



UNICAMP

MARISA ALVES VENTO

**O FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO DA VONTADE GERAL EM
ROUSSEAU**

Campinas

2013

i



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

MARISA ALVES VENTO

**O FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO DA VONTADE GERAL EM
ROUSSEAU**

JOSÉ OSCAR DE ALMEIDA MARQUES

**Tese de Doutorado apresentada ao
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas,
para obtenção do Título de Doutora em
Filosofia**

**ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE
DEFENDIDA PELA ALUNA MARISA ALVES VENTO E ORIENTADA
PELO PROF. DR JOSÉ OSCAR DE ALMEIDA MARQUES
CPG, 26/09/2013**

CAMPINAS

2013

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/338

V566f Vento, Marisa Alves, 1963-
O fundamento antropológico da vontade geral em Rousseau / Marisa Alves
Vento. – Campinas, SP : [s.n.], 2013.

Orientador: José Oscar de Almeida Marques.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas.

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778. 2. Antropologia. 3. Ciência política -
Filosofia. I. Marques, José Oscar de Almeida, 1949-. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The anthropological basis of general will in Rousseau

Palavras-chave em inglês:

Anthropology

Political science - Philosophy

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutora em Filosofia

Banca examinadora:

José Oscar de Almeida Marques [Orientador]

Jacira de Freitas

Helena Esser dos Reis

Genildo Ferreira da Silva

Renato Moscateli

Data de defesa: 23-09-2013

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em vinte e seis dias de setembro de 2013, considerou a candidata MARISA ALVES VENTO aprovada.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Jose Oscar de Almeida Marques

Handwritten signature of Jose Oscar de Almeida Marques in blue ink, written over a horizontal line.

Profa. Dra. Jacira Freitas

Handwritten signature of Jacira Freitas in blue ink, written over a horizontal line.

Profa. Dra. Helena Esser dos Reis

Handwritten signature of Helena Esser dos Reis in blue ink, written over a horizontal line.

Prof. Dr. Renato Moscateli

Handwritten signature of Renato Moscateli in blue ink, written over a horizontal line.

Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva

Handwritten signature of Genildo Ferreira da Silva in blue ink, written over a horizontal line.

RESUMO

A pesquisa apresentada compreende a antropologia rousseauiana, abrangendo desde as investigações sobre o homem e a sua natureza originária até a idealização, no campo político, de uma sociedade fundada sobre a vontade legítima de cada cidadão que a compõe. O objetivo que se impôs alcançar está ancorado no pressuposto de que os princípios antropológicos estabelecidos por Rousseau no *Segundo Discurso* norteiam o seu pensamento político. Assim, busca-se demonstrar que uma das noções cruciais da sua filosofia política, a vontade geral, tem como fundamento o princípio antropológico do amor de si. Entretanto, para derivar a vontade geral do amor de si, interpretando-a como a vontade que o indivíduo tem pelo todo porque o considera como a si mesmo, é importante compreender como Rousseau justifica e relaciona a existência e a prevalência desse sentimento de preferência por si mesmo com a extrema exigência ética, expressa pela conformação da vontade particular do indivíduo à vontade geral do Estado. A compreensão desse componente primordial da natureza individual exige examinar, mais profundamente, a concepção de indivíduo e o papel específico que o princípio do amor de si desempenha na estruturação da identidade individual. Isto permitirá considerar a pertinência de, por um lado, apontar o amor de si como o vetor do desenvolvimento do indivíduo, e de outro, admitir a possibilidade de que ele constitua o liame social da ordem política legítima, uma vez que permite ao indivíduo buscar seu bem-estar sem se opor a outrem. Em decorrência da primazia desse princípio, a noção de interesse se mostra nuclear no pensamento de Rousseau, pois se apresenta como único objeto possível da vontade. Pretende-se mostrar como a temática do interesse, resultante dos desdobramentos das noções de amor de si e amor próprio, é retomada por Rousseau, que dá a ela uma nova direção e a requalifica segundo uma lógica própria, a lógica de imanência. Nessa perspectiva, a noção de interesse, vista por Rousseau como o bem do ser que deseja, passa a ser uma relação que ganha sua força no ser do indivíduo que, a partir da sua relação consigo mesmo, estabelece a relação com outro e com o mundo. Desse modo, acredita-se que a articulação entre as noções de indivíduo (movido pelo amor de si), interesse (de ser) e vontade geral possa dar conta da possível unidade de interesse do corpo político com o interesse particular de cada indivíduo, o que forma o corolário da vontade geral.

ABSTRACT

The present research comprises Rousseau's anthropology, ranging from investigations about man and his original nature to an idealization, in the political field, of a society founded on the legitimate will of every citizen who composes it. The goal proposed is based on the assumption that the anthropological principles established by Rousseau in his *Second Discourse* guided his political thought. Thus, we seek to demonstrate that the crucial notion to his politics, the notion of general will, is based on the anthropological principle of *amour de soi*. However, in order to derive the general will from this love by interpreting it as the will that the individual has towards the whole because he feels it as himself, it is important to understand how Rousseau justifies and relates the existence and prevalence of this feeling of preference for itself to the extreme ethical requirement expressed by the particular conformation of the will of the individual to the general will of the State. Understanding this primary component of the nature of the individual requires a deep look into the concept of the individual and the specific role that the principle of *amour de soi* plays in the structuring of individual identity. This will permit to consider the relevance, on the one hand, of pointing the *amour de soi* as the vector of development of the individual, and on the other, of admitting the possibility that it constitutes the social bond of the legitimate political order. Because of the primacy of this principle, the notion of interest appears as the core of Rousseau's thought, because it presents itself as the only possible object of desire. I intended to show how the topic of interest follows the developments of the *amour de soi* and *amour-propre* notion's and how Rousseau covers this notion requalifying and redirecting it according to its own logic, the logic of immanence. In this perspective, the notion of interest, that Rousseau sees as the good of the being who desires, becomes a relationship which gains its strength in the being of the individual who, from his relationship with himself, establishes a relationship with others and with the world. In this way, by articulating the notions of individual, *amour de soi* (interest) and general will, I intended to account for the possible unity of interest of the body political with the private interest of every individual, which forms the corollary of general will

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	17
CAPÍTULO I.....	25
A CONCEPÇÃO ROUSSEAUNIANA DE INDIVÍDUO	25
1.1. A antropologia rousseuniana	26
1.2. A natureza autêntica do indivíduo.....	40
1.3 O amor de si e a unidade da natureza humana	52
CAPÍTULO II.....	61
AMOR DE SI E INTERESSE.....	61
2.1 Amor de si e amor próprio, uma filosofia do interesse?	62
2.2 O dualismo rousseuniano	75
2.3. Rousseau e noção de interesse verdadeiro	84
CAPÍTULO III	103
O FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO DA VONTADE GERAL.....	103
3.1 Síntese crítica das leituras da vontade geral.....	103
3.2 O liame social.....	117
3.3 A generalização do interesse e da vontade.....	129
CONSIDERAÇÕES FINAIS	145
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	153

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que, de alguma forma, contribuíram para a realização deste trabalho.

Em especial, agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques, pelo modo como conduziu a orientação desta pesquisa, pelos diálogos tão profícuos que mantivemos a respeito do pensamento de Jean-Jacques Rousseau, e que me auxiliaram no amadurecimento das ideias que foram esboçadas no projeto de pesquisa.

Aos profs. Drs. Renato Moscateli e Natalia Maruyama, por suas valiosas contribuições ao examinarem atentamente o trabalho na minha banca de qualificação, cujas correções e sugestões foram imprescindíveis para a composição do texto final.

Aos membros da banca de defesa, Profs. Drs. Jacira de Freitas, Helena Esser dos Reis e Genildo Ferreira da Silva, pela atenção dedicada a este trabalho, pelos comentários enriquecedores que fizeram a respeito da pesquisa desenvolvida.

À FAPESP, pela bolsa de doutorado que proporcionou a minha dedicação integral à pesquisa, pelos recursos da reserva técnica que viabilizaram a aquisição dos materiais e livros necessários ao trabalho, bem como possibilitaram a minha participação em vários eventos acadêmicos. A concessão da bolsa FAPESP constituiu o fator primordial para o êxito alcançado na produção desta pesquisa, pelo que, reconhecidamente, agradeço a essa renomada instituição.

Aos amigos e, sobretudo, aos meus pais e meus filhos, que estiveram comigo nessa árdua caminhada, compreendendo os momentos de isolamento para o estudo necessário e apoiando minha escolha pela pesquisa filosófica.

ABREVIACÕES UTILIZADAS

Nas citações de textos de Rousseau, a notação *O.C.* é referente às *Œuvres Complètes de la Pléiade*, o respectivo volume é indicado pelos algarismos romanos i, ii, iii e iv. A fim de simplificar a consulta às referências bibliográficas, foram adotadas as seguintes nomenclaturas para as obras de Jean-Jacques Rousseau citadas no corpo do texto e em notas de rodapé.

(*Confissões*) *Les Confessions de J.J. Rousseau*. In:____. *Œuvres Complètes*. vol. i, 1959.

(*Contrato social*) *Du contrat social ou principes du droit politique*. In:____. *Œuvres Complètes*. vol. iii, 1964.

(*Devaneios*) *Les Rêveries du promeneur solitaire* . In:____. *Œuvres Complètes*. vol. i, 1959.

(*Diálogos*) *Rousseau juge de Jean-Jacques*. In:____. *Œuvres Complètes*. vol. i, 1959.

(*Emílio*) *Émile ou de l'éducation*. In:____. *Œuvres Complètes*.vol. iv; 1969.

(*Fragmentos políticos*) *Fragments politiques*. In:____. *Œuvres Complètes*. vol. iv, 1969.

(*Escritos políticos*) In:____. *Œuvres complètes*. vol iii, 1964.

(*Carta a Beaumont*) *Lettre à C. de Beaumont*. In:____. *Œuvres Complètes*. vol. iv, 1969.

(*Nova Heloisa*) *Julie ou La Nouvelle Héloïse*. In:____. *Œuvres Complètes*. vol. ii; 1961.

(*Segundo Discurso*) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les Hommes*. In:____. *Œuvres Complètes*. vol. iii, 1964.

INTRODUÇÃO

O filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau diz em suas *Confissões*: “Tout ce qu'il y a de hardi dans le *Contrat social* était auparavant dans le *Discours sur l'Inégalité* ; tout ce qu'il y a de hardi dans *l'Émile* était auparavant dans la *Julie*.”¹ (*O.C.i.*, p. 407) Este registro traduz o fio condutor desta pesquisa na medida em que indica, senão uma coerência interna, ao menos a ausência de contradição significativa entre os textos do filósofo genebrino.

Desse modo, partindo da ideia de que é possível perceber uma “unidade de intenções”² no pensamento de Rousseau, o estudo aqui apresentado compreende a antropologia rousseauiana, abrangendo desde as investigações sobre o homem e a sua natureza originária³ até a idealização, no campo político, de uma sociedade fundada sobre a vontade legítima de cada cidadão que a compõe. O objetivo que se impõe alcançar nesta pesquisa está ancorado no pressuposto de que os princípios antropológicos estabelecidos por Rousseau no *Segundo Discurso* norteiam o seu pensamento político, como já foi observado por alguns dos grandes intérpretes rousseauístas⁴.

Assim, busca-se demonstrar que o conceito de maior relevância no pensamento político rousseauiano, a vontade geral, tem como fundamento o princípio antropológico do amor de si. E

¹ Ver *Confissões*, IX [“Tudo que é ousado no *Contrato Social* havia aparecido previamente no *Discurso sobre desigualdade*; tudo que é ousado no *Emílio* havia aparecido previamente em *Júlia*.”]. Todas as traduções das obras em língua francesa são de minha responsabilidade.

² A partir do artigo de Ernst Cassirer, publicado em 1932 (A questão Jean-Jacques Rousseau), os grandes estudos que a obra de Rousseau suscitou tiveram por objetivo, embora de diferentes maneiras, dar conta da unidade do sistema e da coerência dos seus princípios. Como exemplos de intérpretes que se dedicaram a buscar a unidade do pensamento de Rousseau podem ser citados entre os autores que lemos: Robert Derathé, Victor Goldschmidt, Roger Masters, Jean Starobinski, Alexis Philonenko, Maurizio Viroli, Paul Audi entre outros. É possível, entretanto, encontrar no próprio Rousseau o anúncio da unidade do seu pensamento numa página bastante conhecida dos seus *Dialogues*, onde ele diz que sua obra consiste no desenvolvimento do plano que ele concebera “dans le chemin de Vincennes”. Ou ainda na segunda *Lettre à Malesherbes* (1762), ao enumerar seus livros dando uma ideia desse “sistema” e indicando os dois *Discursos* e o *Emílio* como sendo “inseparáveis e formando juntos um mesmo todo”.

³ O estudo antropológico de Rousseau tem como ponto de partida o *Segundo Discurso*, onde o autor afirma, logo no prefácio, a utilidade assim como os malogros desse conhecimento até então: “la plus utile et la moins avancée de toutes les connoissances humaines me paroît être celle de l'homme.” (*O.C.iii*, p. 122)

⁴ Robert Derathé, parecendo concordar com outros intérpretes sobre a derivação da consciência do amor de si, complementa no seu texto: “Ora, o mesmo ocorre com a vontade geral. Ela não pode vincular-se à nossa natureza sem derivar, por sua vez, do amor de si, já que este é, segundo Rousseau, ‘o único motivo que faz os homens agir’.” (DERATHÉ, 2009, p. 348) Victor Goldschmidt comenta sobre o esforço feito por Rousseau para dar um “novo sentido” à afirmação do princípio de conservação, o amor de si: “Enfin, si l'amour de soi est retrouvé, et restauré dans son état primitif, à partir (et contre) l'état civil, il faut en dire autant de la pitié.” (GOLDSCHMIDT, 1974, p. 334)

que, em decorrência da primazia desse princípio, a noção de interesse é nuclear no pensamento político de Rousseau, pois se apresenta como único objeto possível da vontade. Desse modo, busca-se compreender como Rousseau justifica e relaciona a existência e a prevalência desse sentimento de preferência por si mesmo com sua extrema exigência ética expressa pela conformação da vontade particular do indivíduo à vontade geral do Estado. A solução dessa questão passa pela compreensão do papel que Rousseau confere ao indivíduo e à individualidade. O que exige, por sua vez, examinar mais profundamente a sua concepção de indivíduo, porém, pensando a filosofia de Rousseau em sua totalidade, sem confiná-la aos seus escritos políticos, a fim de encontrar o fio condutor que conecta a antropologia rousseauiana ao político e ao moral.

Com o propósito de derivar a vontade geral do amor de si, e para melhor compreender as complexidades que envolvem ambas as noções em Rousseau, inicialmente, realizou-se uma síntese crítica das abalizadas interpretações de vontade geral sem ignorar ou negligenciar os aspectos importantes concernentes a cada uma delas. Entretanto, a diversidade e, por vezes, os antagonismos entre as diferentes interpretações apontaram a necessidade de se olhar para outras direções, na tentativa de elucidar os problemas que ainda cercam esse *constructo*, tão crucial na teoria política de Jean-Jacques Rousseau.

Entre os comentadores de Rousseau, há aqueles que fazem uma leitura republicana e, apostando numa concepção intelectualista da vontade geral, identificam-na com a razão. O bem comum é objeto da razão, e esta é capaz de fazer calar no indivíduo suas paixões e seus interesses particulares. Lida *à la* Kant, e sob uma vertente “especificamente francesa”⁵, a generalidade da vontade em Rousseau tende a prefigurar o universalismo kantiano, e comentadores importantes inclinam-se para a ideia de que a mais completa realização do pensamento de Rousseau encontra-se em Kant. Podem ser citadas também as contribuições relevantes, de ordem historiográfica, que investigando a genealogia da vontade geral antes de Rousseau, conferem a ela uma origem malebranchista. Nessa linha segue Patrick Riley (1986), que descreveu um deslocamento da noção de vontade geral do campo teológico para o político. Nessa trajetória, a noção teria passado

⁵ Entre estes comentadores podemos citar: Alexis Philonenko em *Rousseau et la pensée du malheur* e Simone Goyard-Fabre em *Politique et philosophie dans l'oeuvre de J.-J. Rousseau*.

por Pascal, Malebranche, Montesquieu e Diderot, para ser, finalmente, secularizada por Rousseau.⁶

Há ainda Bertrand de Jouvenel (1947), cuja interpretação toca alguns pontos da proposta desta pesquisa. O autor traça um paralelo entre a retidão dos primeiros movimentos da natureza⁷ e a retidão da vontade geral, e termina por admitir que o amor de si desempenha um papel fundamental na elaboração da vontade geral, mas, em seguida, passa a explicar a operação do amor de si no corpo político como negação do indivíduo, ocorrendo o que chama de “coletivização do amor de si.” (JOUVENEL, 1947, p. 99)

Talvez a leitura que cause maior furor seja aquela realizada pela tradição liberal, que condena o valor do coletivo em Rousseau e percebe a vontade geral como uma imposição externa ao indivíduo, e este deve ser capaz de sacrificar sua vontade individual em favor da vontade coletiva. A noção de vontade geral é confundida com negação da individualidade, posição que, sem dúvida, pavimentou a via para que intérpretes ultraliberais resvassem para uma leitura totalitária⁸ da vontade geral. Os problemas desta interpretação e sua crítica visceral a Rousseau, como será visto mais adiante, estão enraizados na própria história do conceito liberal. Como observa Luc Vincenti, a tradição liberal, por uma questão de princípios, recusa a unidade da noção de indivíduo construída por Rousseau “en dépassant la singularité vers la particularité.” (VICENTI, 2001, p. 12)⁹ Por não admitir uma dimensão coletiva da liberdade vista, necessariamente, como opressão das consciências individuais, a tradição liberal percebe toda referência a qualquer instância para além da vontade do indivíduo singular como oposição à

⁶ Ver *The General Will Before Rousseau – The transformation of the divine into the civic*. P. Riley, Princeton University Press: New Jersey, 1986. Com o devido respeito à formidável pesquisa desse autor, é preciso lembrar a veemência de Rousseau ao criticar, no *Manuscrito de Genebra*, os discursos que pretendiam fazer “intervenir immédiatement la volonté de Dieu pour lier la société des hommes.” Por si só, o posicionamento de Rousseau nos leva a pensar que antes de pretender uma secularização do divino ou de transformar o divino em cívico, o seu esforço é no sentido de dar ao liame social uma natureza essencialmente política.

⁷ Os primeiros movimentos da natureza correspondem aos princípios que Rousseau percebe na alma humana, a saber, o amor de si e a *piedade*. Ver *O.C.* iii, p.125-126

⁸ Entre outras leituras que enveredam por esse caminho, pode-se mencionar o Discurso de Benjamin Constant: *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos* (1818); “*Les origines de la Démocratie totalitaire*” de J. L. Talmon (1966).

⁹ [“Transpondo a singularidade para a particularidade”]. Esta ideia é compartilhada por Bronislaw Baczko. Apesar de Rousseau afirmar a singularidade, e fazer uma verdadeira uma apoteose do Eu, como diz Baczko, é evidente o seu esforço de “sintetizar os contrários”. Assim, uma das fórmulas de Rousseau é associar, por exemplo, “os sentimentos de ser estranho, inútil e constantemente ameaçado neste mundo de desigualdade e de alienação, ao sonho de uma comunidade social onde participar da existência e dos valores coletivos seria idêntico à expressão do *eu*.”(BACZKO, 1974, p. 230)

vontade individual. Portanto, a vontade geral, enquanto possibilidade de composição de uma faculdade individual (vontade) com uma instância coletiva, é repudiada pelos liberais e interpretada como imposição de uma vontade estranha aos indivíduos, aniquiladora da vontade individual. No entanto, a coerência de tal interpretação é inteiramente questionável. Se, de fato, a vontade particular devesse ser aniquilada pela vontade geral, como compreender as repetidas alegações de Rousseau de que o interesse comum resulta do acordo dos interesses particulares?

O viés interpretativo aqui proposto desvia-se, em alguma medida, tanto da tradição de intérpretes que sobrepõem, sem mais, vontade geral e razão, assim como daqueles que colocam a vontade geral numa esfera de transcendência, supondo-a exterior ao indivíduo. Mas desvia-se, radicalmente, daqueles que a interpretam como aniquiladora dos direitos ou da vontade do indivíduo. Muito ao contrário disso, o percurso realizado segue os “raciocínios e conjecturas” de Rousseau sobre a natureza do homem no *Segundo Discurso*; depois, perscrutando a incipiente elaboração da noção de vontade geral nos textos da *Economia Política*¹⁰ e, em seguida, acompanhando o seu desenvolvimento no *Manuscrito de Genebra* ou *primeira versão do Contrato Social*, conduz a ver no cerne da elaboração da vontade geral o enraizamento desta na própria identidade do indivíduo. Ou seja, parece, de fato, ocorrer a reconstrução de uma identidade individual a partir da relação a uma única transcendência – o bem comum – na qual o indivíduo reconhece o seu próprio bem. (VINCENTI, 2001, p. 16) Por isso, a compreensão dessa relação exige considerar o estatuto que Rousseau confere ao princípio pré-racional inscrito na natureza do homem: o amor de si, “qui nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous mêmes” (*O.C.* iii, p. 126)¹¹, termo tomado de empréstimo de uma longa tradição de pensamento e ao qual Rousseau dará um sentido original.

Alguns importantes comentadores já chamaram a atenção para a função metodológica dos princípios antropológicos estabelecidos por Rousseau. Victor Goldschmidt, por exemplo, atenta para o fato de que não convém reduzi-los arbitrariamente, pois isso seria desprezar o esforço metodológico do autor¹². O intérprete acrescenta ainda que a originalidade de Rousseau consistiu em dar a estes princípios um novo sentido e, falando de um modo mais específico,

¹⁰ O primeiro registro da noção de vontade geral, em Rousseau, ocorreu no *Discurso sobre a economia política*, a partir de uma referência ao verbete *Droit Naturel* de Diderot da *Encyclopédie*.

¹¹ *Segundo Discurso* [“que nos interessa ardentemente ao nosso bem-estar e à conservação de nós mesmos.”]

¹² Aqui ele se refere tanto ao estatuto do amor de si quanto da *pitié*. Ver GOLDSCHMIDT, 1974, p. 333-334.

Goldschmidt afirma que “o amor de si é reencontrado e restaurado em seu estado primitivo.” (GOLDSCHMIDT, 1974, p. 334)

Se à época de Rousseau era um lugar-comum interpretar o amor de si apenas como o princípio de conservação, circunscrito ao estado de natureza e comum a todo ser sensível, considerando o ponto de vista de Goldschmidt cabe indagar: que sentido e que restauração seriam esses? Em que consistiria a originalidade de Rousseau, mencionada tantas vezes por seus intérpretes, em relação à questão? Ou mesmo, o que está implicado na definição tão contundente do amor de si como “a fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e nunca o abandona enquanto ele vive.” (O.C. iv, p. 491)

Em diversos textos rousseauianos há relevantes passagens indicativas da permanência do princípio do amor de si na natureza humana. No *Segundo Discurso*, por exemplo, Rousseau evoca a “estátua de Glauco” para, metaforicamente, abordar a natureza imutável da alma humana. É do princípio do amor de si combinado com a *pitié*, diz Rousseau, que se originam “todas as regras do direito natural”. Com esta afirmação ele lança, contra Hobbes, os fundamentos da bondade natural do homem sob o nome de *droit naturel*¹³, que precede qualquer reflexão. Pode-se mesmo ver no postulado de bondade original, que constituirá a pedra fundamental de todo edifício da filosofia moral rousseauiana, uma decorrência do princípio do amor de si, dado que “a bondade é o efeito necessário de uma força sem limites e de um amor de si essencial a todos ser que se sente.” (O.C. iv, p.588) A atenção cuidadosa dirigida ao *Contrato social* revela, outrossim, que a igualdade de direito e a justiça produzidas pela vontade geral derivam “da preferência que cada um tem por si mesmo e, conseqüentemente, da natureza do homem.” (O.C. iii, p. 373) Ou seja, do amor de si.

Dessas observações pode-se inferir que nada, nem mesmo a desnaturação operada quando da passagem para o estado civil, conseguiu erradicar este princípio¹⁴. É justamente para superar os obstáculos nocivos à sua conservação no estado de natureza que os homens são

¹³ Pretendo abordar mais adiante, ao menos superficialmente, a questão da rejeição de Rousseau ao Direito natural e à Lei Natural. Mas de antemão, convém atestar minha concordância com a interpretação de R. Déathé de que Rousseau “não pretende arruinar a ideia de lei natural”. O que ele não concorda é com a forma sob a qual ela é aplicada ao estado de natureza. A lei natural não pode ser como querem os juristas e muitos dos filósofos contemporâneos de Rousseau, lei da reta razão, dado que as máximas da razão não podem ser conhecidas do homem antes que ele disponha do uso da sua razão. Ver DERATHÉ, 2009, p. 250

¹⁴ Ver *Contrato Social* II, IV. O.C. iii, p. 372. “Não sendo o Estado ou a cidade mais que uma pessoa moral, cuja vida consiste na união de seus membros, e se o mais importantes de seus cuidados é o de sua própria conservação, é preciso uma força universal e compulsória para mover e dispor cada parte da forma mais conveniente ao todo”.

levados a pactuar ou, como diz Rousseau, são levados a “operar em concerto.” (*O.C.* iii, p. 360) A preferência por si mesmo não é, de modo algum, posta de lado, ela continua sendo o móvel das ações no estado civil. Aliás, a própria “desnaturação” não deixa de ser uma decorrência do amor de si, como se terá a oportunidade de examinar a partir da expansividade deste, pois, de acordo com Rousseau, é pela desnaturação levada a cabo pelas “boas instituições sociais” que o homem é capaz de “transportar o eu para a utilidade comum.” (*O.C.* iv, p. 249)

Ainda que devido a ocorrências desastrosas tenha havido um desvio que provocou a sua “fermentação” e o transformou em amor próprio¹⁵, o amor de si não foi erradicado. Esse *pathos* primordial é invencível, permanente, e jaz idêntico ao fundo das diferentes figuras que Rousseau apresenta, seja o homem selvagem, o “homem do homem”, o cidadão ou o sábio, não obstante possa encontrar-se alterado tal como mostra a figura da estátua de Glauco¹⁶. É a permanência desse princípio, percebido por Rousseau na natureza essencial do homem, que parece conferir à antropologia rousseauiana a sua especificidade.

Como se pretende mostrar na primeira parte deste trabalho, Rousseau faz críticas aos estudos antropológicos dos seus contemporâneos e, na constituição da sua própria antropologia, estabelece que as paixões que opõem os indivíduos uns aos outros não possuem “nenhum fundamento verdadeiro na natureza”. (*O.C.* iii, p. 192) Há, portanto, uma razão para se buscar e restaurar o que existe de mais autêntico e comum na natureza do homem. Rousseau identifica o amor de si na natureza essencial¹⁷ do homem, e o define como “o mais poderoso” e “o único motivo que faz agir os homens.”¹⁸ Parece, portanto, ser possível articulá-lo com a liberdade e a perfectibilidade e perceber um processo que tem início no sentimento de existência: o amor de si

¹⁵ Outra questão relevante concernente ao amor de si é a originalidade de Rousseau no emprego da noção. Ao combater simultaneamente os filósofos e os moralistas na acirrada questão da reabilitação do amor próprio que ocorre no século XVIII, Rousseau faz uma inversão do vocabulário herdado dos moralistas agostinianos. Inversão por meio da qual o amor de si passa a ser o sentimento inocente da existência, e o amor próprio torna-se a perversão desta inocência, ensejando o cortejo de vícios da vida em sociedade.

¹⁶ “semblable à la statue de Glaucus, (...) l’âme humaine altérée au sein de la société (...).” (*O.C.iii*, p. 122) Aqui Rousseau evoca a metáfora platônica da estátua imersa na água e desfigurada no curso dos tempos, representando a alma que, unida ao corpo, está sujeita a inúmeros males.

¹⁷ No prefácio ao *Segundo Discurso*, Rousseau reconhece as dificuldades a serem enfrentadas para se chegar ao verdadeiro conhecimento do homem. Será preciso ver através de todas as mudanças ocorridas na sua constituição original e “separar o que pertence à sua própria essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram.” (*O.C.* iii, p. 122) A identificação dessa natureza essencial se dá a partir do método genealógico e trata-se tão profundamente de apreensão da essência que Victor Goldschmidt (1983) chega a sugerir, nas páginas finais de sua obra magistral sobre a antropologia rousseauiana, uma aproximação com a eidética husserliana.

¹⁸ Ver *Carta a Carondelet* (GOUHIER, 1974, p. 128).

torna-se a determinação interna estruturante da afetividade, de cuja expansão espontânea manifestada pela *pitié* surgem os “primeiros movimentos do coração”, daí “nascem as primeiras noções do bem e do mal”, culminando na consciência, seu último desenvolvimento.¹⁹ Não é difícil ver que o amor de si, com efeito, parece abrigar um potencial subjacente a todas as faculdades do homem podendo, desse modo, repercutir no político.

Todavia, afirmar a primazia do princípio do amor de si e apontá-lo como vetor do desenvolvimento moral e político do indivíduo, exige lidar com inúmeras dificuldades que se entrelaçam à questão, um exemplo é a problemática da *pitié*, que renomados intérpretes²⁰ apontam como um outro princípio que se opõe ao amor de si.

Não desmerecendo as fecundas discussões e as coerentes interpretações concernentes a essa questão, optou-se por considerar, a partir do pensamento de Rousseau²¹, a possível derivação da *pitié* do amor de si, ou seja, sem interpretá-la como um princípio oposto àquele. No desdobramento dessa questão, adota-se a interpretação de Pierre Burgelin sobre a expansividade do amor de si, tendo em vista que é somente do ponto de vista da expansão do amor de si que se pode pensar numa vontade geral como a vontade de um indivíduo que se sente parte de um todo, e que considera esse todo ou *Moi commun* como se fosse ele próprio. E, conseqüentemente, pode encontrar no interesse comum o seu próprio interesse.

Na segunda parte, ao lidar com a noção de interesse, a relação entre amor de si e amor próprio deverá ser elucidada a fim de se apurar o que representa em Rousseau o “interesse verdadeiro”. Nesse sentido, a interveniência da noção de interesse tomada, enfim, como Rousseau a elabora, ou seja, entrelaçada ao amor de si, torna-se crucial. Ela perpassa toda a filosofia de Rousseau atravessando os domínios da antropologia à teologia, passando pela moral e a política.

¹⁹ Ver *Carta a C. de Beaumont*: “esse último amor, uma vez desenvolvido e tornado ativo, toma o nome de consciência”. (ROUSSEAU, 2004, p. 21).

²⁰ Um desses intérpretes é citado por Luc Vincenti: “R. Masters admite que seja necessário haver uma afecção para ligar os indivíduos entre si. A via escolhida para contrabalançar os interesses egoístas é a piedade que pode ser a origem da sociabilidade.” (VINCENTI, 2001, p. 135)

²¹ No prefácio ao *Segundo Discurso* temos a seguinte afirmação de Rousseau: “(...) meditando sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, creio nela perceber dois princípios anteriores à razão, um dos quais (amor de si) interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação, e o outro (piedade) nos inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes” (*O.C. iii*, p. 125-126). Embora possa parecer, para muitos, que o primeiro princípio seja a fonte do egoísmo e o segundo, a fonte do altruísmo e, portanto, tais princípios se oponham, recorreremos a vários textos de Rousseau para mostrar que tal oposição não ocorre.

Por vezes, a noção de interesse surge nos textos de Rousseau definida em termos aparentemente contraditórios. E por estar sempre dotada de uma terminologia própria em cada contexto que Rousseau a emprega – “*amour de soi*” e “*amour propre*” ou “*Ce qu’importe*”²² – comumente se desconsidera a importância do interesse e a determinação de suas distintas expressões, como observa Bruno Bernardi. Além do que, como mostram os estudos desse mesmo autor sobre a noção de interesse, o seu desdobramento em interesse verdadeiro e falso, real e aparente, absoluto e relativo, induz a dúvidas sobre a consistência da noção no pensamento de Rousseau. (BERNARDI, 2006, p. 271) Contudo, por mais problemática que pareça, ela está presente.

Uma direção significativa que optamos por seguir foi a de considerar o interesse sob uma lógica de imanência. É, por exemplo, o que se observa na *Profissão de fé*, quando Rousseau deriva do amor de si o sentimento de amor pela ordem, o amor a Deus, aos homens e também à virtude²³. Bruno Bernardi argumenta, muito propriamente, que o entendimento dessa dimensão da imanência poderia esclarecer o que significa, para Rousseau, o “interesse verdadeiro”. Trata-se de “um interesse em ser e não um interesse em ter, tudo o que nos importa é o que somos”. (BERNARDI, 2006, p. 301) Assim, “requalificado” como *intérêt à l’être*, o interesse não estaria submetido a um cálculo compensatório, que se mede em lucros e perdas, em vez de cálculo poder-se-ia pensar numa lógica de composição, de acordo, diz o intérprete.

Acredita-se que na terceira parte deste trabalho, mediante o desenvolvimento dessa proposta de interpretação, apresentar-se-á um caminho possível para a compreensão do que Rousseau pretendeu mostrar no *Manuscrito de Genebra* ao dizer que era preciso fazer ver, ao “*homme indépendant*”, de que maneira o seu interesse pessoal exigia que ele se submetesse à vontade geral. Ou, melhor dizendo, mostrar-lhe como ele poderia passar de uma lógica de interesse possessivo para uma lógica de interesse de ser ou de estar inteiramente voltado para aquilo “que importa” verdadeiramente a ele.

²² “O que me importa? É a palavra mais familiar ao ignorante e a mais conveniente ao sábio” (*Profissão de fé*, O.C. IV, p. 483) Bernardi comenta esta passagem esclarecendo que o ignorante desconhece suas relações com as coisas, tanto como com os homens. O sábio dispõe do critério do amor de si e do interesse verdadeiro para julgar a conveniência dessas relações. No contexto moral o interesse se converte em sabedoria, pois se trata de reconhecer o que verdadeiramente importa ao nosso ser (BERNARDI, 2006, p. 278).

²³ Segundo B. Bernardi, a virtude para Rousseau é a força de preferir o que nos importa verdadeiramente aos interesses factícios suscitados pelas paixões sociais; o amor de si ao amor próprio. *A Lettre sur la vertu, l’individu et la société* permitirá mostrar como Rousseau tenta passar do conceito moral de virtude para o de virtude política. Ver BERNARDI, 2006, nota nº 2, p. 297.

CAPITULO I

A CONCEPÇÃO ROUSSEAUNIANA DE INDIVÍDUO

A filosofia de Jean-Jacques Rousseau, para além de sua influência em várias áreas do pensamento filosófico, ao mesmo tempo em que marcou profundamente espíritos e movimentos políticos diversos, foi alvo de interpretações conflitantes. E não seria nenhuma novidade dizer que da substituição descuidada do que é próprio do seu pensamento pelas consequências dele deduzidas, é que resultaram as várias alegações de contradições, sofismas, incoerências e falta de unidade em suas teses.

As teorias do genebrino acabaram por transitar de um polo a outro à deriva dos ideais daqueles que as adotaram. Assim, já foi tido como figura paradigmática do individualismo; outras vezes, como defensor de um coletivismo extremado e considerado inimigo do indivíduo, afirmando-se que suas ideias levariam à aniquilação da individualidade em favor da soberania do Estado. Essa interpretação foi uma das que se seguiram ao discurso proferido em 1818 por Benjamin Constant²⁴, intitulado *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, que lançava ácidas críticas ao modelo de liberdade defendido por Rousseau, acusando-o de ter “fornecido desastrosos pretextos a mais de um tipo de tirania.” (CONSTANT, 1985, p. 16)

Um dos mais conhecidos comentadores de Rousseau, C. E. Vaughan, editor dos *Political Writings of Jean-Jacques Rousseau* (1915), logo na introdução da sua obra, anuncia que um dos pontos a serem demonstrados em seu estudo é que Rousseau: “longe de sustentar uma teoria individualista, é o seu mais vigoroso detrator”. Vaughan identifica uma contradição nos escritos de Rousseau que, no *Segundo Discurso*, teria defendido uma forma extremada de individualismo, mas que:

The *Contrat social* and the *Économie politique*, on the other hand, subordinate the individual ruthlessly to the community at large. The former [the *Discourses*], find the ultimate base of Right in the will of the individual; the latter [the

²⁴ Constant louvou o “devotado amor pela liberdade” de Rousseau, mas o critica por pretender transportar para os tempos modernos, um modelo antigo de política em que o “indivíduo, quase sempre soberano nas questões publicas, é escravo em todos os seus assuntos privados” (CONSTANT, 1985, p. 11).

Contrat social and the *Économie politique*], in that of the community in which the individual is merged. (VAUGHAN, 1915, p. 17)²⁵

De acordo com Vaughan, ocorre uma quebra na unidade do pensamento de Rousseau, porque se ele clama pela liberdade do indivíduo em seus primeiros escritos, “in his later work he reverses the process, and exalts the claims of the community to the utter 'annihilation' of individual interests and rights.”²⁶ (VAUGHAN, 1915, p. 18)

Tendo em vista essas perspectivas que, certamente, resultam de interpretações equivocadas de alguns conceitos fundamentais da filosofia de Rousseau, este capítulo persegue alguns objetivos, dentre eles o de demonstrar que o pensamento de Rousseau é marcado por uma concepção singular de indivíduo e de natureza humana; que essa concepção se manteve presente em Rousseau desde os seus primeiros escritos, não tendo sofrido alteração significativa em seu âmago; que a originalidade metodológica do autor na elaboração da sua antropologia, cujos postulados confrontam os principais autores de sua época, confere à ficção metodológica do estado de natureza um estatuto específico na medida em que se torna uma chave fundamental para a descoberta da natureza essencial do indivíduo humano.

1.1. A antropologia rousseauiana

Alguns dos mais autorizados intérpretes de Rousseau já mencionaram a sua característica em escrever, geralmente, sob a influência de suas leituras. Porém, é bastante peculiar ao filósofo genebrino a habilidade de formular seu pensamento a partir do deslocamento, da transformação e até transposição de conceitos que recebe das tradições que ele confronta. A antropologia rousseauiana não se exime dessa constatação. Nesta seção serão abordadas as especificidades de Rousseau em relação aos postulados importantes da antropologia teológica²⁷,

²⁵ [“O *Contrato Social* e a *Economia política*, de outro lado, subordinam impiedosamente o indivíduo à comunidade como um todo. O primeiro [o *Segundo Discurso*] encontra o fundamento do direito na vontade do indivíduo; o último, [o *Contrato Social* e *Economia política*], na vontade da comunidade na qual está imerso”]

²⁶ [“em seu trabalho posterior ele inverte o processo, e exalta a exigência da comunidade de uma completa aniquilação dos interesses e direitos individuais”]

²⁷ Rousseau argumenta veementemente contras as teses agostinianas e se pergunta como era concebível “que Deus tenha criado tantas almas inocentes e puras expressamente para reuni-las a corpos culpados, para fazê-las contrair a corrupção moral, e para condená-las todas ao Inferno, sem outro crime que essa união que é sua obra?” (*O.C.*iv, p. 938)

científica²⁸ e filosófica²⁹ do seu tempo, buscando evidenciar nesse triplo embate, praticamente simultâneo, que o fio argumentativo de Rousseau se baseia sobre um único e contundente argumento: o amor de si do indivíduo humano.

A antropologia teológica, seja a de origem agostiniana ou calvinista, explica a presença do mal no mundo por meio da doutrina do pecado original. É uma explicação que, segundo Henry Gouhier (1984), advém da tradição judaico-cristã. Gouhier apresenta dois tipos de explicação para se compreender a presença e a permanência do mal no mundo. A primeira, que se pode chamar “pecado metafísico”, é também uma explicação do tipo platônica e neo-platônica. O homem é naturalmente constituído de tal forma que sua existência está constantemente exposta ao desequilíbrio. A simples união da alma ao corpo já ameaça a integridade da alma. Sendo a alma um princípio inteligente, ao unir-se ao corpo, que é comparável a uma prisão, é exilada; logo, há uma queda. Nessa perspectiva, a causa do mal estando localizada na natureza mesma do homem, o remédio pode ser natural, ou seja: o homem pode, por si mesmo, restabelecer e manter o equilíbrio; a salvação é possível por meio da purificação que reprime as paixões: “a filosofia é esta técnica de salvação, porque ela permite ao sábio realizar neste mundo a libertação da alma que será completa quando esta tiver deixado seu corpo.” (GOUHIER, 1984, p. 31) O segundo tipo de explicação é admitido pela tradição judaico-cristã e chamado de “pecado religioso”. O mal e o desequilíbrio provocado por ele não tem sua causa imediata na encarnação, mas é consequência de um ato de liberdade. A relação afetada é a relação homem/ Deus; a queda diz respeito a um “episódio da existência histórica cujos traços perduram na vida de todo descendente de Adão”. A cura para esse mal não depende do homem e sim de uma graça sobrenatural.

Com efeito, o problema da teodiceia era uma questão crucial nos séculos XVII e XVIII. E Rousseau, em vários momentos, empunha armas militando ardorosamente na causa da justificação de Deus, num embate visceral contra os enciclopedistas que defendiam a causa do

²⁸As teses científicas de Buffon foram um roteiro seguro para as investigações de Rousseau como se pode ver na nota II ao *Segundo Discurso*: “Dès mon premier pas, je m'appuie avec confiance sur une de ces autorités respectables pour les Philosophes, parce qu'elles viennent d'une raison solide et sublime qu'eux seuls savent trouver et sentir.” [“Desde o meu primeiro passo, me apoio com confiança sobre uma dessas autoridades respeitáveis para os filósofos, porque elas vêm de uma razão sólida e sublime que apenas eles sabem encontrar e sentir.”] (*O.C.* iii, p. 195). Seguramente essa autoridade respeitável é Buffon. Entretanto, Rousseau não deixou de refutar algumas das teorias do naturalista.

²⁹ De modo mais acirrado, as invectivas de Rousseau são endereçadas a Hobbes, podendo-se mesmo afirmar que elas surgem como um *leitmotif* do *Segundo Discurso*.

materialismo. Mas, ao mesmo tempo, ele se vê em desacordo com a fé tradicional, sendo alvo de críticas e perseguições por rejeitar com veemência, por exemplo, a ideia do pecado original.³⁰ Rousseau combateu amplamente essa doutrina em vários de seus trabalhos, podendo ser mencionados a *Memória ao Sr. de Mably* (*Mémoire à M. de Mably*), as *Cartas escritas da Montanha* (*Lettres écrites de la Montagne*) e a *Carta ao Sr. de Beaumont* (*Lettre à Beaumont*). Nessa última, escrita ao Arcebispo Christophe de Beaumont para defender-se contra os ataques ao *Emílio*, Rousseau aponta as dificuldades e contradições da doutrina do pecado original. Ele chega mesmo a questionar a presença de tal ensinamento no texto das *Sagradas Escrituras*:

D'abord, il s'en faut bien, selon moi, que cette doctrine du péché originel, sujette à des difficultés si terribles, ne soit contenue dans l'Écriture ni si clairement ni si durement qu'il a plu au rhéteur Augustin et à nos théologiens de la bâtir.³¹ (*O.C.* iv, p. 938)

Os teólogos, diz Rousseau, não perceberam que essa doutrina contradiz a ideia de um Deus bom e justo. Esses atributos por si só são inconciliáveis com a concepção de um Criador de almas puras que, depois de jungidas a um corpo, por esta única razão, contrairiam a corrupção moral. (*O.C.* iv, p. 938) A doutrina do pecado original mostrava-se, portanto, incompatível com a Suprema justiça e bondade e não passava de criação humana. Mais graves ainda, diz Rousseau na carta, eram as contradições ao interno da doutrina. Se por um lado, ao receber o Sacramento do batismo, o homem era restituído à sua inocência primitiva, de outro, o mal que havia no mundo era atribuído ao pecado original. Ora, como seria possível contrair novamente o mal se por meio do batismo o homem se livrava dele?³²

Para além dessas contradições, Rousseau mostra que a doutrina teológica elaborada para explicar o mal no mundo acaba por deixá-lo sem a explicação da sua causa originária.³³ Ao se atribuir a responsabilidade pela corrupção da natureza humana, com todas as suas consequências,

³⁰ Ver *Carta a Beaumont* “[...] Ah, como eu odeio essa desanimadora doutrina dos nossos implacáveis teólogos! Se por um momento eu estivesse inclinado a admiti-la, é exatamente nesse momento que acreditaria estar blasfemando”. (*O.C.* iv, p. 940)

³¹ [“Para começar, penso que essa doutrina do pecado original está longe de estar contida nas Escrituras assim tão claramente e tão duramente como o orador Agostinho e nossos teólogos pretenderam arquitetar.”]

³² Ver *Carta a Beaumont*: “Selon cette même doctrine, nous avons tous dans notre enfance recouvré l'innocence primitive ; nous sommes tous sortis du baptême aussi sains de coeur qu'Adam sortit de la main de Dieu. Nous avons, direz-vous, contracté de nouvelles souillures; mais puisque nous avons commencé par en être délivrés, comment les avons-nous derechef contractées ?” (*O.C.* iv, p. 938)

³³ “Le péché originel explique tout excepté son principe et c'est ce principe qu'il s'agit d'expliquer” (*O.C.* iv, p. 939).

ao pecado de Adão, deixa-se sem explicação a causa desse primeiro pecado. E por que, pergunta Rousseau, não se poderia aplicá-la a todos os descendentes sem recorrer ao pecado original?

