em conflito, tanto pela riqueza como pelo poder. A igualdade social é uma tentativa de conciliar esses conflitos por meio de leis, evitando as rupturas. Admitindo que nestas mesmas “Leis igualitárias”, o direito da igualdade se perde, ele nos diz:

*“No estado social a igualdade de direito é nula: a força pública se une ao forte para submeter ao fraco”*¹⁷⁹, Rousseau vê, pois, no nascimento da desigualdade um progresso. Mas este progresso era antagônico, pois, implicava ao mesmo tempo um retrocesso”¹⁸⁰.

*“Unamos-nos, disse-lhes, para garantir contra a opressão dos fracos, e só assim poder conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse do que lhe pertence. Instituíamos regulamentos de justiça e de paz aos quais todos estejamos obrigados a nos conformar sem exceção de pessoas”*¹⁸¹

*“Se nos unirem por interesse nossas necessidades comuns, por efeito nos unem nossas misérias comuns”*¹⁸²

4.3 A liberdade e a igualdade do homem no estado social

Nos capítulos anteriores, dedicamo-nos a expor de que forma Rousseau concebe o homem natural como um homem abstrato tanto no *Discurso*, como no *Emílio*. Nos dois textos ele expõe duas naturezas: a natural e a historicista. A *perfectibilidade* aparece nos dois casos, podendo tanto equilibrar como desequilibrar o homem natural com relação às diferentes condições em que vive. O homem da natureza é a essência mesma do homem, o que há de propriamente humano nele, sua definição está dada no estado abstrato e puro.

Mas, como estabelece Rousseau, a ponte entre o homem natural originário, construção abstrata (ideal), no *Discurso* e no *Emílio*, e o homem concreto, aquele que vive numa sociedade, na qual existe, na perspectiva de Rousseau, um pacto ilegítimo?

¹⁷⁸ C. S., L. I. Cap. IX,

¹⁷⁹ *Emílio*, L. I, p. 17.

¹⁸⁰ Sánchez. 1994. pp. 38-39.

¹⁸¹ Sanchez. 1994. p. 101-102.

¹⁸² *Emílio*, L. IV, p. 21

A intenção deste capítulo é evidenciar a estrita relação entre a concepção antropológica com relação a esfera sensível e o esboço de uma comunidade política em conformidade com ela.

Se fizermos, uma breve retomada da concepção de homem apresentada por Rousseau no *Discurso* e no *Emílio*, exposta nos capítulos anteriores, constatamos que as características essenciais são as que seguem.

A *sensibilidade física e moral* (o sentimento), a *liberdade*, a *perfectibilidade* e o equilíbrio interno entre suas faculdades e desejos. Nesta série de propriedades, vemos que a sensibilidade moral ocupa o centro privilegiado, no qual a natureza se manifesta. O caráter do natural se expressa, mais especificamente na sensibilidade.

A natureza dotou o homem de sentimentos inatos, que atuam como leis que orientam sua conduta para alcançar o objetivo vital da sobrevivência. A sensibilidade moral é o receptáculo onde tais sentimentos se encontram depositados. Quando o homem vive só e suas faculdades não se desenvolvem, aqueles sentimentos atuam espontaneamente, sem resistência. Mas, quando o homem entra na história tornando-se parte de uma sociedade legítima, tais sentimentos deixam de inspirar diretamente a conduta humana, e começam a exprimir-se como uma voz interior. Eles falam à razão; e o lugar de onde falam chama-se consciência moral ou sentimento interior, que só pode ser ouvido no silêncio das paixões.

Com a idéia de natureza humana Rousseau fundamenta a moral. ele constrói um modelo de homem, que é *a priori* susceptível de ser aplicado a toda a realidade humana. O homem natural vive necessariamente dentro do homem social e histórico. Aquele é a pauta para valorar moralmente a ação dos homens, para julgar desde um ponto de vista geral e imutável todas as instituições humanas. Mas o homem natural é asfixiado pelas relações sociais que o deformam levando-o a uma desnaturação negativa, à depravação.

Se no *Discurso* Rousseau expõe a desigualdade, o *Emílio* é uma tentativa de corrigir a espécie humana, se isto fosse possível através da educação das crianças, não entanto no entanto, como o mal é tão grande que nenhum remédio parece conseguir erradicá-lo, Rousseau extrai o antídoto da sensibilidade. este remédio não é outra coisa que a confiança moral, que surge da sensibilidade.

Nesta perspectiva, ele se propõe a criar o cenário que torne possível ao homem natural viver em sociedade, através do estabelecimento de uma sociedade política baseada na moral. Como relaciona a consciência moral e a construção de uma sociedade política legítima?

Rousseau faz uma análise das faculdades em movimento, quer dizer, da transformação destas desde o estado natural do homem até um estado de maior desenvolvimento. como foi

mostrado no capítulo anterior, onde as faculdades são os meios, para restabelecer o equilíbrio natural. Neste sentido devemos ver a relação que estabelece Rousseau, entre as faculdades e o desenvolvimento de uma sociedade política.

A consciência para Rousseau pertence a ordem do sentimento; e os atos da consciência são sentimentos; o caráter sensível da consciência está ligado ao caráter natural, no sentido que se origina num princípio inato de justiça e de virtude, impresso pela própria natureza na alma do homem, o *amor de si*.

Ao determinar a relação consciência-razão, a consciência é anterior num sentido genético; desde o estrutural a consciência é o guia seguro contra os extravios da razão. Esta pode equivocar-se, a consciência não, porque ela como parte da sensibilidade traz implícita a ordem natural, onde o homem é bom.

A consciência nunca se equivoca, por isso é encarregada de conduzir a razão “*tirai a voz da consciência e a razão se cala no mesmo instante*”. A consciência com seu amor à ordem e a beleza moral guia a razão e impele a vontade contra os apetites dos sentidos desordenados, assim, como contra as paixões nefastas.

No mundo social nem sempre as paixões coincidem com a ordem moral. A consciência é impelida por ordem da vontade até a virtude, que é a realização do bem contra os obstáculos que se lhe opõem. Ela é o resultado da consciência, da vontade e da razão.

O pensamento é indistintamente o pensamento; sua substância se desdobra em substância e ativa e passiva. Na ativa, o pensamento, o sentimento e a vontade estão no mesmo plano. Mas na última é onde mais se evidencia a espiritualidade da alma e a diferença com a matéria.

Rousseau acredita que este será seu primeiro artigo de fé, segundo o qual, uma vontade move o universo e anima a Natureza. Esta verdade que parece irrefutável, provém do sentimento interior. O eu se sente ativo e passivo, como dois estados diferentes e sente uma coordenação entre seus atos de vontade e os movimentos correspondentes de seu corpo. Todavia, não fica claro como se dá esta comunicação. Desta forma, o primeiro atributo da substância divina é a vontade; o segundo será a inteligência ordenadora (segundo artigo de fé). Isto se aplica ao homem. Ele concebe no homem uma estrutura semelhante à que existe no universo: duas substâncias, uma passiva e outra ativa.

Investigando o próprio eu, descobrimos o lugar privilegiado que ocupa nossa espécie na ordem das coisas. Em primeiro lugar, porque a vontade me permite atuar sobre os seres que estão à minha volta com mais força do que eles sobre mim. E, em segundo lugar, por minha inteligência.

Esta ordem, uma espécie de hierarquia que determina a primazia das faculdades é um reflexo da própria substância divina que governa o universo. Rousseau explica a dualidade humana a partir de um parâmetro derivado das duas substâncias, espírito e matéria. Mas, adaptando-o a descrição moral. Existem nos homens dois princípios: um que leva ao conhecimento da verdade e ao amor da beleza moral; o outro, que o submete à escravidão dos sentidos e das paixões.

A antítese ativo/passivo formulada anteriormente, não seria tão válida aqui, pois o segundo princípio (a escravidão das paixões) implica, assim como o primeiro, uma forma de atividade e de espiritualidade, embora sua tendência seja o mal. A única conotação material corresponderia aos sentidos, até cujo império se arrasta a alma.

Finalmente, a causa que faz atuar, tanto a vontade como o entendimento é a liberdade. Para Rousseau a liberdade é anterior à vontade, mas, tem seus mesmos caracteres. Ela é a manifestação mais espiritual e ativa do homem, é a propriedade que lhe permite superar-se a si mesmo. Consiste em um estímulo para a reflexão e possibilita que a consciência se faça transparente para si mesma. Ao defini-la, Rousseau irá situa-la dentro da vontade. O terceiro artigo de fé afirma que, a substância imaterial se mostra por meio da liberdade das ações humanas, e tudo isto é conhecido mediante o sentimento de si mesmo.

A liberdade é o pressuposto metafísico primordial na concepção do homem. Pode-se afirmar que ela constitui sua essência, é seu caráter fundamental. O homem é livre quando sente, quando julga e quando quer.

A vontade considerada estritamente como faculdade é a mola do espírito antes da ação, e se move estritamente vinculada aos conteúdos do sentimento e da razão. É no estado social, onde se expressa a importância da vontade para as relações sociais, que a dualidade se introduz em todas as esferas e âmbitos da vida humana.

A imaginação previsível se estende além do que exige a própria conservação. Os prejuízos conduzem o entendimento ao erro, o *amor de si* é mediatizado pelos prejuízos, convertendo-se em amor próprio, e com ele nascem as paixões negativas. Assim, a vontade pode deixar-se influenciar pelos pólos negativos desta dualidade, tornando-se um agente do mal, perdendo sua liberdade ao não fazer o que convém, cedendo à opinião. Em tais condições, a consciência e a razão devem servir de guia à vontade, elas surgem como princípio interior para restaurar a ordem e a liberdade perdidas.

No terreno da moral a vontade é o princípio da virtude, que é a força. A virtude é o resultado de múltiplos fatores, entre os quais se encontram as paixões. O inimigo que se trata de vencer são as paixões negativas, que não podem ser combatidas simplesmente pela razão.

É necessário inspirar no coração os sentimentos sublimes do amor à beleza moral, do bem e da justiça. “A liberdade moral, que por si só, faz o homem verdadeiro dono de si, já que o impulso do apetite constitui a escravidão, em tanto que a obediência à lei é a liberdade”¹⁸³.

Para determinar a vontade, a virtude supõe, portanto, o conhecimento do bem e do mal, a paixão sobre o mal e a vitória sobre o mal. Por isso, a virtude não se define como amor a ordem. É possível dizer que a virtude é o ponto final das transformações do desejo amoroso, de suas tensões e suas impossibilidades, por isso se requer sublimá-la; a vontade se apresenta como a mediação última que conduz à virtude.

A liberdade vai mostrar o triunfo da vontade sobre as paixões, como expressão do restabelecimento da ordem. A vontade, a razão, e a consciência são, pois, o recurso básico contra as perversões sociais, limitando os desejos e sentimentos de acordo com suas forças. A vontade unifica o entendimento e a sensibilidade para conseguir o objetivo moral que é a prática do bem na sociedade.

Da virtude individual segue-se que, no terreno político, a Vontade Geral é a experiência da razão legisladora unida ao impulso infalível do sentimento moral de cada membro do corpo social. A Vontade Geral, é assim um princípio de ordem baseado na razão e na consciência.

Nesta tríade (vontade, razão, consciência) a razão se desenvolve quando o homem entra na sociedade. Esta faculdade é de caráter ambivalente, como foi exposto no capítulo anterior. Inicialmente, ela restringe as tendências naturais do homem; mas, em um segundo momento, se encarrega de restaurar a ordem natural perdida, quando entra em relação com os outros dois, função que pode realizar ao final do processo quando o homem entra na etapa de maturidade.

Como se dá essa passagem da vontade individual à Vontade Geral? O primeiro objetivo ao qual nos impele a natureza é a autoconservação. A realização deste objetivo produz nos seres sensíveis o efeito da felicidade, “o objeto da vida humana é a felicidade do homem”, o fim da vida é único e a razão deve servir a este fim. Para Rousseau, quando se elimina o fator deslocador da existência humana, a sociedade desigual, tal como se tem dado historicamente, todas as faculdades do homem retornam ao bom uso para o qual foram destinadas.

Na Profissão de Fé do *vigário saboiano*, Rousseau manifesta toda a força que deve ter a educação moral como expressão da ordem natural. *Emílio* deve explicar o aprendido: usar

¹⁸³ *Emílio*, p. 48

seu próprio juízo, desde esse lugar a consciência lhe fala à razão; o homem da natureza vivendo em sociedade pode reger-se por sua própria razão, e conhecendo o bem pode restaurar a ordem natural quando for necessário. O homem natural não se deixa arrastar pelas paixões nem pelas opiniões: vê por seus próprios olhos, sente por seu próprio coração, e se governa apenas pela autoridade de sua própria razão.