Ao dilema que desencadeara sua proposição, Rousseau responde empregando a figura do “*acaso funesto*”³⁴, ou seja, o surgimento do mal deveu-se a uma sequência de acontecimentos fortuitos que poderiam ter ou não acontecido, que não obstante terem aperfeiçoado a razão humana, degradaram a espécie e tornaram o homem mau. O “*acaso funesto*”³⁵ seria então, segundo Henry Gouhier (1984), um tipo de explicação oferecida para a “queda”. Gouhier lembra que na *Profissão de fé* e também nos *Devaneios*, Rousseau fala como um platônico sobre o fato de que o corpo constitui um obstáculo para o conhecimento da verdade, e igualmente atribui à morte a “libertação” da alma. Entretanto, a “queda”, para Rousseau, não se enquadra no tipo platônico que Gouhier chama de primeiro tipo. Porém, o “*acaso funesto*” também não pode ser considerado como uma queda que pertença ao segundo tipo de explicação, ou pelo menos não completamente. Gouhier entende que a explicação de Rousseau poderia pertencer ao segundo tipo apenas em parte, porque a origem do mal é, assim como o pecado de Adão, de ordem histórica. Mas ela não consiste numa falta que tenha originado uma “culpabilidade da espécie”. Parece, portanto, haver no pensamento de Rousseau uma combinação dos dois tipos de explicação, diz Gouhier:

Comme la chute d’Adam le ‘funeste hasard’ du *Discours sur l’inégalité* est un épisode historique qui introduit le mal dans l’histoire; mais comme le chute platonicienne, il est de tel nature que l’homme conserve le pouvoir d’en corriger les effets. (GOUHIER, 1984, p. 32)³⁶

Subjacente à explicação dada para a corrupção do homem e a introdução do mal na história humana, encontra-se um dos argumentos fundamentais da antropologia rousseauiana: o homem é originariamente bom. À tese teológica sobre a corrupção da natureza humana, Rousseau opõe o postulado da bondade original que constitui, segundo ele, o “princípio fundamental” que

³⁴ Ver *Segundo Discurso* (O.C. iii, p. 162)

³⁵ Embora esta não seja uma questão pertinente aos objetivos deste trabalho, convém mencionar, Starobinski (1971), para quem a transferência do mito religioso da queda para a história pode ser facilmente identificada no *Segundo Discurso*, isso se comparados o tempo bíblico de inocência e felicidade com o período de “juventude do mundo”, e tempo “da negação da natureza pelo homem, que vive em atividade culpável.” (STAROBINSKI, 1971, p. 24)

³⁶ [“Como a queda de Adão, o ‘acaso funesto’ do *Discurso sobre a origem da desigualdade*, é um episódio histórico que introduziu o mal na história; mas, como a queda platônica, ele é de tal natureza que o homem conserva o poder de lhe corrigir os efeitos.”]

já acalentava em seu coração “há mais de quatro ou cinco anos”.³⁷ Ele chama a atenção, na *Carta a Beaumont*, para o fato de ter refletido sobre tal princípio “em todos os seus escritos” (*O.C.* iv, p. 935), tendo, inclusive, explicado como ele possuía uma validade “bem mais universal”.

Admitindo a ideia de um Criador, um Ser perfeito e bom, cuja bondade se manifesta no amor pela ordem, “pois é pela ordem que Ele mantém o que existe e une cada parte ao todo”³⁸, é inconcebível que justamente o homem possa ter sido destacado dessa ordem. Não pode haver, portanto, perversidade originária da natureza humana³⁹. O homem tornou-se mau ao ceder às inclinações funestas quando se vê vivendo em sociedade. Antes disso, em seu estado natural, não possuindo com os seus semelhantes:

aucune sorte de relation morale, ni de devoirs connus, ne pouvaient être ni bons ni méchants, et n'avaient ni vices ni vertus, à moins que, prenant ces mots dans un sens physique, on n'appelle vices dans l'individu les qualités qui peuvent nuire à sa propre conservation, et vertus celles qui peuvent y contribuer.⁴⁰
(*O.C.*iii, p. 152)

Desse modo, entregue ao puro sentimento de existência, sem qualquer consideração ética, o homem natural vive a reciprocidade entre ser e bondade. Ele vive movido pela única paixão que é, em si mesma, indiferente ao bem e ao mal. O amor de si determina o cuidado de conservar-se, o que não é em nada contrário ao desígnio da natureza, ou ainda, para empregar os termos do *Emílio*: “Todo homem que apenas quisesse viver, viveria feliz; conseqüentemente seria bom, pois que vantagem teria em ser mau?” (*O.C.* iv, p. 306)

Pierre Burgelin, interpretando a bondade natural, faz considerações bastante pertinentes no tocante à relação entre ela e o amor de si compreendido como estrutura de afetividade⁴¹: “A bondade é, desse modo, aderência total e imediata a si: ser *Si* sem fissura nem alienação. Assim é

³⁷ Ver nota nº1 à página 935 da *Pléiade* (*O.C.* iv, p.1734)

³⁸ Ver *Carta a Beaumont* (ROUSSEAU, 2004, p. 45)

³⁹ Ver nota IX do *Segundo Discurso*: “Os homens são maus; uma triste e contínua experiência dispensa a comprovação; entretanto, o homem é naturalmente bom, eu creio tê-lo demonstrado.” (*O.C.* iii, p. 202)

⁴⁰ [“qualquer tipo de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes, a menos que, tomando essas palavras num sentido físico, se considerem como vícios do indivíduo as qualidades capazes de prejudicar sua própria conservação, e virtudes aquelas capazes de contribuir em seu favor.”]

⁴¹ A interpretação dada ao amor de si será a de uma “determinação interna estruturante da afetividade”. Ou uma auto-afeição primordial que leva o indivíduo ligar-se e interessar-se por si mesmo. O amor de si, em sua especificidade será abordado mais adiante, quando será esclarecido o emprego desses termos.

Deus. Assim seria o homem se a sua situação não se revelasse logo tão complexa.” (BURGELIN, 1973, p. 307)

Dois outros aspectos da noção de bondade, vislumbrada por Rousseau, ainda podem ser sublinhados na relação entre bondade original e amor de si anotada por Burgelin: “A bondade original, equilíbrio espontâneo das funções humanas que se deduz da sabedoria do Criador. Ela se caracteriza ainda em nós pela volúpia de existir, pela nossa liberdade e pela expansão do nosso ser sobre outro.” (BURGELIN, 1973, p. 326) Essa observação, sem dúvida, nos remete ao texto da *Profissão de Fé* em que o Vigário saboiano, confirmando a tese do *Segundo Discurso* de que o homem não é mau por natureza, ensina que “a bondade é o efeito necessário de uma força ilimitada e do amor de si, essencial a todo ser que se sente. Quem pode tudo amplia, por assim dizer, sua existência com a dos outros seres.” (O.C. iv, p. 588)

O outro aspecto diz respeito à “bondade conveniente à nossa nova existência” (BURGELIN, 1973, p. 327), que denota o esforço de superação moral, como ensinado na *Profissão de Fé*⁴², esforço em direção à unidade e à ordem total, manifestada pela consciência, “princípio inato de justiça e de virtude.” Aqui é preciso lembrar, também, a explanação de Rousseau na carta a Beaumont: “a bondade não parece se deduzir da indiferença ao bem e ao mal, natural do amor de si” (O.C. iv, p. 936), mas liga-se, dada a complexidade da natureza dessa paixão, ao aspecto⁴³ do amor de si que conduz ao bem-estar da alma ou, melhor dizendo, ao amor pela ordem. Amor que, “uma vez desenvolvido e tornado ativo, toma o nome de consciência.” (O.C. iv, p. 936)

Em vista disso, parece ser possível concluir esta primeira parte constatando que no cerne do postulado da bondade natural, colocado em oposição ao dogma do pecado original proposto pelas teses teológicas como explicação para o mal no mundo, está o amor de si, a paixão originária, a única que nasce e permanece com o homem enquanto ele vive.

Quando Rousseau anuncia que pretende dar a conhecer aos homens a sua história, ele faz questão de ressaltar que essa história não será como a que se lê nos livros, diz ele, “que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente.” (O.C.iii, p. 133) Porém, em se tratando dos

⁴² Ver *Profissão de fé* (O.C. iv, p. 603).

⁴³ Em várias passagens dos textos de Rousseau, ele afirma a natureza complexa do amor de si. Na *Carta a Beaumont*, por exemplo, pode-se ler: “[...] o amor de si não é mais uma paixão simples, mas tem dois princípios, a saber, o ser inteligente e o ser sensível, cujo bem-estar não é o mesmo. O apetite dos sentidos conduz ao bem-estar do corpo, e o amor pela ordem, ao da alma.” Ver *Carta a Christophe de Beaumont* (ROUSSEAU, 2005, p. 23)

aspectos científicos da antropologia, os estudos do naturalista francês Georges Louis Leclerc de Buffon não só chamaram a sua atenção, como também o influenciaram, fornecendo-lhe as informações científicas necessárias à sua pesquisa. O autor de *L'Histoire Naturelle* (1749) foi considerado por Rousseau uma autoridade no assunto merecendo, inclusive, uma nota elogiosa no *Segundo Discurso*.

Starobinski (1971) mostra como Rousseau se nutre das ideias do naturalista sobre o que distingue os homens e os animais, e sobre a diferença entre os aspectos físicos e morais do amor. O intérprete comenta que, ao acentuar a historicidade do que é artificial e corrompido no homem, e ao mencionar a dificuldade em desentranhar o que é originário do que é factício, Rousseau estaria seguindo as orientações avançadas pelo autor de *L'Histoire Naturelle*.⁴⁴ Todavia, nem os créditos de cientificidade de Buffon, nem a admiração por suas pesquisas impediram o genebrino de rejeitar teses importantes do naturalista, especificamente aquelas sobre a natureza do homem.

Para demonstrar a superioridade humana em relação aos animais, Buffon exalta a faculdade do entendimento. O pensamento é o meio pelo qual o homem percebe sua alma imaterial e inextensa⁴⁵, os pensamentos se exteriorizam por meio da palavra e esta é também uma especificidade humana. Tanto o homem selvagem quanto o civilizado falam naturalmente, e falam para se fazerem entender. O homem é perfectível e, segundo o naturalista, pode transmitir o conhecimento de uma geração a outra por meio da linguagem e da educação. É perfeitamente observável, de acordo com Buffon⁴⁶, a espiritualidade e a dignidade humanas dada a conjugação desses três fatores: pensamento, linguagem e perfectibilidade. O homem, mesmo o mais estúpido e limitado, é capaz de reflexão, de estabelecer um projeto racional e realizá-lo, podendo, inclusive, submeter os animais ao seu domínio; a linguagem deriva do poder de reflexão: se o homem pensa ele fala e, finalmente, porque é dotado de entendimento, o homem pode aperfeiçoar-se. Tal capacidade encerra o homem numa cadeia evolutiva, pois se antes o homem vivia numa condição selvagem submetido às leis da natureza, e mesmo aos excessos delas, graças à sua razão que o aperfeiçoa, esse mesmo homem civilizou-se e se tornou capaz de dominar a natureza.

⁴⁴ Ver Jean STAROBINSKI, 1971, p. 382.

⁴⁵ Buffon adota a concepção de *homo duplex*, que reflete a dualidade cartesiana de corpo e alma. A alma é imaterial, inextensa e imortal, enquanto o corpo é material e mortal.

⁴⁶ Ver VINH-DE, 1986, p. 253-266.

Buffon ainda identifica a perfectibilidade à capacidade humana de progredir em todos os sentidos, sendo conseqüente à natureza racional do homem, a moralidade, a manifestação da sua grandeza e felicidade. Eis o chamado otimismo racionalista encontrando sua base científica nos estudos de Buffon.

Rousseau, por sua vez, não confere ao entendimento o mérito de distinguir o homem do animal. Inclusive, em relação ao entendimento, a diferença entre o homem e o animal é uma questão apenas de quantidade: “Todo animal tem ideias, pois ele possui sentidos, ele chega a combinar suas ideias até um certo ponto, e o homem não se diferencia da besta nesse sentido a não ser pela quantidade.” (O.C. iii, p. 141)⁴⁷ Rousseau também desconfia que o uso da razão possa tornar o homem melhor ou fazê-lo progredir. Aliás, a sucessão dos tempos mostra que os inúmeros conhecimentos adquiridos só fizeram mudar a aparência do homem, evidenciando o “contraste disforme entre a paixão que crê raciocinar e o entendimento delirante.” (O.C. iii, p. 122)

Já no século de Rousseau, a palavra perfectibilidade⁴⁸ acomodava significados concernentes às mudanças, aos progressos sobrevividos na trajetória histórica do homem e às infinitas possibilidades de desenvolvimento da espécie humana. Entretanto, Rousseau segue na contracorrente dessa vaga e, para além da observação desse aperfeiçoamento, ele busca penetrar o âmago da natureza do homem a fim de determinar a sua fonte, estando subjacente a esse objetivo o desejo de pôr em evidência uma realidade que ele não via coincidir, em absoluto, com a natureza do homem.

A conhecida passagem do *Segundo Discurso* reflete bem esse ideal, pois Rousseau, tomando partido contra a filosofia do progresso, questiona: “por que só o homem é suscetível de tornar-se imbecil?” E na sequência da questão ele lamenta ser forçado a concordar que a perfectibilidade fosse a fonte de todos os males do homem, que o tiraria, no decorrer dos tempos, da condição original de tranquilidade e inocência⁴⁹. É a partir dessa questão que se pode esboçar a ideia de originalidade de Rousseau na sua compreensão da perfectibilidade que, como se

⁴⁷ Para Condillac, os animais podem realizar progressos assim como o homem. Mas são progressos estritamente limitados, e a diferença é justamente esta: a infinita possibilidade de progresso humano; “si elles (bêtes) inventent moins que nous, si elles perfectionent moins, ce n'est donc pas qu'elles manquent tout à fait d'intelligence, c'est que l'intelligence est plus bornée.” (CONDILLAC, 1987, p. 477)

⁴⁸ Ver Jean STAROBINSKI, 1971, p. 384.

⁴⁹ Ver *Segundo Discurso* (O.C. iii, p. 141)

pretende mostrar, não se prende à natureza racional⁵⁰ do homem, mas está estreitamente ligada ao amor de si e à liberdade.

Em seu estudo sobre o homem, Rousseau faz considerações sobre os aspectos físico e metafísico do homem natural. Sob o aspecto físico identifica a condição de isolamento e descreve sua constituição de animal “mais forte que uns, menos ágil do que outros, mas, apesar disso, organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais.” (O.C. iii, p. 135) A organização mais vantajosa do indivíduo humano lhe permite adaptar-se melhor e mais rápido a todas as circunstâncias do meio natural. Ele é capaz de “observar e imitar” os animais naquilo que lhe possa resultar vantagens; buscar refúgios seguros sobre as árvores quando se apresente a ocasião de ver-se forçado a fugir de um animal feroz; encontrar e aproveitar mais facilmente o alimento porque (o homem) “igualmente se nutre da maioria dos diversos alimentos que os outros animais dividem entre si e, conseqüentemente, encontra sua subsistência mais facilmente do que qualquer deles poderá conseguir.” (O.C. iii, p. 135) Mas é no aspecto metafísico que fica estabelecida a distinção crucial: trata-se da qualidade de “agente livre”. A liberdade do homem o distingue do animal e faculta-lhe “o poder de querer, ou antes, de escolher.”⁵¹ Segundo Rousseau, a consciência dessa liberdade denota a espiritualidade da alma humana que, reconhecendo as dificuldades que se interpõem no contexto dessas discussões⁵², acaba por recorrer a uma outra especificidade humana em relação ao animal, que é incontestável: a perfectibilidade.

Se o animal “ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares” (O.C. iii, p. 142), o homem, por sua vez, dada essa propriedade virtual, está suscetível a futuros desenvolvimentos. E nessa perspectiva, é possível concordar com a observação de Vincenti de que há “modos de existência

⁵⁰ Rousseau enfatiza em várias passagens que o homem natural não possui as “luzes”, as faculdades intelectuais estão em potência e só se desenvolveriam tardiamente, nas ocasiões próprias ao seu exercício, a fim de não se tornarem supérfluas ou ociosas. Ver *Segundo Discurso* (O.C. iii, p. 152).

⁵¹ “[...] Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza a natureza nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como agente livre. Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade, razão por que o animal não pode desviar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe fora vantajoso fazê-lo, e o homem, em seu prejuízo, frequentemente se afasta dela. [...]; **assim os homens dissolutos se entregam a excessos** que lhes causam febre e morte [...]” (O.C. iii, p. 141) Grifos meus. Quando se lê essa passagem do *Segundo Discurso* acredito estar evidente que quando Rousseau fala da liberdade de escolha deliberada, no sentido de afastar-se da regra prescrita, ele está se referindo já a um outro estágio da vida humana, conforme ele mesmo complementa, e não ao estado puro de natureza, onde não há ainda “homens dissolutos”. Essa liberdade de escolha não está ativa no homem primitivo que começará “pelas funções puramente animais” até que novas circunstâncias o tirem dessa condição.

⁵² Ver *Segundo Discurso* (O.C. iii, p. 141).

especificamente humanos que, dificilmente, podem ser colocados em causa.” (VINCENTI, 2001, p. 34)

Contudo, é preciso ver que embora a espiritualidade da alma humana seja demonstrada pela consciência da liberdade e pela capacidade de se aperfeiçoar, e isto seja uma distinção crucial na antropologia rousseauiana, no quadro do estado do estado de natureza: “essa liberdade não é explorada, ela não estimula a atividade do homem e não se abre a nenhuma escolha. O único móvel da ação é, com efeito, o cuidado com a conservação de si, a única paixão, o amor de si.” (BACZKO, 1974, p. 90) E toda a primeira parte do *Segundo Discurso* se destina a mostrar que a perfectibilidade e as demais faculdades potenciais do homem natural poderiam ter permanecido inativas não fossem as ocorrências fortuitas de inúmeras causas estranhas.

Entretanto, da condição limitada dos instintos o homem passa, após uma lenta sucessão de acontecimentos, a experimentar novos desafios impostos pelas dificuldades e pela necessidade de superação de obstáculos a fim de conservar-se, que foi o seu primeiro cuidado, após sentir sua existência⁵³. Tendo como único móvel o amor ao seu bem-estar, dispondo da liberdade de agir em vista à sua conservação, “foi preciso tornar-se ágil, rápido na carreira, vigoroso no combate; aprender a dominar a natureza e disputar sua subsistência.” (O.C. iii, p. 165) Aqui se percebe uma relação estreita entre o amor de si, a liberdade e a capacidade de aperfeiçoar-se resultando novas luzes que deram ao homem natural consciência de sua superioridade.

Olhando por este prisma é possível pensar que a liberdade, qualidade constitutiva da natureza do homem, orienta as transformações do amor de si. Apesar de constituir uma característica própria de todo ser sensível, o amor de si humano possui uma intencionalidade, e à medida que se rompe o equilíbrio entre o homem e o meio natural, a partir das “modalidades específicas pelas quais o indivíduo humano busca seu bem-estar” (VINCENTI, 2001, p. 29) ele se aperfeiçoa.

Vê-se, desse modo, a estreita relação dessas três propriedades fundamentais da natureza do homem rousseauiano: amor de si, liberdade e perfectibilidade, que orientam os modos específicos pelos quais o homem atualiza suas faculdades virtuais, entre elas a razão, na busca pelo seu bem-estar. Ainda que nessa trajetória, no desvelamento das suas “luzes”, o homem possa enganar-se quanto ao seu próprio bem e, nisso, degradar-se.

⁵³ “O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência, seu primeiro cuidado o de sua conservação.” (O.C. iii, p. 164)

Diante do que foi exposto, é apropriado citar Bronislaw Baczko que, na mesma linha de pensamento, menciona uma “vocação original do homem, fundada na ordem universal”. Ou seja, mesmo que o conjunto das “propriedades ontológicas fundamentais da espécie humana” esteja em potência no estado de natureza, e que elas jamais pudessem ter sido atualizadas sem a ocorrência de circunstâncias fortuitas, há em Rousseau “a ideia de uma natureza humana constante e imutável” (BACZKO, 1974, p. 93), que possui uma voca o para encontrar seu lugar na ordem.

Todavia,   importante dizer que Rousseau se distingue, entre outros pontos, pelo fato de mostrar a contradi o desse processo. Ou melhor, que a perfectibilidade ou atualiza o das potencialidades humanas, antes de conduzir ao progresso, teve como resultado a transforma o delas em seu contrário. E assim, a perfectibilidade tornou-se a fonte de uma evolu o negativa que desencadeou o amor próprio. Entretanto, fica claro para qualquer leitor da antropologia rousseauiana que bem pode haver um desenvolvimento positivo da natureza humana. Prova disso   o *Emílio*, obra que se dedica “  busca de como se deveria agir para impedi-los (os homens) de terminar dessa forma”, como escreve Rousseau na *Carta a Beaumont*. Mas esse desenvolvimento positivo não poderia ficar evidente sem o verdadeiro conhecimento do homem.

Mostrando-se decepcionado em rela o   antropologia filosófica do seu tempo, Rousseau declara no *Segundo Discurso*: “O mais útil e o menos avançado dos conhecimentos humanos me parece ser o do homem.” (*O.C.* iii, p. 122) Austero em suas críticas, ele afirma que os filósofos, com o intuito de analisar os fundamentos da sociedade, se voltaram para o estado de natureza sem, contudo, compreenderem o homem natural. Falaram incessantemente de “necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza ideias que tinham adquirido em sociedade, falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil.” (*O.C.* iii, p. 132)

Sob a  tica de Rousseau, tal empreendimento exigia subtrair rigorosamente todos os traços característicos do desenvolvimento histórico do homem, o que certamente não fora considerado por aqueles que o precederam. Todos eles cometeram um erro de m todo⁵⁴, afirma

⁵⁴   importante mencionar, apesar de Rousseau não reconhecer, que Montesquieu não pode ser incluído nesse rol. No Livro I, capítulo 2 do *Espírito das Leis*, obra anterior ao *Discurso sobre a origem da desigualdade*, Montesquieu já criticava a concep o de Hobbes e propunha uma visão sobre o homem no estado de natureza que não o retratava com as características próprias do homem em sociedade: [“L’homme, dans l’ tat de nature, auroit plutôt la facult  de conno tre, qu’il n’auroit des connaissances. Il est clair que ses premi res idées ne seraient point des idées

Rousseau. O método analítico que os filósofos utilizaram apenas oferecia “abismos e mistérios”, impedindo-lhes de remontar ao verdadeiro estado de natureza e “distinguir a gradação natural dos sentimentos” (*O.C.* iii, p. 612) do homem nesse estado, supondo erroneamente que ele pudesse ter noção do justo e do injusto. Não consideraram um estado de dispersão, onde os homens, vivendo isolados, não tinham motivos para se aproximarem uns dos outros, nem para permanecerem juntos. Ao procederem analiticamente, os filósofos tomaram o homem tal qual é sem se darem conta das profundas transformações que a vida em sociedade e séculos de civilização lhe impuseram. Logo, “sabem bem o que é um burguês de Londres ou de Paris; mas nunca saberão o que é um homem”⁵⁵, diz Rousseau nos *Escritos Políticos*.

Diante de tão duras críticas, constata-se que Rousseau pretendia dar ao conhecimento do homem um tratamento diferente do que houvera sido feito até então, já que afirma que a experiência de alcançar o homem natural, “Os maiores filósofos não serão suficientemente bons para conduzir.” (*O.C.* iii, p. 123) No *Segundo Discurso* Rousseau rejeita, sobretudo, as teses do filósofo de Malmesbury, Thomas Hobbes, de quem ele mais se aproxima reconhecendo os méritos⁵⁶, mas a quem atribui equívocos de ordem metodológica que levaram a uma filosofia superficial, com a atribuição de sentimentos, paixões e comportamentos próprios do homem social ao homem natural. Confundindo-se, desse modo, a psicologia de um com a de outro:

Un philosophe superficiel observe des âmes cent fois repétrées et fermentées dans le levain de la société et croit avoir observé l'homme. Mais pour le bien connaître, il faut savoir démêler la gradation naturelle de ces sentiments et ce n'est point chez les habitants d'une grande ville qu'il faut chercher le premier trait de la nature dans l'empreinte du coeur humain. (*O.C.*iii, p. 612)⁵⁷

spéculatives : il songeroit à la conservation de son être, avant de chercher l'origine de son être. Un homme pareil ne sentiroit d'abord que sa foiblesse ; sa timidité seroit extrême : et, si l'on avoit là-dessus besoin de l'expérience, l'on a trouvé dans les forêts des hommes sauvages ; tout les fait trembler, tous les fait fuir. Dans cet état, chacun se sent inférieur ; à peine chacun se sent-il égal. On ne chercheroit donc point à s'attaquer, et la paix seroit la première loi naturelle. Le désir que Hobbes donne d'abord aux hommes de se subjuguier les uns les autres, n'est pas raisonnable.”] (MONTESQUIEU, 2001, p. 235)

⁵⁵ Ver *Escritos Políticos* (*O.C.* iii, p. 612).

⁵⁶ Ver DERATHÉ, 2009, p. 165-166.

⁵⁷ [“Um filósofo superficial observa as almas cem vezes remodeladas e fermentadas no levedo da sociedade e acredita ter observado o homem. Mas, para conhecê-lo bem, é preciso saber distinguir a gradação natural desses sentimentos, e não é, de modo algum, entre os habitantes de uma grande cidade que se deve buscar o primeiro traço da natureza impresso no coração humano.”]

Goldschmidt aponta que há um acordo entre Rousseau e Hobbes sobre a rejeição do postulado da sociabilidade natural, mas é uma concordância apenas aparente. A ausência de sociabilidade e da razão no estado hobbesiano é negativa, ou seja, a recusa da tese da sociabilidade natural como “superficial” é apenas a fim de estabelecê-la sobre fundamentos mais sólidos, isto é, sobre o Estado.

Thomas Hobbes realiza no *Leviatã* um estudo sobre a natureza humana. Ele considera que os homens são iguais por natureza e têm o mesmo direito a todas as coisas, comandados pelos desejos ou paixões. É importante lembrar que as paixões em Hobbes são afecções sensíveis, que fazem com que os homens se movimentem. Essas paixões são determinadas pelas circunstâncias que se apresentam aos homens na persecução do seu bem-estar. Uma condição que, sendo igual para todos, é geradora da desconfiança recíproca que, por sua vez, desencadeia a guerra. É razoável, diz Hobbes, que para proteger-se a si mesmo, sejam empregadas a força e a astúcia por antecipação, uma vez que é isso que exige o desejo pela própria conservação.⁵⁸

Rousseau se opõe a Hobbes, cujo pensamento fornece ao nosso autor as ideias a partir das quais ele elabora sua tese da bondade natural. A ausência de razão e de sociabilidade não encerra os mesmos valores negativos de Hobbes. Muito ao contrário, esse era o estado mais propício à paz. Hobbes raciocinou mal sobre os princípios que estabeleceu, e por ter incluído inoportunamente “no desejo de conservação do homem selvagem a necessidade de satisfazer uma multidão de paixões que são obra da sociedade” (*O.C.iii*, p. 153), ele concluiu que o estado de natureza é um estado de guerra.

No *Segundo Discurso*, Rousseau afirma que Hobbes, embora tendo visto “muito bem o defeito de todas as definições modernas de direito natural” (*O.C.iii*, p. 153), extraiu, no entanto, falsas consequências e não percebeu que o estado de natureza seria o mais propício à paz. E, nesse contexto, estabelece o seu postulado antropológico fundamental: “Não se pode concluir com Hobbes que por não ter nenhuma ideia da bondade, seja o homem naturalmente mau; que seja corrupto porque não conhece a virtude.” (*O.C. iii*, p. 153) Nem a robustez nem a ausência de razão do homem natural podem fazê-lo mau, se assim fora, o gênero humano já teria perecido.

Admitindo com Hobbes que o amor de si é uma tendência fundamental do ser humano, Rousseau o critica por não ter visto que este amor ou o cuidado com a própria conservação é, no

⁵⁸ Ver *Leviathan*. HOBBS, 1651, p. 5.

estado de natureza, “o menos prejudicial a outrem”. A psicologia de Hobbes considera o princípio do amor de si a fonte de um egoísmo radical⁵⁹ da natureza humana, ao que Rousseau corrige dizendo que este amor é temperado por uma “repugnância inata em ver sofrer o seu semelhante”. Portanto, o que aos olhos de Hobbes corresponde à descrição do egoísmo, componente primordial da natureza humana, não é senão o amor próprio: “sentimento factício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que ele se causam mutuamente e que é a verdadeira fonte da honra.” (O.C. iii, p. 219)

Neste ponto fica claro que, para Rousseau, a maldade do homem decorre da insidiosa corrupção do amor de si, que em seu estado original é inocente. Os homens em seu estado natural: “não são maus precisamente porque não sabem o que é ser bons, [...] a tranquilidade das paixões e a ignorância do vício os impedem de proceder mal.” (O.C. iii, p. 153) Logo, é graças ao advento da sociedade e das suas relações que se desenvolve o sentimento factício ou amor próprio que, embora se converta em seu contrário, é originário do amor de si⁶⁰, paixão primeira, inata e “da qual todas as outras são, num certo sentido, apenas modificações.” (O.C. iv, p. 491)

Uma análise bastante pertinente dessa passagem, interpretando o que poderia ser essa modificação do amor de si, é feita por Christophe Litwin e merece ser citada:

Parece-nos que esse texto esclarece-se caso na palavra “modificação” não se entenda apenas a ideia de uma transformação, mas uma ressonância spinozista, a ideia de um modo, de uma maneira de ser. Compreende-se então melhor em que sentido o amor-de-si não é somente origem, mas também princípio, isto é, de acordo com nossa leitura aqui, algo como uma “natureza naturante”. No amor-próprio, é preciso não ver simplesmente um sentimento concorrente do amor-de-si, uma *outra* paixão que contradiz a primeira, mas também uma maneira de ser da primeira. Mais exatamente, há uma ambivalência da própria noção do amor-de-si: em certo sentido, é *uma* paixão entre *outras*, umas e as outras estando em uma relação de exterioridade, e nesse sentido uma paixão presa em um certo jogo de força com as outras.

⁵⁹ Hobbes certamente não é o primeiro nem o único a defender a tese do egoísmo natural, mas é preciso reconhecer o caráter radical da sua tese em relação a outros pensadores. O homem não traz em si nenhum instinto que o impulse espontaneamente para o seu semelhante. Para Hobbes, quanto mais se estudar os “negócios humanos” se perceberá que “toda reunião, por mais livre que seja, deriva quer da miséria recíproca, quer da vã glória, de modo que as partes reunidas se empenham em conseguir algum benefício.” (HOBBS, 1998, p. 27)

⁶⁰ Ver *Emílio*: Rousseau fala das paixões doces e afetuosas fundadas no amor de si, em seguida comenta aquelas que se desviam de seu objeto e então “elles changent de nature, et deviennent irascibles et haineuses; et voilà comment l’amour de soi, qui est un sentiment bon et absolu, devient amour-propre, c’est-à-dire, un sentiment relatif par lequel on se compare.” (O.C. iv, p. 493)

Mas o amor-de-si, em um outro sentido, não é uma paixão entre as outras. Ele tem uma função geradora para o conjunto das outras paixões, que são apenas modificações dele. Dito de outra forma, diretamente, toda paixão pode ser identificada, e (segundo a propriedade mesma do amor-de-si de estar em relação consigo mesmo como com o ser) experimentar-se ela mesma, como uma modificação do amor-de-si, como uma maneira de amar a si mesmo. A relação imanente do ser consigo mesmo é sempre uma feliz maneira de ser. É somente quando uma paixão, modificação do amor-de-si, não é mais para ela mesma uma tal maneira de ser, que a modificação torna-se alienação e que se insinua a infelicidade junto com a maldade. É quando elas não se vivem de acordo com a modalidade do *amor-de-si*, quando se tornam surdas a seu princípio genético, que as paixões diferentes e diferenciadas tornam-se exteriores umas às outras, entram em conflito. A exterioridade das paixões assim entendida é, de fato, muito simplesmente então, por meio da perda da imediatez do amor-de-si, uma perda de relação com o ser. A paixão torna-se exterior, a ela mesma e às outras paixões. Se nós tivéssemos então que caracterizar o projeto de Rousseau, diríamos que se trata de realizar *a interioridade das paixões*. (LITWIN, 2005)

Vê-se que a antropologia rousseuniana restitui ao princípio da conservação ou amor de si a sua inocência primitiva, diferente de Hobbes, para quem o egoísmo é um traço natural do homem. Diante dessas ponderações sobre a originalidade da antropologia rousseuniana, é possível avançar duas conclusões complementares que darão a tônica das próximas discussões. A primeira é a condição de isolamento e independência do homem no estado de natureza, que é movido pelo sentimento “absoluto” do amor de si. Disso resulta uma concepção de identidade individual que não se define por oposição a outrem. A segunda é que a vida em sociedade sob a vigência do amor próprio, causador de tantos males, não determina, no homem, uma outra identidade. Essa identidade construída na sociedade é apenas relativa, é desvio, e não pode representar a autêntica natureza do homem, segundo Rousseau.

1.2. A natureza autêntica do indivíduo

O verdadeiro conhecimento natureza do homem assume uma função específica na filosofia de Rousseau. A fim de compreender seus desdobramentos que terminarão por desembocar na teoria da vontade geral, é fundamental partir da sua elaboração metodológica e ver o sentido que assume, na sua antropologia, a hipótese metodológica do estado de natureza e o homem natural.

No *Segundo Discurso*⁶¹, desde o prefácio, vê-se claramente a meta que Rousseau se propõe: conhecer “quais são, no homem, os elementos que derivam da constituição do indivíduo”⁶²; desvelar sua natureza separando aquilo que pertence à sua essência daquilo que lhe foi acrescentado na sucessão dos tempos, pois enquanto o conhecimento verdadeiro da natureza não se der, será inútil querer determinar

la loi qu'il a reçue ou celle qui convient le mieux à sa constitution. Tout ce que nous pouvons voir très clairement au sujet de cette loi, c'est que non seulement pour qu'elle soit loi il faut que la volonté de celui qu'elle oblige puisse s'y soumettre avec connaissance, mais qu'il faut encore pour qu'elle soit naturelle qu'elle parle immédiatement par la voix de la nature. (*O.C.* iii, p. 126)⁶³

A passagem acima já delinea os contornos que darão a especificidade do pensamento de Rousseau, tanto no que concerne ao significado do estado de natureza e do homem natural, quanto sobre a importância dessas noções para a constituição do estado político legítimo. Ao exigir que os preceitos da lei natural se expressem “imediatamente pela voz da natureza”, Rousseau evidencia a interioridade do indivíduo, do sentimento, que será o objeto sobre o qual se debruçará.

Esta é a razão pela qual o estado de natureza adquire, em Rousseau, características singulares em relação às abordagens que o precederam. Trata-se de “conhecer um estado, dito de natureza, que praticamente escapa a toda observação” (GOUHIER, 1984, p. 13), a fim de elaborar uma genealogia que, entretanto, está fora da história. Se no espírito da maioria dos seus contemporâneos não se manifestou nenhuma dúvida sobre ter existido ou não o estado de natureza⁶⁴, para Rousseau, este é um estado que não existe mais e que talvez nunca tenha existido. Não caracteriza nem uma história antecipada nem uma época pré-histórica, é

⁶¹ “Car comment connaître la source de l'inégalité parmi les hommes, si l'on ne commence par les connaître eux-mêmes? Et comment l'homme viendra-t-il à bout de se voir tel que l'a formé la nature, à travers tous les changements que la succession des temps et des choses a dû produire dans sa constitution originelle, et de démêler ce qu'il tient de son propre fonds d'avec ce que les circonstances et ses progrès ont ajouté ou changé à son état primitif?” (*O.C.* iii, p. 122)

⁶² Ver nota nº 26 de Lourival Gomes à edição brasileira de 1978 da Coleção os Pensadores, p. 228.

⁶³ [“determinar a lei que o homem recebeu ou aquela que melhor convém à sua constituição. Tudo o que podemos ver claramente a respeito dessa lei é que não somente é preciso, para ser lei, que a vontade daquele que a obriga se submeta a ela com conhecimento, mas também será preciso, para ser natural, que se exprima imediatamente pela voz da natureza”]

⁶⁴ Ver *O.C.* iii, p.132.

simplesmente “extra-histórico”, constituindo uma “hipótese de trabalho”⁶⁵ elaborada para compreender o homem atual⁶⁶. O que significa que o estado de natureza, como Rousseau o compreende, não poderia, de modo algum, servir de causa para o estado civil, nem ser a demonstração de uma condição pré-social conflituosa a exigir os benefícios de uma sociedade política.⁶⁷ Para usar os termos de Bertrand de Jouvenel, “a pretensa reconstituição histórica era, na verdade, uma introspecção.” (JOUVENEL, 1972, p. 62) Ou, também se pode dizer, uma experiência afetiva, de cuja intensidade resultará o verdadeiro conhecimento da natureza humana⁶⁸ e a obtenção de um critério universal.

Salinas Fortes (1996) comenta, muito propriamente, que Rousseau inovou a forma tradicional de tratar as questões filosóficas. Não relegando a atividade do conhecimento exclusivamente ao “puro intelecto ou às impressões sensíveis”, ele mesclou ao puro intelectualismo e racionalismo o valor atribuído à sensibilidade moral. (SALINAS FORTES, 1996, p. 34) A sua gênese hipotética da humanidade, entretanto, adquire uma significação universal no sentido de que nenhuma existência humana lhe escapa.

Nessa perspectiva, é possível afirmar que o estado de natureza rousseauiano sequer desapareceu, podendo ser compreendido como uma dimensão da vida humana na qual o indivíduo possui uma relação concreta e absoluta consigo mesmo, onde uma “estrutura definida de necessidades, capacidades e disposições asseguram sua coerência interna e o particularizam

⁶⁵ Ver GOUHIER, 1984, p. 14.

⁶⁶ E neste ponto convém mencionar que a crítica de que Rousseau pretende um “retorno” ao estado de natureza não se sustenta. Em primeiro lugar porque não poderia haver um retorno a um estado que está fora da história, isto “seria supor, como bem lembra Gouhier, a humanidade transportada para um outro mundo”; em segundo, porque sendo um degrau zero do desenvolvimento humano, nele o homem é um ser “estúpido e limitado”, não há razão nem moralidade, logo não é um estado ideal. Além do que o próprio Rousseau responde ironicamente àqueles que o acusaram de primitivismo naturalista: “Quoi donc? Faut-il détruire les Sociétés, anéantir le tien et le mien, et retourner vivre dans les forêts avec les ours? Conséquence à la manière de mes adversaires, que j’aime autant prévenir que de leur laisser la honte de la tirer (O.C. iii, p. 207). Ou seja, não se procede à regeneração do homem destruindo-se a sociedade e retornando-se ao estado primitivo, antes disso, se não fossem os abusos no estado social que reduzem o homem à miséria moral, este deveria “bendizer o instante feliz” que de estúpido e limitado passou à condição de homem inteligente. (O.C. iii, p. 364)

⁶⁷ Ver DERATHÉ, 2009, p. 195. Nota nº 8

⁶⁸ É interessante observar como, para além do *Segundo Discurso*, o método de Rousseau se estende à ficção literária do *Emílio*, que também se pretende explicativa do real e cuja analogia com o *Segundo Discurso* é clara. É preciso examinar bem, diz Rousseau, a constituição do homem e seguir “les premiers développements du cœur dans telle ou telle circonstance, afin de voir combien un individu peut différer d’un autre par la force de l’éducation”. (O.C. iv, p. 550) Na sequência da passagem Rousseau se defende do “espírito de sistema”, no sentido de uma construção puramente ideal, afirma deixar de lado o raciocínio e ater-se ao que pode observar, para engajar-se num projeto de transformação do real com conhecimento de causa, propondo-se a “régarder comme appartenant incontestablement à l’homme ce qui étoit commun à tous.” (O.C. iv, p. 550)

como uma totalidade específica e independente dos outros.” (BACZKO, 1974, p. 86) E, principalmente, o método de Rousseau apresentará o que os vários indivíduos possuem de idêntico. Todavia, surge um problema intrincado: como essa natureza autêntica se revelaria? Como encontrar os traços permanentes dessa natureza? São questões que o próprio Rousseau se coloca:

Comment l’homme viendra-t-il à bout de se voir tel qu’il l’a formé la nature, à travers tous les changements que la succession des temps et des choses a dû produire dans sa constitution originelle et de démêler ce qu’il tient de son propre fonds d’avec ce que les circonstances et ses progrès ont ajouté ou changé à son état primitif ?⁶⁹ (*O.C.* iii, p. 122)

Reconhecendo que operar a separação do que existe de original ou adquirido na natureza humana não é algo fácil de ser realizado, Rousseau parece acentuar mais ainda essa dificuldade quando declara que suas certezas advêm do seu próprio coração e admite a ousadia das suas conjecturas. O filósofo afirma ter “meditado bastante sobre o assunto”,⁷⁰ (*O.C.* iii, p. 123), realizando um esforço meditativo que não se deu num ambiente intelectual, cercado por livros e teorias, mas enquanto meditava e sonhava na floresta de Saint Germain, como ele relata no seu escrito autobiográfico:

Pour méditer à mon aise ce grand sujet je fis à Saint-Germain un voyage de sept ou huit jours [...]. Tout le reste du jour, enfoncé dans la forêt, j’y cherchais, j’y trouvais l’image des premiers temps dont je traçais fièrement l’histoire [...], j’osais dévoiler à nu leur nature (des hommes), suivre le progrès du temps et des

⁶⁹ Ver Segundo Discurso [“Como o homem chegará ao ponto de ver-se tal como o formou a natureza, através de todas as mudanças que a sucessão dos tempos e das coisas produziram na sua constituição original, e separar o que pertence à sua própria essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram a seu estado primitivo?”]

⁷⁰ Esta afirmação parece contradizer o seu enunciado tão singular: “o homem que medita é um animal depravado” (*O.C.* iii, p. 138) Victor Goldschmidt oferece esclarecimentos relevantes sobre o que pode significar, em Rousseau, a originalidade do método da meditação: “L’homme qui médite est un animal dépravé.” Il ne semble pas que cette proposition admette la conversion simple, et il n’est pas vrai que tout homme civilisé soit un homme qui médite. Cette méthode peut encore se rattacher au précepte de ne pas confondre l’homme naturel avec l’homme civil; on peut même dire qu’elle découvre toutes les difficultés inhérentes à ce précepte. Car s’il faut, pour remonter jusqu’à l’état de nature, dépouiller l’homme de toutes les facultés artificielles qu’il n’a pu acquérir que par des longs progrès, le philosophe devra s’imposer à lui-même l’ascèse des ces facultés, pour ne pas contaminer, par sa propre civilisation, l’objet de son enquête. Mais le philosophe seul, en cela même qu’il est éloigné sans cesse de son état primitif, peut prendre sur lui cette ascèse. C’est cet effort contradictoire que désigne le mot de méditation.” (GOLDSCHMIDT, 1974, p. 776)

choses qui l'ont défigurée [...], des ces méditations résulte le *Discours sur l'inégalité*. (O.C. i, p. 388)⁷¹

De fato, foi mediante esse esforço meditativo que Rousseau buscou recuperar, em sua origem, os elementos essenciais do que constituiria a sua ciência antropológica. Sua metodologia assume um valor prático, ou seja, ela permitirá conhecer o estado natural para “bem julgar o estado presente”, trata-se, como afirma Rousseau na *Carta a Beaumont*, de seguir “a genealogia (das paixões), para mostrar como, pela deterioração contínua da sua bondade originária, os homens tornaram-se o que são.” (O.C. iv, p. 936) O método de Rousseau estabeleceu “a possibilidade de uma memória que não seria a reflexão sobre um objeto passado, mas o surgimento atual do sentimento.” (STAROBINSKI, 1971, p. 251)

Pode-se perguntar, diante disso, quais foram os resultados da aplicação desse método de pura abstração que se propunha despojar, tão profundamente, o indivíduo humano de toda consistência a fim de determinar sua natureza essencial.⁷² Entretanto, antes de tentar a resposta, mostra-se oportuno refletir, à luz de alguns dos seus importantes intérpretes, sobre o sentido do termo *nature*, a fim de fixar alguns traços que esta interpretação se propõe a desenhar.

Seria apenas repetir um lugar-comum dizer que *nature* é um termo capital em Rousseau e que comporta, no corpus rousseauista, sentidos ambíguos e imprecisos, principalmente ao formar a locução ‘natureza do homem’ ou ‘homem da natureza’. Porém, esse vazio definicional não é um problema particular de Rousseau, mas do século XVIII, que estava prenhe de interesse pelo também chamado “primitivismo”⁷³, evidentemente acentuado pelos relatos dos viajantes que se aventuraram em outros horizontes.

⁷¹ Ver *Confissões*. [“A fim de meditar à vontade sobre esse importante assunto eu fiz uma viagem a Saint-Germain de uns sete a oito dias [...]. Durante o dia embrenhado na floresta, eu procurava e ali encontrava a imagem dos primeiros tempos dos quais eu traçava fielmente a história. Eu ousava desnudar sua natureza (dos homens), seguir o progresso dos tempos e das coisas que os desfiguraram [...] dessas meditações resulta o *Discurso sobre a desigualdade*.”]

⁷² Ver GOLDSCHMIDT, 1974, p. 777. Trata-se tão profundamente de apreensão da essência que esse autor chega a sugerir nas páginas finais de sua obra magistral sobre a antropologia rousseauiana, uma aproximação com Husserl. A leitura de Goldschmidt suscitou algumas reflexões fenomenológicas que faço neste estudo, quando me refiro ao amor de si como “pathos” primordial, ou seja, a essência do fenômeno vida.

⁷³ “Le vocable sacré de ‘nature’ est probablement le plus ambigu dans le vocabulaire des peuples européens... Les auteurs qui s’en sont servis n’ont généralement pas pris conscience de son ambiguïté et de tout temps ont eu tendance à glisser, inconsciemment, d’un de ses sens à un autre.” (LOVEJOY; BOAS, 1935, p. 12) Os descobrimentos do novo mundo deram origem a uma gama de respostas primitivistas entre os europeus. Os relatos e crônicas de numerosos exploradores e conquistadores são marcados pela ambiguidade que anuncia o “primitivismo”.

Para Bronislaw Baczko (1974), o leitor contemporâneo deve estar atento para a necessidade de ajustar a compreensão da palavra *nature* à distância que o separa da época em que surgiu a obra, época em que o recurso ao termo prescindia de explicações suplementares. Baczko cita Delisle de Sales (1804), autor de *De la philosophie de la nature*, para mostrar que mesmo àquela época os conteúdos veiculados pelo vocábulo natureza já provocavam oposições e controvérsias. A história do homem natural aguçava a imaginação dos filósofos, que cogitavam e sonhavam em desvendar sua natureza, dando-lhe atributos contraditórios. Rios de tinta correram e nada foi esclarecido, diz Baczko⁷⁴.