As duas naturezas expostas por Rousseau são a natural e a histórica. A *perfectibilidade* é comum às duas. Ela pode desequilibrar ou equilibrar o homem de acordo com as condições específicas em que se desenvolve.

Até aqui temos exposto como Rousseau descreve o homem natural como um ideal que pode ser encontrado no interior de cada homem, e como a educação pode se constituir em um método eficaz para que cada um, faça emergir das possibilidades de seu próprio ser a verdadeira natureza humana, natureza essa em conformidade com a Vontade Geral.

É preciso, pois, que estabeleçamos a relação entre a concepção de homem natural e o direito. Rousseau por meio de uma analogia demonstra que a Vontade Geral, é equivalente, no corpo social, à vontade individual, além de se originar na sensibilidade moral, no sentimento originário da conservação que exprime a autopreferência, qualidade própria do ser humano. Desta forma, mantém a coerência entre homem natural e o homem social. No entanto, para dimensionar esta transferência é necessário destacar outros elementos que expõe Rousseau no *Contato Social*, em relação à justiça e ao direito, o que posteriormente irá conduzir ao estabelecimento do Estado legítimo.

*“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”*¹⁸⁴.

Para Rousseau a lei é uma criação humana, produto de nossa vontade livre, é um artifício prodigioso e sublime, que ensina a imitar os prodígios da divindade. A moralidade surge da primeira sociedade, e esta é exclusivamente obra da vontade dos homens reunidos. Não existe lei natural nem contrato anteriores ao contrato social porque ambos são fruto de uma convenção.

O homem é um ser natural que possui uma existência absoluta, e segue seus impulsos independentemente das convenções sociais. Existe uma independência natural, que é reprimida em sociedade; quando sobrevive tem prioridade, inclusive sobre os deveres sociais.

¹⁸⁴ C.S., L.I. Cap.I, p. 22

O direito natural e a lei natural, são impulsos originários, bons no sentido moral, apesar de não serem morais, pois pertencem ao homem natural. Eles são a base e o modelo para constituir a ordem social. Em Rousseau, a referência da lei natural como guia e antecedente das instituições políticas é só uma afirmação da prioridade da natureza humana individual sobre o corpo coletivo do Estado.

Rousseau abandona o direito natural quando concebe o contrato social como princípio absoluto do direito, e quando afirma que a Vontade Geral é sempre reta, porque provêm dos princípios originais do homem. A Vontade Geral é reta porque se sustenta na liberdade e na bondade original que nasce da piedade.

*“A piedade é um sentimento que, no estado de natureza faz de leis, de costumes e da virtude, com a vantagem de que ninguém se sente tentado a desobedecer sua doce voz”*¹⁸⁵.

Sem convenção não é possível a juridicidade. Entre o homem e o Estado não existe mediação, não há um código moral emanado de uma vontade superior, que se interponha entre o homem e a comunidade política. Há uma justiça eterna ditada pelo ser supremo, mas, isto não afeta diretamente a constituição do Estado. Rousseau retira o direito natural do fundo da natureza humana, não o concebe como uma mediação. Ele o converte em um dispositivo da conduta humana no puro estado de natureza. A lei natural brota do fundo de seu coração.

Nesta perspectiva, o direito natural possui duas características: individualidade e natureza humana. A partir destes dois elementos, Rousseau, estabelece seu esquema político. A natureza do homem e seu conhecimento são as únicas premissas da organização social legítima. O direito natural propriamente dito é um conceito vazio do ponto de vista jurídico.

O homem que é contratante do pacto social mantém o que é essencial a ele, isto é, a *liberdade* e a *perfectibilidade*; a liberdade se mantém, uma vez que o pacto social tem caráter legal. O direito e a moral são obras da lei e tudo aquilo em conjunto é produto exclusivo da vontade livre dos homens. Antes da primeira sociedade só existia uma ordem natural. Os homens isolados eram só um elemento a mais da Natureza e suas ações tinham unicamente um valor físico. Nem sequer a liberdade do homem tinha um caráter moral; era só a capacidade de assentir ou resistir aos impulsos da natureza, mas a liberdade pode ser convertida em ato moral quando se dá a associação voluntária.

Quando Rousseau fala do direito natural está se referindo aos princípios que constituem a natureza humana. O direito natural propriamente dito tem um conteúdo

¹⁸⁵ D.D., p. 264

antropológico, nem moral, nem jurídico. Nas *Cartas da Montanha*, ele defende o direito como uma qualidade moral, pela qual se nos deve algo. Mais adiante, afirma que a simples liberdade de queixar-se não é um direito, ou pelo menos é um direito que a natureza concede a todos. Rousseau deixa claro que, a natureza não cria direitos.

Da natureza humana surgem as primeiras regras, que não são regras do direito natural, mas a consequência dos impulsos que a natureza coloca no coração humano e que irão guiá-lo cegamente. Tais regras não são, de forma alguma, um código de normas ao qual o homem possa prestar ou negar seu assentimento. A piedade, por exemplo, é um *sentimento* “*que no estado de natureza, faz leis, de costumes e de virtude, com a vantagem de que ninguém se sente tentado desobedecer sua doce voz*”. Este direito não possui moral pois não depende da liberdade e vontade, o praticar ou não suas normas.

O direito natural concerne à independência do homem, à liberdade natural, assim como os princípios já citados do *amor de si* e da *piedade*, frente a opressão que possam chegar a ser objeto numa sociedade ilegítima é estado natural é desejável. O direito natural se identifica como a não obrigação em relação a quem quer que seja, tal como se encontra o homem em seu estado primitivo.

No *Contrato Social*, se mantém a equivalência entre direito natural e liberdade natural como qualidade distintiva do homem. O homem, considerado individualmente, é um ser natural que possui uma existência absoluta, e segue os impulsos primitivos independentemente das convenções sociais. Nos aspectos em que a Vontade Geral não legisla ele mantém sua independência natural. Agora vivendo em sociedade, o homem traz consigo os impulsos que o moviam no estado de natureza, e que são dissimulados pelas paixões.

Por outro lado, o homem sendo parte de um todo maior, o que é o Estado, se exprime por meio da Vontade Geral a qual consiste na regra de conduta que determina o espaço livre que cabe ao homem como ser natural.

O direito natural e sua lei natural são, portanto, aqueles impulsos originários, bons no sentido pré-moral, pois são bons por serem naturais, e representam a ordem física instaurada pelo Criador na natureza humana individual.

O temor à morte, por exemplo, é a grande lei dos seres sensíveis. Estas leis são a base do modelo sobre as quais teria que ser construída a ordem social. Desta forma, o natural é concebido como o modelo em função do qual deve ser julgada toda a ordem social. A referência à lei natural como antecedente e guia das instituições políticas é só uma afirmação da prioridade da natureza humana individual sobre o corpo coletivo do Estado, é uma reafirmação metódica da primazia do antropológico sobre o político artificial.

Como se constitui legitimamente o Estado? Em primeiro lugar, é um pacto real, assinado no curso da história entre o rico e o pobre, que tem selado a desigualdade. Ao substituir a violência pela lei, ele se revela um pacto ilegítimo, que põe fim ao estado de guerra e cria a sociedade social, como vimos no primeiro capítulo. Este é o pacto da injustiça e da desigualdade, que não estão autorizadas pela lei natural. O contrato ilegítimo tem sido a origem real e histórica da sociedade social e das leis. Mas, o real não é o justo, e por isso, Rousseau propõe um segundo pacto: o contrato legítimo que restitui na ordem superior do direito a igualdade do primeiro estado de natureza. Como podem os homens realizar o pacto legítimo?

Para Rousseau, é possível estabelecer um novo pacto sustentado na natureza humana.

*“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”*¹⁸⁶.

Que caracteres possui o homem vivente para atribuir-se o qualificativo de homem natural e como pode existir, mais ou menos desfigurado na sociedade?

A reflexão acerca da natureza humana leva-o a conceber o homem e o corpo social de maneira analógica, estabelecendo uma ruptura radical entre ambos para, num segundo momento, relacioná-los sobre novas bases.

Nesta perspectiva, é necessário limpar o caminho que vai do homem natural à sociedade legítima, determinando a função que cumpre o direito natural como fundamento da justiça, da legitimidade e das leis políticas.

Para Rousseau não há continuidade no processo que leva do homem natural à comunidade política. A relação homem/sociedade adquire um caráter dialético, de oposição. O corpo político, contrário à natureza, concebe em seu interior homens que são seres divididos entre os impulsos naturais, que não podem ser apagados, e as exigências de adaptação ao estado social. A nova relação que estabelece Rousseau entre natureza e sociedade é dupla.

Por um lado, ela é uma relação entre modelo e cópia: a natureza humana representa a realidade bem ordenada, sobre cujo exemplo tem de constituir-se o Estado. Por outro lado, é uma relação de artífice e obra: o homem da natureza possui em sua essência a faculdade

¹⁸⁶ C. S., L. I. Cap. IX.

adequada para levar a cabo tal construção. O objetivo que persegue o contrato social é determinar a natureza do Estado.

*“Reduzamos todo esse balanço a termos de fácil compreensão. O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade social e a propriedade de tudo que possui. A fim de não fazer um julgamento errado dessas compensações, impõe-se distinguir entre a liberdade natural, que só conhece limites nas forças do indivíduo, e a liberdade social, que se limita pela vontade geral”*¹⁸⁷.

Primeiro rebate a idéia de que a sociedade tenha uma origem e uma constituição naturais. Depois acrescenta que esta se sustenta exclusivamente em convenções, isto é, ela é um produto artificial da vontade humana. E sobre esta afirmação concebe a verdadeira sociedade com caráter jurídico - o Estado - como um corpo coletivo que a arte constitui de maneira análoga àquela pela qual a natureza produz o ser humano. O Estado aparece como um corpo animado semelhante ao corpo humano, sendo aquele um ser moral e o outro um ser natural. O primeiro provém do pacto social, o segundo do Criador.

O pacto social produz uma unidade a partir dos membros dispersos que põem sua vontade, seus bens, sua força e sua pessoa sob a direção da Vontade Geral. Mas não é somente no Estado que a vontade representa a unidade. No plano individual, ela permite ao homem conjugar todas as suas faculdades. Ou seja, ela é comum aos dois e em ambos representa a unidade. Trata-se de reestabelecer o pacto nas condições de equilíbrio, o mesmo equilíbrio que marcava a vida do homem natural, baseada no princípio inato da autoconservação, e como consequência daquilo a felicidade.

*“Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associação com toda a força comum, pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes. Esse, o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece”*¹⁸⁸.

Isso implica a restauração da abundância dos meios de subsistência perdidos, o que exige a união de muitas forças, muitos indivíduos, o que tornou possível aos homens formar sociedades. Este simples ato de associação, movido pela primeira lei natural, o desejo de sobrevivência, transforma a natureza humana e dá origem ao corpo social, inspirando-se no modelo oferecido pela própria natureza.

¹⁸⁷ C.S., L. I. Cap. VII.

¹⁸⁸ C. S., L. I. Cap. VI.

A natureza como principal meio de subsistência é substituída pela sociedade, que cumpre uma função semelhante. Os caracteres que possui o homem no estado natural se convertem em atributos do homem social. Entre um e outro a mediação se faz pelo desenvolvimentodas faculdades, que se processa tanto no nível interior como exterior,

Para Rousseau a sociedade deve garantir a sobrevivência dos traços do homem natural e não suprimi-los, tornando possível que o homem seja mais perfeito. A liberdade natural se transforma em liberdade social. Se a primeira está limitada pelas forças do indivíduo, a segunda está limitada pela Vontade Geral. O direito natural de posseção se transforma em direito jurídico de propriedade. Finalmente, a igualdade natural com suas pequenas imperfeições derivadas da desigualdade física, é substituída, de maneira mais perfeita pela igualdade jurídica. Neste sentido, a constituição do Estado depende do caráter da ligação que une seus membros.

Se no âmbito natural não tem sentido falar de moralidade nem justiça, pois a natureza, como obra da providência, só pode estar bem feita, isto é, ordenada; no âmbito social, é necessário falar de justiça e moralidade, pois aí reside o caráter próprio da sociedade. Para Rousseau, a justiça e o direito são a única coisa que permite chamar de sociedade política um agrupamento de homens, obra da vontade humana que se constitui num corpo moral. O natural é justo em si, porque está ordenado, mas o social só é justo se seguir o modelo da natureza.

A natureza é o modelo de justiça e de bondade, sem ser ela nem justa, nem boa moralmente falando. Como transpõe Rousseau o modelo da sociedade? A transposição do modelo do natural ao social tem vários níveis.