Talvez essa seja uma das razões pela qual a apreensão da ideia de natureza em Rousseau não é algo fácil de ser realizado. Mesmo em face das críticas que ele endereça aos seus predecessores e contemporâneos, no tocante às definições de natureza humana e de lei natural⁷⁵, por exemplo, quando se espera uma definição clara e precisa do que ele próprio entendia por natureza, isso não acontece. Todavia, tendo em vista o anunciado rigor metodológico de Rousseau ao fundar o político sobre o pretendido conhecimento da natureza do homem, convém, à instância de Pierre Burgelin, observar que, mais importante que uma definição conceitual, é preciso buscar na filosofia de Rousseau o valor da ideia de natureza na sua funcionalidade e operacionalidade. Até porque, de acordo com a interpretação de Pierre Burgelin,

la nature actuelle de l'homme est infiniment plus que l'homme naturel, puisqu'elle contient aussi tout ce que l'homme est devenu et peut devenir en suivant les indications de sa nature et que ce mot oscille perpétuellement entre le sens statique de simplicité et le sens dynamique de perfection, sans que Rousseau ait jamais opté délibérément pour l'un d'eux exclusivement.⁷⁶
(BURGELIN, 1973, p. 219)

Assim, é possível que não se tenha acesso a uma definição explícita da ideia de natureza do homem, devido à sua oscilação contínua entre o estático e permanente (dado pelo princípio do amor de si) e o dinamismo da existência perfectível (as infinitas “modalizações” dessa paixão

⁷⁴ Ver BACZKO, 1974, p. 82.

⁷⁵ Ver *Segundo Discurso*: “Essa ignorância da natureza do homem é que lança tanta incerteza e obscuridade sobre a definição verdadeira do direito natural” E mais adiante: “Conhecendo tão mal a natureza e concordando tão pouco quanto ao sentido da palavra lei, seria muito difícil convir numa boa definição da lei natural.” (O.C. iii p.124-125)

⁷⁶ [“A natureza atual do homem é muito mais do que o homem natural, uma vez que contém também tudo que o homem tornou-se e pode tornar-se seguindo as orientações de sua natureza, e que a palavra oscila perpetuamente entre o sentido estático de simplicidade e o sentido dinâmico da perfeição, sem que Rousseau nunca tenha optado deliberadamente por uma delas exclusivamente”]

essencial). Ou seja, a frequente clivagem entre essência e existência não se aplica a Rousseau, pois não há separação entre as duas noções uma vez “que não há propriamente existência fora da natureza.” (BURGELIN, 1973, p. 219) De fato, toda a problemática humana, segundo o filósofo genebrino, consiste no rompimento da imediatidade da existência pela alienação social, que leva o homem a viver fora de si mesmo, dissimulando o sentimento de existência, impedindo-o de viver “segundo a natureza” e, conseqüentemente, afastar-se de sua destinação.

Talvez seja pertinente concluir que uma das acepções da expressão *nature*, quando referida ao indivíduo humano em Rousseau, parece ser a da identidade absoluta deste consigo mesmo. E desse modo, o homem natural seria o modelo que supõe o indivíduo, por excelência, possuidor de uma relação concreta e significativa com as coisas e com a natureza considerada como um todo. Estar todo em si mesmo, ser “tudo para si”, é uma expressão recorrente nos escritos de Rousseau sob várias formas: “é preciso ser si mesmo todo o tempo” como se lê no *Emílio*⁷⁷, demonstrando que é o sentir sua existência, o estar inteiramente presente em si e em tudo que o cerca, que revela, no homem, os traços da unidade de si, da sua verdadeira sabedoria e autenticidade. Lição, certamente, aprendida com Montaigne nos *Essai*, que ensina que a perfeição quase divina é “saber fruir lealmente de seu ser”.⁷⁸

Voltando à análise regressiva de Rousseau, à sua incursão na interioridade do homem, tem-se o que seria, para ele, um “commencement”.⁷⁹ Não um começo entendido no sentido histórico, como já foi visto. Mas que se revela, segundo Rousseau, por meio da vida em seu sentimento de si, da existência de um ser humano original, cuja alma “nada agita”, entregue unicamente ao sentimento da existência atual: “O primeiro sentimento do homem”, constata ele, “foi o de sua existência, seu primeiro cuidado o de sua conservação.” (*O.C.* iii, p. 164) É assim que, de acordo com a interpretação de Pierre Burgelin, o sentimento de existência fornecerá o tema central das reflexões de Rousseau, que se moverá sempre entre dois polos, a ordem e a existência.

⁷⁷ Ver *O.C.* iv, p. 685.

⁷⁸ Ver *Les Essai* III. MONTAIGNE, 1595, p. 259.

⁷⁹ Ver Paul Audi, para quem o “commencement” pode ser entendido como um tipo de “presença”. Uma “presença”, ou manifestação fenomênica natural, que não seria percebida a partir da observação ingênua e espontânea da realidade objetiva, tendo por correlato único os fenômenos que comumente se qualifica de naturais ou físicos. E sim, a partir do que é imediatamente e intuitivamente dado à pessoa humana com a existência. Na figura do homem natural está simbolizada “a forma sob a qual a vida subjetiva absoluta se manifesta primariamente” (AUDI, 2008, p. 69). Ou seja, é menos o *Moi* (eu) do que a existência o que verdadeiramente importa para Rousseau.

No entanto, a própria diversidade de expressões traduzindo a mesma ideia – “sentimento de existência”, “sentimento do eu” ou “sentimento interior” – já sugere a dificuldade que se encontra para identificar o papel que o sentimento de existência desempenha na filosofia de Rousseau. Compreendê-lo exige um percurso que vai da oposição ao cogito cartesiano às influências de Condillac e passa pelas reformulações malebranchistas do “sentimento interior”.⁸⁰ É interessante sublinhar, nesse percurso, a especificidade de Rousseau ao empregar os argumentos correntes no seu tempo para formular e fundar suas próprias concepções.

Na *Profissão de fé*, por exemplo, Rousseau desloca o assento do “eu penso” cartesiano para o *eu*, como sendo anterior e irreduzível à reflexão intelectual sobre os atos da consciência: “Existir para nós é sentir. Nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa inteligência, e tivemos sentimentos antes de ideias.” (*O.C.* iv, p. 600) Contudo, ao admitir como primeira verdade que “eu existo e tenho sentidos pelos quais sou afetado”, ele também se desvia, não obstante as influências que recebe, da conclusão dos sensualistas que reduz a existência ao ato ou à série de atos da percepção sensível, para concluir que “minha sensação, que está em mim, e sua causa ou seu objeto que está fora de mim não são a mesma coisa.” (*O.C.* iv, p. 569)

Assim, Rousseau busca estabelecer a diferença crucial entre o sentimento do *eu* ou o sentimento de existência, e as sensações que são apenas mediações entre o objeto e o *eu*. Trata-se, portanto, do sentimento de vida que Rousseau descobre e proclama. E com ele, a subjetividade, mas não a “subjetividade encerrada na ilusão, como a alma cartesiana encerrada na paixão, mas a manifestação de uma experiência que possui alcance ontológico e abre a alma para a verdade.” (PRADO JR, 2008, p. 47) Desvela-se, então, não uma existência refletida no interior da subjetividade, mas a existência mesma. Ou, como interpreta Pierre Burgelin, “o sentimento é minha presença vivida [...] ele nos instala no ser como presença no mundo e a si [...], o

⁸⁰ Derathé diz que alguns autores racionalistas, antes de Rousseau, já haviam elaborado concepções semelhantes a respeito do sentimento interior, como, por exemplo, Bossuet (*Traité du livre arbitre*) e Burlamaqui (*Principes du droit naturel*). Porém, é Malebranche, a quem alguns intérpretes rousseauistas atribuem uma forte influência no genebrino, notadamente, quem confere um papel relevante ao sentimento interior. Para Malebranche, não obstante seja interdito ao homem conceber ideias claras sobre a alma e sobre Deus, ele tem acesso a esse conhecimento da sua alma (espiritualidade, liberdade, imortalidade) e de Deus, puramente por meio do sentimento interior. Derathé comenta que a distinção feita por Malebranche entre o sentimento interior e as ideias claras poderia ser interpretada como um fator que distancia Rousseau do Oratoriano. Entretanto, isso não seria exato. Segundo Derathé, não é certo que Rousseau tenha afirmado a “evidência do sentimento”, pois “les notions que nous avons de notre âme et de Dieu ne sont pas, selon Rousseau, des idées claires [...]”. Como se pode ver em Rousseau, assim como em Malebranche, aquilo que é apreendido pelo sentimento interior é um conhecimento que permanece incompreensível, obscuro: “nous pouvons affirmer que cela est, sans comprendre comment cela est possible.” (DERATHÉ, 1948, p. 70)

pensamento é um modo secundário que tende a velar esse fato primitivo pelas palavras.” (BURGELIN, 1973, p. 124)

Logo, se existir é o único modo de adesão ao ser, como afirma Burgelin, o sentimento de existência entendido como essa via de adesão a si e ao mundo torna-se o modo de conexão entre o homem e a natureza, o que fará com que tudo o que venha do sentimento interior seja a expressão do verdadeiro. Uma vez que a natureza nunca nos engana, somos sempre nós que nos enganamos⁸¹. Talvez, numa simplificação se poderia dizer que a verdade expressa pelo sentimento interior seria o querer da natureza como vida que ele (o sentimento) nos impõe. O sentimento de existência enquanto presença a si, ou “aderência total a si”, percebido por Rousseau no homem natural, que está inteiro em si mesmo, constitui-se no pleno fruir de si em que a felicidade se confunde com a existência. Existência vivida, para si, como propõe Burgelin. Seria então uma consciência de si que, entretanto, está informe, caminhando em direção a um enriquecimento progressivo. Pois ainda que “esta sensibilidade do coração, que nos leva verdadeiramente a fruir de nós, seja obra da natureza, e talvez, um produto da organização, ela tem necessidade de situações que levem ao seu desenvolvimento.” (O.C. i, p. 104)

É oportuno sublinhar que Rousseau vê nesse fenômeno da existência a formação de uma individualidade constituída de unidade⁸². Como se sabe, em Rousseau, a exigência de unidade, da existência plena e inteira do “*moi*” é solidária da felicidade: “A memória estende o sentimento de identidade sobre todos os momentos de sua existência, ele se torna verdadeiramente uno, o mesmo, e, conseqüentemente, já capaz de felicidade ou de miséria.” (O.C. iv, p. 301) O que indica que esta unidade essencial poderá ser rompida segundo o modo como o indivíduo buscará o seu bem-estar. Porém, um dado importante a ser lembrado é que o “*moi*” sem divisão é uma característica incontornável da natureza autêntica do indivíduo.

No que tange à precedência da revelação imanente do amor de si, é preciso ver como ela parece fundar, ao mesmo tempo, a ideia de conservação de si e a sua intencionalidade. “O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência, o seu primeiro cuidado, o de sua conservação.” (O.C. iii, p. 164), diz Rousseau. Parece decorrer daí que o cuidado devido ao ser

⁸¹ Ver *Profissão de fé*, O.C. iv, p. 213.

⁸² Neste ponto é preciso destacar que Rousseau transporta essa ideia para a constituição da pessoa moral que é o Estado. Ele fala no capítulo II do *Manuscrito de Genebra* de “um sentimento de existência comum que lhe dá a individualidade e a constitui una.”

do homem deriva do sentimento que a existência experimenta quanto a si mesma. Logo, o cuidado com a conservação de si não seria a consequência imediata do amor que a vida (que não quer dizer o eu consciente de si), em primeiro lugar, concede a si mesma, ou seja, do amor de si “essencial a todo ser que se sente”? (*O.C.* iv, p. 588) No *Emílio* Rousseau sentencia inequivocamente: “É preciso que nós nos amemos para nos conservar e, por consequência imediata do mesmo sentimento, nós amamos o que nos conserva.” (*O.C.* iv, p. 492) Ora, diante dessa questão, é necessário compreender o estatuto que Rousseau confere ao princípio pré-racional que ele afirma descobrir ao meditar sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana. E cabe indagar por que razão, no *Segundo Discurso*, ele é chamado *princípio* da alma e verificar a partir daí o papel que ele assume na estruturação da identidade do indivíduo humano.

Sabe-se que, no seu sentido original, o termo *princípio* é definido como “ponto de partida do ser, do devir ou do conhecer”⁸³, segundo o ponto de vista sob o qual se posiciona, é o *primordial*, ou seja, o elemento primeiro e imanente da geração, a partir do qual derivam todos os outros. Paul Audi faz considerações bem interessantes a esse respeito e afirma que a expressão *princípio* da alma designa, para Rousseau, tudo o que faz com que uma alma seja uma alma:

Pour Rousseau, il y a deux principes qui, en tirant leur force de la vie, mettent l'âme en mouvement, deux principes qui font d'une âme une âme. Ces deux principes qui sont pour le vivant à l'origine de son “être-en-vie”, sont l'amour de soi et la pitié. L'amour de soi est ce qui fonde la subjectivité de l'âme: car c'est en vertu de l'amour de soi, propre à la vie, que l'âme peut parvenir et parvient, de fait toujours à s'éprouver soi même. (AUDI, 2008, p. 83)⁸⁴

Desse ponto de vista, o primeiro *princípio* percebido por Rousseau ao meditar sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, torna-se a determinação interna estruturante da afetividade. Essa interpretação do amor de si é pouco explorada pela tradição de intérpretes de Rousseau. A contribuição de Bronislaw Baczko é bastante significativa para se compreender essa questão. Ele diz muito propriamente que Rousseau coloca o problema do “Moi” e da consciência de si de modo diverso do que o fazem os sensualistas: “o eu não é redutível a uma soma de

⁸³ Ver ANGIONI, 2003, pp.5-21. Tradução do livro V da *Metafísica* de Aristóteles (Met.V.1,1012b 32-1013 a 19)

⁸⁴ [“para Rousseau, existem dois princípios que, tirando sua força da vida, colocam a alma em movimento, dois princípios que fazem de uma alma uma alma. Esses dois princípios que estão para o vivente na origem do seu estar-em-vida, são o amor de si e a piedade. O amor de si é o que funda a subjetividade da alma: pois é em virtude do amor de si, próprio à vida, que a alma pode conseguir e consegue, de fato, experimentar-se a si mesma.”]

sensações”, ao contrário, a sensação é, isto sim, a “causa ocasional da manifestação do sentimento do eu, que é outra coisa que as sensações e não é redutível a elas. Ainda que não se atualize sem elas.” (BACZKO, 1974, p. 215) Ora, para Rousseau, o primeiro modo de perceber-se a si mesmo é pelo afeto. O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência, diz ele. Um sentir a existência que é dado pré-reflexivamente pela experiência afetiva. Parece que Rousseau antecipa a crítica fenomenológica de Michel Henry ao instituir o afeto como meio de revelação do si a si mesmo, subvertendo o *cogito* cartesiano reduzido ao pensar. Essa sensibilidade original, esse sentir-se vendo, sentir-se duvidando, esse “sensual puro”, não se encontra nos órgãos dos sentidos, mas no que Michel Henry chama de “imanência radical”, “o ser impressional enquanto tal, enquanto isento em si de toda a transcendência”, sem distância alguma entre o que se revela e a apreensão desse. Assim se pode dizer, numa linguagem fenomenológica, que ao conceber o amor de si como determinação interna estruturante da afetividade se pretende dizer que esse pathos original é uma auto-afeição nesse sentido radical de imanência, que nada tem a ver com egoísmo ou com individualismo particular de qualquer natureza. Nesta perspectiva é possível citar também Rémi Brague em seu estudo da concepção de amor de si no contexto da *Ética a Nicômacos*:

O amor de si não consiste em relacionar tudo a si – o que supõe que o ‘si’ já seja algo conhecido. Ele (o amor de si) é, antes de mais nada, o afeto que constitui o si, o simples fato de contentar-se consigo, que somos ligados a nós mesmos por um *agapan* [...] A vida é sempre alguma coisa com a qual nos contentamos. O amor de si, nesse sentido – que não é explícito em Aristóteles – é um aspecto da relação que nos liga à única parte que é preciso apreender, ao que, se podemos brincar com os dois sentidos da expressão, ‘nos importa’. (BRAGUE, 1988, p. 174)

Remi Brague acentuou muito propriamente o caráter de imanência do amor de si ao qual se estará sempre referindo neste estudo, compreendendo, desse modo, que o princípio do amor de si pode, ao mesmo tempo, ser visto sob a ótica do naturante (a vida), mas também sob a ótica do naturado (o *eu*).⁸⁵ Dito de outro modo, esta paixão “essencial a todo ser que se sente” (*O.C.* iv, p.

⁸⁵ Em nota anterior foi mencionada uma citação de Victor Golsdchmidt que acena para uma aproximação da antropologia rousseauiana com a eidética husserliana. Tomando a direção de Goldschmidt, é plausível pensar que Rousseau já havia pensado a auto-afeição (amor de si) como uma estrutura universal da experiência do vivente. Logo, a (re)descoberta rousseauiana do amor de si confundindo-se com a própria vida, antecipa o que se encontra na base da tese fenomenológica radical de Michel Henry. Ao investigar a essência do fenômeno vida, M. Henry

588), traduz a “adesão imediata e total a si”, como menciona Pierre Burgelin, e a auto-afeição incessante, que concede à vida a possibilidade de se apropriar de si e interessar-se por si, que se manifesta pelo sentimento de existência. Assim constituída, a natureza autêntica do indivíduo rousseauiano movida por esse princípio, que em seu aspecto especificamente humano é indissociável da liberdade, se orienta incontornavelmente em direção daquilo que ele sente ser o seu bem.

Mas em Rousseau, isso se dá a partir da percepção imediata de si: “Eu sinto minha alma” (*O.C.* iv, p. 590), diz ele, e é justamente esse enraizamento do ser no sentimento, do modo como Rousseau o faz, que o situa numa posição distinta dos filósofos, seus contemporâneos, que investigaram a gênese das faculdades individuais⁸⁶. Revela-se, para ele, uma identidade individual constituída a partir da pura relação a si mesma, portanto, uma natureza humana que não se determina por oposição a outrem⁸⁷. O desafio, no que diz respeito a essa interpretação, é esclarecer como pode ser compreendido o encontro entre a identidade individual e a relação com o outro, que deve existir⁸⁸ sem que ocorra a deterioração dessa relação.

postula um “sofrer primordial, que se encontra no cerne da experiência radicalmente imanente que o indivíduo faz de cada uma das suas vivências.” A esse sofrer, ou *pathos* primordial, ou auto-afeição o autor designa o plano de imanência em que a vida experimenta-se a si mesma, abaixo de toda transcendência intramundana, de toda intencionalidade, ou seja, é a carne, o corpo apreendido do ponto de vista da estrita subjetividade” (GELLY, 2009, p. 01). Importante notar que a concepção sobre a corporeidade desenvolvida por M. Henry o diferencia das teorias contemporâneas, cujas concepções partem da filosofia e biologia do século XIX, impregnadas de pressupostos mecanicistas.

⁸⁶ Entres estes estão Locke, Hume e Condillac. Mas é deste último de quem Rousseau mais se aproxima. Luc Vincenti comenta que, aproximando-se de Condillac, Rousseau relaciona a consciência de si e consciência de uma satisfação, e isso a partir do amor de si “essencial a todo ser que se sente”, o que envolve uma reflexividade própria desse ser. Porém, Rousseau liga a consciência de si, especificamente humana, à liberdade. Ele diz que é “cela qui permet de définir l’homme métaphysique, en lui conférant une existence substantielle: ‘il se reconnaît libre d’aquiescer ou de résister; et c’est surtout dans la conscience de cette liberté, que se montre la spiritualité de son âme’; or, nous savons maintenant, la liberté est liée à la recherche de la satisfaction. En rapprochant ainsi la conscience de soi de la liberté, nous pouvons aussi lier conscience de soi et satisfaction en l’homme même; c’est chose faite dans la *Cinquième promenade*: ‘le sentiment de l’existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix’” (VINCENTI, 2001, p. 39)

⁸⁷ O caminhante solitário e o homem natural constituem exemplos de existência independente da consideração de outrem. “Ils ont chacun, en tant qu’individu humain et donc libre, choisi leurs propres voies pour réaliser leur désir de bien-être, et ce choix les détermine.” (VINCENTI, 2001, p. 42)

⁸⁸ Como se sabe, para Rousseau, a sociabilidade não constitui uma disposição natural do homem, que enquanto vive sobre os ditames das necessidades físicas nada há que o leve a estabelecer associações com o outro. Porém, dado o movimento dinâmico da vida, em seu sentido amplo, tal condição primitiva não se perpetua. Ver *Carta a Beaumont*: “Um homem que, privado do auxílio de seus semelhantes e incessantemente ocupado em prover a suas necessidades, reduz-se em tudo ao simples percurso de suas próprias ideias, e faz um progresso bem lento.” (*O.C.* iv, p. 951)

1.3 O amor de si e a unidade da natureza humana

Diante da perspectiva apresentada até aqui, parece evidente o papel que o amor de si desempenha, tanto no que diz respeito à constituição do “moi” ou, melhor dizendo, da individualidade⁸⁹ humana, quanto ao *devoir* do indivíduo, dado o imbricamento entre amor de si, liberdade e perfectibilidade. Entretanto, a relevância desse princípio como pedra fundamental do edifício político e moral de Rousseau, embora anunciada por alguns dos seus intérpretes, não foi suficientemente explorada.

Victor Goldschmidt é um dos intérpretes de Rousseau que critica o reducionismo do princípio do amor de si à frase, segundo ele, pouco original de Diderot: “faça de modo que todas as tuas ações tendam à conservação de ti mesmo, e à conservação dos outros, é o apelo da natureza”. (GOLDSCHMIDT, 1974, p. 333) Frase que pode, por sua vez, diz o comentador, ser assimilada e reduzida à vontade, seja aos ensinamentos de Pufendorf, seja à doutrina estoica ou, até mesmo, ao “sumário da lei evangélica”. São reduções arbitrárias e simplificadoras que deixam muito vago o método empregado por Rousseau para fundamentar e elaborar sua filosofia. Embora não se prolongue na questão, o comentador afirma que o amor de si é reencontrado e restaurado, em seu estado primitivo, a partir do (e contra o) estado civil.

Arriscando o desdobramento dessa consideração de Goldschmidt, pode-se pensar que a restauração desse princípio, a partir do estado civil, tende a significar a afirmação do amor de si como o sentimento inocente da existência, que leva o homem natural a ter uma “relação ontológica feliz consigo mesmo”⁹⁰. Portanto, naturalmente interessado no seu próprio bem-estar e, o que é fundamental, sem que isto o oponha aos outros. Contra o estado civil, por entender que,

⁸⁹ Em Rousseau, o sentimento do “moi” é dado pré-reflexivamente pela experiência afetiva. Esse sentimento possui uma evidência própria, uma imediatidade que não tem nenhuma relação com a experiência intelectual: “Minhas sensações ocorrem em mim, porquanto me fazem sentir minha existência; mas sua causa me é estranha, pois me afetam, quer eu queira ou não, não dependendo de mim nem produzi-las nem aniquilá-las. Concebo, pois, claramente que minha sensação, que está em mim, e sua causa ou objeto, que está fora de mim, não são a mesma coisa.” (*O.C.* iv, p. 570). E, nesta outra passagem é indubitável a relação entre o sentimento de existência, ou sentimento de vida ao amor de si : “O estado natural de um ser passivo e mortal como o homem é o de se comprazer no sentimento de sua existência, de sentir com prazer o que tende à conservá-lo e com dor o que tende a destruí-lo, é nesse estado natural e simples que é preciso buscar a fonte de nossas paixões [...]. Qual é então esse princípio, eu já o disse: o desejo de existir. Tudo o que parece estender e fortalecer nossa existência nos agrada, tudo o que parece destruí-la ou limita-la nos aflige. Tal é a fonte primitiva de nossas paixões” (*O.C.* ii, p. 1324-1325). Citado por BACZKO, 1974, p. 217.

⁹⁰ Ver LITWIN, 2005.

na oposição amor de si *versus* amor próprio que impera no estado civil, o amor próprio é o sentimento factício, nascido das relações sociais, gerador de toda a desordem. Então, o amor de si teria uma função específica a desempenhar. Se, de acordo com Goldschmidt, a originalidade de Rousseau não está, seguramente, em estabelecer o princípio do amor de si e sim no esforço do filósofo em dar a ele um novo sentido,⁹¹ pode-se então perguntar: que sentido seria esse?

Antes de tentar uma resposta, convém situar o pensamento de Rousseau em relação, por exemplo, a Samuel Pufendorf que também pareceu defender o instinto de conservação do homem (amor de si) não estritamente reduzido à salvaguarda da vida. Tal instinto, segundo o defensor do direito natural⁹², se estenderia à defesa das condições de pensar e sentir do homem. Ao contrário de Hobbes, ele não pensava que no estado de natureza existisse apenas o reino das paixões. E se, para aquele, a razão se submete ao instinto, em Pufendorf, ela os domina e poderia conduzir à descoberta de um bem comum no estado de natureza, logo, esse estado não seria de conflitos.

Entretanto, esta semelhante oposição à teoria hobbesiana do estado de guerra não coloca Pufendorf e Rousseau do mesmo lado. Rousseau discorda de Hobbes, mas segue em outra direção. Primeiro, ele estabelece a distinção entre amor de si e amor próprio, dando a este último uma origem social e um sentido de agressividade que não havia em Pufendorf, para quem amor de si e amor próprio são termos sinônimos e equivalentes ao instinto natural de conservação. Num segundo movimento, Rousseau confere à noção de amor de si contornos especificamente humanos considerando-se, como já foi visto anteriormente, a relação intrínseca entre amor de si, liberdade e perfectibilidade.

A fim de responder qual o sentido novo mencionado anteriormente, façamos entrar em cena a questão da busca pelo bem-estar na qual o indivíduo movido pelo amor de si se lança. Na esfera humana ocorre o que Luc Vincenti, interpretando Rousseau à luz de Malebranche, denomina de superação do “ser pelo bem-estar”, que se opera numa dimensão espiritual. (VINCENTI, 2001, p. 45) Nessa busca pelo bem-estar, ocorre no indivíduo humano uma superação (da sensibilidade pela espiritualidade),⁹³ e, ao mesmo tempo, observa-se a continuidade ou, melhor dizendo, a permanência do amor de si essencial a todo ser capaz de

⁹¹ Ver GOLDSCHMIDT, 1974, p. 333.

⁹² Ver PUFENDORF, 1706, p. 282.

⁹³ Ver *Carta ao Sr. Abade de Carondelet – 4 de março de 1764*. Onde Rousseau relaciona o amor à Ordem ao amor de si: “D’abord l’amour de l’ordre, en tant que cet ordre est étranger à moi, n’est point un sentiment qui puisse balancer en moi celui de mon intérêt propre.”(ROUSSEAU, 1974, p. 127)

sentir-se a si mesmo⁹⁴, e que nunca abandona o homem enquanto ele vive, conforme se vê reiteradas vezes nos escritos de Rousseau.⁹⁵

Há que se observar, entretanto, que existem distinções dos domínios do bem-estar: “O amor de si não é uma paixão simples; mas ela possui dois princípios, a saber, o ser inteligente e o ser sensível, cujo bem-estar não é o mesmo.” (*O.C.*iv, p. 936) É seguro concordar com Luc Vincenti que, embora haja aí uma distinção, existe em ambos os domínios a identidade da busca. Assim, eles (os domínios) podem ser pensados em conjunto a partir da hierarquização dos diferentes momentos dessa busca pelo bem-estar. De fato, ao sublinhar a ambiguidade desse bem-estar que é, ao mesmo tempo, sensível e espiritual, o próprio Rousseau nos conduz a essa conclusão. Quando explicita a significação, não menos ambígua atribuída ao termo sensibilidade, ele diz:

La sensibilité est le principe de toute action [...] il y a une sensibilité physique et organique, qui, purement passive, paraît n’avoir pour fin que la conservation de notre corps et celle de notre espèce par les directions du plaisir et de la douleur. Il y a une autre sensibilité que j’appelle active et morale qui n’est autre chose que d’attacher nos affections à des êtres qui nous sont étrangers. (*O.C.* i, p. 805)⁹⁶

Vê-se que dois aspectos da sensibilidade ativa e moral são distinguidos aí, um positivo e um negativo, e no que tange a “ação positiva e atrativa”, um movimento “simples da natureza”, Rousseau o vincula imediatamente ao amor de si⁹⁷. Para, em seguida, complementar: “é muito natural que aquele que se ama busque estender ou reforçar o sentimento do seu ser.” (*O.C.* i, p. 805) Ora, essa sensibilidade positiva e atrativa que Rousseau deriva do amor de si constitui, ao mesmo tempo, a propriedade de adesão a si (que reforça o sentimento do nosso ser) e a de estendê-lo (expansão espontânea que o projeta para fora de si). Esta segunda propriedade traduz a

⁹⁴ Ver *Emílio*. *O.C.* iv, p. 588.

⁹⁵ Ver *Emílio*. *O.C.* iv, p. 491.

⁹⁶ [“A sensibilidade é o princípio de qualquer ação [...] há uma sensibilidade física e orgânica que, puramente passiva, parece ter como fim apenas a preservação de nosso corpo e de nossa espécie, pelo direcionamento do prazer e da dor. Há uma outra, que eu chamo de sensibilidade ativa e moral, que é nada mais é do que ligar nossos afetos aos seres que nos são estranhos.”]

⁹⁷ “A sensibilidade ativa deriva imediatamente do amor de si.” (*O.C.* i, p. 805)

ideia de um sentimento natural ou, talvez melhor dizendo, de uma potencial “impulsão moral” que liga um indivíduo a outro, cujo exemplo decisivo é a piedade⁹⁸.

Por outro lado, a sensibilidade ativa negativa guarda relação com a transformação sofrida pelo amor de si devido ao “progresso” das relações sociais, que o fizeram degenerar em amor próprio, conforme se verá mais adiante. No *Segundo Discurso* a piedade é o segundo princípio, definido como o sentimento natural capaz de moderar, em cada indivíduo, a atividade do amor a si mesmo garantindo, assim, a conservação mútua de toda a espécie.

Considerando a primazia do primeiro princípio, a hipótese sugerida aqui é a de que a piedade não seria propriamente um princípio antagônico⁹⁹ ao amor de si, como sugerem algumas leituras de Rousseau, mas possuiria um status complementar, até mesmo derivado deste. Ou seja, constituindo o “movimento puro da natureza”¹⁰⁰, conforme Rousseau menciona, amor de si e piedade formariam uma unidade representada, no entanto, por um duplo movimento: o de fixar-se ou aderir-se a si e o de expansão. Essa interpretação anula a concepção equivocada de que amor de si e piedade sejam dois princípios opostos¹⁰¹, um dizendo respeito a si mesmo, portanto, absoluto e o outro dizendo respeito à consideração do outro, logo, relativo. Embora a definição seja exatamente esta, o que pretende mostrar é que se trata, como dito anteriormente, de um duplo movimento de um princípio fundamental.

Mas antes de prosseguir com essa interpretação é preciso considerar os enfrentamentos filosóficos que Rousseau precisou realizar no terreno das discussões morais, a fim de estabelecer os seus princípios. Em primeiro lugar, havia a necessidade de explicar a bondade original de um ser que, vivendo isolado, independente, desconhecia as relações com seus semelhantes, sendo incapaz, portanto, de sentir amor ou simpatia por outro. Contra o argumento do egoísmo

⁹⁸ Ver a contribuição de Roger Master para o entendimento dessa relação: “La nature est la source de la sensibilité physique, passive (qui aboutit au désir de conservation de soi et à l’élément purement physique du désir sexuel) et également la source de la sensibilité morale, active (qui, comme la pitié ou l’attachement d’une mère à son enfant, attire les affections d’un individu sur autre.” (MASTERS, 2002, p. 196)

⁹⁹ O estatuto da piedade foi objeto de sérias controvérsias entre os intérpretes rousseauianos, Robert Derathé, por exemplo, aponta uma divergência interna entre o *Emílio* e o *Segundo Discurso*: “no *Emílio*, a piedade se torna um sentimento derivado do amor de si, enquanto que o segundo *Discurso* opõe estes dois princípios um ao outro.” (DERATHÉ, 1948, p. 100)

¹⁰⁰ Ver *Segundo Discurso*. O.C. iii, p. 155.

¹⁰¹ Evidentemente não se está desconsiderando a definição do próprio Rousseau ao perceber que há na alma humana “dois princípios anteriores à razão, um dos quais interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação, e o outro nos inspira uma repugnância natural por ver perecer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes.” (O.C. iii, p. 126) O que se busca afirmar na interpretação proposta é que o segundo princípio não é irredutível ao primeiro, ao contrário, faz um só corpo com ele.

hobbesiano, era preciso postular um princípio da alma que moderasse o ardor do amor de si em algumas circunstâncias nas quais ele pudesse se exacerbar, ou seja, que se manifestasse em combinação com a indiferença ao outro e a repugnância instintiva em vê-lo sofrer, mas, ao mesmo tempo, permanecesse apenas como princípio no estado de natureza, caracterizando a bondade original entendida como um estado de ignorância tanto em relação ao bem quanto ao mal. Por outro lado, na sua refutação à ideia de sociedade geral Rousseau pretendia afastar a hipótese de um sentimento natural de benevolência universal defendida, por exemplo, por Barbeyrac e Burlamaqui, e também contestar o postulado de uma sociabilidade racional, efeito da consciência de uma identidade da natureza humana como estava posto para Pufendorf¹⁰². Como, para Rousseau, razão e reflexão só se desenvolvem no homem muito tardiamente, a piedade natural é apresentada como um limite espontâneo ao amor de si, impedindo-o de estender-se para além dos “limites fixados pela natureza”¹⁰³. Ainda no contexto desses enfrentamentos filosóficos no *Segundo Discurso*, como nota Goldschmidt, dois movimentos podem ser observados na argumentação de Rousseau sobre a piedade e desempenham um papel fundamental na construção do seu pensamento. O primeiro movimento vai em direção a Mandeville, autor de uma das mais famosas teorias do interesse¹⁰⁴, de quem Rousseau retém o argumento da naturalidade da piedade, tornando-o um dos importantes interlocutores no *Segundo Discurso*, no contexto da discussão com Hobbes.

Rousseau reconhece no mais “acirrado detrator das virtudes humanas”, a capacidade de ter percebido que se a piedade não tivesse sido dada pela natureza aos homens, em apoio à razão, estes não passariam de uns monstros¹⁰⁵. Ele mantém a ideia do autor da *Fábula das Abelhas*, que admite a propensão natural do homem para sentir piedade e, ato contínuo, afirma o que seu interlocutor nega existir: as virtudes sociais. Rousseau, então, assume que a piedade não é em si mesma uma virtude, mas um princípio, que os selvagens possuem em maior nível de perfeição do que os homens polidos e cultivados, do qual decorrem todas as virtudes sociais dos homens.

¹⁰² Ver PUFENDORF, 1706, p. 282.

¹⁰³ Ver *L'Etat de guerre*. O.C. iii. p. 604.

¹⁰⁴ Ver *The Fable of the Bees*, MANDEVILLE, vol. 1, p. 255.

¹⁰⁵ Ver *Segundo Discurso*. O.C. iii, p. 155. Eu me pergunto, embora seja preciso levar em conta o papel retórico dessa afirmação, se ela não seria suficiente para afastar a frequente referência que se faz ao fato de que Rousseau teria afirmado a semelhança dos princípios de amor de si e piedade entre os homens e os animais. Aqui parece haver uma clara alusão que marca a inconsistência dessa tese. Ao dizer que se a piedade não tivesse sido dada aos homens pela natureza eles não passariam de monstros, isso não significa que se poderia entender “monstros” com a conotação de bestas instintivas, ou seja, animais?

O segundo movimento tem sob a mira um outro defensor da doutrina do interesse: La Rochefoucauld, cujas máximas declaravam que todas as ações humanas são dirigidas pelo amor próprio. Quando sentimos piedade, é só aparentemente que o sentimento se dirige para o outro, na verdade, é para nós mesmos que esse sentimento se volta. Sentimos piedade porque nos colocamos no lugar do outro que sofre e vendo, então, como é sofrer deliberamos ajudá-lo para contar com uma ajuda no futuro¹⁰⁶. Para responder a esse raciocínio e mostrar que a piedade natural não é baseada no interesse calculado, Rousseau dá um toque de complexidade ao argumento e reordena os elementos da análise. O princípio fundamental motivador das ações humanas, em La Rochefoucauld, é o princípio egoísta do amor próprio, que busca vantagens pessoais. Rejeitando essa hipótese, Rousseau localiza um estágio da vida humana onde o amor próprio não existe¹⁰⁷. É o amor de si a fonte do agir humano, e ele é absolutamente distinto do amor próprio, essa forma egoísta e corrompida produzida pelas relações sociais. Entretanto, Rousseau mantém a premissa de La Rochefoucauld de que nos colocamos no lugar daquele que sofre, dando a esse fenômeno o nome de identificação:

A ser verdadeiro que a comiseração não passa de um sentimento que nos coloca no lugar daquele que sofre, sentimento vivo e obscuro no selvagem, desenvolvido e fraco no homem civil [...]. A comiseração, com efeito, mostrar-se-á tanto mais enérgica quanto mais intimamente se identificar o animal espectador com o animal sofredor.” E continua: “Ora, é evidente que essa identificação deveu ser infinitamente mais íntima no estado de natureza do que no estado de raciocínio. (O.C. iii, p. 156)

A afirmação dessa identificação do sofrer de outrem, ainda no estado de natureza, rendeu bons comentários em torno do pensamento de Rousseau. Embora não seja possível aprofundar na questão, a problemática originada da suposta divergência da noção de piedade no *Segundo Discurso*, no *Emílio* e no *Ensaio sobre a Origem das Línguas* é fecunda. Envolve, também, as discussões em torno da datação do *Ensaio*, se ele seria anterior ou posterior ao *Segundo Discurso*. Em um capítulo da *Gramatologia*, onde Jacques Derrida comenta o *Ensaio*, ele aborda essas discussões que ocuparam comentadores importantes como R. Derathé e Starobinski, para

¹⁰⁶“La pitié est souvent un sentiment de nos propres maux dans les maux d’autrui. C’est une habile prévoyance des malheurs où nous pouvons tomber; nous donnons du secours aux autres pour les engager à nous en donner en de semblables occasions; et ces services que nous leur rendons sont à proprement parler des biens que nous nous faisons à nous-mêmes par avance.” (LAFOND, 1976, p. 264)

¹⁰⁷ Ver. O.C.iii, p. 219 nota XV

mencionar apenas dois deles. A hipótese que Derathé julga ser mais razoável é a de que o *Ensaio*, pelo menos no que diz respeito aos capítulos IX e X, seria uma peça destinada ao *Segundo Discurso*, uma vez que eles apresentam as mesmas preocupações dessa obra. Já Starobinski se manifesta contrário justamente em relação ao conteúdo do capítulo IX que, segundo ele, apresenta argumentos incompatíveis com a intenção do *Segundo Discurso*, e afirma que o *Ensaio* seria sistemática e historicamente anterior àquele e que teria havido uma evolução do pensamento de Rousseau de uma obra para outra. Um dos argumentos de Starobinski a favor da anterioridade do *Ensaio* diz respeito ao estatuto da piedade.

Se no *Segundo Discurso* a piedade é um tipo de afeição ou virtude natural que precede o uso da reflexão, no *Ensaio* está claro que a piedade se manteria eternamente inativa se a imaginação não a despertasse, o que exigiria operações intelectuais ainda inativas no homem primitivo como mostra o *Segundo Discurso*. Derrida se empenha em mostrar que não existe, de fato, esta incompatibilidade entre as duas obras, dizendo que Rousseau faz de início, no *Ensaio*, uma concessão que garantiria seu alojamento a toda teoria dita “ulterior” da piedade. Ao dizer: “a piedade, ainda que natural ao coração do homem” (DERRIDA, 2008, p. 174), Rousseau estaria reconhecendo na piedade uma virtude inata, espontânea, pré-reflexiva. Além do que, afirma Derrida, é preciso perceber que há uma distinção entre imaginação e razão, e “de acordo com o *Segundo Discurso*, a razão e a reflexão comportam o risco de sufocar ou alterar a piedade natural. A razão que reflete não é contemporânea da piedade e o *Ensaio* não diz o contrário, pois a piedade não é despertada pela a razão, é a imaginação que a arranca de sua inaturalidade adormecida.” (DERRIDA, 2008, p. 222)

Victor Goldschmidt oferece uma interpretação mais precisa. Ele também não concorda que haja contradição nas obras mencionadas em relação ao estatuto da piedade. O comentador defende, sim, uma evolução ou “mutação” no interior do próprio *Segundo Discurso*. Pois, pensar que Rousseau tenha julgado o homem primitivo capaz de identificação é conceder a ele uma contradição de pensamento bem mais absurda do que a que se acredita constatar entre o *Segundo Discurso* e as outras obras.

Goldschmidt expõe todas as dificuldades enfrentadas para remontar ao estado de natureza e os recursos e empréstimos feitos por Rousseau a fim de estabelecer e dar um tom original aos princípios de amor de si e piedade, posicionando-se a favor de uma unidade. A

piedade seria a limitação espontânea ao amor de si formando, assim, um corpo com ele.¹⁰⁸ A identificação se enraíza no amor de si e toma nele o seu impulso, trata-se de um movimento expansivo, e cita Rousseau para dizer que esse movimento permanece sendo ditado pelo “desejo do meu bem-estar onde quer que eu me sinta existir” (*O.C.* iv, p. 523). Assim, de acordo com Goldschmidt, o que acontece não é a atribuição ao homem isolado a contraditória faculdade de se identificar com o outro, uma vez que a descoberta do *alter ego* só se daria mais tarde. Mas, unicamente, a pretensão de estabelecer as raízes naturais da piedade em relação ao amor de si, ou seja, o que acontece é um “enraizamento biológico” da piedade. Para reforçar seu argumento Goldschmidt lembra a distinção que Rousseau faz entre o homem primitivo do primeiro estágio e o homem selvagem. No primeiro, o princípio da piedade representaria apenas o limite imposto ao amor de si, mas no estágio seguinte o homem selvagem já teria sofrido uma transformação do seu amor de si, e embora não fosse ainda o amor próprio, poderia então ocorrer um tipo de comparação ainda rudimentar e aí sim, o fenômeno da identificação com o outro teria sido possível.

A fim de retomar a teoria da possível derivação do princípio da piedade do princípio primordial do amor de si conformando o “puro movimento da natureza”, é de extrema importância o estudo de Pierre Burgelin em *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*. O autor dedica um capítulo inteiro à temática da expansão, onde explica que ocorre “um tipo de dialética afetiva, ou seja, o primeiro movimento da alma, o de voltar-se sobre si, desvelando no sentimento de existência nossa liberdade absoluta, reclama um segundo movimento, o de expansão”¹⁰⁹. E esse é um movimento vital. Não se trata aí de uma simples necessidade psicológica, mas “uma lei universal do espírito, revelando assim a generosidade da sua natureza.” (BURGELIN, 1973, p. 151)

Nesses termos, o amor de si engendra a piedade que, no homem, traduz o transporte da alma para fora de si mesma, um movimento consequente ao *replier sur soi* (voltar-se sobre si). No estado de natureza, ela assume a forma de uma virtude natural¹¹⁰, uma manifestação absolutamente não-reflexiva, estritamente imanente e propriamente afetiva, que se tornará ativa

¹⁰⁸ Ver GOLDSCHMIDT, 1974, p. 353-354.

¹⁰⁹ Ver BURGELIN, 1973, p. 151.

¹¹⁰ Nesse caso, é preciso dizer que a palavra virtude não corresponde a nenhum tipo de ação movida por uma “razão prática”.

somente a partir de desenvolvimentos ulteriores, com o despertar da imaginação que a põe em atividade. Portanto, é sobre a expansão do amor de si, ou seja, sobre o movimento consequente ao *replier sur soi*, absolutamente natural, que repousam as modalidades específicas da piedade. Seja na condição de “virtude natural” que, no estado de natureza “nos leva, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer.” (O.C. iii, p. 156), seja na condição de “virtude social” em que o transporte para fora de si permite a identificação com o outro.

A partir de certas passagens do *Emílio*, e não são poucas, podem ser levantados alguns pontos que indicam o papel que a teoria da expansão desempenha na dimensão moral do homem. Para educar um jovem, Rousseau diz que é preciso seguir certos caminhos para penetrar em seu coração a fim de “excitar nele os primeiros movimentos da natureza, desenvolvê-lo e estendê-lo sobre seus semelhantes” (O.C. iv, p. 510). Por analogia, Rousseau está se referindo, evidentemente, ao que estabeleceu no *Segundo Discurso*, o movimento natural mais poderoso é o amor de si, que tanto é o móvel da existência física quanto o será da existência moral e, como se pretende mostrar, da política também.

Até aqui se abordou a concepção rousseauiana do indivíduo, cuja identidade individual se estrutura a partir do princípio do amor de si articulado com a liberdade e a perfectibilidade. Fundadas essas bases, é possível pensar outra história de “perfectibilidade positiva, do desenvolvimento da natureza humana assim como ela seria sem as perversões do amor próprio”. (VINCENTI, 2001, p. 77) Na narrativa do *Segundo Discurso*, Rousseau nos apresenta o período de “*jeunesse du monde*”, um estágio do desenvolvimento humano que consistiu num meio termo entre a “indolência” do estado primitivo e a atividade desintegradora do amor próprio. Este seria um exemplo de como as relações intersubjetivas não necessariamente levariam à oposição de interesses egoístas, como se verá mais adiante.

Daí a razão da extrema importância de se retornar aos “primeiros movimentos” da alma humana e buscar no indivíduo as condições subjetivas de possibilidade, vislumbradas por Rousseau, para a existência de uma comunidade política na qual possam estar unidos “o que o direito permite e o interesse prescreve”, a fim de não ficarem separadas a “justiça e a utilidade”.¹¹¹

¹¹¹ Ver *Contrato Social* (O.C. iii, p. 351).

CAPÍTULO II

AMOR DE SI E INTERESSE

Que a noção de interesse perpassa toda a filosofia de Rousseau é um fato óbvio constatado a todo o momento na leitura de sua obra, quando é possível confrontar-se com usos múltiplos e polissêmicos desta noção. A segunda parte deste trabalho tratará essa problemática com o objetivo de demonstrar como a interveniência da noção de interesse está estreitamente conectada com o princípio amor de si, relação cujo entendimento é crucial para se estabelecer o fundamento antropológico da vontade geral.

Deve-se partir da distinção entre amor de si e amor próprio, visto que parece ser dela que decorre toda a particularidade concernente à problemática do interesse em Rousseau. Dos desdobramentos da noção de interesse em amor de si e amor próprio originam-se as dualidades recorrentes na obra de Rousseau, tornando-se relevante a análise da questão do dualismo rousseauiano com o fim de mostrar que a concepção das duas substâncias irreduzíveis, a alma e o corpo, característica do dualismo metafísico, parece ser um fato secundário diante da distinção decisiva entre amor de si e amor próprio. É ela que engendra os pares de oposições inconciliáveis: interesse verdadeiro contra interesse falso, interesse absoluto contra interesse relativo, interesse geral contra interesse particular que, atravessarão toda a filosofia de Rousseau. Por fim, busca-se evidenciar a especificidade com que Rousseau recobre a noção de interesse dando a ela uma nova direção e requalificando-a segundo uma lógica própria. Essas são questões fundamentais para a elucidação do status do interesse na política rousseauiana que podem levar à compreensão de como é possível o acordo de interesses ou, para empregar os termos de Rousseau, a compreensão do “ponto sobre o qual todos os interesses concordam”, sem o qual não haveria sociedade legítima.

2.1 Amor de si *versus* amor próprio – uma filosofia do Interesse?

Já se comentou a habilidade de Rousseau em transitar criticamente pelas tradições de pensamento que ele confronta e das quais, ao mesmo tempo em que assimila conceitos, ele os transforma, reforma e desloca com o fim de construir suas próprias teses.

No que concerne às noções de amor de si e amor próprio, há um notável exemplo dessa particularidade do nosso autor. Em sua tarefa de dar uma melhor condução à ciência política de seu tempo, na trilha dos seus antecessores nessa matéria, Rousseau acaba por nutrir-se nas mesmas fontes, nos estoicos e na tradição agostiniana. Todavia, a originalidade da sua abordagem é notável, pois o emprego indistinto das noções de amor de si e amor próprio não mais é possível depois da sua contribuição.

Os estoicos haviam oferecido aos modernos as ideias sobre a inclinação natural do homem para conservar-se, ideias que os jusnaturalistas acabaram empregando como base para as teorias do direito natural¹¹². Sêneca, notadamente numa de suas cartas a Lucílius, desenvolveu a temática do amor de si, numa abordagem que, à primeira vista, parece muito próxima de Rousseau, mas na qual se pode identificar plenamente a referência ao amor de si apenas como o puro instinto de conservação. A tradição agostiniana, por sua vez, deixou como legado uma visão do amor de si (*amor sui*) como o vício fundamentalmente responsável pelas misérias humanas.

Não obstante as duas tradições tomarem direções bem diferentes sobre uma série de questões, é de se notar, como sublinha Christopher Brooke no artigo *Rousseau's Political Philosophy: Stoic and Augustinian Origins*, que Rousseau enfrenta o desafio de estruturar sua teoria operando, com muita criatividade, com as heranças estoicas e agostinianas e ainda sendo capaz de recusar a escolha crucial proposta pelo agostinianismo. Isto porque, segundo os estudos de Brooke, “o agostinianismo do século XVII havia sido articulado como uma forma de antiestoicismo numa tentativa de criar uma exclusividade binária, forçando a escolha entre dois

¹¹² “The key claim of the natural-rights theorists, as we have seen, was something like this: that in the face of serious moral disagreement among peoples, and of widespread philosophical scepticism, one should look for a moral principle that all peoples must be assumed to share - to serve as a point of overlapping consensus, to use a contemporary idiom. If this were to be found, a moral code that could be developed from that principle might be minimal, but would be universal, and could then be used to regulate the otherwise lawless sphere of international relations and to ground a moral theory that could with stand sceptical objections. Grotius had suggested that a right of self-preservation was precisely a principle of this kind, and he had presented his arguments in distinctively Stoic terms, building on the idea of the natural instinct towards self-preservation, which was derived from the Stoics' concept of *oikeiosis*, or appropriateness.” (BROOKE, 2006, p. 107)

pontos de vista: o amor a Deus e o amor de si.” (BROOKE, 2006, p. 95) E, nessa perspectiva, o *amor sui* predomina na “cidade dos homens”, um amor frequentemente mundano (*cupiditas*) que deve subordinar-se ao amor de Deus, predominante na “cidade celeste”.¹¹³

Pode-se dizer que é no rigorismo agostiniano¹¹⁴ que se encontra a raiz da crença em uma natureza humana degradada pelo pecado original. Em seus *Pensamentos*, por exemplo, Pascal denuncia um “eu odioso” e tirânico, que se coloca no centro de tudo para tudo dominar. As paixões são culpáveis, uma vez que decorrem do amor próprio que leva o homem a mergulhar na ilusão, afastando-o de Deus e deteriorando suas relações com seus semelhantes.

Um intenso debate acerca do interesse e das paixões, ocorrido entre 1650 e 1750, envolveu teólogos apologistas da fé e filósofos moralistas¹¹⁵, teístas ou ateus. Na gênese das discussões sobre o móvel das ações humanas estava a visão sombria da natureza humana, com uma crença subjacente, e quase generalizada, de que as paixões eram perigosas e destrutivas. Entretanto, tantas e tão divergentes foram as concepções, que aquele mesmo século pôde testemunhar, de um lado, a condenação do amor próprio e, de outro, a sua reabilitação.¹¹⁶ Ou seja, passou-se do desprezo de si e das paixões, porque o que se visava era a vida eterna, para o que se pode chamar de “programa ético das Luzes” com vistas a reconhecer nas paixões humanas a alavanca para o progresso do homem.

Blaise Pascal situa-se entre aqueles que, na linha agostiniana, proferem acusações e condenações ao amor de si, atribuindo a esse amor a origem de toda desordem. Voltaire, em suas *Anotações*¹¹⁷ sobre a obra *Pensamentos* (1963) de Pascal, lança-se numa defesa inflamada do amor próprio: “É o amor a nós mesmos que nos leva a socorrer o outro; é por nossas necessidades mútuas que somos úteis ao gênero humano; é o fundamento de todo o comércio, é o vínculo eterno entre os homens. Sem amor próprio não haveria invenção da arte, nem formação de uma sociedade.” (VOLTAIRE, 1978, p. 49) Assumir o que o homem é verdadeiramente deveria ser o

¹¹³ Ver RAMOS, 1984, p. 50

¹¹⁴ Sobre as origens estoicas e agostinianas do pensamento político de Rousseau, remeto o leitor ao já mencionado artigo de Christopher Brooke.

¹¹⁵ A filosofia moral que resultou do humanismo renascentista teve uma importante contribuição no processo de secularização pelo qual passou todo o Ocidente. A ótica dos moralistas é, em sua maior expressão, antropocêntrica. E é historicamente reconhecido que as obras dos moralistas nos séculos XVI e XVII fecundaram a literatura das Luzes.

¹¹⁶ HIRSCHMAN, 1997, p. 27.

¹¹⁷ Ver *Cartas Inglesas*.

caminho mais coerente frente ao edifício do moralismo hipócrita, construído por meio da ideia absurda de renúncia às paixões. Isto seria pretender “fazer anjos”, escreveu Voltaire.

Porém, Nicolas Malebranche, padre oratoriano e grande crítico de Pascal, sem desconhecer as várias concepções contrastantes, empreendeu uma reabilitação do amor-próprio explicitamente dirigida como uma defesa da ordem da Razão, contra os teólogos e amigos de Port Royal. De acordo com Ferdinand Alquié, a concepção elaborada por Malebranche¹¹⁸ não se confunde com as demais, embora denote a influência notável de La Rochefoucauld¹¹⁹ num primeiro momento.

O oratoriano faz afirmações complexas que, por vezes, tornam obscuras as distinções. Para ele, todo amor de si é visto como “ilegítimo” e “não invencível”. E todo amor ao prazer¹²⁰ como legítimo e invencível. Melhor dizendo, Deus produziu na criatura humana um desejo invencível e incessante por sua felicidade (em Malebranche, felicidade e prazer se confundem). Esse desejo invencível ele o chama de amor próprio ou “amor de benevolência”, necessário e legítimo. Mas, ao lado desse amor, que é desejo incessante de prazer, há o “amor de complacência”, entendido como a disposição humana para render-se ao culto egoísta de si mesmo. Essa forma de amor é livre e desregrada (*livre et déréglé*)¹²¹. Portanto, é um amor ilegítimo, pois o homem não deve comprazer-se consigo mesmo, mas deve ordenar o seu “amor de complacência” a Deus.

Entretanto, longe de condenar esse amor, Malebranche o compreende como necessário. Sem o amor próprio os homens não buscariam a sua felicidade, e o amor a Deus estaria reduzido a especulações sobre a sua perfeição: “todo motivo é necessariamente fundado sobre o amor próprio ou sobre o desejo invencível de ser feliz.” (MACKENA, 2009, p. 340) Todavia, a disposição para amar a Ordem deve ser orientada pela razão, que se torna a condição para que o amor próprio se transforme em virtude. Dito de outro modo, a orientação dada pela razão a essa disposição para amar a nossa própria felicidade transformará o amor natural (ou voluntário) em

¹¹⁸ Ver ALQUIÉ, 1974, p. 10. O autor se refere à concepção exposta por Malebranche em *Recherche de la vérité*.

¹¹⁹ Em suas *Réflexions ou Sentences et Maximes Morales* (1678), La Rochefoucauld denunciava um amor de si que tudo quer para si, e falava de uma perversão da vontade movendo as ações humanas para fins puramente egoístas. Mas é preciso considerar que La Rochefoucauld considerava o amor próprio como uma espécie de motivação psicológica, e não um princípio como o fará Rousseau, e, em certa medida, Helvétius.

¹²⁰ Convém esclarecer que Malebranche toma o prazer e a felicidade como sinônimos. Prazer e dor, longe de resultarem em satisfação e desgosto, são preventivos. Logo, eles têm primazia até em relação à felicidade. Eles são pré-existentes.

¹²¹ Ver ALQUIÉ, 1974, p. 344.

amor livre e meritório¹²². Esta reabilitação do amor próprio constituiu, segundo Mackenna, o traço essencial do que se pode chamar, “sob a pena dos discípulos mais ou menos fieis a Malebranche, de reabilitação da natureza humana contra a condenação dos moralistas agostinianos.” (MACKENNA, 2009, p. 340)

Nesse clima, a visão que passa a predominar no século XVIII é a de que as paixões do homem, consideradas como um dado neutro da natureza humana, devem ser exploradas a serviço da ordem social. Na efervescência das discussões sobre a motivação humana (interesse), o amor próprio se torna, assim, a grande fonte da prosperidade pública¹²³. Nesta perspectiva é preciso notar, entretanto, o quanto se confundem as noções de amor de si e amor próprio, que são usadas indistintamente. Por esta razão, deve-se convir que mesmo neste processo de reabilitação das paixões, em relação à visão agostiniana, nem todas as análises da problemática da natureza humana sobre as paixões e o interesse, bem como sobre suas origens, são unânimes. Uma abordagem panorâmica desse quadro conduz facilmente a essa constatação.

O moralista e escritor francês Luc de Clapiers ou Marquês de Vauvenargues foi um crítico ferrenho do pessimismo em relação ao homem proclamado por La Rochefoucauld. Vauvenargues o acusa de misantropo e, arvorando-se em defensor do gênero humano, afirma não querer juntar-se a esses filósofos que desprezam tudo o que há no homem e expõem apenas suas fraquezas. Para o marquês moralista, o homem é capaz de virtudes.¹²⁴

Com efeito, em suas *Introduções sobre o conhecimento do espírito humano* (1747), Vauvenargues responde às insistentes alegações de egocentrismo visando, sobretudo, La Rochefoucauld que negava qualquer ato de abnegação¹²⁵. Vauvenargues tenta mostrar que uma outra paixão pode atenuar o amor próprio egoísta. Essa outra paixão se opõe mesmo ao egoísmo, e ele a denomina de “amor a nós mesmos”. Importantíssimo observar que aqui se tem uma

¹²² Ver MACKENNA, 2009, p. 337-344.

¹²³ Vários moralistas se envolveram nessas discussões. Alguns defendendo a tese de que os indivíduos, perseguindo seus interesses contribuem independentemente da sua vontade na promoção de vantagens para a sociedade. A ideia de que as paixões deveriam ser não destruídas, mas dirigidas, tornou-se quase unânime. A tese de que o amor egoísta pelo ganho conduz à prosperidade econômica foi desenvolvida, sobretudo, por Adam Smith, constituindo uma antecipação do funcionalismo moderno. Ver HIRSCHMAN, 1997.

¹²⁴ Ver FINE, 1974, p. 4.

¹²⁵ “Ils répondent que la passion nous fait confondre, dans ce sacrifice, notre vie et celle de l’objet aimé ; que nous croyons n’abandonner qu’une partie de nous mêmes pour conserver l’autre. Au moins ils ne peuvent nier que celle que nous conservons nous paraît plus considérable que celle que nous abandonnons. Or, dès que nous nous regardons comme la moindre partie dans le tout, c’est une preference manifeste de l’objet aimé.” (VAUVENARGUES, 1747, p. 56)

antecipação da distinção entre amor de si e amor próprio atribuída a Rousseau, embora seja possível, como se verá mais adiante, notar em que o nosso autor se distingue notavelmente.

O moralista francês menciona que é da mesma opinião de “alguns escritores que souberam distinguir, com sabedoria, o amor a nós mesmos (amor de si) do amor próprio”. Esses escritores concedem, segundo ele, que o amor de si participa de todas as paixões, mas é absolutamente distinto. E busca mostrar os traços que o diferenciam:

Avec l’amour de nous-mêmes, on peut chercher hors de soi son bonheur; on peut s’aimer hors de soi davantage que son existence propre on n’est point à soi-même son unique objet. L’amour-propre, au contraire, subordonne tout a ses commodités et à son bien-être il est à lui-même son seul objet et sa seule fin de sorte qu’au lieu que les passions qui viennent de l’amour de nous-mêmes nous donnent aux choses, l’amour-propre veut que les choses se donnent à nous, et se fait le centre de tout¹²⁶(VAUVENARGUES, 1747, p. 33)

Certamente, o teólogo protestante Jacques Abbadie está entre esses “escritores” aos quais Vauvenargues faz alusão, pois em 1692, em sua *Arte de conhecer-se a si mesmo*, Abbadie havia feito a distinção entre o natural e legítimo princípio do amor de si e a sua forma corrompida: o amor próprio. Nessa obra o autor argumenta, inclusive, que o comportamento moral genuíno e, sobretudo, a perfeição moral humana podem advir desse princípio¹²⁷.

Sem reconhecer as dívidas em relação a essa distinção¹²⁸, Rousseau assume que a paixão do amor de si é o único e mais poderoso motivo que leva os homens a agirem e se lança, no cenário dessas discussões, ao combate em duas frentes opondo-se, simultaneamente, à moral

¹²⁶ [“Pelo amor a nós mesmos, podemos buscar fora de nós mesmos a felicidade, podemos nos amar fora de nós, mais do que apenas a própria existência. Não constituindo o próprio eu o único objeto a ser amado. O amor próprio, ao contrário, subordina tudo à sua comodidade e bem-estar. Ele é para si mesmo o único objeto e o seu único fim, de tal modo que as paixões que vêm do amor a nós mesmos nos dão às coisas, o amor próprio pretende que as coisas sejam dadas a nós, e se faz o centro de tudo”]

¹²⁷ Não é seguro que Rousseau tenha lido Abbadie na fonte, mas certamente suas teses que eram citadas por Malebranche eram dele conhecidas. Em sua obra *L’Art de se connaître soi même* se refere ao amor de si de modo muito semelhante às elaborações de Rousseau: “Há em nosso coração as primeiras afecções que são necessariamente legítimas, sentimentos sem os quais a natureza do homem não poderia ser, e que não só, não comportam nenhuma corrupção em si mesmas, mas que nos servem, quando são bem dirigidas, para nos livrarmos dos vícios. Tal é o amor natural da estima, o amor por nós mesmos, o cuidado com a nossa conservação e o desejo de nossa felicidade”. (ABBADIE, 1761, p. 229-230)

¹²⁸ Alguns intérpretes de Rousseau noticiam que a Biblioteca de Neuchâtel conserva os cadernos de leitura de Rousseau, que contêm os extratos de Vauvenargues distinguindo, contra La Rochefoucaud, o amor de si do amor próprio. Ver BERNARDI, 2005, p. 290.

agostiniana – que afirmava a natureza corrompida – e aos filósofos que defendiam uma moral fundada no interesse egoísta, a exemplo de Helvétius.¹²⁹

A polêmica com Helvétius é fecunda e intrigante se considerarmos os pontos comuns entre os dois filósofos a respeito do interesse. O materialista afirma o interesse como a motivação principal, senão exclusiva, das ações humanas, tendo por critério dos julgamentos morais a utilidade comum. É a tese de Helvétius no *Do Espírito* que está na mira de Rousseau quando, ao rejeitar a ideia de uma humanidade movida pelo interesse, ele critica a ideia comumente aceita de que “todos contribuem para o bem público em próprio interesse”. Em seguida faz a objeção: “mas de onde vem que o justo contribua em seu próprio prejuízo? [...] seria uma filosofia demasiado abominável aquela em que nos veríamos embaraçados com as ações virtuosas.” (*O.C.* iv, p. 599).

Esta é uma crítica que parece contraditória, pois Rousseau, em outro lugar, afirma, do mesmo modo, ser inconcebível pensar uma ação qualquer que não seja motivada pelo interesse. Todavia, ele tem o cuidado de avisar: “é preciso explicar a palavra interesse”. (ROUSSEAU, 1974, p. 71) Essa explicação toca fundamentalmente o raciocínio que se pretende desenvolver mais adiante, ou seja, é notório que em Rousseau há uma outra compreensão da noção de interesse.

Com efeito, Helvétius, por sua vez, surge como o mais audacioso defensor das paixões e fundador da moral do interesse, operando a redução de todas as paixões a um único princípio, o interesse. Sendo “bem compreendidas”, algumas paixões se tornam interesses legítimos. Do que se segue que é preciso mudar a linguagem, pois não se pode chamar de vício aquilo que está na origem de toda motivação humana. A moral do interesse “bem compreendido” de Helvétius, como comenta Philip Knee, “se apresenta não mais como crítica da ineficácia da moral religiosa, mas se coloca como alternativa a toda moral transcendente e, também, ao pessimismo inevitável que surge da reabilitação das paixões sem a devida alteração da sua significação moral.” (KNEE, 1995, p. 51) E nesta perspectiva, é curioso observar a proximidade, até mesmo textual, entre Rousseau e Helvétius.

¹²⁹ Não pertence ao escopo desse trabalho estudar o problema do fundamento da moral no século das Luzes, o que nos leva a privilegiar apenas alguns dados desse intenso debate, uma vez que se pretende, tão somente, puxar um fio dessa intrincada teia a fim de situar a contribuição do pensamento rousseauiano e destacar a sua singularidade frente a essas questões.

Em suas anotações sobre o *Do Espírito*, Rousseau faz um traço marginal nesta passagem: “o amor de si é a única base sobre a qual se pode fundar uma moral útil.” (*O.C.* iv, p. 129) Bruno Bernardi referindo-se a este fato questiona: “seria por que ele se reconhece na formulação ou por que rejeita a tese?” (BERNARDI, 2006, p. 289) Talvez seja possível afirmar as duas coisas uma vez que, convém sublinhar, nos dois autores as noções de interesse e amor de si recebem tratamentos particulares, como nota Natalia Maruyama: “no momento de formação da moral do interesse; momento que precede as escolhas concernentes aos princípios da moral e no qual, a partir das análises das paixões os caminhos seguidos por Rousseau e por Helvétius começam a se distanciar um do outro.” (MARUYAMA, 2005, p. 137)

Convém destacar algumas nuances que mostram as proximidades e as dissonâncias entre os dois autores em relação à compreensão do amor de si anotados por Natalia Maruyama:

Contudo, parece-nos um erro não sublinhar que, quando Helvétius afirma o amor próprio como um móvel ou um motivo das ações humanas, ele busca, mais do que um motivo psicológico, um princípio universal que possa servir de base à legislação. [...]. O amor de si é imediato e não supõe nenhuma comparação. Ele não é simplesmente um sentimento de estima que temos em relação a nós mesmos, pois assim é o orgulho, e podemos notar que este depende, além disso, de vários outros elementos da psicologia do indivíduo, inclusive a preocupação com a estima, a opinião e a ideia dos outros homens. (MARUYAMA, 2005, p. 35)

Vê-se que, para Helvétius, amor de si e amor próprio são termos diferentes atribuídos a uma mesma definição: à paixão primeira à qual tudo pode ser reduzido. Helvétius pensa que esta paixão que dá origem a tudo “é imediatamente vinculada ao prazer e à sensibilidade física”, e que o orgulho seria uma paixão factícia e uma “derivação do amor de si.” (MARUYAMA, 2005, p. 159) É interessante observar que o orgulho assume em Helvétius uma característica muito próxima à do amor próprio em Rousseau.

Se considerarmos o interesse suscitado por essas paixões, não há uma discordância¹³⁰ significativa entre os dois autores. Porém, há uma radical divergência entre eles no que constitui o estatuto do interesse que está por trás das “verdadeiras necessidades” e aquele que move paixões “factícias” ou “sociais”.

¹³⁰ Evidentemente, uma diferença crucial deve ser considerada em relação ao que ambos entendem por “sensibilidade”.

Para Rousseau, por mais onipresente que o amor próprio seja¹³¹, ele não é natural, mas é a condição do “homem do homem”, ou seja, daquilo que o homem se tornou no estado social. A degradação e a corrupção do amor de si e sua conseqüente transformação em amor próprio ocorreram durante o processo de socialização do homem. Foram os efeitos da vida social na sua psicologia, à medida que se aperfeiçoavam e se desenvolviam as faculdades potenciais (razão e imaginação), que sufocaram o amor de si e engendraram o amor próprio, causador de toda sorte de males¹³². Logo, na origem dos desenvolvimentos iniciais do coração humano encontram-se os princípios do amor de si e a piedade. Esses primeiros movimentos inocentes levam o homem a estar em paz, a não desejar mais do que pode, a estar em equilíbrio. Além do que, se para Helvétius o “princípio do interesse é uma implicação necessária dos princípios do prazer e da sensibilidade física” (MARUYAMA, 2005, p. 469), Rousseau vê nisso um erro, pois em sua concepção o amor de si possui dois princípios. O princípio inteligente diz respeito ao bem da alma e o sensível liga-se ao bem do corpo. Isso o distancia visceralmente de Helvétius.

É à figura do homem natural que Rousseau recorre para demonstrar o papel desses primeiros princípios, que serão cruciais no desenrolar da sua filosofia. Nem é o homem caridoso dos teólogos a fazer prova da sua condição de decaído; nem é o homem hobbesiano, cujas paixões factícias são confundidas com as paixões naturais; nem o homem todo “sensibilidade física” como o de Helvétius, movido por um “interesse bem compreendido” que apenas reorganiza convenientemente a sua própria vileza. Mas é o homem natural, destituído de todos os meios que o disporiam contra a sua natureza; esse homem que apenas sente sua existência e ouve a voz interior a ditar-lhe o interesse pela sua conservação sem, contudo, suscitar nele qualquer oposição ao seu semelhante e que guiado pelo amor de si, especificamente humano, traz em si o limite natural ao direito de se conservar. Em outras palavras, é o homem que vive em paz dada a moderação espontânea ao amor de si ou princípio da piedade, essa “virtude” exclusivamente natural.

Diante disso, percebe-se a importância e a função metodológica dos princípios que permitem postular a bondade natural do homem. Bondade que, também, como já se mencionou, é

¹³¹ É preciso considerar que Rousseau não recusa a descrição do amor próprio, suas denúncias bastante conhecidas, por exemplo, no *Discurso sobre as Ciências e as Artes* se referem aos seus efeitos: a perda do liame afetivo, a falsa virtude, a cisão entre ser e parecer.

¹³² Ver nota XV ao *Segundo Discurso*. O.C. iii, p. 219-220.

definida negativamente: nem bondade (moral) nem maldade, logo, o homem é simplesmente ignorante em relação a esses valores nos primeiros movimentos da sua existência.

É neste ponto que Rousseau, notavelmente, define sua ciência antropológica, pois ao distinguir entre amor de si e amor próprio e colocá-los em domínios tão diferentes, um natural e o outro social, é possível determinar, por outro lado, as distintas noções de interesse que se manifestam nesses domínios. Assim Rousseau deixa claro que o que pertence ao reservatório natural das ações do homem é um interesse que em nada se assemelha a um interesse calculado.

Tendo sido destacada a característica do amor de si de não gerar oposição interindividual, é possível falar, a partir da narrativa do *Segundo Discurso*, de como pode ter existido um modelo de relação ou de sociedade incipiente, antes do aparecimento do amor próprio da forma como ele se apresenta na sociedade. Trata-se do período que Rousseau chamou de “a verdadeira juventude do mundo” (*la véritable jeunesse du monde*), um estágio no qual, após as lentas transformações ocorridas no estado de natureza, já se percebiam algumas relações ainda em fase rudimentar. As relações aí desenvolvidas exigiam dos homens qualidades distintas daquelas da sua constituição primitiva:

Ainsi quoique les hommes fussent devenus moins endurants, et que la pitié naturelle eût déjà souffert quelque altération, cette période du développement des facultés humaines, tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour-propre, dut être l'époque la plus heureuse et la plus durable. Plus on y réfléchit, plus on trouve que cet état était le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme et qu'il n'en a dû sortir que par quelque funeste hasard qui pour l'utilité commune eût dû ne jamais arriver¹³³.
(O.C. iii, p. 171)

Aí se observa que já haviam se introduzido algumas alterações de ordem moral, mas o sentimento que animava as relações interindividuais nesse segundo estágio não era ainda o amor próprio. Os indivíduos eram “instruídos apenas pelo amor ao bem-estar.” (O.C. iii, p. 166)

Victor Goldschmidt em suas análises sobre o período de *jeunesse du monde*, mostra como é possível pensar a existência de uma comunidade formada a partir do amor de si: “O

¹³³ Ver *Segundo Discurso*. [“Assim, embora os homens se tornassem menos tolerantes e a piedade natural já sofresse certa alteração, esse período de desenvolvimento das faculdades humanas, ocupando uma posição média exata entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante do nosso amor próprio, deve ter sido a época mais feliz e a mais duradoura. Mais se reflete sobre isso e mais se conclui que esse estado era o menos sujeito às revoluções, o melhor para o homem, que certamente saiu dele por qualquer acaso funesto que, para a utilidade comum, jamais deveria ter acontecido.”]

estádio familiar, a esse respeito, mostra bem como uma comunidade humana pode existir a partir do amor de si e a partir do conhecimento do outro que engendra ou, mais propriamente, desenvolve a piedade.” (GOLDSCHMIDT, 1974, p. 440) Nesse nível de relações, observa o intérprete, até podem ter surgido desentendimentos e pequenos combates, mas, certamente, a paixão que comandava esses atritos não era o amor próprio corrompido, originado das relações da sociedade.

Sem dúvida, o homem nessa fase, como se vê no relato, já teria compreendido a sua superioridade em relação aos outros animais, e teria se dado conta das conformidades entre ele e seus semelhantes, passando a percebê-los não somente como homens, mas como indivíduos. Ato contínuo, a comparação e a manifestação da consciência de si provocariam algumas distinções inevitáveis, fazendo surgir o sentimento de preferência. Todavia, não havia aí “nem rivalidade, nem injúria e nem propriedade.” (GOLDSCHMIDT, 1974, p. 440) É fundamental enfatizar a ausência do amor próprio, pois isso significa que apesar de ter sofrido transformações, é o amor de si que prevaleceu e presidiu essas relações interindividuais incipientes, ou seja, a relação eu-outro teria sido possível sob a égide do amor de si “Instruit par l'expérience que l'amour du bien-être est le seul mobile des actions humaines, il se trouva en état de distinguer les occasions rares où l'intérêt commun devait le faire compter sur l'assistance de ses semblables, et celles plus rares encore où la concurrence devait le faire défier d'eux”.¹³⁴ (*O.C.* iii, p. 166) E, desse modo, os homens viviam “livres” e podiam fruir as “doçuras de um comércio independente” (*O.C.* iii, p. 171) entre eles, do que se supõe que a ideia de um choque de interesses egoístas opondo os indivíduos uns aos outros não se sustenta.

Importante lembrar, também, que Rousseau considera que neste estágio que ele denominou o “justo meio”, o homem estava “a igual distância da estupidez dos brutos e das luzes funestas” (*O.C.* iii. p. 170), devendo ter sido o período mais feliz e mais duradouro. Disso se depreende que em seus desdobramentos, ainda que o amor de si tenha assumido uma das características atribuídas ao amor próprio, a saber, a da comparação; e mesmo que “a piedade natural já sofresse certa alteração”, a paixão predominante antes que a “atividade petulante do nosso amor próprio” (*O.C.* iii, p. 170) entrasse em ação era o amor de si. Talvez, transformado e

¹³⁴ Ver Segundo Discurso. [“Instruído pela experiência de que o amor do bem-estar é o único móvel das ações humanas, achou-se em estado de distinguir as raras ocasiões em que o interesse comum deveria levá-lo a contar com a assistência de seus semelhantes, e as mais raras ainda em que a concorrência o levaria a desconfiar deles”]

adaptado às novas condições, mas ainda era amor de si. Deve-se, então, reconhecer a existência de um interesse que não tem, em definitivo, o mesmo sentido do interesse motivado pelo amor próprio que se instalou na origem da sociabilidade.

O amor próprio é a fonte de todos os “males que os homens se fazem mutuamente” (*O.C.* iii, p. 219), logo, a instabilidade gerada por ele não viabilizaria a vida pacífica descrita nessa segunda fase do estado de natureza. A fim de distinguir o sentimento que deveu ter predominado nesse estágio, Victor Goldschmidt emprega a expressão “amor próprio desinteressado”, uma vez que a estima e consideração são buscadas por si mesmas e não como instrumentos para obter “bens reais”.¹³⁵ Todavia, é pertinente perguntar se é de fato possível falar em “desinteresse”, se observarmos as relações da “sociedade começada” e considerarmos a pujança da noção de interesse atravessando todos os domínios do pensamento de Rousseau. Ou se, dada a complexidade da paixão do amor de si, como já foi visto, não seria o caso de levar em conta outras possibilidades de entendimento que a noção de interesse comporta.

Por ora pode-se pensar que, num primeiro instante, porque não está instalada a corrupção do amor de si, a busca por estima e consideração pode ocorrer mediante a motivação do “interesse sensível e palpável”. Como se verá adiante, o bem-estar e os prazeres originados da satisfação desse interesse são comandados pela sensação. Luc Vincenti reforça essa ideia chamando atenção para uma relação estabelecida por Rousseau, na *Carta a Malesherbes*, entre o “coração” e a “sensibilidade” física. Relação que aparece também no *Segundo Diálogo* a respeito do personagem Jean-Jacques, que não diminui e tampouco condena essa sensibilidade. Vincenti conclui que “os seres ideais do *Primeiro Diálogo* são igualmente ‘sensuais e voluptuosos’, sem serem, de forma alguma, movidos pelo amor próprio.” E mais adiante complementa: “essa satisfação sensível, estranha a qualquer oposição a outrem, não envolve nenhuma alienação, nem à opinião, nem ao objeto da satisfação.” (VINCENTI, 2001, p. 71)

Diante do exposto, acredita-se que há bastantes elementos para anular os equívocos e as confusões entre as noções de amor de si e amor próprio. Elas acontecem tanto porque o emprego

¹³⁵ É importante destacar o esclarecimento de Victor Goldschmidt sobre a ausência, nesse período de *jeunesse du monde*, do interesse “real”, ligado à questão da propriedade, que será a característica reservada ao terceiro e último estágio. Todos os desentendimentos, querelas e erros cometidos não se relacionam a conflitos de interesses, pois não possuem um caráter econômico ou de posses reais. A rivalidade mencionada nesse estágio é atribuída ao puro desejo de estima e consideração: “Rousseau rejeita, implicitamente, qualquer ideia de uma rivalidade econômica e, mais geralmente, de interesses”. (GOLDSCHMIDT, 1974, p. 453)

indistinto dos termos amor próprio e amor de si resulta na associação desse último ao egoísmo, quanto porque a identificação do amor próprio ao egoísmo conduz a relacionar o amor de si a um certo “altruísmo”.

O primeiro equívoco deve-se à visão representada pela tradição agostiniana, e como se tem extensamente tratado aqui, não é o caso de Rousseau. O amor de si é, em seus primeiros movimentos, sempre conforme a ordem. É um sentimento absoluto e nasce da relação do homem consigo mesmo e, não pode, portanto, ser confundido com um egoísmo moral como o autor deixa ver:

les premières mouvements de la nature sont toujours droits: il n’y a point de perversité originelle dans le coeur humain; il ne s’y trouve pas un seul vice dont on ne puisse dire comment et par où il y est entré. La seule passion naturelle à l’homme est l’amour de soi-même. (*O.C.* iv, p. 332)¹³⁶

Note-se que não há perversidade no coração humano. Contudo, a retidão dos princípios tampouco pode ser chamada de bondade (moral). A única paixão que o dirige é o amor de si, que é neutra no sentido moral.

E, assim, pode-se objetar quanto ao outro sentido atribuído ao amor de si, sentido que é resultante da oposição entre amor de si e amor próprio. Compreendendo-se esse último como manifestação do egoísmo, conseqüentemente, o amor de si, segundo algumas interpretações, aproximar-se-ia de certo altruísmo. Henry Gouhier parece fazer essa associação ao comentar os sentimentos expansivos descritos por Rousseau nos *Devaneios*: “Ao nível da existência segundo a natureza, há um amor de si espontaneamente altruísta, se aceitamos aqui uma palavra inventada por Augusto Comte.” (GOUHIER, 1984, p. 112) Entretanto, pode-se alegar, com Luc Vincenti, que o altruísmo se define como uma propensão a preferir o todo ou a outrem em detrimento de si próprio. Logo, a identificação de amor de si e altruísmo parece ser um equívoco, sobretudo, se consideradas algumas passagens marcantes de Rousseau onde tudo leva a crer que a preferência por si mesmo jamais deve ser preterida. No *Contrato Social*, por exemplo, pode-se ler: “a igualdade de direito e a noção de justiça, por aquela determinada (vontade geral), derivam da preferência que cada um tem por si mesmo, e, conseqüentemente, da natureza do homem.” (*O.C.*

¹³⁶ Ver *Emílio*. [“Os primeiros movimentos da natureza são sempre corretos; não há nenhuma perversidade original no coração humano; nele não se encontra nenhum vício do qual não se possa dizer como e por onde ele aí penetrou. A única paixão natural ao homem é o amor de si mesmo.”]

iii, p. 373) O *Emílio* também sentencia: “o amor de si, que só a nós diz respeito, contenta-se quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas.” (*O.C.* iv, p. 493)

A preferência por si é o que interessa ao homem. O princípio está inscrito em sua natureza e nada poderá erradicá-lo; é o que leva o homem a agir tendo em vista o seu interesse em conservar-se e em estar bem, não apenas no estado de natureza, mas também no estado social, pois é justamente com o fim de superar os obstáculos que prejudicam a conservação dos homens no estado de natureza que o pacto entre eles é contratado. A esse interesse Rousseau dá o nome de amor de si, cuja definição é absolutamente distinta daquela de amor próprio¹³⁷, sentimento factício nascido na sociedade. O amor de si é sempre definido como o princípio originário, paixão geradora, indiferente, em si mesma, tanto ao bem quanto ao mal. Esse sentimento absoluto, que diz respeito a si, não engendra oposição a outrem. Ao contrário, ele pode ser o vetor do desenvolvimento da moralidade e da virtude no homem.

Mas ao ser sufocado pelo amor próprio, que ganha sua força no estado de sociedade, como a história o demonstrou, esse amor originado das relações sociais solapa a naturalidade do amor de si e lança o homem na escravidão. Assim, passa a sobressair aquele que, com mais força, domina o mais fraco desencadeando a desigualdade e a decadência humanas.

“Para um materialista, o amor de si é apenas o amor pelo seu corpo” (ROUSSEAU, 1974, p. 128), diz Rousseau, talvez respondendo a Helvétius cuja moral do interesse é estabelecida sobre a redução do espírito à sensibilidade física. Rousseau, no entanto, eleva esse amor a outro patamar. O amor de si como primeiro princípio, como fonte originária das paixões e

¹³⁷ É impossível não reconhecer as dificuldades decorrentes do emprego da expressão amor próprio, por Rousseau, em algumas passagens. Os esclarecimentos de Pierre Burgelin na Pléiade ajudam a eliminar as confusões que podem nublar a compreensão do amor de si e do amor próprio. No livro IV do *Emílio*, por exemplo, discorrendo sobre o surgimento do sentimento de amor pela humanidade, Rousseau diz: “estendamos o amor-próprio sobre outros seres e nós o transformaremos em virtude”, e isto é possível a todo coração humano, dado que não existe nenhum “em que esta virtude não tenha sua raiz.” (*O.C.* iv, p. 523) O emprego por Rousseau do termo amor-próprio sugere uma ambiguidade nesse texto, mas Pierre Burgelin, nas notas à edição da Pléiade, comenta que a passagem citada do texto do *Emílio* diz respeito à arte de agir, e é de extrema importância pessoal e social: “Emílio age pelos outros e sobre os outros, sua reflexão leva em conta as condições de sua felicidade. Quem não age assim permanece centrado sobre seu próprio interesse e tende a generalizar o bem e o mal a partir de uma experiência limitada, parcial, egocêntrica. Se então estendemos o amor-próprio (que tem aqui o sentido de amor de si, pois não se trata de se comparar), ele se torna virtude porque nosso interesse deixa de legislar. Justiça e verdade adquirem seu verdadeiro sentido, assim, aplicadas a todos.” (*O.C.* iv, p. 1.492)

Outro texto em que Rousseau parece hesitar no emprego dos termos está também no Livro II do *Emílio*: “la seule passion naturelle à l’homme est l’amour de soi-même ou l’amour propre dans un sens étendue.” Há uma anotação de R. Osmont nas *Oeuvres Complètes* vol. I da Pléiade, dizendo que a terminologia “era ainda hesitante” (*O.C.* i, p. 1691).

sentimentos, em sua complexidade possui um aspecto que se liga ao bem-estar da alma, também chamado de amor pela ordem e que, “uma vez desenvolvido e tornado ativo toma o nome de consciência”. (ROUSSEAU, 2005, p. 21)¹³⁸ Desse amor também decorrerá o amor pela humanidade e pela justiça.

Vê-se, desse modo, a relevância metodológica que possui a distinção feita por Rousseau. Mesmo que o amor de si em seu desdobramento positivo, ou seja, em sua transformação em consciência, amor pela ordem e justiça, não tenha sido alcançado pelo homem atual, o recurso metodológico empregado possibilita explicar como o homem se tornou o que é e não aquilo que poderia ou deveria ser. Mesmo que tenha havido a transformação em amor próprio, o amor de si em sua especificidade humana, quer diga respeito ao bem-estar do corpo ou ao bem-estar espiritual, é potencialmente bom, conferindo, desse modo, nos termos de Luc Vincenti, uma identidade dinâmica ao amor de si e “cette dynamique, se déployant en une histoire ne peut se confondre avec l’histoire empirique, qui est l’histoire de la dégénéscence.”¹³⁹ (VINCENTI, 2001, p. 77) É possível, concordar, portanto, com Vincenti e vislumbrar no pensamento de Rousseau a história de um desenvolvimento positivo da natureza humana. Desenvolvimento que guarda relação com um tipo de interesse não necessariamente egoísta, nem necessariamente opositivo, já que ele acredita ser possível, no domínio da política, “unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve.” (O.C. iii, p. 351)

2.2 O dualismo rousseauiano

O Dualismo se define pela adoção de dois princípios essencialmente irredutíveis para explicar certas categorias existentes. No maniqueísmo, por exemplo, o bem e o mal se originam de duas fontes distintas: um princípio essencialmente bom, criador do bem, e um princípio essencialmente mau que origina o mal. Esses dois princípios estariam na origem do mundo numa luta eterna para obter a supremacia. A partir dessa ideia, algumas teorias admitem que o homem seria o *locus* privilegiado dessa luta, por ser composto de duas partes antagônicas, a alma e o

¹³⁸ Ver *Carta a Beaumont* tradução de José Oscar de Almeida Marques.

¹³⁹ [“Esta dinâmica se desdobrando em uma história, não pode se confundir com a história empírica da degenerescência.”]

corpo, ambos ligados respectivamente ao bem e ao mal. O dualismo metafísico supõe a existência de uma realidade transcendente (espiritual) em relação ao mundo sensível (material). O dualismo antropológico busca explicação para os fatos humanos considerando a presença de duas realidades irreduzíveis, alma e corpo, razão e paixões.

Na carta que Rousseau escreve ao Arcebispo de Beaumont¹⁴⁰, ele explica muito claramente a relação entre a consciência e a moral, numa perspectiva dualista, admitindo duas realidades, a espiritual e a material: “o homem não é um ser simples. Ele se compõe de duas substâncias.” (*O.C.* iv, p. 936). Ou seja, ele não só está de acordo com as concepções do Arcebispo, mas também alega tê-lo “demonstrado a outros”¹⁴¹, o que significa admitir um posicionamento contra a tese materialista.

Todavia pode-se perguntar se é suficiente afirmar que as teses de Rousseau reproduzem, simplesmente, a dicotomia entre corpo e alma recoberta pela clássica oposição entre razão e paixões.

Henry Gouhier, em *As meditações metafísicas de Jean-Jacques Rousseau*, afirma a existência de um dualismo espontâneo que aparece como uma estrutura fundamental na antropologia rousseauiana. As dualidades se manifestam sistematicamente sob as mais diversas expressões. Natureza e história, homem natural e homem social, consciência e razão são algumas das dicotomias recorrentes em Rousseau. Gouhier evoca ecos do dualismo platônico na temática da libertação da alma aprisionada no corpo, tanto a libertação pela morte¹⁴², quanto pelos transportes da alma para fora si, como as cartas escritas a Sophie testemunham. Porém, como se sabe, a concepção dualista platônica que admite a razão como parte constitutiva e superior da alma não encontra nenhum eco no pensamento de Rousseau.

Ao contrário disso, ele opõe frequentemente o sentimento interior aos sofismas da razão, que não pode ser o guia infalível do homem, pois ela frequentemente o engana. Rousseau não admite as ideias inatas, o que nasce com o homem é o amor pelo bem e não a ideia do bem, até

¹⁴⁰ A citação da *Carta ao Arcebispo Christophe de Beaumont*, escrita em resposta à condenação ao *Emílio*, é feita aqui porque, penso eu, expressa as ideias do filósofo. A doutrina exposta no livro IV do *Emílio*, comumente, é considerada por alguns estudiosos de Rousseau como sendo própria do personagem do vigário saboiano e não dele.

¹⁴¹ Ver *Carta a Beaumont*. Rousseau se refere ao escrito da *Profissão de fé do Vigário de Saboia* no Livro IV do *Emílio*, que é uma refutação ao materialismo.

¹⁴² “Eu me preparei para a morte [...] e a esperarei sem medo como o instante que deve me libertar da sujeição ao corpo e me unir a vós por todo o sempre”. (*O.C.* iv, p. 1038)

mesmo o desejo de conhecer e a curiosidade surgem sob a influência da paixão do amor de si e não do amor pelo conhecimento em si mesmo:

Quoiqu'en disent les moralistes, l'entendement humain doit beaucoup aux passions, qui, d'un commun aveu, lui doivent beaucoup aussi. C'est par leur activité que notre raison se perfectionne; nous ne cherchons à connaître que parce que nous désirons de jouir.¹⁴³ (*O.C.* iii, p. 143)

Logo, se é possível falar de um dualismo no pensamento de Rousseau, e certamente é, não seria conveniente dizer, entretanto, que ele se acomoda inteiramente ao modelo metafísico clássico. Embora a concepção de Rousseau se apoie na existência das duas substâncias, alma e corpo, o que sem dúvida é de essência metafísica, deve-se considerar as suas declaradas desconfianças¹⁴⁴ em relação às doutrinas metafísicas.

Roger D. Masters adota a expressão “metafísica desconectada” ao realizar uma análise do dualismo de Rousseau em relação à questão da liberdade. O intérprete julga não ser necessário que “a concepção metafísica e, por isso, duvidosa de liberdade moral em Rousseau seja representada como sendo totalmente equivalente aos outros significados de liberdade.” (MASTERS, 2002, p. 106) Estes outros significados são o de liberdade natural e o de liberdade civil, que podem ser fenômenos observáveis. Desse modo, para Masters, pode-se perfeitamente rejeitar a concepção de liberdade moral fundada sobre o dualismo metafísico, sem que sejam atingidas as ideias sobre a liberdade natural e a liberdade civil, por isso, o emprego da expressão “*metaphysique détachée*”.

Para além das críticas de Masters, importa destacar na sua interpretação o fato de que ele coloca em evidência o que parece ser uma peça chave para a compreensão do tema do dualismo. Masters diz que Rousseau faz o seu conceito de liberdade moral (a que pode ser experimentada pelo sábio que alcança o domínio de si mesmo), depender de uma metafísica dualista. No entanto, essa ideia filosófica exigiria a aceitação de uma teologia natural que é rejeitada por muitos. Assim, mesmo não tendo como provar a existência dessa liberdade moral aos céticos materialistas, ela está no núcleo do argumento mais convincente de Rousseau: o da bondade

¹⁴³ [“Apesar do que dizem os moralistas, o entendimento humano muito deve às paixões, que, segundo uma opinião geral, lhe devem muito também. É pela sua atividade que nossa razão se aperfeiçoa; só procuramos conhecer porque desejamos fruir.”]

¹⁴⁴ Ver *Emílio*, *O.C.* iv, p. 576.

natural, que possibilita dizer que todos os males do homem são produtos da sua própria liberdade. Com efeito, se há uma “contingência metafísica”, ela está para destinar o homem a uma liberdade radical em relação a si mesmo. Obedecer à lei que se prescreve a si mesmo é a única verdadeira liberdade que se oferece ao homem desnaturado.

Masters tem toda razão sobre o postulado da bondade natural, pois como já foi dito, e convém repetir, é ele que permite pensar a natureza humana em seu estado de unidade originário; nem é a natureza do homem corrompida em sua origem, tampouco se pode concebê-la cindida entre paixões benevolentes de um lado, e egoísmo de outro. Essa concepção reenviaria à dicotomia da metafísica clássica carregada de um maniqueísmo moral, que Rousseau rejeita visceralmente.

Luc Vincenti, por sua vez, admite que haja um dualismo que chama de metafísico, porém, sem nenhuma característica de “maniqueísmo moral”. O intérprete parte da ideia de unidade da natureza humana, constituída a partir “do indivíduo essencial movido por seu amor de si” (VICENTI, 2001, p. 63), e propõe uma chave de leitura muito pertinente. Luc Vincenti mostra que há ecos malebranchistas nessa dualidade atribuída ao amor de si e nos remete à *Carta D’Offreville* para mostrar a especificidade de Rousseau na definição, pois apesar da aparência de ambiguidades¹⁴⁵ que ensejam interpretações equivocadas, não se trata, definitivamente, da existência de dois princípios, um ligado ao corpo provocando o mal e o outro ligado à alma originando o bem.