A primeira transposição se refere ao fim que persegue o homem como ser vivente. Seu primeiro objetivo é o da conservação. O Estado toma tal objetivo como seu, sob a idéia tradicional do bem comum. Rousseau acredita estabelecer como máxima incontestável que a Vontade Geral pode dirigir as forças do Estado segundo a finalidade de sua instituição, que é o bem comum. Esta função concerne àquilo que é necessário para a vida e a felicidade sociais, e corresponde à importância central que tem a sobrevivência para o homem isolado, o ser natural.. O objetivos do homem são modificados e estabelecidos como objetivos da sociedade.

Mas, a assunção do bem comum como objetivo da sociedade tropeça em uma dificuldade que não existe no homem individual. Este é dotado pela natureza de uma sensibilidade comum a todos os membros do corpo, enquanto o corpo carece dela. O problema é resolvido com uma segunda transposição. Rousseau substitui esta faculdade natural, a sensibilidade, por um artifício que a limita: a lei. Com efeito, a sensibilidade cumpre

no homem natural a função de informar espontaneamente a todo o organismo aquilo que lhe convém ou não lhe convém, por meio das sensações de dor ou prazer.

Num segundo aspecto, derivado do anterior, a sensibilidade é a fonte dos sentimentos que possuem a conservação e felicidade do homem, que tem sua manifestação no *amor de si*. Por sua parte, a sensibilidade moral é a base dos impulsos que Rousseau denomina leis naturais. A lei na sociedade política realiza funções similares: informa a todo o corpo social o que lhe favorece ou prejudica, estabelecendo quais são as condutas que estão em conformidade com o bem comum e quais não estão. A lei é a fonte dos impulsos que movem a conduta das pessoas em sociedade, já que determina preventivamente tal conduta, tendo em conta que, para Rousseau, a lei é de caráter amplo, não se refere unicamente à lei positiva, escrita, senão a um sentido político, abarca também os costumes. O elemento que substitui e imita a sensibilidade no corpo social é a lei. Já que se dá a forma artificial é necessário o desenvolvimento de todas as faculdades.

Para que a lei possa cumprir sua função no corpo social há duas condições: a) que ela preexista no corpo social antes que se produza o estímulo ao qual deve responder; b) que esteja conectada à vontade, a fim de transmitir-lhe rapidamente o impulso para a ação.

Pela primeira, a lei é razão previdente; pela segunda, é disposição volitiva. O artifício social que imita a natureza depende do desenvolvimento das faculdades humanas e inverte a função das mesmas. O papel da sensibilidade está agora representado pela razão e a vontade de todos os membros. Como vimos, no capítulo anterior, a sensibilidade era a esfera mais ampla e complexa do homem e sua ação implicava todas as faculdades.

Da mesma maneira, a lei depende de todos os membros do corpo social para poder realizar-se. Portanto, além do legislador que representa a razão e os ministros encarregados de velar por sua observância, todo o povo como Vontade Geral tem a responsabilidade de promulgá-la e cumpri-la. Na prática, a sensibilidade e a lei são equivalentes.

A terceira transposição refere-se aos traços distintivos da natureza humana e de seu estado primitivo: a liberdade e a independência. O homem natural é antes de tudo um ser independente, porque vive isolado, apenas em contato com a natureza. Sendo auto-suficiente, esse homem é livre, pois suas necessidades correspondem aos impulsos de sua própria natureza, de tal forma que não há desequilíbrio entre eles. Isto faz com que a liberdade, qualidade fundamental na essência humana, torne-se essencial na constituição do Estado. Esta liberdade, qualidade subjetiva do homem irá se exprimir no plano político por meio da célebre frase formulada do Contrato Social: *“Encontrar uma forma de associação... pela qual, cada um, unindo-se a todos, só obedeça contudo a si mesmo permanecendo assim tão livre quanto*

antes”¹⁸⁹. No que diz respeito à independência, o corpo social deve abastecer todas as necessidades, graças ao trabalho e a cooperação de todos os seus membros. A autarquia econômica é a base da independência política. se exprime no plano político.

Desta forma, a liberdade natural de uma pessoa só se transforma em liberdade social, que já não é concebível no marco puramente individual, senão que é necessariamente liberdade comum, expressão máxima da essência do Estado, cujo limite está dado pela Vontade Geral.

Para concluir, o homem não é apenas o modelo sobre o qual tem de constituir-se o Estado; ao mesmo tempo que isto ocorre, a natureza humana muda e as antigas qualidades adquirem uma categoria nova. É a aparição da moralidade que tudo transforma. Este passo produz uma mudança notável, substituindo no homem o instinto pela justiça. O dever substitui o impulso físico, os apetites cedem lugar ao direito e a razão prevalece sobre as inclinações. O homem adquire uma dimensão moral. Esta transformação do sujeito estabelece a relação entre a natureza humana e o Estado legítimo, entre o natural e o social.

O homem natural não é uma realidade ideal e estática, que serve a uma força estranha e superior para construir o corpo político. O homem é, além de modelo, o artífice do Estado. Sua vontade é fundamento e, portanto, a fonte de legitimação do mesmo. Como ser ativo e livre, o homem cria sua própria obra ao transformar-se a si mesmo. Como pode o homem ideal converter-se na fonte de legitimidade do Estado?

Embora o homem natural represente a natureza humana essencial, não podemos confundir aquele como sujeito vivente e concreto com a natureza humana como objeto abstrato. Por um lado, esta serve de modelo, mas, por outro lado, o homem natural com sua vontade e o restante das faculdades é o artífice da sociedade política.

Desde o primeiro capítulo manifestamos a importância que tem o desenvolvimento da antropologia rousseauiana, e como o conceito de homem natural é o centro de todas as obras, evidenciando a transcendência que possui este conceito.

Vimos como o homem natural é concebido de duas formas: como homem hipotético (no *Discurso*) e como essência, homem abstrato, que, no entanto, se desenvolve numa sociedade real. Nos dois casos, o homem natural fica encerrado nos limites de sua individualidade. Isto sucede porque ao seu redor não existe uma pátria, nem concidadãos, de sua ação não surge o Estado legítimo. No *Contrato Social*, Rousseau enlaça sua teoria com sua concepção de homem.

¹⁸⁹ C. S., L. I. Cap. VI.

Para Rousseau, o homem que vive numa sociedade política baseada num pacto ilegítimo não pode ser o fundamento do pacto social legítimo. Por isso, este homem deve encontrar primeiro, em seu coração, a lei que dita a natureza para poder edificar o Estado guiando-se por ela.

O *Contrato Social*, só pode ser assinado pelo homem natural, em qualquer dos dois estados que temos manifestado a longo deste trabalho: o homem do primeiro estágio do estado de natureza (homem primitivo) ou pelo *Emílio*, o jovem educado à luz da pedagogia. Trata-se de retornar as origens para poder legitimar o pacto.