Na carta datada de 1761 endereçada ao Senhor D’Offreville, Rousseau responde ao amigo que lhe pedira para tomar partido entre duas interpretações concernentes ao agir humano. A primeira delas estabelecia que todos os homens relacionam tudo a si, até mesmo quando se trata dos atos virtuosos mais sublimes; a outra, afirmava ser possível fazer o bem pelo bem, sem qualquer intenção de recompensa ou interesse.

Essa problemática, explica Luc Vincenti, se inscreve no contexto da querela do quietismo¹⁴⁶, e Rousseau se posiciona a favor de Malebranche contra o próprio D’Offreville, que

¹⁴⁵ Ver *Carta a Beaumont*. “O amor de si não é mais uma paixão simples, mas tem dois princípios, a saber, o ser inteligente e o ser sensível, cujo bem estar não é o mesmo. O apetite dos sentidos conduz ao bem estar do corpo, e o amor pela ordem, ao da alma.” (ROUSSEAU, 2005, p. 21)

¹⁴⁶ Essa querela provocou um debate intenso que teve como interlocutores: Malebranche, J. Abbadie e F. Lamy. O quietismo era a forma de designar um puro amor desinteressado na relação entre homem e Deus. Deve-se amar a Deus sem nenhum interesse, ou seja, um louvor por meio de um contato místico em que o ser se esvazia

se mostrava mais simpático à doutrina quietista, e escreve: “Eu, sou da opinião do vosso adversário: pois, quando nós agimos, é preciso que tenhamos um motivo para fazê-lo, e esse motivo não pode ser estranho a nós.” (ROUSSEAU, 1974, p. 71) Depois de afirmar que não pode conceber a ideia de que alguma ação seja desinteressada, Rousseau diz que é preciso explicar a palavra interesse distinguindo, então, dois significados: (É interessante notar como os termos usados para distinguir e explicar o interesse são basicamente os mesmos empregados para os dois aspectos do amor de si na *Carta à Beaumont*).

Il y a un intérêt sensuel et palpable qui se rapporte uniquement à notre bien-être matériel, à la fortune, à la considération, aux biens physiques qui peuvent résulter pour nous de la bonne opinion d'autrui. [...] Il y a un autre intérêt qui ne tient point aux avantages de la société, qui n'est relative qu'à nous même, au bien de notre âme, à notre bien absolu, et que pour cela j'appelle intérêt spirituel ou moral par opposition au premier¹⁴⁷. (ROUSSEAU, 1974, p. 71-72)

O entendimento desses dois domínios do interesse mencionados por Rousseau precisa levar em conta a sua localização no contexto dessa controvérsia¹⁴⁸, a fim de não se inclinar para

completamente de toda e qualquer expectativa e se entrega a esse amor puro. Nesse momento é a vontade divina que fala no homem e não mais a sua vontade. O quietismo se via às voltas com o problema de saber se o ser poderia ou não ligar o desejo consciente do seu bem estar com o amor de Deus, sentimento considerado capaz de nos conduzir, mais que qualquer outro, para além de nós mesmos. Na oposição ao padre François Lamy, Malebranche retoma a distinção de J. Abbadie e desenvolve uma outra distinção, como já foi mencionado anteriormente: O “amor de complacência” e o “amor de benevolência” ou amor por nós mesmos, que é natural, é o desejo invencível, que Deus produz em nós, incessantemente, pela felicidade, que ele quer que busquemos n'Ele. A querela do quietismo influenciou Rousseau (como se vê nos conselhos de S. Preux a Julie em *A Nova Heloísa*). Ver VINCENTI, 2001, p. 46-48.

¹⁴⁷ Ver *Carta a D'Offreville*. [“Há um interesse sensível e palpável que se refere unicamente ao nosso bem-estar material, à fortuna, à boa consideração, aos bens físicos que podem resultar para nós a boa opinião dos outros. [...] Há um outro interesse que não considera nenhuma vantagem social, que só é relativo a nós mesmos, ao bem de nossa alma, ao nosso bem estar absoluto e que, por isso, eu chamo de interesse espiritual ou moral em oposição ao primeiro.”]

¹⁴⁸ Malebranche rejeita a ideia de um amor puro desinteressado na relação entre o homem e Deus e se inclina para uma direção bem oposta à de F. Lamy. É justamente o desejo de felicidade que leva o homem a Deus, pensa Malebranche. “Deus tira do amor a nós mesmos todos os motivos que nos levam a amá-lo”, afirma o oratoriano citando J. Abbadie. Logo, “é um grande equívoco opor o amor a nós mesmos ao amor divino quando aquele é bem dirigido. Pois, o que é amar-se a si mesmo como é preciso? É amar a Deus. E o que é amar a Deus? É amar-se a si mesmo como é preciso.” (VINCENTI, 2009) O texto citado acima sob o título *Le bien-être aux limites de l'identité: Malebranche, Lamy, Rousseau*, é de uma conferência proferida por Luc Vincenti num congresso em Montpellier em 2007 e publicado posteriormente. Luc Vincenti levanta uma série de referências mostrando como essa distinção esteve, fundamentalmente, presente em fontes religiosas. Tomo a liberdade de transcrevê-las nesta nota por tratar-se de uma importante fonte de pesquisa sobre o amor de si: Jacques Abbadie, *L'art de se connaître soi-même ou la recherche des sources de la morale*, 1692, première partie, ch. six, cité in Malebranche, 1ère Lettre à Lamy, p.42. Egalement, dans l'*Encyclopédie*, l'article *Amour*: “Aussi est-ce un grand égarement d'opposer l'amour de nous-mêmes à l'amour divin, quand celui-là est bien réglé: car qu'est-ce que s'aimer soi-même comme il faut? C'est aimer

uma falsa interpretação de que o homem esteja dividido entre um amor de si ligado ao corpo identificado ao egoísmo e um amor de si espiritual ligado ao bem. Não é essa a questão visada por Rousseau na resposta a D’Offreville e sim, como esclarece Vincenti, saber se pode existir um interesse em amar a Deus. A felicidade humana pode ser concebida dentro dessa esfera, ou toda a busca de satisfação será pecaminosa em si mesma e, por isso, à maneira dos quietistas, deve ser banida da religião? Rousseau, então, responde opondo o interesse “pecador” ao interesse que visa o amor a Deus. Porém, “ele não considera em momento algum, pois não é a questão da sua resposta, o interesse não menos sensível e não menos palpável que representa o amor de si corporal, como pecador.” (VINCENTI, 2001, p. 69)

Certamente, há um amor de si representado pelo interesse sensível e palpável, que diz respeito ao bem estar material, e há um amor de si que tende à ordem, ao bem da alma. Todavia, o amor de si em seu sentido físico não quer dizer, absolutamente, amor próprio, posto que essa satisfação sensível é indiferente a qualquer oposição a outrem. O indivíduo movido pelo bem-estar corporal se atém ao motivo do seu bem-estar, sem que isso signifique alienar-se no objeto do seu prazer. (VINCENTI, 2001, p. 71) É preciso repetir que, no *Emílio*, Rousseau mostra que o “interesse presente sensível” é, inclusive, preponderante na relação sujeito-objeto própria do conhecimento. A criança só consegue raciocinar bem em torno do que conhece desde que isso esteja em “relação com o seu interesse presente e sensível.” (*O.C.* iv, p. 345) O interesse presente e sensível não é condenado por Rousseau. Ou seja, a dualidade de aspectos do amor de si não impede de se considerar a unidade que se manifesta no elemento comum aos dois interesses: a busca pelo bem-estar. Essa busca pode ser bem ordenada nos dois domínios. Afinal, “se preferir a tudo é uma tendência muito natural ao homem” e “a suprema satisfação está em se achar contente consigo mesmo; é para merecer essa satisfação que somos postos na terra e dotados da liberdade.” (*O.C.* iv, p. 587)

Pode-se concluir, então, que a busca pelo bem-estar, seja no domínio do inteligível ou do sensível, confere uma identidade dinâmica ao amor de si especificamente humano que se articula

Dieu ; & qu'est-ce qu'aimer Dieu ? C'est s'aimer soi-même comme il faut. L'amour de Dieu est le bon sens de l'*amour de nous-mêmes* ; c'en est l'esprit & la perfection”. La même citation se retrouve chez la théologienne protestante Marie Huber, *Lettres sur la religion essentielle*, deuxième partie, Lettre 25: “L’homme devrait commencer par s’aimer soi-même & s’aimer comme il faut, avant que de prétendre aimer Dieu”, Marie Huber, *Lettres sur la religion essentielle à l’homme, distinguée de ce qui n’en est que l’Accessoire*. Nouvelle éd. “revue et corrigée”, Londres, 1739, p. 35-37. Chez Marie Huber, à laquelle se réfère Rousseau, se trouve la même affirmation que chez Malebranche: l’amour de soi est le motif qui nous porte à l’amour de Dieu.

com a liberdade, uma vez que “não tenho a liberdade de não querer meu próprio bem.” (*O.C.* iv, p. 586) O interesse na busca pelo bem-estar é natural, pois se enraíza no amor de si, e é justamente o que permite pensar um núcleo comum de interesse, o “verdadeiro interesse”¹⁴⁹ ou “*ce qu’importe*, que não pode ser reconhecido fora ou acima de si, mas em si mesmo.

Desse modo, diante da perspectiva que tem sido esboçada afirmando a unidade da natureza humana, se se quiser colocar entre parêntesis o dualismo metafísico de Rousseau e considerar a experiência moral do indivíduo, surgirá uma outra oposição, talvez mais significativa: “Trata-se de uma oposição de ordem social cujos termos dados seriam o eu e o outro”. (GOLDSCHMIDT, 1974, p. 352) O dualismo apresentado por essa oposição remete a um conflito moral que se vê, por exemplo, nesta passagem: “Quantas vezes a voz interior nos diz que fazendo o nosso bem a expensas dos outros fazemos o mal.” (*O.C.* iv, p. 594) Diante desse conflito no interior do eu a respeito da relação ao outro, cabe perguntar: o que o motiva?

Rousseau busca responder, e o faz, como se sabe, evocando a discussão com Hobbes: “Se a bondade moral é de conformidade com a nossa natureza, o homem não poderia ser são de espírito, nem ser bem constituído senão na medida em que é bom. Se não o é, e o homem é naturalmente mau, não poderia deixar de sê-lo sem se corromper.” (*O.C.* iv, p. 595) Esta afirmação mostra que o homem não é feito para prejudicar seus semelhantes. Logo, o conflito interior entre consciência e paixões não é um “fato primitivo”, como comenta Goldschmidt. Este fato “não está na experiência do afastamento entre a norma e a nossa natureza, mas entre a norma natural e as resistências sociais que nos separam, não da norma, mas de nós mesmos e do nosso acordo com ela.” (GOLDSCHMIDT, 1974, p. 352) Ambos os termos, consciência e paixões, remetem a uma unidade originária, que não é outra senão o amor de si. A consciência, “voz da natureza” (portanto natural), não dita uma norma transcendente, exterior ao indivíduo, contra as paixões naturais. Dito de outro modo, e em resposta à questão colocada, o conflito se deve à corrupção do amor de si e sua transformação em amor próprio, após o desequilíbrio instaurado pelo aumento das necessidades, pela perversão das paixões.

Um parêntesis é necessário para esclarecer a relação feita acima entre a consciência e o amor de si, temática que Robert Derathé desenvolveu extensamente em *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Ele mostra, por exemplo, as aparentes contradições entre alguns escritos que

¹⁴⁹ Ver *Emílio*. *O.C.* iv, p. 636.

abordam o problema da consciência. Derathé esclarece que no contexto da contestação aos juriconsultos, para quem a razão é o que nos leva a conciliar o nosso interesse com o dos outros, Rousseau faz apelo a um sentimento natural ao coração humano.

A consciência é então definida nesses termos: amor pela ordem, amor ao belo (moral), que são empregados por Rousseau sem distinção. Na *Carta à Beaumont*, quando se refere ao amor pela ordem, este é o “último amor que, desenvolvido e tornado ativo, tem o nome de consciência”. Já na *Carta à D’Alembert*, “o amor ao belo é um sentimento tão natural ao homem quanto o amor a si mesmo”, e Rousseau acrescenta que “por mais que digam os filósofos, este amor (ao belo moral) é inato no homem e serve de princípio para a consciência.” (DERATHÉ, 1948, p. 98)

Derathé observa que parece ter sido estabelecida uma oposição entre o amor ao belo e o amor de si, mas em seguida afasta essa possibilidade para dizer que

l’opposition entre la conscience et l’amour de soi-même ne correspond certainement pas à la pensée profond de Rousseau. Certes il a toujours reconnu chez l’homme deux principes dont l’un l’intéresse à lui même et à sa propre conservation, tandis que l’autre l’élève pour ainsi dire au-dessus de lui-même en le rendant sensible aux maux d’autrui et aux belles actions em general. Mais ces deux principes se rattachent l’un et l’autre à l’amour de soi: ils constituent les deux aspect différents, voire même opposés, sous lesquels cet amour se manifeste en nous¹⁵⁰. (DERATHÉ, 1948, p. 99)

Vê-se que o amor de si, enquanto princípio, pode manifestar-se no aspecto físico, visando o bem-estar e conservação do corpo; e espiritual, tendo como fim o bem-estar da alma. Mas isso não significa cisão da natureza humana. Ao contrário, garante-lhe a unidade: “A consciência é a voz da alma, as paixões são a voz do corpo”, diz Rousseau na *Profissão de fé*, e quando estas se corrompem a voz a ser ouvida não será a da razão que “vezes demais nos engana [...], mas a (da) consciência que não nos engana nunca.” (*O.C.* iv, p. 595)

Não é conforme a natureza do homem confrontar-se com seu semelhante, por mais que as relações sociais tenham exacerbado as tensões entre o eu e o outro e tomado a aparência de

¹⁵⁰ [“a oposição entre a consciência e o amor de si não corresponde definitivamente ao pensamento profundo de Rousseau. Certamente ele sempre reconheceu no homem dois princípios, um que o interessa a si mesmo e à sua conservação e outro que o eleva acima de si mesmo, tornando-o sensível aos males de outrem e às belas ações em geral, porém, esses dois princípios estão ligados, um e outro, ao amor de si. Eles constituem dois aspectos diferentes ou, até mesmo, opostos sob os quais o amor de si se manifesta em nós.”]

hostilidade natural. Em sua origem, a “sensibilidade positiva que deriva imediatamente do amor de si”, produz o movimento expansivo da alma do homem que o leva a interessar-se pelo outro: “Interesso-me por ele por amor a mim e a razão do preceito está na própria natureza que me inspira o desejo do meu bem-estar onde quer que eu me sinta existir.” (*O.C.* iv. p. 523) Não obstante tenha podido se desenvolver no homem a sensibilidade negativa, oriunda do progresso das relações sociais, inclinando-o para as paixões odiosas e cruéis, o dualismo rousseauiano não implica cisão na natureza do indivíduo, cuja unidade é mantida pelo amor de si, paixão primordial, da qual todas as outras são apenas modificações.

Convém lembrar que mesmo a sensibilidade ativa negativa se origina do amor de si (conforme foi visto ao abordar distinção que Rousseau faz entre a sensibilidade física e orgânica, que é passiva e a sensibilidade moral ativa) Tendo por modelo a gravitação universal, Rousseau diz que a força da sensibilidade ativa está em razão das relações estabelecidas entre nós e os outros. Segundo a natureza dessas relações, a força pode agir tanto positivamente, por atração, quanto negativamente, por repulsão. Ainda empregando a metáfora da gravitação, Rousseau diz que a alma, como um ímã atraído por seus polos, atrai o outro ser. (*O.C.* i, p. 805) A repulsão, própria da sensibilidade ativa negativa, faz o oposto da atração positiva. Ela comprime, ou estreita o ser em si mesmo. Esta atração negativa é uma combinação que a reflexão produz. Logo, na presença dela não há mais imediatidade na relação. A mediação dos sentimentos de comparação desencadeia no homem as paixões “odiosas e irascíveis”, isto é, o amor próprio e sua “atividade petulante”.

Diante do que foi exposto, pode-se argumentar, com Bruno Bernardi, que o dualismo rousseauiano engendra uma dupla via da noção de interesse, e que seria mais bem compreendido segundo uma estrutura antropológica¹⁵¹ do que como reflexo de um dualismo ontológico.¹⁵² Para Bernardi, ao lado das insistentes polarizações, Rousseau busca obstinadamente um princípio imanente de unidade, embora seja preciso admitir que a compreensão dessa unidade é uma

¹⁵¹ Ver BERNARDI, 2006, p. 287.

¹⁵² Concorde com Bruno Bernardi quando diz que a distinção entre alma e corpo perde algo da relevância diante da distinção entre amor de si e amor próprio. Entretanto, não se pode perder de vista que a teoria da consciência em Rousseau é inseparável da sua concepção espiritualista da alma. Sem ela, o desdobramento do amor de si em amor pela ordem e amor pelo bem-estar físico não pode ser compreendido, afinal, é para “os materialistas que o amor de si não passa de amor pelo corpo”, diz Rousseau na carta ao abade de Carondelet, pretendendo demonstrar com isso uma outra dimensão do amor de si, ligada à alma. Ver ROUSSEAU, 1974, p. 128.

dificuldade que se deve ao modo como a noção de interesse se desdobra a cada vez que ela é apresentada por Rousseau.

Com efeito, é como princípio incontornável que o interesse está colocado na dimensão antropológica do homem, sendo, ao mesmo tempo, princípio constitutivo e princípio de corrupção. Esse dualismo, que parece ser o mais significativo em Rousseau, é decisivo na passagem do estado de natureza para o estado social, quando são engendradas as oposições: amor de si *versus* amor próprio, absoluto *versus* relativo, natureza *versus* sociedade. Podendo se afirmar que é deste ponto de partida antropológico que decorre a economia das paixões em Rousseau (BERNARDI, 2006, p. 286), cuja especificidade na abordagem tem-se tentado mostrar aqui. Helvétius, por exemplo, também parte do mesmo ponto, porém reduzindo toda a psicologia humana ao mecanismo do interesse calculado em que os comportamentos são induzidos segundo a “lógica do interesse bem compreendido.”¹⁵³

Para Rousseau, no entanto, como esse mecanismo se situa no quadro do amor próprio, ele só poderia acentuar o mal que pretende superar. Longe de regular ou limitar as paixões sociais, o “interesse bem compreendido”, conforme menciona Helvétius, apenas iria estimulá-las. A força das paixões não se renderia aos raciocínios calculados. As luzes da razão apenas podem fazer reconhecer uma conduta virtuosa, mas não podem levar à adesão a ela. Mesmo que seja racionalizado o amor próprio não deixa de ser o que é, e nem de atuar com a sua força corruptora.

Desse modo, ao remontar à origem, Rousseau remonta aos primeiros movimentos da alma humana, pois “todas as nossas primeiras inclinações são legítimas” (*O.C.* iv, p. 603), o que demonstra a unidade do amor de si como princípio, unidade que é, ao mesmo tempo, genealógica, pois tudo tem origem nele; dinâmica, uma vez que o princípio ativo que move o interesse individual é o mesmo e está na base do interesse comum; e normativa, a partir do sentido que se pode dar ao interesse, e, desse modo, levar à compreensão do interesse verdadeiro.

¹⁵³ Como será visto mais adiante, Rousseau empregará a mesma expressão usada por Helvétius de “interesse bem compreendido”, porém, sob uma outra lógica.

2.3. Rousseau e noção de interesse verdadeiro

Pode parecer arriscado o intuito de reconhecer uma filosofia do interesse em um dos maiores opositores à moral do interesse proposta pelos materialistas do século das Luzes. Contudo, a noção de interesse está presente e intervém em todas as esferas do pensamento de Rousseau, e a observação atenta dessas interveniências deve permitir precisar o estatuto próprio que ela possui. Entretanto, porque a noção de interesse dá um conteúdo a terminologias distintas – “amor de si” e “amor próprio” ou “o que importa”¹⁵⁴ – comumente se desconsidera sua importância na determinação dessas expressões. Acrescente-se a isso o fato de que “o constante desdobramento do interesse em verdadeiro e falso, real e aparente, absoluto e relativo, pode induzir a duvidar da consistência mesma da noção no pensamento de Rousseau.” (BERNARDI, 2006, p. 271)

Nesta perspectiva, a noção de interesse será investigada considerando o seu caráter de imanência¹⁵⁵ que é subjacente a todas as abordagens de Rousseau, uma relação que ganha sua força no ser do indivíduo que, a partir da sua relação consigo mesmo, estabelece a relação com outro e com o mundo. Nesta seção deve ficar evidenciada a originalidade do pensamento do autor, pois, se de um lado, o interesse é o conceito sob o qual Rousseau pensa o bem do ser que deseja, de outro, pode ser o “interesse verdadeiro” que torna possível a coincidência entre o interesse do todo e o interesse de cada um, formando assim o corolário da vontade geral.

É preciso dizer, entretanto, que ao se manifestar favorável à ideia de interesse como motor da ação humana, Rousseau não está dizendo algo novo, como se vê na passagem abaixo:

car, quando nous agissons, il faut que nous ayons un motif pour agir, et ce motif ne peut être étranger à nous, puisque c'est nous qu'il met en oeuvre; il est absurde d'imaginer qu'étant moi j'agirai comme si j'étois un autre. N'est-il pas vrai que si l'on vous disoit qu'un corps est poussé sans que rien le touche, vous

¹⁵⁴ “O que me importa? É a palavra mais familiar ao ignorante e a mais conveniente ao sábio.” Ver *Profissão de fé* (O.C. iv, p. 483) Bernardi comenta esta passagem esclarecendo que o ignorante desconhece suas relações com as coisas, tanto como com os homens. O sábio dispõe do critério do amor de si e do interesse verdadeiro para julgar a conveniência dessas relações. No contexto moral o interesse se converte em sabedoria, pois se trata de reconhecer o que importa verdadeiramente a si. (BERNARDI, 2006, p. 278)

¹⁵⁵ E como se trata de estabelecer a relação entre a noção de interesse e o amor de si, a explicação dessa relação de imanência do amor de si, mencionada anteriormente, também se aplica ao interesse.

diriez que cela n'est pas concevable? C'est la même chose en morale, quando on croit agir sans nul intérêt.¹⁵⁶ (ROUSSEAU, 1974, p. 71)

A ideia de que os homens tinham suas ações guiadas pela busca do interesse estava em todas as bocas e em todas as penas e se encontrava na pauta das grandes discussões sobre o interesse e as paixões entre os séculos XVII e XVIII, como apontam os estudos de Albert Hirschman em *The Passions and the interests*. Das teorias políticas sob o signo do realismo às versões protestantes do agostinianismo, e até às temáticas filosóficas tais como a de Mandeville, Helvétius entre outros, é possível constatar que a noção de interesse era um lugar-comum. Todavia, em Rousseau essa afirmação ganha um tom específico. Convém situar, mesmo correndo-se o risco de repetições, a interveniência do interesse nos domínios abordados por Rousseau a fim de que se tenha uma ideia da sua extensão.

Na esfera antropológica, por exemplo, o que “interessa ardentemente” ao homem é a conservação de si e o seu bem-estar. A afirmação desse princípio é recorrente e não é válido somente para o homem no estado de natureza, como se vê no *Segundo Discurso*¹⁵⁷, mas para toda a natureza humana: “Cada um estando encarregado da sua própria conservação, o primeiro e o mais importante de seus cuidados é e deve ser o de continuamente atentar para ela: e como o faria se não concentrasse nisso o seu maior interesse?” (*O.C.* iv, p. 491) Rousseau diz que para se estudar e compreender o homem, é preciso atentar-se para as suas relações, primeiro com as coisas e depois com os homens. São relações de interesse que se confirmam no *Emílio*, pois a fim de ensinar à criança o “valor verdadeiro” das coisas, Emílio deve ser levado a se interessar por aquilo que contribui para o seu bem-estar do ponto de vista natural e não factício: “é por sua relação sensível com sua utilidade, sua segurança, seu bem-estar, que ele deve apreciar todos os corpos da natureza e todos os trabalhos dos homens.” (*O.C.* iv, p. 458) O interesse pela conservação de si, pelo seu bem-estar seja na instância física, psicológica ou moral segue com o homem permanentemente, como um reflexo do seu amor de si, paixão primordial que nunca o abandona enquanto vive.

¹⁵⁶ Ver *Carta a D'Offreville*. [“Quando agimos, é preciso ter um motivo para agir, mas esse motivo não nos põe em ação se for estranho a nós, pois é a nós que ele põe em ação; é absurdo imaginar que eu agiria como se eu fosse um outro. Não é verdade que se lhe dissessem que um corpo foi empurrado sem que ninguém o tocasse, diríeis que isso seria inconcebível? É a mesma coisa em moral, quando se crê agir sem interesse.”]

¹⁵⁷ Ver nota XV ao *Segundo Discurso*. *O.C.* iii, p. 219.

Na esfera política, o interesse por si mesmo não é, de modo algum, posto de lado como Rousseau deixa ver:

Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être¹⁵⁸ (*O.C.* iii, p. 360)

É justamente porque os homens desejam superar os obstáculos nocivos à sua conservação no estado de natureza que eles são levados a pactuar e formar uma ordem política legítima. A passagem para o estado civil não pode se dar por meio do sacrifício do interesse do indivíduo, mas trata-se de fazê-lo “preferir ao seu interesse aparente o seu interesse bem compreendido¹⁵⁹.” E o móvel das ações no estado civil permanece sendo o interesse, uma vez que o Estado nada mais é do que “uma pessoa moral, cuja vida consiste na união de seus membros, e o mais importante de seus cuidados é o de sua própria conservação.” (*O.C.* iii. p. 288)

Na dimensão cognitiva, o “interesse presente e sensível” é o móvel do desejo de conhecer: “o desejo inato do bem-estar e a impossibilidade de contentá-lo plenamente fazem com que procure sem cessar novos meios de alcançá-lo.” (*O.C.* iv, p. 494) Praticamente toda ação pedagógica do *Emílio* é comandada pela ideia do que importa verdadeiramente conhecer. À criança, diz Rousseau, deve ser apresentado o que lhe é possível compreender, e constitui “uma inépcia exigir que elas se interessem por coisas que lhes dizemos vagamente ser para o seu bem”. Em outros termos, é preciso ver no que se aprende relação com o seu estado presente (*O.C.* iv, p. 445), uma relação com aquilo que pode interessar a ela em determinada fase da sua experiência:

Tâchez d'apprendre à l'enfant tout ce qui est utile à son âge, et vous verrez que tout son temps sera plus que rempli. [...] Mais, direz-vous sera-t-il temps d'apprendre ce qu'on doit savoir quand le moment sera venu d'en faire usage? Je l'ignore, mais ce que je sais, c'est qu'il m'est impossible de l'apprendre plus

¹⁵⁸ Ver *Contrato Social*. I, 6 [“Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepõem, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano, se não mudasse de gênero de vida, pereceria.”]

¹⁵⁹ Ver primeira versão do *Contrato Social*. *O.C.* iii, p. 288. É interessante observar que Rousseau emprega a mesma expressão que critica em Helvétius, o “interesse bem compreendido”, o que nos leva a crer que sua definição passa por outras bases, como se pretende mostrar mais adiante.

tôt; car nos vrais maîtres sont l'expérience et le sentiment, et jamais l'homme ne sent bien ce qui convient à l'homme que dans les rapport où il s'est trouvé. [...] Tout me livre n'est q'une preuve continuelle de ce principe de l'éducation.¹⁶⁰
(*O.C.* iv, p. 445)

Vemos aqui que o interesse não apenas motiva o conhecimento como também o torna possível, uma vez que o “interesse bem escolhido fixaria a natureza da instrução.” (*O.C.* iv. p. 432) E, nesse ponto, o Emílio tem poucos conhecimentos, mas aqueles que possui são verdadeiramente seus porque o interessam, uma vez que “não procura conhecer as coisas por sua natureza, **mas tão somente pelas relações que o interessam.**”¹⁶¹ (*O.C.* iv, p. 487)

No terreno da moral, Rousseau acredita ser inconsistente qualquer moral que não considere a fonte da motivação. O que escreve na carta a D'Offreville, citada anteriormente, não deixa dúvida: “ não é verdade que se lhe dissessem que um corpo foi empurrado sem que ninguém o tocasse, diríeis que isso seria inconcebível? É a mesma coisa em moral, quando se acredita agir sem interesse.”

Quando o homem começa a sentir seu ser moral e as relações com outros se tornam imprescindíveis, a observação dessas relações é obra de uma vida inteira, diz Rousseau¹⁶². E o único critério que vai permitir distinguir o que convém do que não convém é o interesse por si, como se vê no *Emílio*:

Il faut donc que nous nous aimions pour nous conserver; il faut que nous nous aimions plus que toute chose; et par une suite immédiate du même sentiment, nous aimons ce qui nous conserve. [...] Ce qui transforme cet instinct en sentiment, l'attachement en amour, l'aversion en haine, c'est l'intention manifestée de nous nuire ou de nous être utile.¹⁶³ (*O.C.* iv, p. 492)

¹⁶⁰ [“Tratai de ensinar à criança tudo o que é útil à sua idade e vereis que todo o seu tempo estará mais que preenchido [...] Mas, direis, haverá tempo para aprender o que se deve saber quando chegar o momento de empregá-lo? Ignoro isso, mas o que sei é que é impossível aprendê-lo antes; pois nossos verdadeiros mestres são a experiência e o sentimento, e nunca o homem sente bem o que convém ao homem senão nas situações em que se encontra. Todo o meu livro consiste na prova contínua deste princípio de educação”].

¹⁶¹ Grifo meu. Esta ênfase é necessária para os desdobramentos posteriores desse estudo, quando abordaremos os possíveis meios para a generalização do interesse.

¹⁶² Ver *Profissão de fé*. *O. C.* iv, p. 493.

¹⁶³ Ver *Profissão de fé*. [“É preciso então que nós nos amemos para nos conservar; é preciso que nos amemos mais que qualquer coisa; e por uma consequência imediata do mesmo sentimento nós amamos o que nos conserva. [...] O que transforma esse instinto em sentimento, o apego em amor, a aversão em ódio, é a intenção manifestada de nos prejudicar ou de nos ser útil”].

Já foi visto neste trabalho que a faculdade de identificação afetiva com o outro decorre da expansão do *eu* sobre os outros, que é um movimento próprio do amor de si, sendo muito natural que aquele que se ama estenda seu ser e suas fruições. De acordo com Derathé, há um interesse moral ao qual o homem não é, de nenhum modo, indiferente:

La morale de Rousseau reste donc foncièrement individualiste et spiritualiste. Pratiquer la justice, c'est préférer le bien de notre âme à notre bien physique et faire passer un intérêt d'ordre supérieur, notre intérêt véritable en tant qu'être pensant, avant nos intérêts matériels.¹⁶⁴ (DERATHÉ, 1948, p. 103)

É ao contentamento interior, a uma satisfação plena consigo mesmo que Rousseau se refere e sem a qual não há sentimento verdadeiro de felicidade. Entretanto, como o interesse verdadeiro ou, melhor dizendo, o interesse da alma pode ter primazia sobre o seu interesse material, uma vez que esse interesse sempre cede ao arrastamento das paixões?

Para Rousseau, e nisso ele se distingue, como as faculdades intelectuais não exercem ação eficaz sobre as paixões, é preciso que o interesse da alma seja assegurado por uma impulsão natural, relativa ao bem-estar e conservação espiritual, do mesmo modo que o corpo é provido desse interesse. Portanto, é o “sentimento do amor ao belo ou consciência, e não a razão, que liga o homem à sua natureza espiritual e o eleva acima das considerações de ordem material.” (DERATHÉ, 1948, p. 107)

Diante do que se expôs, é escusado dizer que a filosofia de Rousseau é uma filosofia do interesse. Evidentemente, esse interesse deve ser entendido como o que importa verdadeiramente ao ser do homem, sendo ao mesmo tempo o fundamento e o critério para suas ações. Resta saber em que consiste a especificidade de Rousseau sobre essa questão, já que, em meio às vagas turbulentas do seu século, a noção de interesse estava na proa. Segundo a perspectiva de Bruno Bernardi, é possível ter uma visão panorâmica desse quadro:

des courants modernes lui avai donné un triple développement, conférant à l'intérêt un statut plus élaboré et plus ambivalent. Les theories politiques, sous le double signe du realism (l'art de gouverner exigeant de substituer aux considérations normatives l'observation des causes réelles des actions pour pouvoir agir sur elles) et de la rationalité (la notion d'intérêt d'État joue un rôle primordial dans

¹⁶⁴ [A moral de Rousseau é, portanto, fundamentalmente, individualista e espiritualista. Praticar a justiça é preferir o bem de nossa alma ao nosso bem físico e fazer prevalecer um interesse de ordem superior, nosso verdadeiro interesse enquanto ser pensante, sobre os nossos interesses materiais].

la formation de la problématique de la Raison d'État) avaient depuis longtemps déjà conquis une influence considérable. Les vagues successives de l'augustinisme, notamment dans leurs versions protestantes et plus tard jansénistes, avaient également fait d'intérêt un thème majeur du renouveau religieux¹⁶⁵. (BERNARDI, 2006, p. 292)

O autor busca demonstrar que a originalidade de Rousseau frente a esse debate em relação à dualidade de amor de si e amor próprio, precisa ser compreendida segundo uma outra base conceitual. É necessário ter em mente a possibilidade do que ele chama de “requalificação do interesse” e considerar a lógica de imanência a que essa noção requalificada induz. Entretanto, essa perspectiva só pode ser desenvolvida na medida em . que se reconhece a unidade do princípio da natureza do homem. É apenas dessa forma que se entende por que, longe de rejeitar a ideia de interesse, Rousseau a coloca no centro da sua problemática. (BERNARDI, 2006, p. 296)

Bernardi menciona as correspondências entre Rousseau e o abade de Carondelet, no período de 1761. O clérigo vinha confidenciando ao amigo os seus problemas de consciência em relação a ter que crer, por força da fé que professava, em coisas das quais tinha dúvidas. Rousseau contra-argumentava com a sua teoria sobre os “predicadores da moral”, fazendo ver ao abade que as dúvidas dogmáticas eram de somenos importância e não poderiam impedir o cumprimento dos seus deveres.

O diálogo segue em torno da busca de um fundamento para a virtude, que Rousseau recusa a tomar como um ente metafísico. Ele tenta mostrar que a virtude só pode ser fundada no amor de si: “L'amour de soi est le plus puissant, et, selon moi, le seul motif qui fasse agir les homes. Mais comment la vertu, prise absolument et comme être métaphysique, se fonde-t-elle sur cet amour là? C'est ce qui me passe.”¹⁶⁶ (ROUSSEAU, 1974, p. 128)

¹⁶⁵ [“correntes modernas num triplo desenvolvimento, conferiram ao interesse um estatuto mais elaborado e mais ambivalente. As teorias políticas, sob o signo do realismo (a arte de governar exigindo substituir as considerações normativas pela observação das causas reais das ações para melhor agir sobre elas) e da racionalidade (a noção de interesse de Estado desempenha um papel primordial na formação da problemática da Razão de Estado) já haviam, desde algum tempo, conquistado uma influência considerável. As ondas sucessivas do agostinianismo, notadamente em suas versões protestantes e mais tarde jansenistas, tinham, igualmente, feito do interesse o tema maior da renovação religiosa.”]

¹⁶⁶ Ver *Carta a Carondelet*. [“O amor de si é o mais poderoso e, segundo penso, o único motivo que faz os homens agirem. Mas como a virtude, considerada absolutamente e como ser metafísico, se baseia sobre esse amor? Isso não compreendo.”]

Para Bernardi, Rousseau usa a expressão “cela me passe” uma vez que ele quer eliminar uma questão que parece sem solução apenas porque foi mal colocada. Com efeito, não é possível encontrar um fundamento para a virtude como ente metafísico, pelo simples fato de que ela não o é. De acordo com Bernardi,

la vertu à ses yeux est la force de préférer ce qui nous importe véritablement aux intérêts factices que les passions sociales ont suscités en nous, l’amour de soi à l’amour propre. C’est un rapport de nous à nous mêmes. La thèse est claire: la vertu ne saurait se penser comme renoncement à soi, mais au contraire comme renoncement à ce qui n’est pas vraiment soi.¹⁶⁷. (BERNARDI, 2006, p. 297)

Certamente, em se tratando de Rousseau não se pode, de modo algum, falar em renúncia de si. Por isso, as considerações de Bernardi são bastante coerentes com a interpretação que vem sendo proposta neste estudo, uma vez que podem explicar, pela imanência, toda a problemática da vontade geral, enquanto vontade que não é externa ao indivíduo, mas representa a sua própria vontade, como Rousseau propõe.

A lógica da imanência está demonstrada nas reflexões do *Emílio*, onde se vê que tanto o amor pelo outro, como uma consequência imediata da expansão natural, quanto o desertar da sexualidade e do sentimento religioso possuem raiz no amor de si:

De mon premier retour sur moi naît dans mon coeur un sentiment de reconnaissance et de bénédiction pour l’auteur de mon espèce, et de ce sentiment mon premier hommage à la Divinité bienfaisante. J’adore la puissance suprême et je m’attendris sur ses bienfaits. Je n’ai pas besoin qu’on m’enseigne ce culte, il m’est dicté par la nature elle même. N’est-ce pas une conséquence naturelle de l’amour de soi, d’honorer ce qui nous protège, et d’aimer ce qui nous veut du bien?¹⁶⁸ (*O.C.* iv, p. 583)

¹⁶⁷ [“A virtude a seus olhos é a força de preferir o que nos importa verdadeiramente aos interesses factícios que as paixões suscitaram em nós; o amor de si ao amor próprio. É uma relação de nós a nós mesmos. A tese é clara, a virtude não poderia ser pensada como uma renúncia a si, mas ao contrário, como uma renúncia àquilo que não está verdadeiramente em si.”]

¹⁶⁸Ver *Emílio*. [“De meu primeiro exame interior, nasce em meu coração um sentimento de reconhecimento e gratidão pelo o autor de minha espécie, e desse sentimento, minha primeira veneração pela Divindade benfeitora. Adoro o poder supremo e me enternoço com suas graças. Não preciso que me ensinem este culto, ele me é ditado pela própria natureza. Não é esta uma consequência natural do amor de si, honrar o que nos protege, e amar o que nos quer bem?”]

Como se pode notar, o amor que o homem vem a sentir por Deus é uma relação de imanência, não sendo possível pensá-Lo senão “pelo sentimento de suas relações comigo”. É necessário voltar-se sobre si mesmo, a fim de saber o lugar que ocupa na ordem. É desse modo, relacionando tudo a si que se pode “sentir o que é a ordem a beleza, a virtude, contemplar o universo, elervar-se à mão que o governa, amar o bem e fazê-lo.” (O.C. iv, p. 583)

Esta relação de imanência dá sentido a uma ideia que se vê, reiteradas vezes, em Rousseau, que é a recusa de tudo que é exterior a si (ao homem). A verdadeira liberdade que o homem pode experimentar é a “obediência à lei que se estatuiu para si mesmo”, a única voz a ser ouvida deve ser a da sua consciência, o julgamento deve ser conforme ao assentimento interior; o ato de associação para compor o soberano implica que o indivíduo contrate, “por assim dizer, consigo mesmo”; o verdadeiro enunciado da vontade geral exige que cada “cidadão só opine de acordo consigo mesmo”. (O.C. iii, p. 371) Ou seja, sempre é uma relação de si a si, literalmente um *inter esse*. Sob essa ótica, o interesse pode ser dito um interesse do Ser por ele mesmo, o verdadeiro interesse é um interesse de ser aquilo que se é.

É possível tentar mostrar como o interesse pode ser compreendido segundo essa lógica de “interesse de ser” (não opositivo) e não em “interesse de ter”, a partir das relações estabelecidas no período de “juventude do mundo”.

Não se vê naquele estágio, como já foi dito, nenhum conflito de interesses particulares. As transformações ocorridas podem ser resumidas assim: do sentimento de existência, no qual se exprime a consciência, o homem passa à ideia de consideração em que se manifesta a sua consciência de si. Essa consciência vai se individualizando mediante as sucessivas comparações que o homem vai sendo levado a fazer com os outros, conforme as circunstâncias se apresentem. A base dessas comparações são as vantagens percebidas em relação às características pessoais como beleza, força, destreza, eloquência que, evidentemente, constituem as desigualdades. Porém, como esclarece Goldschmidt:

Tous ces avantages sont étroitement attachés à la personne: l'enjeu des rivalités n'est jamais ce que les anciens appelaient les 'biens extérieures', et il n'y a pas, d'autre part de lutte pour la vie, [...] La considération recherchée peut bien se prévaloir de dons particuliers, elle doit s'adresser à la personne même qui les a reçues. L'offense, aussi bien, si l'on veut appliquer l'axiome de Locke, existe à ce niveau, bien qu'il n'y ait, en fait de 'propriété', que ces droits très généraux qui pour Locke, naissaient en même temps que la propriété au sens ordinaire,

mais qui, pour Rousseau, précèdent celle-ci et se rattachent directement à la personne.¹⁶⁹ (GOLDSCHMIDT, 1974, p. 445-446)

A predominância de um interesse que se liga à pessoa, um interesse absoluto, não obstante já se apresentem relações com o outro, não produz conflitos exacerbados, mas tão somente “querelles sans arbitres”¹⁷⁰, que não comprometem a coesão e a relação entre as famílias. O “interesse de ser” presente nas relações da “sociedade iniciada” mostra como é possível um progresso dessas relações a partir do despertar da razão. Mesmo que se tenham iniciado os jogos das comparações e das preferências, o interesse que prevalece ainda é um interesse absoluto. Assim, se pode dizer que o amor de si engendra a razão que compara. Porém, o que está em jogo são as qualidades que pertencem às pessoas: a força, o vigor, a beleza, a engenhosidade, a preferência do amado. Este estágio, onde a “atividade petulante do amor próprio” não prevalecia nas relações, foi considerado por Rousseau o “menos sujeito às revoluções, o melhor para o homem.” (*O.C.* iii, p. 170) Certamente, aí se manifestaram as desigualdades naturais e as desavenças consequentes, mas os homens permaneciam livres e independentes. Sem o incremento das necessidades que levaram ao passo funesto da servidão, eles puderam “gozar entre si das doçuras de um comércio independente.” (*O.C.* iii, p. 171)

O problema não está, portanto, nas relações em si mesmas entre um homem e outro. Mas começa a surgir com o advento da propriedade. É sob essa condição que as diferenças das riquezas (não mais naturais) forçam os homens à dependência desordenada que engendra todos os vícios.¹⁷¹ É esse ponto crucial que põe termo, segundo as conjecturas de Rousseau, ao estado de natureza. Quando a razão engendra o amor próprio e, conseqüentemente, deixa de existir a relação absoluta de si para consigo, e o homem perde a sua independência. O estágio seguinte será o da sujeição ao outro, da dependência, mesmo que esteja em condição de superioridade, uma vez que o senhor rico tem necessidade do serviço de outrem, assim como o

¹⁶⁹ [“Todas essas vantagens são estritamente ligadas à pessoa: a questão das rivalidades não é, de modo algum, aquela que os antigos chamavam ‘bens exteriores’, e não há, por outro lado, luta pela vida, [...]. A consideração desejada pode bem se valer de bens particulares, e deve se endereçar à própria pessoa que as recebe. A ofensa, igualmente, se quisermos aplicar o axioma de Locke, existe nesse nível. Mesmo que não houvesse propriedade de fato, e que esses direitos muito gerais, para Locke, nascessem ao mesmo tempo que a propriedade no sentido ordinário; mas que, para Rousseau, precediam àquela ligando-se diretamente à pessoa.”]

¹⁷⁰ Ver *Estado de guerra* (*O.C.*iii, p. 602)

¹⁷¹ Ver *Emílio*: “A dependência das coisas, não tendo nenhuma moralidade, não é nociva à liberdade e não engendra vícios; a dos homens, sendo desordenada, engendra todos” (*O.C.* iv, p. 310)

pobre carece do socorro de um protetor.¹⁷² O interesse relativo se manifesta e passa a predominar nas relações, pois quando uns não podem mais passar sem os outros, é preciso

qu'il cherche sans cesse à les intéresser à son sort, et à leur faire trouver en effet ou en apparence leur profit à travailler pour le sien : ce qui le rend fourbe et artificieux avec les uns, impérieux et dur avec les autres, et le met dans la nécessité d'abuser tous ceux dont il a besoin, quand il ne peut s'en faire craindre, et qu'il ne trouve pas son intérêt à les servir utilement.¹⁷³ (*O.C.* iii, p. 175)

É assim que as oposições, já mencionadas anteriormente, passam a vigorar em toda a sua expressão nos sucessivos acontecimentos que vão transformando as desigualdades naturais em desigualdade moral. O amor de si absoluto sendo sufocado pelo amor próprio relativo; o interesse verdadeiro, que diz respeito ao ser e àquilo que ele é, transformando-se em interesse factício; o interesse particular sobrepondo-se ao interesse comum, posto que “tudo se governa unicamente pela lei do mais forte”, pois “não tendo o senhor outra regra além de suas paixões, as noções do bem e os princípios da justiça desfalecem”. (*O.C.* iii, p. 191)

Dessa genealogia do amor próprio, cujos males são “o primeiro efeito da propriedade e o cortejo inseparável da desigualdade nascente”, Rousseau tira praticamente as mesmas conclusões que Hobbes. Isto é, um verdadeiro estado de guerra:

combien ce désir universel de réputation, d'honneurs et de préférences, qui nous dévore tous, exerce et compare les talents et les forces, combien il excite et multiplie les passions, et combien, rendant tous les hommes concurrents, rivaux ou plutôt ennemis, il cause tous les jours de revers, de succès et de catastrophes de toute espèce en faisant courir la même lice à tant de prétendants.¹⁷⁴ (*O.C.* iii, p. 189)

Diante desse quadro, a solução vislumbrada por Rousseau é “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado de toda força comum”.

¹⁷² Ver *Segundo Discurso*. (*O.C.* iii, p. 174-175)

¹⁷³ Ver *Segundo Discurso*. [“que ele incessantemente procure interessá-los pelo seu destino e fazer com que achem, real ou aparentemente, residir o lucro deles em trabalharem para o seu próprio. Isso faz com que seja falso e artificioso para com uns, e, para com outros, imperativo e duro, e o coloca na contingência de iludir a todos aqueles de que necessita, quando não pode fazer-se temer por eles ou não considera de seu interesse ser-lhes útil.”]

¹⁷⁴ Ver *Segundo Discurso*. [“como esse desejo universal de reputação, de honrarias e preferências, que nos devora, a todos adentra e põe em confronto os talentos e as forças, excita e multiplica as paixões e como, tornando todos os homens concorrentes, rivais, ou melhor, inimigos, cotidianamente determina desgraças, acontecimentos e catástrofes de todas as espécies, fazendo com que tantos pretendentes entrem num mesmo combate”]

Bruno Bernardi chama atenção para o fato de que se a mesma sequência de valores mencionada por Locke é empregada e ligada à ideia de conservação¹⁷⁵. Em Rousseau, todavia, é para “se conservar” que se inicia o primeiro movimento de agregação que resultará no pacto social. Parece haver uma relação absoluta, para empregar os mesmos termos de Rousseau (absoluto x relativo), uma relação que diz respeito aos bens constitutivos do ser. No final do *Segundo Discurso*, ao discorrer sobre as “razões especiosas” que levaram ao estabelecimento das sociedades políticas, Rousseau, opondo-se a Locke, Barbeyrac e Pufendorf, que acenaram para a possibilidade de alienar a vida ou a liberdade¹⁷⁶, é categórico:

De plus, le droit de propriété n'étant que de convention et d'institution humaine, tout homme peut à son gré disposer de ce qu'il possède : mais il n'en est pas de même des dons essentiels de la nature, tels que la vie et la liberté, dont il est permis à chacun de jouir et dont il est moins douteux qu'on ait droit de se dépouiller. En s'ôtant l'une on dégrade son être ; en s'ôtant l'autre on l'anéantit autant qu'il est en soi ; et comme nul bien temporel ne peut dédommager de l'une et de l'autre, ce serait offenser à la fois la nature et la raison que d'y renoncer à quelque prix que ce fût.¹⁷⁷ (*O.C.* iii. p. 184)

Sob essa perspectiva de Rousseau, há uma precedência de bens essenciais que prevalecem sobre aqueles que o homem possui e pode arbitrariamente dispor. Considere-se a passagem do capítulo sobre o pacto social, onde é possível perceber o conceito de poder envolvendo tudo o que se liga à pessoa: “Cada membro da comunidade dá-se a ela no momento de sua formação, tal como se encontra naquele instante: ele e todas as suas forças, das quais fazem parte os bens que possui.” (*O.C.* iii, p. 365) Neste ponto, não se trata, para ele, como é o caso para Locke, de criar, pelo consentimento, “uma instância protetora, mas de formar, pelas vontades, uma força legisladora.” (Bernardi, 2006, p. 302) Uma força que só legisla porque não

¹⁷⁵ Ver BERNARDI, 2006, p. 301, onde ele cita Locke: “la conservation mutuelle de leurs viés, de leurs libertés et de leurs biens; choses que j'appelle d'un nom général propriétés”. (*Tratado do Governo Civil*)

¹⁷⁶ Ver *Segundo Discurso*: “Não levarei em consideração, em se querendo, a autoridade de Barbeyrac, que declara precisamente, de acordo com Locke, não poder ninguém vender sua liberdade senão ao ser submetido a uma potência arbitrária que o trate de acordo com sua fantasia. ‘Pois’, acrescenta ele, ‘isso seria vender sua própria vida, da qual não se é senhor’. Perguntarei, somente, com que direito aqueles que não temem aviltar-se até tal ponto, puderam submeter sua posteridade à mesma ignorância e em seu nome renunciar a bens que ela não recebe de sua liberalidade e sem os quais a própria vida é onerosa a todos dignos dela”. (*O.C.* iii. p. 183)

¹⁷⁷ Ver *Segundo Discurso*. [“Além disso, o direito de propriedade sendo apenas de convenção e instituição humana, qualquer homem pode a seu arbítrio dispor daquilo que possui; isso, porém, não acontece com os bens essenciais da natureza, tais como a vida e a liberdade, de que cada um pode gozar e dos quais é pelo menos duvidoso que se tenha o direito de despojar-se. Destituindo-se de uma, degrada-se o ser; destituindo-se de outra, anula-se quanto existe em si próprio, e, como nenhum bem temporal pode dispensar-se de uma e de outra, constituiria ofensa às leis da natureza e à razão renunciar a elas a qualquer preço.”]

houve nenhuma renúncia por parte dos contratantes, mas sim a “troca vantajosa de um modo de vida incerto e precário por um outro melhor e mais seguro.” (O.C. iii, p. 375)

Bruno Bernardi aponta a precedência destes bens constitutivos como uma demonstração da prevalência de um “interesse de ser” e não “interesse de ter” e, justamente por isso, é um interesse absoluto e não relativo que estaria na base do ato de associação que Rousseau propõe: “o ato de associação compreende um compromisso recíproco entre o público e os particulares, e que cada indivíduo, contratando, por assim dizer, consigo mesmo, se compromete numa dupla relação.” (O.C. iii, 362) Assim se estabelece uma relação absoluta do cidadão com o soberano, posto que é uma relação consigo mesmo. Este aspecto do interesse antecipa o que será abordado, mais adiante, sobre a intenção de Rousseau no *Manuscrito de Genebra*, ao mostrar que é preciso fazer ver ao “*homme indépendant*”, de que maneira o seu interesse pessoal exige que ele se submeta à vontade geral¹⁷⁸. Dito de outro modo, mostrar a ele como poderia passar de uma lógica de interesse possessivo para uma lógica de interesse de ser ou de estar inteiramente voltado para aquilo “que importa” verdadeiramente a ele.

A noção de interesse verdadeiro, para Rousseau, diz respeito àquilo que é relativo a nós mesmos, ao bem-estar absoluto da alma (ROUSSEAU, 1974, p. 72), e se mostra sempre carregada de uma espontaneidade ou imediatidade que está muito distante do interesse pessoal sempre mediado pelos cálculos do que se possa obter. Este é sempre factício, busca satisfações imediatas e está à mercê de variantes subjetivas e, evidentemente, é o interesse predominante. Rousseau é bastante realista ao dizer na *Carta a Mirabeau*: “quem é que se conduz sob o seu mais verdadeiro interesse? O sábio apenas, se ele existe”. (ROUSSEAU, 1974, p. 156)

Entretanto, Rousseau não parece pensar que o verdadeiro interesse esteja assim tão distante do homem. É possível discernir em meio às ilusões factícias o que é real, ou natural e, portanto, sentir a felicidade. Pierre Burgelin, comentando a respeito da relação entre interesse verdadeiro e virtude, dirá que a virtude não é um ser metafísico, mas é a resposta do ser dividido à unidade, na qual o amor de si encontra o seu verdadeiro sentido. E ser “uno” é gozar do contentamento de si e isso substitui a felicidade original perdida:

¹⁷⁸ Ver *Manuscrito de Genebra*. “[...] et ne reste-t-il pas encore à voir comment son intérêt personnel exige qu’il se soumette à la volonté générale?” (O.C. iii, p. 286)

Le bonheur originel n'étant plus, l'homme en compensation, a dû acquérir une dignité qui consiste à dépasser les anges eux-mêmes par le bon usage de la liberté, mais qui ne saurait l'obliger à devenir autre que soi, à s'aliéner dans le néant d'un paraître étranger à l'amor de soi.¹⁷⁹ (BURGELIN, 1973, p. 346)

O interesse verdadeiro sempre levará em conta a dimensão absoluta da imanência, pois nada pode separar o homem de si mesmo, de sua natureza, sem corrompê-lo. Afinal, pergunta Rousseau: onde está o homem que possa separar-se de si mesmo, e aceitar deveres dos quais não percebe nenhuma relação com a sua constituição particular?¹⁸⁰

No *Emílio*, é possível perceber como o verdadeiro interesse também se refere ao amor pela ordem.¹⁸¹ Rousseau faz uma reflexão sistemática em torno da ideia de ordem, sem se afastar dos temas correntes no seu século. Para ele, o mundo é um todo ordenado, cuja harmonia se manifesta pelo acordo ou correspondência entre as partes, e que é regido por leis constantes. Segundo Rousseau, há um lugar para todas as coisas nessa ordem e o homem ocupa o primeiro deles, em “virtude de sua espécie”. Porém, este lugar privilegiado concedido ao homem não o impediu de usá-lo mal. Deparando-se com os insucessos do homem, Rousseau declara decepcionado: “Que espetáculo! Onde a ordem que observara? O quadro da natureza só me oferecia harmonia e proporções, o do gênero humano apenas me oferece confusão e desordem!” (*O.C.* iv, p. 583) No emprego de sua liberdade, o mais destacado dos seres se afasta da ordem, esta é a conclusão de Rousseau, que passa a explicar o mal que “vê sobre a Terra” como um

¹⁷⁹ [“Não havendo mais felicidade original, o homem deve adquirir uma dignidade que consiste em superar os próprios anjos pelo bom uso da liberdade, mas o que não significaria obrigá-lo a se tornar um outro para si mesmo, a se alienar em um nada estranho ao amor de si.”]

¹⁸⁰ Ver *Manuscrito de Genebra*. “Mas onde está o homem que possa assim separar-se de si mesmo, e se o cuidado de sua própria conservação é o primeiro preceito da natureza, pode-se forçá-lo a considerar assim a espécie em geral para impor-se a ele deveres nos quais ele não vê nenhuma ligação com a sua constituição particular? As objeções precedentes não subsistem sempre? E não é preciso ainda que se veja como o seu interesse pessoal exige que ele se submeta à vontade geral?” (*O.C.* iii, p. 286)

¹⁸¹ No que concerne à orientação do pensamento das Luzes sobre a “ordem”, os estudos de A. Lovejoy em *The Great Chain of being* (1957) trazem uma história intelectual desse conceito que ao lado de “natureza” e “razão” foi uma categoria central do pensamento da época. Podendo, inclusive ser traçada uma linha de demarcação entre as três categorias: a “natureza” é uma “ordem racional”, enquanto o ordenamento dos processos e das coisas que podem ser desvendados no mundo é uma prodigiosa manifestação da “razão”. Georges Duby numa obra que aborda as três ordens que estruturam a sociedade no imaginário medieval, distingue dois sentidos originais atribuídos à palavra “ordem”. É, certamente, ao segundo sentido que se deve entender a ordem da qual Rousseau fala: “Par Ordo, on entend l'organisation juste et bonne de l'univers, ce que la morale, la vertu, le pouvoir ont mission de maintenir. [...] Rhétorique, politique: poser convenablement le mots – ou les hommes – les uns par rapport aux autres, composer les éléments d'un ensemble dans les lieux appropriés – prédestinés: car de cette sorte d'ordination, il existe un plan antérieur, immanent, immuable, et qu'il convient de découvrir, par la réflexion, afin de s'y conformer.” (DUBY, 1978, p. 95-96)

produto exclusivo da liberdade do homem. Todavia, não foi sempre assim. “O mal particular não está senão no sentimento do ser que sofre; e este sentimento o homem não o recebeu da natureza, ele o criou.” (*O.C.* iv, p. 583) Nem por isso é impossível hipotetizar que, se forem colocados de lado os erros, os progressos equivocados e os desvios, tudo estaria certo. A natureza humana dita ao homem a sua participação na ordem: há um interesse que concerne intimamente à nossa natureza e tende, por isso, à nossa verdadeira felicidade, é o que diz Rousseau.

Todavia, o verdadeiro interesse se apresenta para o homem, assim como o amor pela ordem, ao fundo dele mesmo, ou como Baczko escreve: “na experiência imediata, sob a condição de que o indivíduo não esteja enganado no mundo das aparências.” (BACZKO, 1974, p. 197) O que significa dizer, novamente, que é o interesse relativo a si que leva o homem a amar a ordem. E Rousseau deixa isso claro ao questionar no *Emílio*: “o amor à ordem pode e deve ser mais forte em mim que o de meu bem-estar?” (*O.C.* iv, p. 603)

Neste sentido, há uma discussão entre intérpretes de Rousseau sobre as fontes que o influenciaram nessa questão do amor à ordem. Patrick Riley faz desse tema um ponto de convergência significativo entre Rousseau e Malebranche, mostrando que é um problema comum no *Traité de Morale* e no Livro IV do *Emílio*. Não é sem razão que Riley levanta os pontos afins entre os dois autores. Entretanto, há algumas dificuldades que impedem de se afirmar uma identificação estreita entre as ideias de ambos em relação à ordem.

Isso se deve, sobretudo, pela primazia que Rousseau confere ao amor de si. Em Malebranche, a ordem se apresenta como um objeto da razão, só pode ser conhecida após ser contemplada a sua ideia. Em Rousseau, o amor à ordem é uma imanência do amor de si, a única base sólida para o estabelecimento da virtude. No Livro IV podemos ler, segundo o vigário de Saboia, que o amor pela ordem é insuficiente para definir a virtude: “A virtude, dizem, é amor pela ordem, mas este amor pode e deve ser mais forte em mim do que o de meu bem-estar?” (*O.C.* iv. p. 602) Mais adiante, falando sobre a emancipação do seu aluno Rousseau dirá:

que de nouveaux moyens nous avons de parler à son coeur. C’est alors seulement qu’il trouve son véritable intérêt à être bon, à faire le bien loin des regards des hommes, et sans y être force par les lois [...] et à porter dans son coeur la vertu non seulement pour l’amour de l’ordre, auquel chacun préfère toujours l’amour de soi, mais pour l’amour de l’auteur de

son être, amour qui se confound avec ce meme amour de soi.¹⁸²(*O.C.* iv, p. 636)

Esta passagem é reveladora da imanência e mostra que há um interesse originado do aspecto do amor de si que Rousseau chamou de “sensibilidade moral ou espiritual”, que pode coduzir o indivíduo ao seu bem verdadeiro. Esta é uma verdade moral que não é criada pelo indivíduo, ela é descoberta nele e por ele mesmo, é um conteúdo de suas disposições naturais, que está inscrito no seu coração em “caracteres indeléveis”. Assim, a participação na ordem é experimentada pelo homem como uma íntima e profunda solidariedade com uma totalidade moral.

O aluno imaginário de Rousseau foi educado para experimentar essa totalidade moral fruindo do seu verdadeiro interesse:

Qu'est-ce que donc que l'homme vertueux? C'est celui qui sait vaincre ses affections; [...] il se tient dans l'ordre, et rien ne l'en peut écarter. Jusqu'ici tu n'étais libre qu'en apparence. [...] Maintenant sois libre en effet; apprends à devenir ton maître: commande ton coeur, Ó Emile, et tu seras vertueux.¹⁸³ (*O.C.* iv, p. 696)

Aqui se observa que participar da ordem é afirmar-se, é estreitar-se com o seu próprio *eu*, experimentando um sentimento de autonomia. Pois quanto mais intenso for o sentir sua existência de forma imediata, descobrindo o seu lugar na ordem, igualmente intenso será o sentimento de “bastar-se a si mesmo”.

Diante dessas considerações, não se pode deixar de estabelecer a relação entre a participação do indivíduo na ordem da natureza e a participação do cidadão na ordem política. Não sem antes deixar clara a linha demarcatória entre as duas esferas, visto que o homem natural é tudo para si mesmo, é um inteiro absoluto; enquanto o homem civil é uma unidade fracionária, cujo valor se mede por sua relação com o todo¹⁸⁴. Porém, notando-se o interesse que deve

¹⁸² Ver *Emílio*. [“temos novos meios de falar a seu coração. É só então que ele descobre seu verdadeiro interesse em ser bom, em fazer o bem longe do olhar dos homens, e sem ser forçado a isto pelas leis [...], e ter em seu coração a virtude, não somente por amor à ordem, ao qual cada um prefere o amor a si mesmo, mas por amor ao autor de seu ser, amor que se confunde com esse mesmo amor de si.”]

¹⁸³ [“O que é então o homem virtuoso? É aquele que sabe dominar suas afeições, [...], mantém-se dentro da ordem e nada o pode afastar dela. Até aqui não eras livre senão aparentemente; [...]. Sê agora livre efetivamente; aprende a te tornares teu próprio senhor; manda em teu coração, Emílio, e serás virtuoso”.]

¹⁸⁴ Ver *Emílio*. (*O.C.* iv, p. 249)

presidir esta relação, isto é, o interesse verdadeiro, que tem origem no amor de si, parece ser possível perceber a afinidade entre a ordem política e a natural, que é a “única e inatacável fonte de valor”¹⁸⁵.

No que concerne à ordem política, a antinomia inerente à sociedade reside, por um lado, no fato de que as tendências naturais do homem, à medida que ainda não sofreram deformações, impulsionam-no a buscar o seu bem. De outro lado, o bem do todo, do qual ele participa, impõe-lhe obrigações. Ora, essas obrigações, que pesam como correntes, deixariam de ser assim supondo-se que o indivíduo, que busca seu bem-estar porque ele se ama com o amor de si absoluto, entenderia o bem-estar do todo, porque esse amor (dada a sua propriedade de expansão) permite que ele se transporte para o “eu comum”: “o todo maior do qual, de certo modo, esse indivíduo recebe sua vida e seu ser.” (*O.C.* iii, p. 383) Feito isso, ele passa a amar o todo e se ordenar em relação a ele.

Todavia, para que tal relação seja genuína, o homem deverá ser “desnaturado”¹⁸⁶, o que significa dizer que sob a instância das “boas instituições” sua existência absoluta deverá ser substituída por uma existência relativa, o seu *eu* se transportará para a “unidade comum” e, desse modo, o cidadão passará a sentir-se não mais em si mesmo, mas no todo.

A tarefa de realizar esse prodígio, Rousseau a concede ao Legislador que, como se verá mais adiante, é possuidor de uma alma elevada, “um verdadeiro milagre que deve autenticar a sua missão”, ou seja, é um sábio cuja sabedoria o leva a guiar-se pelo seu verdadeiro interesse. É alguém que está ordenado em relação a si e à ordem.

No tocante ao interesse verdadeiro na esfera do político legítimo, como Rousseau propõe, cabe ainda considerar a análise de Blaise Bachofen¹⁸⁷ que, seguindo nessa mesma linha, indica a importância de se compreenderem as dimensões do interesse. Bachofen distingue entre: interesse individual, interesse comum e interesse particular.

O interesse individual seria, nos termos do autor, aquilo que se poderia chamar de “interesse verdadeiro”, pois se trata do interesse por bens ou valores reais, como por exemplo, respirar um ar puro para preservar sua vida. Esse interesse individual é comum a todos os

¹⁸⁵ Ver CULLEN, 1993, p. 6. Cullen pensa que a ordem natural permanece, para Rousseau, como uma estrutura modelar para a sua teoria política: “Specifically, I find that the general will is modeled on the condition of natural man”.

¹⁸⁶ É preciso atentar para os diferentes sentidos da palavra desnaturação em Rousseau.

¹⁸⁷ Conferência realizada no VI Rencontres philosophiques des Charmettes em 12 de junho de 2010.

indivíduos, daí se conclui que há algo no interesse comum que é constitutivo do interesse de cada indivíduo ou pelo menos o supõe. Do interesse particular pode ser dito que é uma parte do interesse individual que particulariza os indivíduos. Logo, os interesses particulares evidentemente são divergentes, mas não devem jamais ser eliminados. O interesse comum, portanto, distingue-se do interesse particular, porém, não se distingue do interesse individual. Assim, o interesse comum é aquilo que, pela sua matriz comum no indivíduo, pode ser compartilhado.

Ora, uma sociedade certamente é formada por indivíduos particulares, mas ela só pode ser governada a partir do interesse comum. E, nesse caso, deve haver uma tensão interna no indivíduo que o leve a estreitar sua vontade particular em nome do interesse comum, que supõe o seu interesse individual. Deve haver a concordância da vontade particular em privilegiar o interesse comum, no seio do qual o indivíduo reconhece seu próprio interesse. Portanto, é a partir do interesse individual (verdadeiro), compreendido nesse sentido, que o interesse comum pode ser formado. Ou, nos termos de Rousseau, este deve ser o ponto em que todos os interesses concordam. Do contrário, a sociedade seria inviabilizada.

O amor de si, que move o homem natural, levando-o a “interessar-se ardentemente” pela conservação de si e pelo seu bem-estar, em seu aspecto moral, é também a fonte do “interesse verdadeiro” como se tentou mostrar, e a satisfação desse interesse leva ao amor à ordem e constitui, para o nosso autor, a virtude que, como se pôde observar, não é um ente metafísico, mas o resultado de um esforço no sentido de promover o contentamento verdadeiro consigo mesmo. Este é o caráter essencial à moral: alcançar a satisfação do seu interesse verdadeiro.

Até aqui se tentou mostrar a vinculação entre o amor de si e o interesse, a partir da hipótese de que a noção de interesse em Rousseau recebe uma “requalificação”, assumindo um significado bastante distinto daquele dado pelos filósofos do seu século. Viu-se que a grande questão que preside a instituição do político legítimo ou a passagem para o estado civil, quando cada um coloca-se sob a direção suprema da vontade geral, não é a renúncia dos indivíduos ao seu interesse, mas a garantia deles. Tendo em vista o pressuposto de que nenhum ser pode querer outra coisa senão o seu próprio bem¹⁸⁸, a ideia de fazê-lo renunciar a esse interesse para formar uma sociedade só poderia desembocar na servidão e na desigualdade. Desse modo, é o acordo

¹⁸⁸ Esta é a definição de vontade dada por Rousseau no cap. IV do Livro II do *Manuscrito de Genebra*: “Or, comme la volonté tend toujours au bien de l’être qui veut [...]”.

desses interesses, e não sua eliminação, que constitui o objeto da vontade geral para Rousseau. Como é possível alcançar esse acordo por meio da generalização da vontade particular do indivíduo, é o que se deve tentar compreender.

CAPÍTULO III

O FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO DA VONTADE GERAL

Segundo a interpretação que vem sendo proposta neste trabalho, o amor de si é visto como uma estrutura determinante da afetividade do indivíduo, que o liga a si mesmo e o leva a interessar-se pelo seu bem-estar e sua conservação. O objeto dessa afetividade ou o “si”, que é constituído por ela, torna-se passível de desenvolvimento e sucessivas transformações. A relação simples e absoluta que o indivíduo tem consigo mesmo pode vir a tornar-se complexa e suscetível a diferentes mediações. A consideração dessa “intencionalidade” do amor de si pode levar ao entendimento da relação entre essa paixão fundamental do indivíduo, articulada com o seu interesse, e a vontade geral. A terceira parte deste trabalho se concentrará em apresentar elementos que indiquem a possibilidade dessa articulação e da afirmação do amor de si como fundamento antropológico da vontade geral.

Uma síntese das várias interpretações da vontade geral mostra o quanto esse conceito comporta leituras divergentes e instigadoras, a ponto de se tentar propor uma perspectiva diferente. O levantamento de algumas influências decisivas no pensamento de Rousseau foi de extrema importância para se colocar em evidência os deslocamentos e transformações operadas por ele na elaboração do seu próprio conceito. A partir da análise da introdução da noção de vontade geral no verbete *Economia*, onde a ideia de corpo político é esboçada; e das suas críticas ao conceito de vontade geral em Diderot, deverá ser possível compreender o que forma o liame social para Rousseau, e como esse liame vincula-se ao amor de si. A retomada da problemática do interesse tratada na segunda parte deste estudo será inevitável, pois é somente a partir da compreensão de uma noção de interesse individual que permita a identificação com interesse comum, é que se torna possível pensar a generalização da vontade particular.

3.1 Síntese crítica das leituras da vontade geral

A noção de vontade geral é crucial na teoria política de Jean-Jacques Rousseau e enfeixa outras noções igualmente essenciais, tais como pacto social, corpo político e soberania. E, talvez,

por ser uma das mais fecundas, suscita também as mais divergentes interpretações. A síntese crítica dessas diferentes interpretações aponta para a impossibilidade de ignorar ou negligenciar os aspectos importantes concernentes a cada uma delas. Ao contrário, é justamente a diversidade, a riqueza dos argumentos e, por vezes, os antagonismos entre eles, que indicam a necessidade de se olhar para uma outra direção, a fim de elucidar os problemas que a vontade geral em Rousseau ainda suscita.

No discurso proferido em 1818, Benjamin Constant¹⁸⁹ teceu críticas ao pensamento de Rousseau, que muito contribuíram para colocá-lo ao lado daqueles pensadores que, em favor da ordem política, sacrificam os direitos individuais. Benjamin Constant afirmou que Rousseau, não obstante o seu “devotado amor pela liberdade”, pretendeu transportar para os tempos modernos um modelo antigo de política em que o “indivíduo, quase sempre soberano nas questões públicas, é escravo em todos os seus assuntos privados.” Este modelo, diz Constant, “teria fornecido desastrosos pretextos a mais de um tipo de tirania.” (CONSTANT, 1985, p. 16)

Talvez o discurso de Benjamin Constant seja a origem das interpretações ultraliberais da vontade geral, a exemplo de J. Talmon, em *As origens da democracia totalitária*, que apesar de sua inconsistência teórica, ganhou certa notoriedade¹⁹⁰. Talmon interpreta Rousseau como democrata totalitário, “apóstolo da disciplina e da submersão do indivíduo na entidade coletiva”. Ele também apela para a ideia de que a soberania defendida por Rousseau implica a submissão a uma “vontade geral objetiva, que existe, queira-se ou não”. E que Rousseau utiliza-se de “premissas democráticas e racionais” para persuadir os cidadãos a quererem o que dita a vontade geral. (TALMON, 1966, p. 61)

A esta visão de que Rousseau é um negador puro e simples da individualidade, Luc Vincenti teceu considerações pertinentes. Para ele, Rousseau é um pensador do indivíduo e da individualidade. Além de pensá-la, ele a articula em suas duas formas extremas: a singularidade e a particularidade¹⁹¹, elaborando uma concepção de “um indivíduo não individualista, capaz de

¹⁸⁹ Trata-se do discurso intitulado *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos* (1918).

¹⁹⁰ Isaiah Berlin, na obra *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*, retoma as críticas de Talmon e interpreta Rousseau nesta mesma linha.

¹⁹¹ Na obra *L'individu et la république*, Luc Vincenti apresenta um estudo notável acerca da noção de indivíduo e individualidade em Rousseau. Suas conclusões contribuem para esclarecer, por exemplo, a passagem do Livro I do *Contrato Social*, quando Rousseau opõe o homem e o cidadão: “cada indivíduo pode ter como homem uma vontade particular contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão.” Segundo Vincenti, a individualidade é o gênero comum no seio da qual esta oposição tem lugar, e o indivíduo é o termo genérico que envolve ao mesmo

passar da singularidade para a particularidade.” (VINCENTI, 2001, p. 12) Essa passagem é, ao mesmo tempo, justificada e tornada possível, em Rousseau, na medida em que busca a “restauração de uma particularidade primeira ou essencial que encontramos no amor de si do indivíduo primitivo.”¹⁹² (VINCENTI, 2001, p. 12)

O problema da interpretação liberal e a oposição visceral a Rousseau, argumenta Vincenti, está na história mesma do conceito (liberal) que, por questão de princípios, recusa a unidade da noção de indivíduo que Rousseau construiu. (VINCENTI, 2001, p. 12) Em outras palavras, a tradição liberal, não admitindo a dimensão coletiva da liberdade, vista necessariamente como opressão das consciências individuais, percebe toda referência a qualquer instância para além da vontade do indivíduo singular como oposição à vontade individual. Portanto, a vontade geral, enquanto possibilidade de composição de uma faculdade individual – a vontade – com uma instância coletiva, é repudiada pelos liberais e interpretada como imposição de uma vontade estranha aos indivíduos, até mesmo aniquiladora da vontade individual. Mas, se a vontade particular devesse ser aniquilada pela vontade geral, como compreender a afirmação constante do autor de que o interesse comum resulta do acordo dos interesses particulares?

Retornando à interpretação totalitária da vontade geral de J. Talmon, convém notar que ele afirma a existência de uma “contradição” resultante da relação entre vontade individual (que não deveria ser submetida a nenhuma outra vontade senão a sua própria) e certo critério objetivo – isto é, não subjetivo como, por exemplo, a lei. Talmon diz que Rousseau pretendeu resolver essa contradição fraturando a identidade individual em dois “eus”, um superior ao outro. Esse critério exterior coincidiria com o “eu melhor, superior ou verdadeiro; ou, como o chama Rousseau, a voz interior do homem.” (TALMON, 1966, p. 58) Ora, poderia haver algo mais estranho ao pensamento de Rousseau do que esta fratura no interior do indivíduo? Não é o

tempo a tentação de uma volta a si mesmo, orientando-se para a singularidade (que distingue cada indivíduo um do outro e que, no caso em questão, corresponderia ao que Rousseau chamou de *fureur de se distinguer*) e, ao mesmo tempo, com a possibilidade de existência como parte de um grande todo (particularidade), representada pela cidadania. Nesta mesma linha, Bronislaw Baczko (1974), aprofundando-se nessa questão, dirá que na obra de Rousseau, tanto a complexidade como a enorme riqueza da ideia de “*moi*” ou individualidade, advêm do fato de que esta ideia é constituída, ao mesmo tempo, por um movimento oscilatório do pensamento entre os termos concernidos e pelo esforço de sintetizar os contrários. Desse modo, a revolta e a rejeição de Rousseau contra o “mundo das aparências” culminará com a afirmação da autonomia e soberania do indivíduo em uma apoteose da subjetividade do eu. (BACZKO, 1974, p. 230)

¹⁹² Victor Goldschmidt, como já foi mencionado anteriormente, já havia falado da restauração desse princípio.

próprio Rousseau quem, no *Manuscrito de Genebra*¹⁹³, reivindicará o caráter originariamente uno da natureza humana, interrogando: “onde está o homem que possa assim separar-se de si mesmo?” (*O.C.* iii. p. 286)

Esta mesma ideia de divisão interna do indivíduo encontra-se no cerne da interpretação que define a vontade geral em termos de razão, definição essa que reproduz a dicotomia entre a alma e o corpo e a clássica oposição entre a razão e as paixões¹⁹⁴, conferindo preponderância à primeira. Embora Rousseau seja veemente ao sublinhar a insuficiência da razão para conduzir os indivíduos a discernir o justo do injusto, esta interpretação intelectualista da vontade geral prevalece e constitui um núcleo comum também às leituras republicanas de Rousseau.

Dentre essas leituras, a de Jean-Fabien Spitz (1995) é a mais atenuada. Embora reconheça as imperfeições da razão no indivíduo, ele considera a lei, enquanto expressão da vontade geral, uma razão comum. De acordo com Spitz, ao discernir o que é justo ou não, o instinto do indivíduo, sempre parcial em seu favor, o enganaria sobre este ponto, e mesmo sua razão só lhe daria lições de egoísmo. É então à lei apenas – à razão pública¹⁹⁵ – que o indivíduo deve se dirigir para regular sua conduta. Quando a vontade geral submete o homem ao jugo das leis, ela o subtrai de toda dependência pessoal; ela o liberta do desejo de dominação que acompanha os efeitos da sociedade onde reina a dependência generalizada. Por isso, o homem deve querer o que a lei ensina, como um dever, sem restrições. A identificação que Spitz faz entre a vontade geral e a lei é explícita: “**pela lei, isto é, pela vontade geral**¹⁹⁶, todos os membros da sociedade reconhecem que eu não ofendo nem leso ninguém agindo como ajo.” (SPITZ, 1995, p. 388) Todavia, ainda que as leis sejam atos da vontade geral, como Rousseau afirma no Livro II do *Contrato Social*, pode-se perguntar se essa equivalência não anularia a declaração de Rousseau nas primeiras linhas da mesma obra: “Esforçar-me-ei sempre nessa procura, para unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade”. A identificação do bem comum com um objeto da razão não parece ser exatamente o

¹⁹³ Optamos por empregar esta designação ao nos referir à primeira versão do *Contrato Social*.

¹⁹⁴ C. Litwin faz uma consideração relevante nesse sentido: “O essencial do pensamento de Rousseau diz respeito ao caráter *factício* da posição de toda heterogeneidade na natureza humana. Esse era exatamente o sentido da reprovação feita a Hobbes, no *Segundo Discurso*, e à filosofia que, no Livro I do *Emílio*, ‘vai explicar por meio dos vícios naturais: o orgulho, o espírito de dominação, o amor-próprio, a maldade do homem’. É necessário, portanto, começar por não dividir o homem naturalizando seu sentimento de fraqueza, seus vícios ou a maldade de suas paixões.” (LITWIN, 2005)

¹⁹⁵ Rousseau faz esta relação no *Discours sur l’Economie politique*, mas apenas aí.

¹⁹⁶ Grifo meu.

que Rousseau propõe. Que a razão tenha um papel importante na política rousseauiana é inegável. É ela que orienta a vontade apresentando-lhe o interesse geral, mas ela não substitui a vontade e, sozinha, é insuficiente para conduzir o indivíduo ao bem comum – como será visto ao se abordar a crítica de Rousseau a Diderot.

A valorização da temática da lei é também própria à interpretação de Judith Shklar (1973), que acabou por reintegrar Rousseau na continuidade de um contratualismo que, nascido com o jusnaturalismo, teria encontrado sua máxima realização em Kant. Shklar situa a generalidade rousseauiana como uma etapa no caminho rumo à universalidade kantiana. Ernst Cassirer, o mais ardoroso intérprete kantiano de Rousseau, escreve em *A questão Jean-Jacques Rousseau* que a moral rousseauiana é a “forma mais categórica da pura ética da lei desenvolvida antes de Kant.” (CASSIRER, 1932, p. 93)

Excluindo a moral do sentimento, tão própria de Rousseau, Cassirer faz diminuir a distância entre a consciência e a razão. Mas esta identificação busca reduzir a vida política a um modelo de vida moral em que a razão guiaria as paixões e (num espírito bem kantiano) comandaria a vontade ao ponto de identificar-se com ela. Seria este, precisamente, o pensamento de Rousseau? Sobre essa questão, tem-se no comentário de um dos moderadores dessa interpretação, uma direção a ser considerada. Robert Derathé (1948), no apêndice de sua obra avisa que as conclusões de Cassirer possuem o inconveniente de inclinar Rousseau justamente para a posição que ele combateu: o intelectualismo.

Nos Estados Unidos, sob a filiação de J. Shklar, surge o trabalho de Patrick Riley que muito contribuiu para inscrever Rousseau nos debates filosóficos do seu tempo. Por problemáticas que pareçam algumas conclusões de Riley, os dados historiográficos que ele oferece são de uma importância incontestável. Embora as interpretações malebranchistas de Rousseau já estivessem na pauta dos estudos rousseauistas, sobretudo através de P. M. Masson (1916) que admitiu a influência de Malebranche nas ideias metafísicas de Rousseau, Riley confere a esta hipótese um peso significativo, fazendo da influência malebranchiana a espinha dorsal do seu trabalho e desenvolvendo uma argumentação bastante elaborada.

Para além da aproximação textual entre Rousseau e Malebranche, Riley percorre passo a passo as pistas das origens da vontade geral desde os seus primeiros usos pelos jansenistas até chegar a Rousseau. O objetivo de Riley é evidenciar um tipo de continuidade que vai de Antoine

Arnauld, passando por Pascal, Malebranche, Montesquieu e Diderot até chegar a Rousseau. Sua tese é, sem dúvida, enriquecida com dados historiográficos que tornam perceptíveis os múltiplos ecos, na obra de Rousseau, da tradição (talvez fosse melhor dizer um conjunto de tradições). Riley traça a gênese da vontade geral distinguindo três grandes marcos em sua formação: o contexto teológico, o seu desenvolvimento numa dimensão metafísica e, por fim, a sua transposição para o terreno político, sendo definitivamente transformada em noção cívica por Rousseau.

Uma das críticas feitas a Riley é a de haver minimizado ou praticamente eliminado outras influências cruciais na elaboração do conceito da vontade geral. É interessante ver como o autor responde a elas, afirmando o emprego dos termos teológicos do oratoriano, inclusive, pelos representantes de uma outra tradição de pensadores, à qual frequentemente se atribui influência sobre Rousseau¹⁹⁷, como Bodin, Barbeyrac e Pufendorf. Segundo Riley, quando Barbeyrac traduz Pufendorf, estavam em voga no início do século XVIII as ideias de vontade geral e vontade particular, principalmente dentro da tradição teológica, “cujos termos Barbeyrac reutilizou na política (ainda que no âmbito de uma mera tradução, e não em grande escala de forma re-criadora de Montesquieu)”. Riley argumenta que Hendel, ao dizer que os fundamentos da ideia de vontade geral se devem à influência de Hobbes e Puffendorf, esquece-se da “aversão substancial de Rousseau a Hobbes”. Além de Hendel desconsiderar esta prova “interna”, diz Riley, há o fato de Barbeyrac não ter traduzido Pufendorf na íntegra, e sim feito uma interpretação própria em moldes quase malebrancheanos. Desse modo, “even if Rousseau relied on Pufendorf as heavily as Hendel suggests – which is doubtful – he was relying on a French translation that made Pufendorf resemble, or appear to resemble, the great seventeenth – century theologians of *volonté générale*.”¹⁹⁸ (RILEY, 1986, p. 179-180)

¹⁹⁷ Riley se refere especificamente a C. W. Hendel a quem atribui equívocos na interpretação da vontade geral em Rousseau. Sobretudo porque esse intérprete minimiza a influência de Malebranche, assumindo que “alguma influência” poderia ter se dado via Montesquieu. Riley afirma que em seu *Jean-Jacques Rousseau, Moraliste*, Hendel atribui ao pensamento puramente político de Bodin, Hobbes, e, sobretudo, do hobbesiano Samuel Pufendorf, a influência decisiva sobre a vontade geral em Rousseau.

¹⁹⁸ [“Assim, mesmo que Rousseau tenha se baseado em Pufendorf tão fortemente quanto Hendel sugere - o que é duvidoso - ele estava se baseando numa "tradução" francesa que fez Pufendorf assemelhar-se ou parecer assemelhar-se aos grandes teólogos da vontade geral do século XVII”]

Um ponto interessante comentado por Riley e que reforça a ideia que vem sendo mostrada neste trabalho, é sobre a filiação de Rousseau a uma tradição de pensamento que fala contra um certo particularismo egoísta e não contra a vontade individual. De acordo com Riley:

if one knows that in Rousseau, as in Pascal, Malebranche, Leibniz, and Montesquieu, generality is the enemy of *particularisme*, not of individuality, one will be clear about Rousseau by remembering that he fits into a tradition was hostile to *amour-propre*, not to “deliberative individuals”.¹⁹⁹ (RILEY, 1986, p. 250)

De fato, e esta é a hipótese sustentada neste trabalho, Rousseau pensa o indivíduo e a individualidade. É sobre a vontade do indivíduo, entendida como interesse pelo seu bem-estar e conservação, que está o fundamento da vontade geral.

Em vista dessa hipótese, sem desconsiderar o peso de todas as fontes de Rousseau²⁰⁰, optou-se por manter o foco nos dados apresentados por Riley sobre as influências teológicas como a de Pascal e Malebranche, pois certos aspectos delas contribuem de forma significativa para o entendimento de algumas das questões desenvolvidas. Além do que, é sempre preciso lembrar o texto das *Confissões* onde Rousseau menciona o seu apreço pelas leituras dos grandes teólogos²⁰¹ do século XVII, não sendo difícil notar as dívidas de Rousseau.

Em Pascal, por exemplo, é possível ver um antecedente direto da problemática da vontade geral no contexto da notável hipótese do corpo de “membros pensantes”. Nos seus *Pensamentos*, Pascal propõe:

Let us imagine a body full of thinking members. If the feet and the hands had a will of their own, they could only be in their order in submitting this particular will to the primary will which governs the whole body. Apart from that, they are in disorder and mischief; but in willing only the good of the body, they accomplish their own good.²⁰² (PASCAL, 1660, p. 76)

¹⁹⁹ [“Se compreendemos que em Rousseau, como em Pascal, Malebranche, Leibniz, e Montesquieu generalidade é contra o particularismo e não contra a individualidade, estaremos certos sobre Rousseau, lembrando que ele se encaixa em uma tradição que era hostil ao amor próprio, não a ‘indivíduos deliberativos’”]

²⁰⁰ A grandiosa obra de Robert Derathé, *Rousseau e a Ciência política de seu tempo*, traz um estudo aprofundado sobre as influências dos juristas e dos escritores políticos em Rousseau.

²⁰¹ Ver *Confissões*: “Je commençois par quelque livre de philosophie, comme la *Logique* de Port-royal, *l’Essai* de Locke, Malebranche, Leibnitz, Descartes, etc.” (O.C. i, p. 237)

²⁰² [“Imaginemos um corpo de membros pensantes. Se os pés e as mãos tivessem sua própria vontade, eles apenas poderiam estar em ordem se submetessem esta vontade particular à vontade primeira que governa o corpo todo. Sem

É preciso considerar, evidentemente, que, embora a estrutura possa ser aproximada, ou seja, as vontades particulares dos membros devam se submeter a uma ordem que as governa, a lógica é bem outra. O corpo de “membros pensantes” de Pascal não é o corpo político de Rousseau.²⁰³ Embora Pascal possa ocupar um lugar privilegiado na formação do pensamento de Rousseau, e os “membros pensantes” na formação da vontade geral, as divergências não são menores. Isso sem mencionar a visceral discordância em relação ao pecado original²⁰⁴. Contudo, há uma analogia estrutural, cujos traços são anotados por Bernardi:

Pour Pascal c'est dans la rupture avec la considération de soi que la volonté particulière peut reconnaître son être dans le tout, pour lui, 'tendre au général', c'est rompre avec 'la pente vers soi', condition pour parvenir, enfin, 'en aimant le corps' à 'aimer soi même', tandis que pour Rousseau, l'amour de soi est premier et fixe la pente qu'il faut suivre pour, enfin, aimer le corps comme soi même.²⁰⁵ (BERNARDI, 2006, p. 405)

Apesar das inversões, a proximidade temática e as consonâncias são significativas. Se em Pascal a graça permite a conversão, fazendo que o “Moi” deixe de ser o centro e se ordene em relação ao todo. Em Rousseau, a passagem à sociedade legítima exige a transformação de um indivíduo, que é tudo para si, em parte de um todo maior.

Já a concepção malebranchiana de vontade geral, mostrada em detalhes por Riley, leva a crer que Rousseau não reteve da concepção de Malebranche o que diz respeito à distinção terminológica que ele faz entre as raras “vontades particulares” de Deus e as vontades gerais²⁰⁶

isso, eles estariam em desordem e confusão; mas, desejando somente o bem do corpo, eles realizam o seu próprio bem.”]

²⁰³ Na ficção de Pascal, Deus tendo feito o céu e a terra, que não podem sentir a felicidade do seu ser, quis criar os seres para que pudessem conhecê-la, formando um corpo de “membros pensantes”, que são os homens. E, para que estes membros encontrem sua felicidade, seria preciso que tivessem uma vontade e que eles a conformassem ao corpo.

²⁰⁴ Essa questão foi abordada no primeiro capítulo deste trabalho.

²⁰⁵ [“Para Pascal, é na ruptura com a consideração de si que a vontade particular pode reencontrar -se no todo. Para ele, ‘tender ao geral’ é romper com a ‘impulsão para si’, condição para chegar, enfim, ‘ao amar o corpo’, a ‘amar a si mesmo’, enquanto, para Rousseau, o amor de si tem primazia e fixa a impulsão que é preciso seguir para, enfim, amar o corpo como a si mesmo”]

²⁰⁶ Ver RILEY, 1986. Malebranche fala de “vontades gerais” de Deus, que estabelece uma ordem constante e regular por meios simples. Essas vontades gerais de Deus tanto são válidas para a natureza (física), quanto para os homens em geral (moral) e elas fazem as leis (gerais). A primeira das leis gerais é que Deus quer salvar todos os homens.

pelas quais Ele determina a ordem natural. Parece ter interessado muito mais a Rousseau a distinção semântica radical entre o interesse particular, que encerra o indivíduo no seu egoísmo, e o bem público que assume todo o seu sentido e valor no todo social.

Para o que nos importa, para além das referências que já foram feitas sobre as ressonâncias das ideias de Malebranche na temática do amor à ordem²⁰⁷ e nas concepções acerca do interesse, a atenção se concentrará na definição de vontade do oratoriano, a fim de ver como ela ecoa no pensamento de Rousseau.²⁰⁸

No capítulo que trata da soberania, definida como o exercício da vontade (geral) de um corpo coletivo, Rousseau concebe a vontade nos mesmos termos de Malebranche, afirmando que “não depende de nenhuma vontade o consentir em algo contrário ao bem do ser que deseja”. Assim, o ser que deseja é o *être moral* ou corpo político, cuja vontade é assegurar o seu bem-estar e a sua conservação: “Le corps politique, est donc aussi un être moral qui a une volonté, et cette volonté générale qui tend toujours à la conservation et au bien-être du tout et de chaque partie”²⁰⁹. (*O.C.* iii, p. 245) A vontade geral é a sensibilidade comum (o amor de si do corpo político), que assegura a coesão entre as partes, que confere unidade ao todo. E se os primeiros movimentos são sempre certos, a “vontade geral também é sempre certa e tende sempre à utilidade pública.” (*O.C.* iii, p. 371)

²⁰⁷ Nessa questão específica do amor à ordem foi visto anteriormente que embora a temática prevaleça, Rousseau rejeita o amor à ordem como definição suficiente da virtude. Além do que, ele deriva o amor à ordem do amor de si.

²⁰⁸ Malebranche apoia seu argumento contra Lamy sobre a identidade fundamental entre o amor de si e a vontade, contrariando visceralmente a tese deste último, que pretende separar a vontade do amor de si. Lamy não aceita que a vontade seja o amor pelo bem-estar ou que esse amor seja o movimento natural que se chama vontade. Na controvérsia, Malebranche afirma categoricamente a identidade entre a vontade e o amor de si, visto que “la volonté, en tant qu’elle est capable d’aimer, n’est que le désir invincible qu’on a pour le bonheur”, e ainda que “c’est l’amour naturel de son bien-être, c’est le désir d’être heureux qui est proprement la volonté, en tant qu’elle est capable d’aimer”. Esses textos de Malebranche citados por Luc Vincenti constam respectivamente em *Première lettre à Lamy*, p. 52, e *Réponse générale*, p. 200. Já foi dito anteriormente, mas convém lembrar, que a tese de Malebranche tem como pano de fundo uma “disjunção entre o ser e o bem-estar, isto é, nenhuma vontade pode estar separada do desejo de bem-estar, o que não deixa lugar para a vontade sem aspiração como defende Lamy”. Quando entra em jogo a questão do sacrifício, Lamy usa o sacrifício para defender uma vontade independente do amor a si mesmo como desejo de bem-estar. Malebranche, por sua vez, retoma o argumento para reafirmar a supremacia do bem-estar sobre o ser. O sacrifício do ser, quando se está a ponto de fazê-lo, só importa e faz sentido porque ao fazê-lo sacrificamos, ao mesmo tempo, todo o bem-estar do qual se poderia fruir conservando o ser. Se o avaro se enforca ou se o amante se suicida quando são privados do objeto que amam, é que eles veem na morte o aniquilamento do próprio ser, e porque eles preferem o não ser a serem privados do bem-estar que lhes proporcionaria a posse do objeto amado. (VINCENTI, 2009)

²⁰⁹ Ver *Economia Política*. [“o corpo político é, portanto, um ser moral que tem uma vontade; e esta vontade geral tende sempre à conservação e ao bem-estar do todo e de cada parte.”]