A partir desta condição tratemos de definir o sentido da legitimidade. Para Rousseau, a legitimidade tem a ver com a liberdade ao realizar o pacto; ou seja, somente se este se realiza sustentado na liberdade individual, como ato voluntário pelo qual se agrupam forças para sobreviver. E sendo a vida e a liberdade os bens essenciais do homem, o contrato implica a salvaguarda de ambos. A sociedade política surge, pois, de um ato voluntário do homem que se baseia em sua qualidade essencial, a liberdade, e surge para manter este e todos os atributos de sua essência na nova condição.

Se a natureza humana deve ser imitada pelo Estado legítimo, então a matéria do artifício social - a ação voluntária do homem - , é a única forma possível de constituí-lo. O caráter da liberdade da qual se origina basta para legitimar o corpo político. Este ato é o primeiro de todos os que o homem realiza como ser social e só ele pode produzir o Estado. O verdadeiro fundamento da obrigação jurídica que se gera está na convenção entre todos os seus membros.

A liberdade ao comprometer-se a assinar um pacto, deve afirmar-se nele, não pode negar-se a si mesma assinando um pacto de submissão ou escravidão. Por isso no homem real e ativo, que assina o contrato em virtude de sua liberdade, está a própria natureza humana como objeto e critério desse pacto.

A liberdade é a salvação da essência do homem natural que subjaz ao homem social. O homem cria sobre sua própria natureza o artifício social ao qual cabe transformá-lo.

Ao conceber o homem como um ser dotado de *perfectibilidade*, Rousseau torna a vontade livre o motor da mudança e o restante de suas faculdades suscetíveis de transformação.

A liberdade adquire assim dois valores; ela atua simultaneamente como substância e como sujeito. Por isto Rousseau põe como objetivo do pacto social a salvação da liberdade, pois, ao mesmo tempo em que ela atua como agente de tal pacto, através dele dissolve a separação entre o homem como objeto da lei e o homem como sujeito ativo da mesma. A

liberdade realiza como vontade o pacto que tem de levá-la a sua afirmação, transformada no corpo social do Estado.

Rousseau põe como artífice e fundamento do direito a vontade humana e como objetivo do mesmo sua própria liberdade e sobrevivência. A vontade no homem natural, tem a tarefa de unificar o entendimento e a sensibilidade, no que se inspira, para levar ao homem à prática da virtude. No terreno político, é igualmente necessário, a vontade unifica (e se apóia) na consciência moral e na razão dos indivíduos para conduzi-los à assinatura do *Contrato Social*. Finalmente, a vontade é o fundamento do direito, e por isso a soberania se expressa, não como razão nem como sentimento, e sim como Vontade Geral.

A relação dialética entre o natural e o histórico supõe uma separação radical entre ambos conceitos (*Discurso, e Emilio*), para poder estabelecer a continuação, o ponto de superação e síntese de ambos na realidade do Estado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho se expõe o desenvolvimento do pensamento de Rousseau como uma proposta metodológica, sustentada no conceito de liberdade e igualdade do homem no estado natural e no estado social. A intenção é mostrar o pensamento rousseauiano como um processo contínuo e coerente. Analisamos os textos do *Discurso* como obra principal, enquanto os textos do *Emílio* e do *Contrato Social* são utilizados como apoio, além de outros que corroboram a filosofia deste autor, no que se refere à perspectiva por nós adotada.

O método rousseauiano consiste inicialmente em desenvolver uma hipótese a partir da qual constrói o modelo ao qual deve chegar o homem e a sociedade para depois traçar a forma como o homem se pode apropriar de tais hipóteses, o que se tem chamado a transposição de termos.

O método desenvolvido por Jean-Jacques parte da identificação de um conceito básico, o homem natural, e a partir dele constrói todo seu pensamento filosófico. Rousseau concebe o homem natural de duas maneiras: hipotético e real. A forma hipotética se refere ao homem natural em estado de natureza, desenvolvida no *Discurso*, onde analisa a essência que se desenvolve segundo a ordem natural. A forma ideal é complementada no *Emílio*, onde o homem desenvolve sua essência natural no estado social por meio de suas faculdades.

A segunda forma como homem histórico e real, artífice do contrato social, onde parece ser o próprio Jean-Jacques o homem natural que vive de forma real numa sociedade real.

Através da concepção de homem natural (originário), Rousseau expõe a possibilidade de um Estado justo que forneça ao homem felicidade e lhe permita superar a desigualdade. Por isso, ele recorre ao método hipotético por meio do qual pode construir o homem ideal, mediante duas vias: pela educação, imitando o modelo natural, e pelo desenvolvimento moral. Para isto deve buscar dentro de si o homem natural, que subjaz no coração de cada um, e que pode ser artífice do pacto legítimo.

O método consiste em depurar o homem tal como se nos apresenta para chegar ao conceito da natureza humana, e somente depois sustentar o Estado sobre o homem natural, este ser determinado pelas faculdades em permanente desenvolvimento (*perfectibilidade*). O método hipotético lhe permite encontrar a essência original do homem que pode fundar uma sociedade legítima através da transposição dos termos. Rousseau constrói um modelo a seguir, a sociedade justa de liberdade e igualdade onde deve prevalecer o modelo da natureza que, por sua vez, está manifesta no homem original.

Desta forma, as obras de Rousseau são uma proposta metodológica que permite superar a divisão natureza/sociedade. Inicialmente ele distingue natureza humana e natureza social a ponto de contrapô-las, para depois demonstrar a transformação de uma em outra, por meio da *perfectibilidade*. Levando assim, a sínteses por meio do pacto que garantiria a ordem social e política, além da felicidade, liberdade, igualdade para todos os contratantes.

No *Discurso*, Rousseau mostra o processo de passagem do homem do estado natural ao estado social. No *Emílio*, mostra o homem de natureza na perspectiva mais completa, porque o retira de si mesmo, do estado natural primitivo. E se não perde sua essência original, também não a põe em risco, nem a desenvolve harmonicamente para alcançar todas suas possibilidades.

Rousseau concebe o homem abstrato na tentativa de descobrir o homem tal como é em si mesmo e na sua existência social. Esta a distância entre homem e sociedade se acentua, ao mesmo tempo em que nos indica uma saída: a educação é uma proposta para superar tal cisão (natureza - sociedade).

*“Quanto mais perto permanece o homem de sua condição natural, menor é a diferença entre suas faculdades e seus desejos”*¹⁹⁰.