Ainda se pode ver a relação entre a vontade e o amor de si quando Rousseau fala da indestrutibilidade da vontade geral:

Tant que plusieurs hommes réunis se considerent comme un seul corps, ils n'ont qu'une seule volonté, qui se rapporte à la commune conservation, et au bien-être général. Alors tous les ressorts de l'Etat sont vigoureux et simples, ses maximes sont claires et lumineuses. Il n'a point d'intérêts embrouillés, contradictoires, le bien commun se montre par tout avec évidence. Chacun, détachant son intérêt de l'intérêt commun, voit bien qu'il ne peut l'en séparer tout-à-fait; [...] Ce bien particulier excepté, il veut le bien general pour son propre intérêt tout aussi fortement qu'aucun autre.²¹⁰ (O.C. iii, p. 437-438)

Se o homem é movido pelo amor de si, que o leva a interessar-se ardentemente pelo seu bem-estar, o cidadão o será pelo interesse comum. A vontade geral é, portanto, a vontade que ele tem como cidadão, cujo fim é o maior bem, um bem exclusivo do qual ele se apropria. Afinal, é porque todos “desejam constantemente a felicidade de cada um” que eles se apropriam dessa expressão “cada um” e “pensam em si mesmos ao votar por todos”. Esta é a razão pela qual “a vontade geral é sempre certa”, pois determina a igualdade de direito e a justiça que “derivam da preferência que cada um tem por si mesmo.” (O.C. iii, p. 373)

Essa relação do interesse por si mesmo ou, melhor dizendo, do interesse individual com a vontade geral em Rousseau, fica muito evidente na primeira versão do *Contrato social* ou “*Manuscrito de Genebra*”, de 1756, especialmente no capítulo intitulado “De la société générale du genre humain”, que não figura na versão definitiva do *Contrato Social*. Contrariamente à definição de vontade geral em Diderot, que é feita em termos de uma razão universalmente válida para todo o gênero humano, Rousseau dirá que é falsa a ideia de que, no estado de independência, o homem possa ser conduzido pela razão a querer o que quer a vontade geral em detrimento do seu próprio interesse²¹¹. Rousseau até concorda com a característica da vontade geral assumida por Diderot: “Com efeito, que a vontade geral seja em cada indivíduo um ato de puro

²¹⁰ *Contrato Social*, IV, 1 [“Enquanto muitos homens reunidos se consideram um único corpo, eles não têm senão uma única vontade que se liga à conservação comum e ao bem estar geral. Então, todos os expedientes do estado são vigorosos e simples, suas máximas claras e luminosas; absolutamente não há qualquer interesse confuso e contraditório, o bem comum se mostra em tudo pela evidência. [...] Cada um, desligando seu interesse do bem comum, bem sabe que não pode isolá-lo completamente; [...] Excetuado esse bem particular, ele deseja o bem geral em seu próprio interesse, tão fortemente quanto qualquer outro”]

²¹¹ Ver *Manuscrito de Genebra*. O. C. iii, p. 284.

entendimento que raciocina no silêncio das paixões²¹² [...] ninguém discordará.” (O.C. iii, p. 286) Contudo, é preciso atentar para a oposição que aparece no período seguinte do texto, quando ele se coloca na condição de defensor do “*homme indépendant*” que substitui ao “*raisonneur violent*” – figura ficcional imaginada por Diderot – e interroga:

Mais où est l’homme qui puisse ainsi se séparer de lui même et si le soin de sa propre conservation est le premier precepte de la nature, peut on le forcer de regarder ainsi l’espèce en general, pour s’imposer à lui des devoirs dont il ne voit point la liaison avec sa constitution particulière? Les objections precedentes ne subsistent-elles pas toujours, et ne reste-t-il pas encore voir comment son intérêt personnel exige qu’il se soumette à la volonté générale?²¹³ (O. C. iii, p. 286)

No contexto da refutação à noção de Diderot, surgem elementos que podem indicar a definição rousseauiana. Sem ver como possa o homem “separar-se de si mesmo” (aqui entra a questão da unidade do homem que é dada pelo amor de si, como já foi visto anteriormente), Rousseau apela para o “primeiro preceito da natureza” (no qual só se pode reconhecer o amor de si), que dita a conservação do homem. E, mais adiante, ele introduz a noção de interesse ao relacionar o interesse pessoal com a submissão à vontade geral. Ora, pode-se perguntar se não há pertinência em se afirmar que na base conceitual da vontade geral em Rousseau estariam presentes, de um lado, o amor de si como seu fundamento antropológico e, de outro, a existência de um interesse particular não exclusivista, só originado por ele, que não se define por oposição ao interesse comum?

Todavia, ainda é preciso ver como Rousseau estabelece a identidade entre o interesse individual e o interesse comum do corpo político, pois não se trata, como vem sendo mostrado, de eliminação da vontade individual. A vontade do indivíduo deve coincidir com a vontade geral. É dessa coincidência que depende a formação do corpo político.

²¹² A expressão “silêncio das paixões” – usada por Diderot – encontra-se em Malebranche na obra *Recherche de la vérité*. Ver RILEY, 2001, p. 142.

²¹³ *Manuscrito de Genebra*, 1, II. [“Mas onde está o homem que possa assim separar-se de si mesmo, e se o cuidado de sua própria conservação é o primeiro preceito da natureza, pode-se forçá-lo a considerar assim a espécie em geral para impor-se a ele deveres nos quais ele não vê nenhuma ligação com a sua constituição particular? As objeções precedentes não subsistem sempre? E não é preciso ainda que se veja como o seu interesse pessoal exige que ele se submeta à vontade geral?”]

A perspectiva de Luc Vincenti é esclarecedora no tocante a essa questão. O autor mostra que o uso da metáfora antropomórfica do Estado²¹⁴ por Rousseau, pode levar à compreensão do corpo político rousseauiano, tanto no sentido metafórico, quanto no sentido real, ao relacionar o bem de cada indivíduo particular ao bem do todo do qual faz parte.

Metaforicamente falando, o corpo político rousseauiano tem as funções divididas entre o “coração” e o “cérebro”. O coração é a sede do poder legislativo, e o “cérebro, que dá movimento a todas as partes”, detém o poder executivo. A função do legislativo, constituição da vontade geral, é primordial²¹⁵, uma vez que a vontade geral “vem confirmar a unidade do corpo político porque ela exprime sua vida, ‘o *eu* comum ao todo, a sensibilidade recíproca e a correspondência interna de todas as partes.’” (VINCENTI, 2001, p. 146) Entretanto, o intérprete observa que essa analogia com o indivíduo humano por si só não é suficiente para provar a identidade do amor de si do corpo político com o amor de si dos indivíduos que o compõem.

Além do que, os cidadãos não poderiam se unir ao Estado como verdadeiros membros de um corpo. Não é possível fazer com que “cada um deixe de ter uma existência individual e separada” (*O.C.* iii, p. 606), nem mesmo o indivíduo desnaturado pela “boa instituição social”. A arte do político legítimo consiste em extrair do amor de si de cada membro, por meio do interesse absoluto por si mesmo, a força que se moverá no sentido da conservação do todo e de cada parte. É o que se pode entender das palavras de Rousseau: “para que todos os seus membros possam agir em concerto e possam atender ao fim para o qual é instituído (o corpo soberano), é necessário um *eu* particular, uma sensibilidade comum a seus membros, uma força, uma vontade própria que tende à sua conservação.” (*O.C.* iii, p. 245) Ora, de onde pode ser retirada essa sensibilidade comum para constituir a vontade que tende ao bem estar e à conservação do corpo político senão do amor de si, do interesse ou, para usar o termo de Rousseau, da preferência que cada um tem por si mesmo? Assim, visto de uma perspectiva realista, o interesse do corpo

²¹⁴ O emprego dessa metáfora ocorreu pela primeira vez no *Discurso sobre a Economia Política*: “Le corps politique, pris individuellement peut être considéré comme un corps organisé, vivant et semblable à celui de l’homme.” (*O.C.* iii, p. 244) Se repete no *Contrato Social*: “Le corp politique, aussi bien comme le corps de l’homme [...]” (*O.C.* iii, p. 424)

²¹⁵ No *Discurso sobre a Economia Política*, o coração representava o governo e, no *Contrato Social*, ele encarna o poder legislativo. O cérebro, que era o poder soberano em *Economia Política* passa a ser o executivo no *Contrato*. Mas essas divergências não anulam o efeito pretendido por Rousseau, que é dar supremacia ao legislativo. “Le cerveau peut tomber en paralysie et l’individu vit encore. Un homme reste imbécille et vit: mais sitôt que le coeur a cessé ses fonctions, l’animal est mort.” (*O.C.* iii, p. 424)

político ou o *eu* comum não deve ser apenas análogo ao *eu* do indivíduo, ele deve ser idêntico ao interesse individual.

Certamente, é preciso pensar nesse interesse individual conforme foi mostrado no capítulo anterior, segundo uma lógica de interesse verdadeiro transposta para a dimensão política, conforme mostrou Blaise Bachofen. E nesta perspectiva, atentando-se para a forma como surge pela primeira vez o termo “vontade geral” na redação do verbete *Economia* para a *Encyclopédie* em 1755, é possível pensar na possibilidade dessa identidade.

Entre os chamados manuscritos de Neuchâtel, encontra-se o Manuscrito R 16, um rascunho (*brouillon*) do verbete *Economia*, que foi estudado minuciosamente por Bruno Bernardi no livro *Fábrica de conceitos*. A fim de mostrar o que chama de “momento de invenção” da vontade geral, Bernardi concentra sua atenção nas partes rasuradas (*ratures*) do texto e segue demonstrando como Rousseau emprega diferentes paradigmas (organismo vivo, mecânico, químico e, por último, moral) no qual se percebem os recursos empregados, as rupturas epistêmicas e os empréstimos e modificações que Rousseau faz, a fim de “fabricar” o seu próprio conceito de vontade geral. (BERNARDI, 2006, p. 329)

Mostrar como isso é realizado no que diz respeito à noção de corpo político e de vontade geral, constitui uma importante referência para o estudo aqui apresentado. Por esta razão, alguns dados da pesquisa de Bruno Bernardi devem ser transcritos, a fim de auxiliar no entendimento da problemática do interesse que se vem tentando esclarecer. As linhas que se seguem retratam algo das (re)formulações de Rousseau:

~~Le corps politique le peuple entier n'est pas seulement un corps organique et vivant. Le corps politique est encore donc aussi un Être moral qui a une volonté, et cette volonté collective ou générale et générale qui tend toujours au bien-être à la conservation de tous l'individu collectif du tout et de chaque partie est par rapport pour tous ses membres par rapport à eux memes et à lui la règle du juste et de l'injuste (voyez droit) [...]~~²¹⁶(BERNARDI, 2006, p. 325)

A intenção de Rousseau – ao buscar uma definição precisa de corpo político – é dar conta de um tipo de unidade e de especificar em que constitui essa unidade. O quarto paradigma ao qual Rousseau recorre, o de “ser moral” (da tradição jurídica), tem por objetivo trazer à tona o

²¹⁶ A passagem não será traduzida, pois já foi referida em outras partes deste trabalho e ela apenas tem o propósito de mostrar a movimentação do pensamento de Rousseau a fim de compor a melhor definição.

conceito de vontade. É considerado como ser jurídico ou pessoa, aquele a quem se pode atribuir uma vontade, passando a ser um sujeito de direito. Entretanto, afirmar que o “*peuple*” é um ser moral e fazer dele um sujeito de direito não é dizer algo diferente do que tinham dito Pufendorf ou Hobbes. A questão é que Rousseau precisa o conceito de “*peuple*”, é justamente pela sua forma de definir a vontade que ele o faz, caracterizando o sujeito da vontade e, em seguida, o seu objeto.

Os termos riscados no rascunho do texto do verbete *Economia* mostram, de acordo com os estudos de Bernardi, as hesitações no seu emprego, como, por exemplo, vontade *collective ou générale*. Rousseau opta por adotar a qualificação de *générale*. Isso teria ocorrido por duas razões complementares: “a primeira, por simples clareza léxica: o adjetivo coletivo é mais indeterminado. A segunda concerne às concepções políticas de Rousseau”. (BERNARDI, 2006, p. 326)

Isto significa que, ao afastar a ambiguidade do termo coletivo, Rousseau recupera a expressão riscada de *peuple entier*, que traduz um *peuple en corps*, ou seja, um corpo político que possui uma vontade (geral), que é definida por Rousseau como o “bem do ser que deseja”. Eis, então, o objeto da vontade geral: a conservação do todo e de cada parte. Esta formulação vai além daquela dada por Hobbes e Locke, uma vez que a conservação e o bem-estar a serem garantidos são os do corpo político e de cada um dos seus membros. Aqui é preciso remeter à problemática do interesse, pois cada indivíduo precisa estar certo dessa garantia, caso contrário, parafraseando o diálogo fictício que Rousseau põe na boca do “homem independente”, pode-se perguntar: qual é o interesse que tenho de querer o que quer a vontade geral?

É impossível compreender a relação entre o interesse do indivíduo e o interesse do todo sem pensar que o indivíduo-membro do corpo político recorre ao amor de si do indivíduo-homem, a fim de encontrar nele mesmo um bem cuja busca não o oponha aos outros, e que seja comum a todos os membros. Este é o sentido da objeção que Rousseau coloca à vontade geral de Diderot, mostrando que é indispensável a busca dessa porção de interesse idêntico. Para que a vontade geral seja verdadeiramente geral, “ela deve sê-lo tanto em seu objeto, quanto em sua essência” e deve “partir de todos para aplicar-se a todos”. (*O.C.* iii, p. 373)

Rousseau deixa claro que o objeto da vontade geral é a conservação do todo e de cada parte, e a sua essência é aquilo que constitui seu ser, isto é, a vontade de cada um dos indivíduos-

membros que constituem o soberano. Mediante essa compreensão, o liame social resultante do pacto social poderá ser efetivo.

3.2 O liame social

Nas páginas finais do *Segundo Discurso*, o olhar de Rousseau sobre o gênero humano é revelador da sujeição e dependência desordenada resultantes dos progressos e da revolução produzida pelas artes da metalurgia e agricultura. Os desenvolvimentos sucessivos acirraram as desigualdades²¹⁷, que chegaram ao seu “último grau”, não obstante tivesse o espírito humano “alcançado **quase**²¹⁸ que o termo da perfectibilidade de que é suscetível” (*O.C.* iii, p. 174), essa nova ordem das coisas representa o que verdadeiramente aproxima a narrativa hipotética de Rousseau do estado de guerra hobbesiano:

c'est ainsi que les usurpations des riches, les brigandages des pauvres, les passions effrénées de tous étouffant la pitié naturelle, et la voix encore faible de la justice, rendirent les hommes avarés, ambitieux et méchants. Il s'élevait entre le droit du plus fort et le droit du premier occupant un conflit perpétuel qui ne se terminait que par des combats et des meurtres. La société naissante fit place au plus horrible état de guerre : le genre humain avili et désolé, ne pouvant plus retourner sur ses pas ni renoncer aux acquisitions malheureuses qu'il avait faites et ne travaillant qu'à sa honte, par l'abus des facultés qui l'honorent, se mit lui-même à la veille de sa ruine.²¹⁹ (*O.C.* iii, p. 175)

O quadro apresentado acima em que o rico institui “regulamentos de justiça e de paz”, ou seja, institui uma sociedade política que pela força e astúcia apenas serve aos seus propósitos

²¹⁷ Ver *Segundo Discurso*. “Voilà donc toutes nos facultés développées, la mémoire et l'imagination en jeu, l'amour-propre intéressé, la raison rendue active et l'esprit arrivé presque au terme de la perfection, dont il est susceptible. Voilà toutes les qualités naturelles mises en action, le rang et le sort de chaque homme établi, non seulement sur la quantité des biens et le pouvoir de servir ou de nuire, mais sur l'esprit, la beauté, la force ou l'adresse, sur le mérite ou les talents, et ces qualités étant les seules qui pouvaient attirer de la considération, il fallut bientôt les avoir ou les affecter, il fallut pour son avantage se montrer autre que ce qu'on était en effet. Être et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortège.” (*O.C.* iii, p. 174)

²¹⁸ Grifo meu. Esta palavra “quase” parece supor um outro grau de perfectibilidade ao qual o homem poderia chegar.

²¹⁹ *Segundo Discurso*. [“Assim, as usurpações dos ricos, os roubos dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, abafando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus. Ergueu-se entre o direito do mais forte e o do primeiro ocupante um conflito perpétuo que terminava em combates e assassinatos. 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 à mercê da sua ruína, sem trabalhar senão para sua vergonha, abusando das faculdades que o tornam honrado”.]

egoístas, também é o quadro a partir do qual se pode vislumbrar a possibilidade da instituição do político legítimo na história. Rousseau finaliza o *Segundo Discurso* num tom revoltoso e bastante pessimista contra os que “regurgitam superfluidades enquanto à multidão faminta falta o necessário”, denunciando os interesses particulares egoístas. Porém, o capítulo seis do livro I do *Contrato Social*, onde Rousseau aborda a instituição da sociedade política legítima *Segundo Discurso* atesta uma solução otimista.

Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors, cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périroit s'il ne changeoit sa manière d'être. ²²⁰(*O.C.* iii. p. 360)

“Tal é o problema fundamental para o qual o contrato social oferece a solução”²²¹ (*O.C.* iii, p. 360), dirá Rousseau. Porém, pode-se perguntar, como instituir o pacto legítimo em meio à degenerescência? Uma vez que se trata de indivíduos já comandados pelos interesses particulares egoístas, como a instituição política nascente pode se estabelecer sem sofrer os efeitos dessa condição?

Nesse aspecto, a crítica de Louis Althusser, dirigida especificamente ao capítulo mencionado acima, levanta algumas questões. O autor afirma que a solução de Rousseau suscita problemas que só podem ser evitados a partir de quatro discrepâncias (*décalages*) que comprometem a integridade teórica dos seus argumentos. Entretanto, ao colocar em evidência o que chama de uma “nova categoria da existência humana: a categoria do interesse” (ALTHUSSER, 1967, p. 11), Althusser toca exatamente no ponto que, a despeito da sua crítica, pode favorecer a instituição do pacto social legítimo.

Entre as discrepâncias, o autor menciona, por exemplo, que o pacto proposto por Rousseau fere o conceito de um contrato, uma vez que a comunidade formada pelos membros, no caso, a segunda parte contratante, não existe anteriormente ao contrato, não podendo, portanto haver duas partes contratantes; e que Rousseau se desvia dessa contradição por meio de um “jogo

²²⁰ Ver *Contrato Social*, I, 6 [“Suponho os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepõem, pela sua resistência, as forças de cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode mais subsistir e o gênero humano terida perecido se não mudasse seu modo de vida.”]

²²¹ No *Manuscrito de Genebra* a formulação é diferente: “Tel est le problème fondamental dont l'institution de l'état donne la solution (*O.C.* iii, p. 289)

de palavras”.²²² Outra objeção diz respeito à universalidade do interesse particular. O homem do “estado de guerra generalizado” já adquiriu, segundo Althusser, “le bénéfice (si l'on peut dire) de la catégorie de l'intérêt particulier, forme que prend, dans la société naissante, l'amour propre. L'intérêt particulier ne devient vraiment tel, en sa radicalité, que dans l'état de guerre. L'intérêt particulier figure en toutes lettres dans les conditions de l'établissement de la société.”²²³ (ALTHUSSER, 1967, p. 11) Evocando a passagem do capítulo um do livro II do *Contrato Social*: “se a **oposição** dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o **acordo**²²⁴ desses mesmos interesses que o possibilitou”, Althusser afirma a prevalência dos interesses particulares para além do pacto social, com isso, a inviabilidade de se compor o interesse comum.

Considerando essas críticas, pode-se perguntar se não seria justamente aquilo que dá ao contrato rousseauiano a aparência de um pacto impossível o que lhe confere originalidade. Na tentativa de eliminar qualquer submissão²²⁵, o pacto fundamental proposto por Rousseau, diferente do pacto hobbesiano, não contempla um “terceiro estrangeiro”²²⁶ a quem os indivíduos contratantes devam se submeter. O seu artifício, que torna bastante singular a sua teoria de pacto social, é colocar como partes contratantes os indivíduos particulares de um lado e, do outro, esses mesmos indivíduos formando um corpo moral coletivo. O que significa que esses mesmos indivíduos tornados cidadãos ou membros do corpo político não se desligam dos seus interesses particulares. Rousseau avisa que eles podem ter como homens, “uma vontade particular contrária

²²² “Justement: le peuple ne peut être dit ‘contracter avec lui même’ que par un jeu de mot, qui, cette fois désigne la pp.1 par le terme de “peuple”, qui en toute rigueur, ne peut s'appliquer qu'à la pp. 2, la communauté (le contrat ayant pour objet de penser l'acte par lequel ‘un peuple devient un peuple’). (ALTHUSSER, 1967, p. 19)

²²³ [“O benefício (se podemos dizê-lo) da categoria do interesse particular, forma que toma, na sociedade nascente, o amor próprio. O interesse particular não se torna verdadeiramente ele, em sua radicalidade, senão no estado de guerra. O interesse particular figura, com todas as letras, nas condições de estabelecimento da sociedade”]

²²⁴ Grifos meus.

²²⁵ De acordo com Robert Derathé, a teoria do pacto de submissão foi a primeira que apareceu na história do direito e suas origens remontam à Idade Média. À época de Rousseau essa teoria já era vista como uma noção tradicional, passando a figurar entre os juristas da escola do direito natural, adquire prestígio e, “com Grotius e Pufendorf no século XVII, com Thomasius e Wolf no século seguinte, ela tinha saído do domínio da polêmica para impor-se no ensinamento do direito público”. (DERATHÉ, 2009, p. 309-310)

²²⁶ O pacto hobbesiano, como mostra Derathé, possui uma natureza particular. Não se trata apenas de um acordo ou concordância, mas da união real de todos os contratantes numa única e mesma pessoa. Os particulares anuem entre si em ceder cada um, de sua parte, a um terceiro, seja homem ou assembleia, a sua autoridade ou direito de governar-se a si mesmo. Ver DERATHÉ, 2009, p. 323-324.

à vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular **pode**²²⁷ falar-lhe diversamente do interesse comum” (*O.C.* iii, p. 363)

Diante disso, é preciso perguntar, retornando à questão da “oposição” e do “acordo” dos interesses, se há verdadeiramente identidade dos interesses particulares antes e depois do pacto. Luc Vincenti comenta que se os interesses particulares persistissem da forma com são no estado de guerra generalizado, e “enveloppent dans leur essence même leur opposition, l’incapacité du *Contrat* à constituer une véritable communauté apparaîtrait explicitement. L’État demeurerait ainsi une communauté illusoire aux mains des propriétaires égoïstes.”²²⁸ (VINCENTI, 2001, p. 127)

Portanto, é plausível pensar, como Vincenti aponta, na possibilidade de privilegiar a ruptura com o estado de coisas vigente, que deve ocorrer após o pacto e, uma vez que Rousseau conserva a mesma expressão de interesse particular, deve ser possível não defini-lo como oposição e nem reduzi-lo, sem mais, ao amor próprio. Já foi visto que a antropologia rousseauiana permite pensar um interesse que não se define por oposição a outrem²²⁹, e o que se delinea no horizonte dessa interpretação de interesse é o amor de si como um liame possível.

Mas é preciso ver como pode ser pensada uma ruptura, tendo em vista que o amor de si já se encontra sufocado e o que preside o quadro de guerra generalizada que figura anteriormente ao pacto é o amor próprio engendrado pela razão. Numa perspectiva individual e individualista, há uma perfeita identidade, considerando as faculdades que estão em jogo no momento do pacto, entre o indivíduo proprietário do livro I do *Contrato Social* e o “*homme indépendant*” do *Manuscrito de Genebra*. É fundamental, portanto, retomar os argumentos de Rousseau nessa matéria, a fim de compreender o que pode constituir o liame social a partir desse “pacto de natureza particular”.

Mas antes disso, convém lembrar que no capítulo nove do livro I do *Contrato Social* o autor chama a atenção para a forma como cada membro se entrega à comunidade no ato de sua formação: “tal como se encontra naquele instante; ele e todas as suas forças, das quais fazem

²²⁷ Grifo meu. De acordo com Rousseau, a vontade particular do indivíduo **pode** falar contrariamente, o que deixa implícito que não necessariamente isso deve ocorrer.

²²⁸ [“envolvendo na sua própria essência sua oposição, a incapacidade do *Contrato* de constituir uma verdadeira comunidade apareceria explicitamente. O Estado permaneceria assim uma comunidade ilusória nas mãos de proprietários egoístas.”]

²²⁹ Ver as considerações de Blaise Bachofen sobre a distinção entre interesse individual, interesse particular e interesse comum na página 95 deste trabalho.

parte os bens que possui.” (O.C. iii, p. 365) Vê-se que não deixa de haver bens e, consequentemente interesses de particulares. Entretanto, como observa Luc Vincenti:

S’il y a transformation de l’homme en citoyen, ce n’est donc pas la raison de l’individu égoïste qui changera de nature, c’est l’égoïsme lui-même qui est appelé, sinon à disparaître, du moins à ne pas plus avoir d’effets sociaux. La pérenité des intérêts particuliers au-delà du pacte peut être lue comme transformation de cette particularité oppositive et exclusive en particularité d’un élément de l’individu non-individualiste qui comme individu n’en cherche pas moins son propre bien-être mais ne le fait en s’opposant aux autres.²³⁰ (VINCENTI, 2001, p. 132)

É isso, de fato, o que Rousseau prevê no capítulo oito do Livro I ao dizer que uma mudança notável deve operar-se no indivíduo. Este, que até então levava em conta apenas a sua pessoa, “vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios”. (O.C. iii, p. 364) Desse modo, ainda respondendo à objeção de Althusser, a ideia de um indivíduo contratando consigo mesmo não deve levar à conclusão de uma mistificação ideológica, pois embora o indivíduo como primeira parte contratante possa encontrar-se consigo mesmo como segunda parte contratante (comunidade), existe, segundo Rousseau, “uma grande diferença entre obrigar-se consigo mesmo e a um todo do qual se faz parte.” (O.C. iii, p. 362) O que deixa claro que há obrigação real no pacto. A esta obrigação real subjaz uma diferença também real entre o indivíduo-homem (que pode ser o “*homme indépendant*” ou o “indivíduo-proprietário”) e o indivíduo-cidadão, não obstante esses dois modos de existência possam pertencer a um único e mesmo indivíduo. Mais adiante será retomada essa questão sobre diferença oriunda da notável transformação que deve ocorrer na passagem para o estado civil.

A fim de se ter uma ideia do engajamento que o pacto rousseauiano propõe, e compreender como os homens podem “se unir entre si por laços voluntários”²³¹, o ponto crucial do qual se precisa partir é o da superação do particularismo egoísta. É o que Rousseau mostra ao retomar a ficção teórica do “*raisonneur violent*” na discussão com Diderot. Pode-se dizer que

²³⁰ [Se há transformação do homem em cidadão, não é a razão do indivíduo egoísta que mudará de natureza, é o próprio egoísmo que é chamado, senão a desaparecer, pelo menos a não produzir efeitos sociais. A perenidade dos interesses particulares além do pacto pode ser lida como uma transformação dessa particularidade opositiva e exclusiva em particularidade de um elemento do indivíduo não-individualista que, como indivíduo, continua buscando seu próprio bem, mas não o faz opondo-se aos outros.]

²³¹ Ver *Manuscrito de Genebra*. O.C. iii, p. 282.

duas linhas de intersecção dão a tônica desse debate conceitual, no qual se vê a oposição às concepções defendidas por Diderot no verbete “*Direito Natural*” da *Encyclopédie*. A primeira delas foi tratada acima e diz respeito à intenção de buscar a unidade e as regras do corpo político; a segunda visa fixar vontade geral na esfera estritamente política e indica claramente como Rousseau define o liame social na sociedade política legítima. Mas antes de concluir sobre as condições de formação do liame social, convém fazer algumas considerações sobre a posição de Rousseau em relação à questão do direito natural.

Do pressuposto de que existe uma lei natural e universal de justiça com princípios imutáveis, derivada da ordem eterna e, por isso, superior às leis positivas, que devem estar subordinadas àquela, deriva a noção de direito natural defendida pelos jusnaturalistas. O homem recebe a lei natural pela reta razão e, dada a natureza racional do homem, ela se impõe a todos igualmente. A posição de Rousseau em relação a essa matéria é tema de discussões e suscita problemas que ainda hoje confundem seus estudiosos.

Robert Derathé (2009) tem uma interpretação moderada e mais coerente do que, por exemplo, a de Charles E. Vaughan (1915), que defende a rejeição definitiva de Rousseau à lei natural. Vaughan toma como base o capítulo dois do *Manuscrito de Genebra* onde a teoria da sociabilidade natural é contestada. A passagem na qual Rousseau afirma: “esse pretenso tratado social é uma verdadeira quimera”, referindo-se ao suposto liame social que Diderot acredita existir na sociedade geral do gênero humano, recebe uma nota de Vaughan, em seus *Escritos Políticos*, que parece muito apressada: “esse pretenso tratado social – isto é, a lei natural – ditado pela natureza é uma verdadeira quimera.” (VAUGHAN, 1915, p. 449)

Na introdução do seu trabalho, Vaughan enaltece o fato de Rousseau ser um divisor de águas na história da filosofia política por haver “deixado inteiramente de lado, no *Segundo Discurso*, a ideia de lei natural tão cara à Academia de Dijon.” (VAUGHAN, 1915, p. 16)

De fato, todas as definições já oferecidas por seus antecessores de lei natural não são bem vistas por Rousseau, como se vê no prefácio do *Segundo Discurso*:

il serait bien difficile de convenir d'une bonne définition de la loi naturelle. Aussi toutes celles qu'on trouve dans les livres, outre le défaut de n'être point uniformes, ont-elles encore celui d'être tirées de plusieurs connaissances que les hommes n'ont point naturellement, et des avantages dont ils ne peuvent concevoir l'idée qu'après être sortis de l'état de nature. [...] Toutes les définitions

de ces savants hommes, d'ailleurs en perpétuelle contradiction entre elles, s'accordent seulement en ceci, qu'il est impossible d'entendre la loi de nature et par conséquent d'y obéir, sans être un très grand raisonneur et un profond métaphysicien. Ce qui signifie précisément que les hommes ont dû employer pour l'établissement de la société des lumières qui ne se développent qu'avec beaucoup de peine et pour fort peu de gens dans le sein de la société même.²³² (O.C. iii. p. 125)

Todavia, nesta recusa das definições ditas contraditórias, a intenção do autor do *Segundo Discurso*, como Derathé muito propriamente observa, é afastar uma questão mal colocada e, cordialmente, mudar os termos do problema proposto pela Academia de Dijon²³³. Inúmeros problemas surgiriam e colocariam em contradição a doutrina política de Rousseau e a sua teoria da consciência caso fosse radicalizada a sua posição contra a lei natural. Deve-se concordar com a afirmação de Derathé de que essa radicalização não corresponde ao pensamento de Rousseau que, “na realidade, longe de ter abandonado a ideia de lei natural a reclama constantemente, não apenas no *Emílio* ou na *Nova Heloisa*, mas também em muitas passagens do *Governo da Polônia*.” (DERATHÉ, 2009, p. 239)

Com efeito, o que Rousseau parece rejeitar é a aplicação da lei natural do modo como o fizeram, por exemplo, Locke ou Pufendorf, que a relacionaram à reta razão capaz de ditar normas no estado de natureza²³⁴. Nesse aspecto, de acordo com a teoria do estado de natureza de Rousseau, o homem não poderia ter qualquer ideia de uma lei “cujos preceitos confundem-se com as máximas da reta razão”. A razão nada fala ao homem do estado de natureza, porque ele a possui apenas virtualmente. Seus progressos vão de par com os da sociabilidade, que decorre de

²³² Prefácio ao *Segundo Discurso*. [“seria muito difícil convir numa boa definição da lei natural. Assim, todas as que encontramos nos livros, além do defeito de não serem uniformes, têm ainda o de serem extraídas de vários conhecimentos que os homens, em absoluto, não possuem naturalmente, e de vantagens cuja ideia só pode ter após terem saído do estado de natureza. [...] Todas as definições desses homens sábios, aliás, em perpétua contradição entre si, concordam unicamente quanto a ser impossível compreender a lei da natureza e, conseqüentemente, obedecê-la, sem ser grande pensador e profundo metafísico. O que significa, precisamente, que os homens tiveram de utilizar, para o estabelecimento da sociedade, luzes que só se desenvolvem com muito trabalho e para poucas pessoas no próprio seio da sociedade”]

²³³ O tema formulado para o concurso proposto pela Academia de Dijon era: Qual é a origem da desigualdade ente os homens, ela é autorizada pela lei natural?

²³⁴ “Reencontramos, portanto, em Locke e em Pufendorf a noção tradicional de lei natural, mas aplicada ao estado de natureza. Esses dois autores não se contentam em dizer que as leis naturais são superiores às leis positivas dos Estados às quais elas devem servir de regra; eles afirmam também que os preceitos da lei natural ou as máximas da reta razão estão em vigor no estado de natureza.” (DERATHÉ, 2009, p. 245)

longos e sucessivos desenvolvimentos. Por isso, é inconsistente com o pensamento de Rousseau dizer que a lei natural, entendida como a reta razão, dita regras no estado de natureza.

Contudo, há no estado de natureza uma regra que impede os homens de agirem mal, mas não se trata “nem do freio da lei, nem do desenvolvimento das luzes, mas a tranquilidade das paixões e a ignorância do vício” (*O.C.* iii. p. 154), ou seja, é da bondade natural do homem que Rousseau fala. Além disso, ainda se deve contar com o princípio que não foi percebido por Hobbes, a virtude natural, pré-reflexiva que impõe limites ao amor de si. A conformidade destes dois princípios forma o movimento puro da natureza, dando à piedade natural uma força que “até os costumes mais depravados têm dificuldade em destruir”. (*O.C.* iii. p. 154) Em suma, é nesse movimento afetivo, resultado da combinação que o espírito seja capaz de fazer dos primeiros princípios pré-rationais da alma humana, que se justifica a “repugnância que o homem tem em agir mal”.

Estas “combinações” parecem se ampliar e se estender aos progressos do terceiro estágio do estado de natureza, o período de “*jeunesse du monde*” ou da “sociedade iniciada”, período imediatamente anterior ao aparecimento da ação petulante do amor próprio. Nota-se que algumas noções de compromisso já podiam ser percebidas entre os homens:

Voilà comment les hommes purent insensiblement acquérir quelque idée grossière des engagements mutuels, et de l'avantage de les remplir, mais seulement autant que pouvait l'exiger l'intérêt présent et sensible ; car la prévoyance n'était rien pour eux, et loin de s'occuper d'un avenir éloigné, ils ne songeaient pas même au lendemain.²³⁵ (*O.C.* iii. p. 166)

Vê-se que Rousseau refere-se a regras que os homens cumpriam por verem vantagens no seu cumprimento, vantagens que certamente não podem ser lidas como produto de interesse calculado. Depois de uma longa sucessão de acontecimentos, quando passa a descrever a decadência da “sociedade iniciada” em função dos progressos das artes da indústria e da agricultura, é ainda a uma fase estado de natureza que Rousseau se refere, afirmando a presença de regras de justiça, incipientes é verdade, mas que estavam lá: “Da cultura das terras resultou a

²³⁵ *Segundo Discurso*. [“Eis como puderam os homens insensivelmente adquirir certa ideia grosseira dos compromissos mútuos e da vantagem de respeitá-los, mas somente tanto quanto poderiam exigi-lo o interesse presente e evidente, posto que para eles não existia a previdência e, longe de se ocuparem um futuro distante, não pensavam nem mesmo no dia de amanhã”]

necessidade da sua partilha e, da propriedade, uma vez reconhecida, as primeiras regras de justiça, pois, para dar a cada um o que é seu, é preciso que cada um possua alguma coisa”. E, logo adiante ele diz: “Estando as coisas nesse estado, teriam assim continuado se os talentos fossem iguais e se, por exemplo, o emprego do ferro e a consumação dos alimentos sempre estivessem em exato equilíbrio.” (O.C. iii. p. 173) Isto é, se no progresso das relações elas não se tivessem deteriorado pelo surgimento do amor próprio.

Em vista disso, acredita-se que é coerente convir com a interpretação de Derathé de que há um direito natural anterior aos progressos definitivos da razão. Mas que é, no fundo, apenas “um outro nome dado à bondade natural do homem”. (DERATHÉ, 2009, p. 250) Ou seja, é fundado nos princípios anteriores à razão – amor de si e piedade – como o próprio Rousseau indica: é do “concurso e da combinação que nosso espírito está em estado de fazer desses dois princípios, sem que seja necessário incluir o da sociabilidade, que parecem decorrer todas as regras do direito natural.” (O.C. iii, p. 126) Depois, quando pelos desenvolvimentos da razão estes princípios estejam sufocados, a própria razão será forçada a restabelecê-los com outros fundamentos, diz Rousseau no prefácio ao *Segundo Discurso*. Esta evidência também é constatada no *Manuscrito de Genebra*:

Étendez cette maxime à la société générale, don't l'État nous donne l'idée, protégés par la société dont tous sommes membres, ou par celle où nous vivons, la répugnance naturelle à faire du mal n'étant plus balancée en nous par la crainte d'en recevoir, nous sommes portés à la fois, par la nature, par l'habitude, par la raison à en user avec les autres hommes à peu près comme avec nous concitoyens; et de cette disposition réduite en actes naissent les règles du droit naturel raisonné, différent du droit naturel proprement dit, qui n'est fondé que sur un sentiment vrai mais très vague et souvent étouffé par l'amour de nous mêmes.²³⁶ (O.C. iii. p. 329)

²³⁶ *Manuscrito de Genebra*, II, 4 [“ Estendei essa máxima à sociedade geral, cuja ideia nos é dada pelo Estado. Protegidos por essa sociedade da qual somos membros ou por aquela em que vivemos, a repugnância natural em fazer mal, não sendo mais contrabalançada em nós pelo temor de recebê-lo, somos levados ao mesmo tempo pela natureza, pelo hábito e pela razão a nos comportarmos em face dos outros homens mais ou menos como se estivéssemos diante dos nossos concidadãos; e desta disposição reduzida em atos nascem as regras do direito natural raciocinado, diferente do direito natural propriamente dito, o qual está fundado sobre um sentimento verdadeiro, mas muito vago e frequentemente abafado pelo amor a nós mesmos.”]

Ora, a máxima que Rousseau sugere estender é a do maior bem de todos, é a única e verdadeira lei fundamental que decorrerá imediatamente após o pacto²³⁷. Esta lei protegerá os membros contratantes, uma vez que o “direito natural propriamente dito, fundado sobre um sentimento verdadeiro”, encontra-se sufocado pelo amor próprio. Sufocado, não extinto, convém lembrar. Pois, de outro lado, “a disposição reduzida em atos” de onde nascem as regras do “direito natural raciocinado”, decorre da combinação dos dois princípios amor de si e piedade: “a repugnância natural em fazer mal” (piedade), não sendo mais contrabalançada em nós pelo temor de recebê-lo (amor de si), seremos “levados ao mesmo tempo pela natureza, pelo hábito e pela razão a nos comportarmos em face dos outros homens mais ou menos como se estivéssemos diante dos nossos concidadãos”. Dito de outro modo, isso ocorrerá em vista da segurança de cada um, do interesse que cada homem tem em saber que não receberá o mal da parte de outro, já que estes se encontram dominados pelo amor próprio.

Conclui-se, então, que o “direito natural raciocinado” só passa a existir após o estabelecimento da sociedade política. Esta reclama, por sua vez, a restauração dos primeiros princípios que são, do mesmo modo, componentes da consciência, pois “é do sistema moral formado por essa dupla relação a si e aos seus semelhantes que nasce a impulsão da consciência”. (O.C. iv, p. 600) Destes progressos surgem as “luzes naturais” que florescem no espírito humano, e o sentimento inato de justiça – a consciência – levará à formação das noções do justo e injusto.

Assim, concordando com Derathé, o que Rousseau fez foi afastar a lei natural do estado de natureza para reintroduzi-la no estado civil. (DERATHÉ, 2009, p. 264) Sem que se possa dizer que exista diferença qualitativa entre a lei natural (movimento puro da natureza) e a lei civil (maior bem de todos) da sociedade política legítima.

Voltando ao debate entre Rousseau e Diderot, este pensa que a “sociedade geral” abriga indivíduos cujos comportamentos são regidos por um egoísmo natural, mas podem ter seus vícios corrigidos por uma vontade geral do gênero humano. Os preceitos dessa vontade podem ser consultados “nos princípios do direito escrito de todas as nações civilizadas; nas ações sociais dos povos selvagens e bárbaros; nas convenções tácitas dos inimigos do gênero humano.”

²³⁷ Ver *Manuscrito de Genebra*, II, 4. “Le plus grand avantage qui resulte de cette notion est de nous montrer clairement les vrais fondements de la justice et du droit naturel. En effet, la première loi la seule qui découle immédiatement du pacte social, est que chacun préfère en toutes choses les plus grand bien de tous”. (O.C. iii, p. 328)

(DIDEROT, 2006, p. 81) Rousseau começa por contestar vigorosamente a expressão “gênero humano”, que oferece uma “ideia puramente coletiva que não supõe qualquer união real entre os indivíduos que o constituem.” (O.C. iii. p. 283) É preciso atentar ainda para o fato da recusa de Rousseau à ideia de cisão da natureza humana em egoísmo, de um lado, e afeições benevolentes, do outro. A ideia de uma benevolência universal²³⁸ que pudesse compensar a maldade do homem egoísta sob a forma de vontade geral, como propõe Diderot, não poderia reger efetivamente esta hipotética sociedade geral. A obrigação só pode repousar sobre um liame efetivo, recíproco, ideia que apenas uma sociedade instituída pode criar.

O “*raisonneur violent*”, que Diderot deseja ver estrangulado porque se nega a ouvir sua razão, que oferece a ele os meios para descobrir a verdade no que se refere ao que é justo ou injusto, é defendido por Rousseau que argumenta:

Il est faux que dans l'état d'indépendance, la raison nous porte à concourir au bien commun par la vue de notre propre intérêt; loin que l'intérêt particulier s'allie au bien general, ils s'excluent l'un l'autre dans l'ordre naturel des choses, et les loix sociales sont un joug que chacun veut bien imposer aux autres, mais non pas s'en charger lui même²³⁹. (O.C. iii. p. 284)

Importa destacar que parece existir uma simetria entre a crítica que Rousseau faz a Diderot e aquela que ele faz a Hobbes no *Segundo Discurso*. Rousseau critica Hobbes por ter atribuído ao homem no estado de natureza características que pertenciam ao homem social. Do mesmo modo, Diderot, em sua representação da sociedade geral do gênero humano, empresta ao “homem independente” uma aptidão a generalizar que só se desenvolverá no Estado civil:

comme l'art de généraliser ainsi ses idées est un des exercices les plus difficiles et le plus tardifs de l'entendement humain le commun des hommes sera-t-il

²³⁸ Ver *Manuscrito de Genebra*. “Tels sont les fondements de cette bienveillance universelle, dont la nécessité reconnue semble étouffer le sentiment, et donc chacun voudrait recueillir le fruit, sans être obligé de la cultiver; car quando à l'identité de la nature, son effet est nul en cela, parce que'elle est autant pour les hommes un sujet de querelle que d'union[...]” (O.C. iii, p. 282) Nas suas refutações, Rousseau tem sob os olhos Pufendorf, a quem também se opõe em algumas teses. Um exemplo é o da “benevolência universal” e o da “identidade da natureza” que, segundo Pufendorf, é racional. No *Emílio* encontramos a expressão “identidade da natureza”, porém, ela se constitui a partir da piedade. Ver O.C. iv, p. 503.

²³⁹ *Manuscrito de Genebra*, I, 2 [“É falso que no estado de independência a razão nos leva a cooperar para o bem comum, movidos pela percepção do nosso interesse próprio. Em lugar de haver uma aliança entre o interesse particular e o bem público, na ordem natural das coisas ele se excluem mutuamente, e as leis sociais são um jugo que cada um quer impor aos outros, sem impô-la a si próprio.”]

jamais en état de tirer de cette manière de raisonner les règles de sa conduite? [...]. La première difficulté revient toujours, et ce n'est que de l'ordre social, établi parmi nous, que nous tirons les idées de celui que nous imaginons.”²⁴⁰
(*O.C.* iii, p. 286)

De acordo com Rousseau, Diderot pede o impossível ao “raciocinador violento”. A vontade geral do gênero humano jamais poderia prevalecer, por exemplo, no estado de independência onde o indivíduo humano, sem manter com o outro qualquer relação fixa, não conseguiria representar liames imaginários, em outras palavras, a generalização não se exerce como operação do pensamento a não ser que haja vínculos efetivos entre os homens.

Além do mais, a ideia de sociedade geral possui um defeito essencial, “a ausência de conexão entre as partes que constituem o todo”. Talvez essa seja a razão por que Rousseau denomina de “homem independente” o “raciocinador violento” de Diderot. Isso chama atenção para o fim que ele se propõe a alcançar: a demonstração de que a vontade geral só se efetiva no domínio estritamente político.

Rousseau afirma que a independência e a liberdade ilimitada do estado de natureza não são mais possíveis numa sociedade política, pois há naquela condição o defeito de não haver conexão entre as partes e o todo. Por isso, deve haver, na passagem para o estado civil, uma transformação, na qual o legislador tem um papel preponderante, que visa “substituir a existência física e independente, por uma existência parcial e moral.” Estabelece-se, desse modo, uma relação de dependência entre o cidadão (parte) e o todo social.