Nesta ordem de idéias, o aporte de Rousseau ao pensamento político está em sustentar o Estado sobre o homem natural pois é nele que se sustenta a soberania. Ao propor a natureza humana como modelo de sociedade e de Estado, Rousseau rompe com a tradição jusnaturalista moderna. A natureza humana concebida por Rousseau tende a estabelecer uma dupla relação na medida em que é sujeito criador e objeto (modelo) do Estado legítimo.

De maneira analógica, o Estado imita a lei natural. A lei natural se converte na base do percurso teórico, que dando coerência a seu pensamento, pois ela é parte da sensibilidade. A lei natural não é jurídica nem racional, é sensível.

Com a transposição feita, a lei natural se converte em diretriz do corpo político. Ao conceber a lei moral numa perspectiva individualista e sensível, Rousseau mantém um fio condutor através de toda sua obra: a concepção de homem como ser sensível e individual, sendo por isso considerado o pioneiro do pensamento romântico posterior.

No entanto, temos que ressaltar a primazia que ele dá a esta faculdade. Rousseau encara a sensibilidade de duas formas distintas: a sensibilidade física, coordenadora das sensações; e a sensibilidade moral, a que fornece os sentimentos adequados para a

¹⁹⁰ Rousseau 1979, p. 86

conservação e a felicidade do homem. A sensibilidade ocupa um lugar central na concepção antropológica de Rousseau, tendo em conta que ele lhe atribui características sentimentais. Além das sensações físicas, relativas aos sentimentos ou paixões de carácter natural e social, há o sentimento interior, a consciência. Além disso, é a faculdade que está presente como ato desde o nascimento sem esquecer que assim como as demais faculdades tem diferentes graus de desenvolvimento. Ela constitui a base das outras faculdades e a base da natureza humana. O homem é um ser sensível, livre, perfectível, feito para tornar-se racional e para a vida social.

Rousseau é um homem natural vivente, ele é a demonstração de que é possível que o homem natural exista realmente. Rousseau é o único filósofo que realiza sua teoria em si mesmo. Nos diálogos ele descreve um mundo ideal, carregado de símbolos de sociedade e natureza no qual predomina uma comunidade de homens naturais, que abandonaram o amor próprio pelo amor de si e na qual as paixões são naturais tornando desnecessária a virtude.

O homem natural que vive em sociedade é aquele que guia sua conduta pelo sentimento moral. Como foi exposto ao longo deste trabalho, os sentimentos naturais são a voz do sentimento interior, que só pode ser escutado no silêncio das paixões.

Ao final de sua vida, Rousseau completa seu projeto, pois é o homem que retorna à natureza, o homem solitário que ouve a voz de sua própria consciência. Desta forma é possível que o homem natural possa emergir do coração de cada um, através dos sentimentos naturais que são a expressão da natureza no homem. Aí reside o significado profundo do conceito de natureza aplicado ao homem, ela vive na sensibilidade moral, no coração. Com a idéia de homem da natureza, a antropologia rousseauiana funda verdadeiramente o âmbito da moral.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE ROUSSEAU:

ROUSSEAU. J. J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** Tradução de Lourdes Santos Machado. Introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado, sob licença da Editora Globo Cultura e Industrial. *Coleção Os Pensadores.* São Paulo: 2ª edição, abril, 1978.

_____. **Contrato Social.** Tradução de Lourdes Santos Machado. Introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado, sob licença da Editora Globo Cultura e Industrial. *Coleção Os Pensadores.* São Paulo: 2ª edição, abril, 1978.

_____. **Ensaio sobre a origem das línguas.** Tradução de Lourdes Santos Machado. Introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado, sob licença da Editora Globo Cultura e Industrial. *Coleção Os Pensadores.* São Paulo: 2ª edição, abril, 1978.

_____. **Emílio ou da Educação.** Clássicos Garnier. Difusão Européia do Livro. Coleção dirigida por Vitor Ramos. Tradução de Sergio Milliet. São Paulo, 1968.

_____. **Discurso sobre as ciências e as artes.** Tradução de Lourdes Santos Machado. Introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado, sob licença da Editora Globo Cultura e Industrial. *Coleção Os Pensadores.* São Paulo: 2ª edição, abril, 1978.

_____, **Emile e Sophie ou Os solitários.** Tradução de Françoise Galler, Porto Alegre: Editora Paraola, 1994.

_____, **Carta a D'Alembert.** Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

_____, **Considerações Sobre o Governo da Polônia.** In: **Obras J.J. Rousseau**, vol, II. Tradução de Lourdes Santos Machado. Rio de Janeiro – Porto Alegre – São Paulo: Editora Globo, 1962.

_____, **Júlia ou a nova Heloísa.** Tradução de Fulvia Moretto, Campinas: Hucitec/Unicamp, 1994.

_____, **Projeto de Constituição Para Córsega.** In: **Obras J.J. Rousseau**, vol, II. Tradução de Lourdes Santos Machado. Rio de Janeiro – Porto Alegre – São Paulo: Editora Globo, 1962.

_____, **Os Devaneios do Caminhante Solitário.** Tradução de Fúlvia Maria Luiza Moretto, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 3ª ed, 1995.

VERSÃO ESPANHOLA:

_____, **Escritos de combate**. Ed. Alfaguara. (edição espanhola) Madrid 1979.

_____, **El Contrato Social**. Editorial Linotipo, Bogotá, Colombia, 1979.

_____, **Emilio o de la Educación**. Tomos 1 y II, Editorial UNAM, México, D. F. México, 1981.

_____, **Discurso sobre el origen y los fundamentos sobre la desigualdad entre los hombres**. Edimat Libros SA. Madrid, España, 2000.

OUTRAS OBRAS:

BRAUNSTEIN, Jean-François. Prefácio e comentários ao *Segundo Discurso*. IN: **Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens**. Tradução de Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Ática, 1989.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Tradução de Álvaro Cabral, Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

_____, **A Questão Jean-Jacques Rousseau**. Trad. Erlon José Paschoal. Prefácio e Pós-fácio de Peter Gay. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

_____, L'unité das l'oeuvre de Rousseau. IN: **Pensée de Rousseau**, pp. 41-67: Éditions du Seuil, 1984.

CHAUÍ, Marilena de Souza. Do tácito ao expreso: o lugar do escritor político. IN: **Rousseau: da teoria à prática**. São Paulo: Ática, 1976.

DELACAMPAGNE, Christian. **A Filosofia Política Hoje: Idéias, Debates, Questões**. Tradução de Lucy Magalhães . Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps**: Paris: J.Vrin, 1988.

_____, L'homme selon Rousseau. IN: **Pensée de Rousseau**. pp. 109-125: Éditions du Seuil, 1984.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**, Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

_____, La Linguistique de Rousseau. IN: **Presencia de Rousseau**. pp. 21-45. Tradução de José Sazbón. Buenos Aires: Ediciones Nueva Vision, 1972.

DIDEROT, Denis. **El Sobrino de Rameau**. Ediciones Cátedra, Madrid, 1985.

DE ALMEIDA MARQUES, J. O. **Verdades e Mentiras**, Editora Unijuí, Ijuí 2005

ENDORE, Guy. **O Coração e o Espírito: A Estória de Rousseau e Voltaire**. Tradução de Brenno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965.

FREUD, S. **El mal estar en la cultura**. Madrid, Biblioteca Nueva, Obras Completas, v. III. 1981.

FREITAS, J. **Política e Festa Popular em Rousseau: a recusa da representação**, Ed Humanitas, FFLCH/USP, 2003.

GARCIA, Cláudio Boeira. **As cidades e suas cenas: a crítica de Rousseau ao teatro**. Ijuí : Editora da UNIJUÍ, 1999.

_____, Rousseau: homem natural, crítica à socialização e passeios pelas florestas. IN: **Filosofia e racionalidade: Festschrift em homenagem aos 45 anos da Universidade de Passo Fundo**. Passo fundo. Editora UNIVERSITÁRIA, 2002.

GOLDSCHMIDT, Vitor. Individu et commmunauté chez Rousseau, IN: **Pensée de Rousseau**, pp. 147-163: Édition du Seuil, 1984.

_____, Le problème de la socialization chez Rousseau”. IN: **Manuscrito**. Vol. III, nº 2.pp. 93-129, Campinas: UNICAMP,1980.

GROETHUYSEN, Bernard, **J.-J. Rousseau**. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

GUÉROULT. Martial. Naturaleza humana y estado de naturaleza en Rousseau. IN: **Presencia de Rousseau**, pp. 141-163. Tradução de Raquel Puzskin, Buenos Aires: Ediciones Nueva Vision, 1972.

KOJEVE, Alexander. **Idea de la muerte en Hegel**. Editorial Leviatán, Buenos Aires, 1980

LAUNAY, Michel et Léo. **Jean-Jacques Rousseau Ecrivain Politique**. Grenoble: A.C.E.R., 1971.

LÉVI-STRAUSS, **O pensamento selvagem**, Tradução de Maria Celeste da Costa e Souza é Almir de Oliveira Aguiar, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1970

LOCKE, John, Ensayo sobre el gobierno social, traducción y prefacio de José Carner, Fondo de Cultura Económica, México, 1941

MACHADO, Lourival Gomes. Introdução ao *Ensaio sobre a origem das línguas*. IN: **Obras J.J. Rousseau**, vol, II. Tradução de Lourdes Santos Machado. Rio de Janeiro – Porto Alegre – São Paulo: Editora Globo, 1962.

_____, **Homem e Sociedade na Teoria Política de Jean-Jacques Rousseau**, Ed. Martins, São Paulo, 1968.

MANENT, Pierre. **História Intelectual do Liberalismo: Dez Lições**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda. 1987.

MALEBRANCHE, Nicolas. **Recherche de la vérité**, livro V, cap. I, ed. J Simon, Buenos Aires. 1962

MATOS, Franklin. Teatro e amor próprio. IN: **Carta a D'Alembert**, pp. 11-22, Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

MARUYAMA, N. **A Contradição Entre o Homem e o Cidadão**, Ed. Humanitas, FFLCH/USP, 2001.

MERQUIOR, José Guilherme. Rousseau e Weber: **Dois Estudos Sobre a Teoria da Legitimidade**. Tradução de Margarida de Salomão. Rio de Janeiro, RJ: Editora Guanabara, 1990.

MEIRA do NASCIMENTO, Milton. **O contrato social: entre a escala e o programa**. In: Discurso, nº 17, 1988.

_____, **Rousseau: Da Servidão à liberdade**. In: Clássicos da Política. São Paulo: Editora Ática, 1991.

_____, **O Contrato Social ou as ilusões do jogo do poder**. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1978, 117 p.

MONTEAGUDO, Ricardo. **Linguagem e História em Rousseau**. In: Philosophica, Re- vista de Filosofia da História e Modernidade/ Universidade Federal de Sergipe, núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia da História da Modernidade. Nº 2, Março 2001. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2001.

NIETZSCHE, F. Crepúsculo de los ídolos. Madrid, Edita Alianza, 1973.

OLIVEIRA, Neiva Afonso. **Rousseau e Rawls: O Contrato em Duas Vias**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

PRADO JUNIOR, Bento. A força da Voz e a Violência das Coisas. In: **Ensaio Sobre a Origem das Línguas**. Trad. Fulvia M.L. Moretto: Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1998.

RUBY, Cristian. **Introdução à Filosofia Política**. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: editora UNESP, 1998.

SALINAS, Luiz Roberto. **O Bom Selvagem**. São Paulo: FTD, 1989.

_____, **Paradoxos do espetáculo**. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

_____, **Rousseau: da teoria à prática**. São Paulo: Ática, 1973.

SAZBÓN, José, Presencia de Rousseau, Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, 1972.

SÁNCHEZ Vázquez, Adolfo. **Rousseau en México**, Editorial Conejo, México D.F. 1994

SOUZA, Maria das Graças de. **Ilustração e História: O Pensamento Sobre a História no Iluminismo Francês**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

SPINOZA, B. Oeuvres. IV. **Traité politique**. Lettres. Trad. Et. Notes: Charles Appunt, Paris, Garnier, 1965.

STAROBINSKI, Jean. **A transparência e o obstáculo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. **La transparencia e el obstáculo**. Ed. Tauros, Madrid 1980.

STRAUSS, Leo, l'intention de Rousseau, IN: **Pensée de Rousseau**, pp. 67-95: Éditions du Seuil, 1984.

TODOROV, Tzvetan. **Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau**. Gedisa. Barcelona, 1986.

VIEIRA, L. V. **A democracia em Rousseau**, Coleção Filosofia 52, EDIPUCRGS, Porto Alegre, 1997.

ZULETA, Estanislao. **El pensamiento psicoanalítico**. Ed. Percepción. Medellín, 1983.