Todavia, a substituição da qual fala Rousseau não pode, de maneira alguma, ser entendida como se a nova existência do cidadão fizesse desaparecer seu interesse particular, como leituras equivocadas já chegaram a supor²⁴¹. Rousseau faz falar o “homem independente”, que clama por ver o interesse em ser justo: “Não se trata de ensinar-me o que é a justiça, mas sim de mostrar-me o interesse que tenho em ser justo.” A vinculação entre esses interesses precisa ser evidente e para ser legítima não deve provir de uma autoridade externa, mas da voz da consciência de cada um atestada pela razão. É somente assim que a lei é interiorizada, passando,

²⁴⁰ *Manuscrito de Genebra*, I, 2 [“como a arte de generalizar ideias deste modo é um dos exercícios mais difíceis e morosos do entendimento humano, poderá o homem comum derivar desse raciocínio as regras da sua conduta? [...]. A dificuldade inicial permanece, e é apenas da ordem social estabelecida entre nós que tiramos as ideias daquela que imaginamos”]

²⁴¹ É sempre bom ressaltar que “cada indivíduo, com efeito, pode ter, como homem, uma vontade particular contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão.” (*O.C.* iii, p. 363)

como escreve Pierre Burgelin, “da transcendência do Estado à imanência ao sujeito” (BURGELIN, 1973, p. 549)

Segue-se disso que o liame social (sensibilidade comum ao todo) só se torna efetivo a partir do momento em que o amor de si de cada cidadão o faz ordenar a sua vontade particular à vontade geral, sem outro constrangimento a não ser o de si mesmo. E nesse sentido a dependência, como Rousseau menciona no *Emílio*, “voltaria a ser a das coisas, reunir-se-iam na república todas as vantagens do estado natural às do estado social, juntar-se-ia a liberdade que mantém o homem isento de vícios à moralidade que o eleva à virtude.” (*O.C.* iv, p. 311) Mas para isso, é necessário que “mudanças notáveis” sejam operadas. Então, Rousseau não propõe novos argumentos para convencer o “homem independente”, mas convida a educá-lo, uma educação que será inteiramente voltada para a aprendizagem da generalização: “Esclareçamos sua razão com novas luzes, aqueçamos seu coração com novos sentimentos; e que ao compartilhá-los ele aprenda a multiplicar seu ser e sua felicidade” (*O.C.* iii, p. 288)

Esta prescrição conduz a duas constatações importantes: primeiro, ela equivale a uma definição do que é generalizar a vontade, que resultaria numa vontade cuja característica é a combinação equilibrada entre sentimentos. E estes sentimentos só podem se originar do amor de si (único móvel das ações humanas) e da razão (que esclarecida de novas luzes poderia conduzir ao discernimento do verdadeiro interesse). Segundo, não se pode dar outro sentido à “multiplicação do ser” senão a propriedade de expansão do amor de si ou o transporte para fora de si que, evidentemente, depois de uma “boa socialização” e estabelecido o liame social, leva o cidadão a ver no interesse comum o seu próprio interesse. Mas, diante dessa perspectiva, ainda será preciso demonstrar como essa generalização se opera.

3.3 A generalização do interesse e da vontade

Nas considerações já feitas sobre o litígio do *Manuscrito de Genebra*, viu-se que o simples pertencimento do homem ao gênero humano implica, na concepção de Diderot, a percepção imediata da vontade geral; que a razão como propriedade distintiva da espécie leva ao reconhecimento da vontade geral do gênero humano, que se apresenta no “silêncio das paixões”. Rousseau, em contrapartida, pensa que pedir ao “homem independente” que considere a espécie em geral é pedir a este proceda à operação de generalização para a qual ainda não se encontra em

condições. A compreensão dessas condições implica em perceber como, para Rousseau, se torna possível o “homem separar-se de si mesmo” e ser capaz de ver-se a si mesmo no todo e reconhecer a sua própria vontade na vontade geral.

Bruno Bernardi, depois de ter mostrado, na primeira parte da sua obra, a importância de se valorizar a cultura científica de Rousseau²⁴², emprega o paradigma químico para demonstrar as propriedades do corpo político. Suas observações contribuem bastante para se compreender de que maneira a formação do corpo político rousseauiano não implica a supressão das vontades particulares dos membros que o compõem. Segundo o intérprete, a formação do corpo político constitui

l'unité d'un mixte qui confere aux éléments qui y entrent en composition des propriétés nouvelles qu'ils n'avaient pas prises isolément. Cette altération de leur nature ne signifie pas pour autant que leurs propriétés originaires disparaissent mais qu'elles sont plus ou moins inhibés par la mixtion et les nouvelles propriétés qu'elle leur confère. Ce que la synthèse peut opérer, l'analyse et la dissolution peuvent le défaire. Les propriétés des éléments ne disparaissent pas: le corps se défaisant, chacun rentre dans ses propriétés naturelles.²⁴³ (BERNARDI, 2006, p. 377)

A unidade do corpo político dada pela “substituição” que deve ser operada pelo legislador é análoga à definição acima. A vontade particular do indivíduo não desaparece, mas é substituída na representação do seu interesse maior. Assim, passa a prevalecer o interesse comum que deve corresponder ao “interesse verdadeiro” de cada indivíduo. A violação do pacto social, assim como a dissolução do composto, remete cada um “a seus primeiros direitos e retoma a sua liberdade natural, perdendo a liberdade convencional pela qual renunciara àquela” (*O.C.* iii, p, 360)

É à arte do político que se deve a força resultante do pacto que, por sua vez, gesta a força da lei, que deve ser a declaração da vontade geral. Mas para que a vontade geral se declare e

²⁴² Bernardi analisa na sua obra *La fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle de Rousseau*, um escrito ainda pouco conhecido de Rousseau chamado *Institutions chimiques* e mostra o quanto é importante não subestimar os conhecimentos do autor nessa área. É a essa cultura, segundo Bernardi, que se deve a elaboração de noções políticas importantes, tais como a de associação/agregação, por exemplo.

²⁴³ [“a unidade de um composto, que confere aos elementos que entram na composição propriedades novas não possuídas se tomados isoladamente. Essa alteração da sua natureza não significa, entretanto, que suas propriedades originais desaparecem, mas são mais ou menos inibidas pela composição e pelas novas propriedades que ela lhes confere. O que a síntese pode operar, a análise e a dissolução podem desfazer. As propriedades dos elementos não desaparecem: o corpo se desfaz, cada um volta às suas propriedades naturais.”]

tenha a força de lei geral, a arte do político deve desenvolver no homem independente a capacidade de generalizar sua vontade particular. E o que isso significa?

Bruno Bernardi explora extensamente o conceito de generalização em Rousseau e expõe a complexidade do seu estatuto, ao mesmo tempo, cognitivo, epistemológico, antropológico e político²⁴⁴. Parece arriscado fazer uma dissociação desses campos, mas como importa para este trabalho demonstrar o fundamento antropológico da vontade geral, as análises que se seguem mantêm o foco na dimensão antropológica e política da generalização, embora o cognitivo esteja presente.

Na problemática da vontade geral do gênero humano e da refutação a Diderot, ficou claro que pensar o “direito natural raciocinado” é pensá-lo como obrigação. Mas como fundar uma obrigação para homens que possuem uma vontade livre? A resposta a esta questão deverá levar em conta todas as ponderações que foram feitas até aqui sobre amor de si e interesse.

O liame da sociedade geral é considerado uma ilusão por Rousseau, pois não havendo nenhuma ligação dos deveres com a “constituição particular” do indivíduo (com o seu interesse), a obrigação em relação aos outros se torna vazia. A consideração do interesse do outro exige que o homem possa separar-se de si mesmo, que se generalize a sua vontade particular levando-o a considerar não o seu bem particular separado dos outros, mas o bem de todos. A problemática é intrincada, pois, de acordo com o que vem sendo apresentado até aqui, para se compreender a generalização da vontade particular e a efetividade do liame social, é preciso articular o indivíduo movido pelo amor de si, o seu interesse real e o seu reconhecimento da vontade geral como a sua própria vontade.

No estado de independência o homem não pode “pensar com objetividade sobre si mesmo”²⁴⁵, e como a arte da generalização de ideias requer exercícios lentos e difíceis, não pode haver, desse modo, uma apreensão imediata das regras que orientam a sua conduta. Assim, tanto para os que vivem na liberdade no estado de natureza, quanto para os que estão sujeitos ao estado social, as leis da justiça e da igualdade podem nada significar. (*O.C.* iii. p. 288)

A vinculação da capacidade de generalizar ideias com a questão da “separação de si”, no texto do *Manuscrito de Genebra*, é questão *sine qua non* para que o indivíduo possa ser capaz de “considerar a espécie” e assumir os deveres que o engajamento exige. Significa dizer que

²⁴⁴Ver BERNARDI, 2006, p. 485

²⁴⁵Ver *Manuscrito de Genebra*, I, 2, p. 286.

“separação de si” implica uma aprendizagem. Não se trata apenas de ver um outro além de si mesmo, mas de ver-se no outro, não como um ser independente, mas com um vínculo. Isso é precisamente o que o “*homme indépendant*” não pode realizar de imediato, por isso Diderot lhe pede o impossível. Como é possível representar liames imaginários sem ter relações fixas? Em Rousseau, essa dimensão cognitiva liga-se incontornavelmente à dimensão antropológica, pois o indivíduo precisa ver nisso tudo uma ligação com a sua “constituição particular”, uma vez que o cuidado consigo mesmo é “o primeiro preceito da natureza”, o que implica, como já foi visto, que a paixão do amor de si está na base desse processo.

Ao dizer: “que teu irmão seja para ti como tu mesmo, porque o *eu* particular estendido sobre o todo é o mais forte liame da sociedade geral” (*O.C.* iii, p. 330), é preciso ver que a expressão “eu particular” ou “moi” constitui uma expressão-chave. Quando foi abordada a proximidade com Pascal, viu-se que se, para o teólogo, o “moi” é injusto porque se concentra em si; para Rousseau, ao contrário, a igualdade de direito e a noção de justiça, produzidas pela vontade geral “derivam da preferência que cada um tem por si mesmo.” (*O.C.* iii. p. 373) Logo, se é possível que a vontade particular se generalize é porque o *eu* particular tem a propriedade de estender-se até a dimensão do *eu* comum. É, portanto, fundamental a consideração da propriedade de expansão do amor de si, sem a qual não é concebível o transporte para fora de si, tampouco a generalização da vontade particular tal como Rousseau propõe.

Esta ideia já se encontrava delineada no *Segundo Discurso*: “Quando as ideias dos homens começaram a estender-se e a multiplicar-se, e se estabeleceu entre eles uma comunicação mais íntima, procuraram sinais mais numerosos e uma língua mais extensa.” (*O.C.* iii, p. 148) A passagem acima, lida junto desta do *Manuscrito de Genebra*: “Iluminemos sua razão com novas luzes, aqueçamos seu coração com novos sentimentos; e que ele aprenda a multiplicar o seu ser e a sua felicidade; que ao compartilhando-os com seus semelhantes” (*O.C.* iii. p. 288), remete à retomada de uma ideia notada por Bruno Bernardi.

Segundo o intérprete, a discussão de Rousseau com Diderot retoma o fio da discussão com Condillac no *Segundo Discurso*. A Diderot é lançada a crítica pela suposição de uma capacidade de generalizar que só advém com os progressos da socialização. A mesma capacidade é presumida por Condillac para dar conta da origem das línguas, enquanto é justamente a instituição das línguas que torna possível a aptidão para a generalização.

A querela com Diderot leva à ideia da educação. Esta é a via que pode ensinar o homem a generalizar. De modo algum bastará apenas apelar para uma apreensão imediata (dada a faculdade racional). Dar ao homem “novas luzes”, desenvolver “novos sentimentos” são as indicações seguras²⁴⁶, segundo Rousseau. O problema é visivelmente de reparação, uma vez que este homem já abandonou o estado de natureza e, tendo sido constatado o desvio que a “arte iniciada” fez de sua rota natural, será preciso que a “arte aperfeiçoada” tire dos males o remédio.

No *Segundo Discurso*, os males são as paixões sociais, desenvolvidas durante o processo de transformação do amor de si em amor próprio, quando o homem deixa de ter o sentimento absoluto para consigo e passa a ter sentimentos relativos. Logo, as paixões estão relacionadas “com as operações do espírito que estão também no processo da generalização”, diz Bernardi. O que de fato está correto, se observadas, por exemplo, as condições passionais da formação da vontade geral²⁴⁷. É, portanto, coerente considerar que o processo cognitivo da generalização não pode ser separado das condições passionais que o motivam.

Desse modo, pelas possibilidades que foram expostas quando se tratou da teoria da expansão do amor de si, podem ser extraídas duas consequências. A primeira é ver que a fórmula expressa por Rousseau, “multiplicar seu ser” e sua felicidade só pode decorrer dessa expansividade que parece ser a condição para a generalização, quando o indivíduo é capaz de separar-se de si e transportar-se para o outro. A segunda se relaciona ao interesse, pois aprender a ver no interesse comum o seu próprio interesse é ampliar a compreensão do que é o seu bem-estar verdadeiro, é generalizar a vontade.

Nesta perspectiva, não pode ser a paixão do amor próprio a base dessa operação, uma vez que esse amor, que nasce das relações sociais, está na origem da oposição entre os indivíduos; o egoísmo que concentra o *eu* em si mesmo e torna o indivíduo incapaz de sacrificar um interesse pessoal ou factício em favor de valores mais gerais.

Há intérpretes rousseauistas que afirmam ser possível um tipo de conversão do amor próprio. Laurence Cooper, por exemplo, contrariando todas as definições de Rousseau, diz que “o amor próprio não é sempre vicioso, ele o é geralmente.” (COOPER, 1999, p. 13) O curioso é que

²⁴⁶ Ver *Manuscrito de Genebra*, I, 2 “[...] Se neste esforço o meu zelo não me cegar, não duvidemos que com um espírito forte e uma mente elevada, esses inimigos da espécie humana terão por fim que abandonar o seu ódio, juntamente com seus erros; [...] que aprenderão a preferir ao seu interesse aparente o interesse bem compreendido” (*O.C.* iii. p. 289)

²⁴⁷ Refiro-me ao interesse de conservação e bem-estar que é o móvel da vontade do corpo político.

ele faz tal afirmação após reconhecer que “aquele que é movido pelo amor de si busca sua autopreservação e bem-estar, mas não tem o interesse em ser superior ou causar dano a outrem.” Em seguida, Cooper admite que o amor de si pode vir a tornar-se “benevolente no pós-estado de natureza, pois ele é a fonte da consciência e compaixão.” (COOPER, 1999, p. 13) Cooper parte da premissa de que uma vez instalado o amor próprio, esse amor, muito rapidamente, se converterá em força dominante, “uma tirânica força na alma”. Contudo, não é necessário que isso ocorra. O amor próprio pode ser educado de modo que ele “forme uma aliança com o amor de si” e passe a servir à causa da naturalidade.

Ora, pode-se perguntar, dadas as propriedades do amor de si, se não seria mais coerente pensar na possibilidade da “restauração” desse princípio como foi apontado por Goldschmidt, uma vez que o amor de si constitui a sensibilidade moral análoga à atração universal, e “que não é outra coisa senão a faculdade de ligar nossa afeição a seres que nos são estranhos.” E sendo essa ação positiva e atrativa uma “obra simples da natureza que busca estender e reforçar o sentimento do nosso ser” (*O.C.* i, p. 805), não se poderia considerar que o processo da expansão do amor de si, levado até o fim, faria com que a virtude da justiça de cada um se juntasse à utilidade da ordem social, e aquela pudesse ser sentida como sendo, verdadeiramente, de cada um? Não seria mais próximo do pensamento de Rousseau pensar que na “alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas estranhas” (*O.C.* iii, p. 122), cuja aparência mudou a ponto que quase não ser mais reconhecida, dormita, entretanto, um sentimento que não se extingue enquanto o homem vive?

A conversão do homem em cidadão não é espontânea ou imediata, mas fruto de uma preparação lenta e progressiva. A educação, constitui, sem dúvida, para Rousseau, um dos meios pelos quais a generalização da vontade particular pode ser bem sucedida. É por meio dela que o indivíduo tornado cidadão encontra a unidade entre o seu *eu* particular e o todo. Esta unidade fica bem evidenciada por Rousseau ao dizer que o “ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo [...] e que, por esse mesmo ato ganha sua unidade, seu *eu* comum.” (*O.C.* iii, p. 360) Talvez até possa ser dito que, embora sejam bem distintos os fins da educação, esta busca pela unidade é o objeto comum tanto à educação pública, quanto à educação particular da qual o *Emílio* oferece o exemplo. Ambos os processos devem fazer cessar o conflito ou a divisão ao interno do indivíduo: ou “dar o homem inteiramente

ao Estado”, como no *Contrato Social*, ou “deixá-lo inteiramente entregue a si mesmo”, como no *Emílio*.²⁴⁸

A educação pública visa exclusivamente à generalização da vontade particular, apoiando-se, antes de tudo, sobre a sensibilidade que o liame social desenvolve. Uma “nova natureza” é dada ao homem, e pela educação contínua os hábitos necessários fortemente impressos desde cedo serão reproduzidos espontaneamente. Assim, havendo uma completa identificação, não haverá luta no interior do homem ao agir como um cidadão. Como se vê na explanação de Rousseau sobre a educação pública na *Economia Política*:

Si, par exemple, on les exerce assez tôt à ne jamais regarder leur individu que par ses relations avec le corps de l'État, et à n'apercevoir, pour ainsi dire, leur propre existence que comme une partie de la sienne, ils pourront parvenir enfin à s'identifier en quelque sorte avec ce plus grand tout, à se sentir membres de la patrie.²⁴⁹ (*O.C.* iii, p. 259)

A edificação deste “eu comum” que produz a identificação do cidadão com o corpo político, capaz de levá-lo aos mais extremos exemplos da cidadania²⁵⁰, era o modelo admirado por Rousseau desde sua infância. O leitor de Plutarco exaltava as belas ações patrióticas dos homens antigos, a exemplo de Catão, que em nenhum momento sentiu-se dividido, ou experimentou conflito interior ao agir como um cidadão. Bertrand de Jouvenel faz uma observação interessante vinculando a raiz dessa transformação do indivíduo ao amor de si: “Esse é um estranho fenômeno. Pois não é o bem público, mas o amor de si é o valor essencial do homem” (JOUVENEL, 1947, p. 86) E após citar a passagem sobre o amor de si como a fonte das paixões, paixão inata primitiva, permanente no homem e da qual todas as outras são apenas modificações, ele continua:

²⁴⁸ Ver *Du bonheur publique*: “Ce qui fait la misère humaine est la contradiction qui se trouve entre notre état et nos désirs, entre nos devoirs et nos penchans, entre la nature et les institutions sociales, entre l'homme et le citoyen; rendez l'homme un vous le rendrez heureux autant qu'il peut l'être. Donnez le tout entier à l'État ou laissez-le tout entier à lui-même” (*O.C.* iii, p. 332)

²⁴⁹ *Economia Política*. [“Se, por exemplo, desde cedo os acostumamos a nunca considerarem a si mesmos a não ser por suas relações com o corpo do Estado, e a perceberem sua própria existência como uma parte da sua, eles chegarão, enfim a se identificar de algum modo como esse todo maior, a se sentirem membros da pátria.”]

²⁵⁰ Entre os exemplos mais marcantes está a reação da mãe espartana ao receber um mensageiro anunciando a morte dos seus cinco filhos em batalha, é ainda capaz de contestá-lo: “vil escravo, perguntei-te isso? – vencemos a guerra!” E, depois disso, corre ao templo para render graças aos deuses. Ver *Emílio* (*O.C.* iv, p. 249)

Des penchants qui sont comme des branches émanées de ce tronc, ne sauraient être courbés sans contrainte et se redresseront sitôt la contrainte relâchée. Mais au lieu d’agir sur les branches, ne pourrait-on agir sur le tronc, de sorte que l’arbre se déploie naturellement en penchants sociaux? [...] Toute l’intention du *Contrat social* se découvre dans ce morceau: il s’agit de donner à l’amour de soi une autre base pour lui faire porter d’autres fruits.²⁵¹ (JOUVENEL, 1947, p. 87)

Jouvenel se refere ao tronco de uma árvore como uma metáfora do amor de si, para representar algo de permanente e determinante na natureza do homem. Se os galhos (paixões) se desviaram, pode-se a partir do tronco dar a eles outra direção. Ora, toda antinomia inerente à sociedade reside na contradição a que o indivíduo se lança quando o seu amor próprio (amor de si modificado pela má socialização) lhe fala, de um lado, e as obrigações em relação à sociedade, de outro. Essas obrigações deixariam de ser pesadas correntes se ao amor de si fosse dada uma outra base. O indivíduo que ama a si mesmo (desse amor não opositivo) e tem interesse em seu bem-estar, pode ser capaz de velar pelo bem público em seu próprio interesse. E porque é próprio daquele que se ama “desejar estender e reforçar o sentimento do seu ser”, o seu amor de si, mudando de objeto e fixando-se sobre o grande *moi commun*, realiza o fenômeno da expansão tão próprio dele. Logo, é no amor de si do indivíduo que pode ser encontrado o móvel para a metamorfose da generalização, mas, por quais meios?

Rousseau diz que embora os homens queiram o bem, o julgamento que fazem desse bem “nem sempre é esclarecido”, “os particulares discernem o bem que rejeitam; o público quer o bem que não discerne.” (*O.C.* iii, p. 360) Para empreender a tarefa de guiar e ensinar os homens a conhecer o que querem, é necessário um “homem de gênio”. Um sábio²⁵² que será capaz de dar ao homem uma nova natureza que, certamente, é o mais importante empreendimento do Estado. Ele deve entender os princípios do direito político e ser capaz de descobrir ou inventar instituições que incorporem tais princípios, além de conquistar o apreço e consentimento do seu povo de modo que eles possam desejar seguir essas instituições.

²⁵¹ [“As inclinações, que são como galhos emanados desse tronco, não se dobrariam sem coerção e voltariam ao mesmo ponto assim que a coerção cessasse. Em vez de agir sobre os galhos, não se poderia agir sobre o tronco, de forma que a árvore desenvolvesse inclinações sociais? [...] Toda a intenção do *Contrato Social* se revela nesse fragmento: trata-se de dar ao amor de si uma outra base para fazê-lo produzir outros frutos”]

²⁵² Rousseau tem os olhos postos nas figuras lendárias que o inspiram e às quais ele não cessa de se referir, por exemplo, em *Considerações sobre o Governo da Polônia* no capítulo II onde ele claramente expressa sua admiração: “Je regarde les nations modernes: j’y vois force faiseurs des loix et pas un Legislatteur. Chez les anciens j’en vois trois principaux qui méritent une attention particulière: Moÿse, Licurgue et Numa” (*O.C.* iii. p. 953)

Cristopher Kelly (1987) comenta que o apelo à figura do legislador, em Rousseau, é uma ilustração da base sobre a qual o consentimento deve ser obtido. De fato, evocando-se o *Manuscrito de Genebra*, fica demonstrada a intenção do autor em mostrar como ele pensa que isso deva ocorrer: “não se trata de ensinar-me o que é a justiça, mas de mostrar-me o interesse que tenho sem ser justo”, clama o “homem independente”. Ou seja, não é razão que fará o homem devotar-se ao bem público como cidadão.

De acordo com Kelly, “Rousseau's doctrine of the general will requires both an ability to generalize and a disposition to will generally. The formation of this disposition is an essential task and one which cannot be reduced to presenting a correct "theory of justice.”²⁵³ (KELLY, 1987, p. 323) Com efeito, não podendo o legislador simplesmente empregar a força e o raciocínio, como diz Rousseau, ele deve criar no povo a disposição para perceber as vantagens que pode obter das boas leis, pois “cada indivíduo não é capaz de discernir outro plano de governo além daquele que se relaciona com seu interesse particular.” (O.C. iii. p. 383) A tarefa do legislador é, de fato, gigantesca, trata-se de uma transformação de cada indivíduo, sem a qual não se pode esperar o consentimento voluntário à vontade geral. Isso diz respeito, fundamentalmente, à compreensão do seu “interesse verdadeiro”, do seu “interesse de ser” que, de modo algum, tem relação com o amor próprio, como já foi visto.

Por esta razão, a grande alma do legislador, certamente, como se pode deduzir do *Contrato Social*, é a figura extraordinária que não se encontra mais suscetível à influência corruptora do amor próprio, sua virtude é constante. No *Manuscrito de Genebra*, Rousseau ressalta mais fortemente essas características do legislador:

La grandeur des choses dites en leur nom doit être soutenüe par une éloquence et une fermeté plus qu'humaine. Il faut que le feu de l'enthousiasme se joigne au profondeurs de la sagesse et à constance de la vertu. En un mot la grande âme du législateur est le vrai miracle qui doit prouver sa mission.²⁵⁴ (O.C. iii. p. 317)

É possível pensar em relação ao “verdadeiro milagre” ao qual Rousseau se refere e que torna a missão do legislador autêntica, que se trata da conversão ao seu “interesse verdadeiro”,

²⁵³ [“A doutrina da vontade geral de Rousseau exige tanto a habilidade de generalizar quanto uma disposição para desejar a generalidade. A formação dessa disposição é uma tarefa essencial, a qual não pode ser reduzida à apresentação de uma correta ‘teoria da justiça’”]

²⁵⁴ *Manuscrito de Genebra*, II, 2. [“A grandeza das coisas ditas em seu nome deve ser secundada por uma eloquência e uma força sobre humana. É preciso que o fogo do entusiasmo se junte à profundidade da sabedoria e à constância da virtude. Em uma palavra, a grande alma do legislador é o verdadeiro milagre que deve demonstrar sua missão.”]

conforme a definição dada anteriormente. Tudo leva a crer que a principal fonte da força deste “homem de gênio” reside na genuína transformação operada na sua alma, capaz de não mais participar das paixões produzidas pelo amor próprio. Desse modo, a percepção que os indivíduos tenham da alma do legislador pode levar ao anseio por imitá-lo. Judith Shklar fez comentários pertinentes a respeito da influência exercida pelo legislador sobre a sensibilidade dos indivíduos sob sua instituição:

The Great Legislator has only one means at his disposal: illusion and stage management [...], altering of public opinion, the revolution in attitudes that impinge on behavior can only be done by an example so impressive that it imposes the will to imitate. Like Wolmar, the Great Legislator must change each individual directly, must impress himself upon the inner life of each future citizen.²⁵⁵ (SHKLAR, 1969, p. 157).

Além da exemplar figura do legislador, soma-se a força da sua capacidade de “conduzir sem violência e persuadir sem convencer”. (*O.C.* iii, p. 383) Essa prescrição de Rousseau evoca o modelo das antigas autoridades que conheciam a arte de conduzir os afetos do coração por meio de uma linguagem não verbal e de símbolos que provocavam a sensibilidade cívica. A sonoridade da música a expressividade de certos objetos tocavam os olhos e ouvidos suscitando pensamentos e sentimentos dirigidos à união cívica. Para “persuadir sem convencer”, a linguagem do legislador deve agir sobre os corações dos indivíduos e levá-los a sentir concretamente o bem que procuram, daí a necessidade do apelo à sua afetividade e não ao seu raciocínio a fim de que, depois, a mente possa falar pela voz do coração. A fórmula precisa, conforme o estudo de Rousseau no *Ensaio sobre a origem das línguas*, é a da linguagem que fala às afeições primeiras, “em lugar de arrazoados teria sentenças; persuadiria sem convencer e descreveria sem raciocinar”. (*O.C.* v. p. 382)

É importante, entretanto, que a sensibilidade comum que surge com a constituição do corpo político tenha a sua unidade preservada contra os assaltos da insidiosa força do amor próprio. Desse modo, em conjunto com a força persuasiva do legislador, outros meios precisam ser empregados a fim despertar no povo interesses sociais no lugar de aspirações privadas. As

²⁵⁵ [“O Grande Legislador tem apenas um único meio à sua disposição: ilusão e manipulação, [...] a alteração da opinião pública, a revolução nas atitudes que incidem sobre o comportamento só pode ser feito através de um exemplo tão impressionante que impõe a vontade de imitar. Como Wolmar, o Grande Legislador deve mudar cada indivíduo, deve imprimir sua própria figura no interior da vida de cada cidadão”]

festas, as cerimônias públicas, os jogos e todas as simples manifestações que possibilitem a reunião do povo em torno de um interesse comum, constituem meios imprescindíveis para proteger o “eu comum contra os apelos sedutores do eu privado, do amor próprio e do falso império da opinião.” (SHKLAR, 1969, p. 158) A unidade do amor de si conforme já foi abordado, conduz o homem a não estar em contradição consigo mesmo. Igualmente, os cidadãos guiados pelo amor de si do corpo político não sofrerão dessa contradição, todos passam a querer uma mesma coisa, a conservação e o bem do corpo político somado ao seu próprio. Desse modo, o consentimento terá o peso do assentimento, isto é, uma convicção imediata que prescinde dos procedimentos ordinários do raciocínio.

John S. Spink mostra, por meio de um estudo sobre o vocabulário de Rousseau²⁵⁶, que este utiliza o termo “*sensibilité*” conforme as acepções registradas nos dicionários da época. Mas o emprega também, como pode ser visto numa passagem da *Nova Heloisa*, num sentido que não é assinalado antes do *Dicionário da Academia* de 1835. Rousseau diz que a “sensibilidade sempre traz à alma um certo contentamento consigo mesmo, independente da fortuna e dos acontecimentos.” (*O.C.* ii, p. 725) Spink sugere, para compreender essa frase, que talvez se deva substituir *sensibilité* por *vertu*, o que não poderia ser mais “clássico”, diz ele. Todavia, a palavra usada por Rousseau foi *sensibilité* e não *vertu*, e como ele escolhia as palavras com muito cuidado, pode-se concluir que sensibilidade guarda uma relação com a palavra virtude, mas não que dizer a mesma coisa. Spink dirá, então, que o sentido de *sensibilité* é o que Rousseau chama de “sensibilidade ativa e moral positiva”, trata-se da propensão para compartilhar dores, infelicidades, é a solidariedade afetiva.

É inteiramente possível concordar com Spink sobre esse emprego do termo *sensibilité*. Sua definição da sensibilidade ativa e moral que, segundo Rousseau, “deriva imediatamente do amor de si”, está ancorada na definição do *Emílio*, onde o autor afirma que os homens se apegam aos seus semelhantes mais pelo sentimento de suas dores do que pelo de seus prazeres e que o sofrimento é o que permite “ver a identidade de nossa natureza e a garantia de seu apego a nós.” (*O.C.* iv, p. 503)

Fixando-se a atenção no motivo que leva ao apego ao outro no *Emílio*, é possível extrair elementos cruciais para a associação política.

²⁵⁶ O autor se refere à obra de R. Burne, *The Vocabulay of sensation and emotion in the Works of J.-J. Rousseau*

Quando Rousseau se refere, no livro IV *Emílio*, à identidade da natureza humana, ele está dando ênfase à especificidade humana da piedade que permite ao homem reconhecer a sua identidade de natureza com os demais da sua espécie. Aqui é preciso lembrar a crítica de Rousseau a Pufendorf no contexto da discussão sobre a sociabilidade natural. Em Pufendorf, a sociabilidade é devida à conformidade de uma mesma natureza. Porém, a natureza idêntica em todos é a racional.

No *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau pergunta: “como eu sofreria vendo sofrer um outro se eu não sei que ele sofre, se eu ignoro o que há de comum entre mim e ele?” Pode-se, à guisa de resposta, devolver-lhe a pergunta: o que é que poderia lhes ser comum e que é ignorado?

Acredita-se ser possível a afirmação, diante de tudo que foi visto até aqui, que por identidade da natureza humana, em Rousseau, se deve entender a qualidade de ser sensível. É na comunidade afetiva dos indivíduos que se deve buscar o ponto onde todos os interesses concordam. É a sensibilidade que, antes da razão, faculta ao homem a capacidade potencial de se colocar no lugar outro e que, posteriormente, melhor incrementada com as “luzes”, poderá levá-lo a sentir-se no outro. Ora, a extensão da existência resulta da força de uma alma expansiva que leva à identificação com o outro e implica necessariamente a presença da auto-afetividade primordial ou da “sensibilidade superabundante” a ser dispensada ao semelhante que sofre. “Interesso-me por ele por amor a mim e a razão do preceito está na própria natureza que me inspira o desejo do meu bem-estar onde quer que eu me sinta existir.” (O.C. iv, p. 523) Duas asserções observadas por Baczkó são extraídas desta nota de Rousseau no Livro IV do *Emílio*: é que a “solidariedade do ‘eu’ com para o outro é fundada no amor de si, que constitui a motivação maior de todas as ações humanas”; e que a piedade, conforme ele postula, combina “de uma maneira muito particular a extensão da existência para além do eu com o sentimento de individualidade e de afirmação do eu.” (BACZKO, 1974, p. 218)

O movimento de reconhecimento de si no outro é análogo ao que é solicitado para o estabelecimento do político legítimo. O cidadão deverá ser capaz de transportar seu *eu* particular para o *eu* comum; ora, isso exige o fenômeno da identificação²⁵⁷. Para haver a comunhão com a

²⁵⁷ Acredito que a questão dessa identificação ainda exige estudos aprofundados para se compreender como ela se realiza. Na comunicação apresentada VI Colóquio Internacional Rousseau intitulada: *O estatuto da pitié nas obras de Rousseau*, alguns pontos foram levantados e que merecem ser investigados a fim de compreender a problemática

essência afetiva do outro e sentir-se psicologicamente preocupado pelo todo é preciso estar em jogo o movimento expansivo do amor de si, pois “o *eu* particular expandido sobre o todo é o mais forte liame da sociedade”, diz Rousseau no *Manuscrito de Genebra*. Talvez esse processo possa ser mais bem compreendido evocando-se o que Rousseau ensina no *Emílio*: “Ninguém se torna sensível a menos que sua imaginação seja estimulada e comece a transportá-lo para fora de si.” (*O.C.* iv, p. 504) O que viabiliza os transportes da alma expansiva é a faculdade da imaginação que impulsiona à identificação com os semelhantes.

Vê-se que Rousseau propõe, de modo bastante singular, uma solução para que o outro (meu semelhante) não se torne, com o desenvolvimento das relações sociais, o contrário ou a negação de mim mesmo. Esta forma implica, necessariamente, a educação e o recurso à imaginação. Por esta via, que é bem evidente no *Emílio*, é possível fazer nascerem sentimentos relativos que tocam o coração humano aproximando-o da ordem natural, conduzindo-o “pelos primeiros movimentos da natureza às paixões ternas e afetuosas.” (*O.C.* iii, p. 503) Não se esquecendo, evidentemente, que as paixões ternas e afetuosas nascem da sensibilidade positiva e atrativa que deriva imediatamente do amor de si.

Assim, transpondo-se essas conclusões para o domínio da política – e isso pode ser feito considerando-se que o “amor de si permanece com o homem enquanto ele vive”, e que sua capacidade de imaginação estará sempre em atividade –, é perfeitamente possível contar com o poder dessa faculdade na instituição da ordem política rousseuniana. Assim como a educação de um adolescente, a educação do cidadão deverá ser conduzida. O Legislador, como já foi dito, deve conduzir essa educação por meio do apelo ao sentimento, à imagem e à imaginação para moldar a opinião e as paixões dos cidadãos a fim de que elas se estendam e se tornem costumes bem arraigados no tecido social.

da identificação. Por ora, as considerações de Paul Audi em *Rousseau une philosophie de l'âme* são bastante instigantes. Nas suas observações é possível pensar sobre o que pode significar a “identidade da natureza” mencionada por Rousseau: “Se eu me deixo ‘naturalmente’ preocupar pela piedade, é porque esta experiência que faço do sofrimento do outro [...] é também a minha. Não é que ambos soframos da mesma dor, mas é que o seu ‘sofrer’ para ele e o meu ‘sofrer’ para mim são da mesma natureza: eles procedem, os dois, do amor de si que não somente nos edifica um e outro em nossa individualidade fundamental, mas também nos torna igualmente ‘semelhantes’ um ao outro, e talvez, sob o fundamento íntimo de uma tal similitude, solidário um do outro. Por consequência, se é possível que eu deixe ‘por assim dizer’ meu ser para me apropriar do seu, é porque, antes mesmo de identificar o outro como um possível *alter ego*, e antes de identificar a mim mesmo, isto é, antes de tomar consciência de mim [...]. Eu compartilho com ele algo que constitui igualmente meu *Si* irredutível e o seu próprio.” (AUDI, 2008, p. 130)

Ou seja, a sensibilidade ativa e moral, que se encontra na base da relação moral, também pode estar na origem da sensibilidade comum ao corpo político. Para empregar os termos de Bertrand de Jouvenel em seu *Ensaio sobre a política de Rousseau*:

C'est aux affections qu'il faut tout demander, c'est d'elles seulement qu'on peut tout obtenir. Il ne faut pas attendre de la raison qu'elle nous dévoue au bien public comme citoyens, elle qui ne saurait déjà nous mener à notre bien particulier. Mais c'est l'amour de soi, source de toutes les passions naturelles, qu'il faut 'coletiviser': instrument de notre 'conservation', il sera désormais instrument de la conservation sociale.²⁵⁸ (JOUVENEL, 1947, p. 97)

Sem dúvida, Jouvenel faz uma análise pertinente sobre o papel do amor de si no corpo político como instrumento da conservação social e, de fato, não poderia ser outra a conclusão diante da passagem do *Contrato Social*, na qual Rousseau deixa claro que a vontade geral apenas é geral porque os membros do corpo político se sentem verdadeiramente no todo; porque eles transportaram seu *eu* particular para o *eu* comum formando um único sujeito que deseja: “Enquanto muitos homens reunidos se consideram como um só corpo, eles não têm senão uma única vontade que se liga à conservação comum e ao bem-estar geral”. (O.C. iii, p. 437) Assim, é sobre a concordância das vontades particulares dos indivíduos em privilegiar o interesse comum, em cujo seio reconhecem seu próprio interesse individual, que se forma a vontade geral.

Se concordarmos com a interpretação de Pierre Burgelin de que o filósofo genebrino concentrou seus esforços em tentar “diminuir a distância entre o ato de existir e as exigências morais” (BURGELIN, 1974, p. 117), sem dúvida alguma, à luz de tal propósito é que se pode decididamente reconhecer que a originalidade de Rousseau consiste em fundar as regras do dever na afetividade. O amor de si, compreendido como interesse pelo bem do indivíduo, conforme exposto anteriormente, permite compreender o fundo comum de interesses idênticos nos indivíduos, base sobre a qual a vontade geral, que é a de cada um, precisa estar ancorada. O que confirma a pertinência de afirmar o amor de si como fundamento antropológico da vontade geral.

Uma razão universal, como já se viu na discussão com Diderot, é impotente para guiar o homem na compreensão do que é justo e no que consiste seu bem. Não é porque pertencem a uma

²⁵⁸ [“É às afecções que é sempre preciso recorrer, é apenas delas que podemos obter tudo. Não basta esperar que a razão nos incline ao bem público como cidadãos, ela que sequer poderá nos guiar ao nosso bem particular. Mas é aos amor de si, fonte de todas as paixões naturais, que é preciso 'coletivizar': instrumento de nossa 'conservação' ele será ainda instrumento da conservação social.”]

comunidade de razão que os homens concordam entre si sobre o bem geral. Parece que a consideração do amor de si como originador do liame da sociedade política seria justamente o ponto alto da originalidade de Rousseau em relação a Diderot. Se, para Diderot, a vontade geral é a vontade de todo o gênero humano, que compõe uma “sociedade geral”, para Rousseau, a vontade geral é própria de uma sociedade política legítima²⁵⁹, instituída por e para os indivíduos-cidadãos, fundada no amor de si de cada um dos que a compõem.

²⁵⁹ Victor Goldschmidt corrobora esta tese afirmando que ao fundo da réplica a Diderot “há uma redefinição (ou antes, uma definição, pois Diderot havia deixado esta ideia muito vaga) da ideia de vontade geral: esta é, em seu conjunto, geral para uma sociedade dada, mas particular em relação a todas as outras sociedades.” (GOLDSCHMIDT, 1974, p. 599)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Nós não começamos propriamente a ser homens senão depois de termos sido cidadãos”, é uma ideia marcante que Rousseau apresenta ao final do capítulo dois do livro I da primeira versão do *Contrato Social*. Ideia que denota o valor que ele confere à instituição do corpo político legítimo e à “desnaturação” do cidadão. Com efeito, é por meio desta instituição que os cidadãos terão preservadas a sua liberdade, a igualdade dos seus direitos e a proteção dos seus bens. É o livre engajamento do indivíduo ao Ser moral formado pelo pacto, e do qual os cidadãos “desnaturados” passam a participar, que confere a cada um a obrigação moral de cumprir o compromisso. O cidadão se torna capaz de reconhecer na vontade geral do corpo político a sua própria vontade como membro, e sente-se na condição de transportar o seu eu particular para o seio do eu comum.

Esta síntese deixa ver algo da relevância do estabelecimento do político no pensamento de Rousseau. Contudo, não obstante a ênfase para o cidadão, é para a natureza primeira do homem, para a sua interioridade que o filósofo se voltará a fim de encontrar as disposições potenciais que deverão ser atualizadas no homem-cidadão. Essas disposições estão inscritas no homem que a ficção metodológica do estado de natureza tornou possível conhecer. O homem natural da ficção – não é um homem em ato²⁶⁰, mas em potência –, porém, desempenha um papel fundamental, pois sua “existência” permite pôr em evidência suas outras faculdades. O homem natural age em conformidade pura e simples com o seu amor de si, frui do seu sentimento de existência e mantém-se dentro da ordem natural porque nada o afasta dela. A bondade natural reflete a sua ignorância quanto ao bem e ao mal, manifestando sua essência espiritual por sua qualidade de agente livre e ser perfectível. O homem natural vive independente e isolado, e enquanto não se distancia do que a natureza quer que ele seja, é uno, está inteiramente em si mesmo, em paz. Todavia, no instante em que é levado por inúmeras circunstâncias a afastar-se da sua natureza este equilíbrio é rompido, e então o homem passa a ser apenas uma pequena parte de si mesmo, desligando-se daquilo que importa verdadeiramente a ele.

Ficou muito claro, a partir da leitura das fontes, que a busca de Rousseau no exercício da sua “verdadeira filosofia” foi a de extrair, tanto no plano teórico quanto no plano prático, o

²⁶⁰ Ele é “estúpido e limitado”.

conhecimento do que verdadeiramente importa ao homem. E o que importa verdadeiramente é ser aquilo que se é; é não estar em contradição consigo mesmo; é ser segundo a sua natureza. Descobriu-se que um dos sentidos da expressão *nature* quando se refere a indivíduo é o da identidade absoluta consigo mesmo. Sendo assim, o homem natural é o modelo que supõe o indivíduo detentor de uma essência que o torna autêntico, um indivíduo que não se define por oposição ao outro, e que é capaz de manter uma relação concreta e significativa com as coisas e com a natureza, considerada como um todo. Este modelo reflete a ideia do homem “uno”, ideia da qual Rousseau não se desviará e que, certamente, se encontra em toda a sua obra.

O pressuposto que direcionou esta pesquisa foi essa unidade da natureza humana que assumimos ser dada pelo princípio do amor de si. Os estudos desenvolvidos no primeiro capítulo centraram-se na concepção de indivíduo, privilegiando o papel específico que o princípio do amor de si desempenha na estruturação da sua identidade e considerando o que esse princípio, comum a todo ser sensível, possui de especificamente humano.

Ao fundar a sua ciência antropológica, Rousseau confrontou paradigmas teológicos, científicos e filosóficos sobressaindo-se a originalidade que lhe é peculiar. Se o homem se distingue dos animais por suas qualidades de agente livre e de ser perfectível, todavia, a noção de perfectibilidade não soluciona prontamente o problema do progresso humano. Ao contrário, os progressos precipitaram o homem na decadência, fizeram-no cair mais baixo que os animais. Entretanto, fica claro para qualquer leitor da antropologia rousseauiana que bem pode haver um desenvolvimento positivo da natureza humana. Prova disso é o *Emílio*, obra que se dedica “à busca de como se deveria agir para impedi-los (os homens) de terminar dessa forma”, como escreve Rousseau na *Carta a Beaumont*. Mas esse desenvolvimento positivo não poderia ser evidente sem o verdadeiro conhecimento do homem. O estudo da concepção rousseauiana de indivíduo mostrou que o autor emprega duas categorias de interpretação teórica da realidade, portanto, duas categorias de existência humana coexistem no seu pensamento: o homem natural e o homem social. E o dinamismo que leva à oposição entre essas categorias faz surgir, ao mesmo tempo, a possibilidade de uma conciliação. Esta força dinâmica reside na paixão primeira do amor de si fonte de todas as outras, o único motivo que leva o homem a agir e que subjaz de modo idêntico ao fundo das diferentes figuras apresentadas por Rousseau: do homem natural, do “homem do homem”, do cidadão, do sábio ou dele próprio. A apreensão deste *pathos* primordial

como uma estrutura da afetividade que é própria do indivíduo humano, não importa qual seja a sua forma de existência, levou à compreensão de que o objeto dessa afecção – o si – é suscetível de transformações e de desenvolvimentos. Desse modo, o liame afetivo ou autoafeição que liga o indivíduo a si mesmo nada tem a ver com egoísmo ou individualismo particular, mas pode se tornar complexo e implicar diferentes mediações.

Os estudos ligados à filosofia da existência de Rousseau foram enriquecidos pelas interpretações de Pierre Burgelin e Bronislaw Bazko que mostraram o importante papel de uma propriedade intrínseca ao amor de si, a expansão. A relação entre a expansividade e o desenvolvimento moral do indivíduo pareceu adquirir contornos nítidos, e não foi difícil caminhar para a conclusão de que há no pensamento de Rousseau um caráter imanentista do amor de si. É do ato de voltar-se sobre si que nasce o reconhecimento e o amor pelo Autor das coisas, o sentimento de humanidade; é do amor de si que resulta o amor à ordem, amor que não deve ser mais forte no indivíduo do que o seu próprio bem-estar. Ou seja, antes de qualquer coisa é necessário estabelecer uma relação consigo mesmo (e isso revela uma experiência imanente, primordialmente afetiva e não intelectual) para, em seguida, sair de si em direção ao outro.

O tema da expansão do amor de si abriu uma via para propor uma interpretação da piedade, o segundo princípio encontrado por Rousseau “ao meditar nas primeiras e mais simples operações da alma humana”. A sensibilidade ativa e atrativa que ele descobre ser própria da alma humana possui, ao mesmo tempo, a propriedade de estreitar-se em si (que reforça o sentimento do nosso ser) e a de estender-se (expansão espontânea que o projeta para fora de si). Esta segunda propriedade traduz exatamente a ideia do sentimento natural ou, melhor dizendo, da potencial “impulsão moral” que liga um indivíduo ao outro, cujo exemplo decisivo é a piedade. Desse modo, buscou-se demonstrar essa hipótese e afirmar a primazia do amor de si, pois a extensão da existência ou o transporte para fora de si é resultante da força expansiva da alma que põe em jogo a identificação com o outro.

Dado o escopo da pesquisa, a problemática da identificação e o papel da imaginação foram abordados apenas superficialmente. Mas, certamente, são questões que deverão ser retomadas em estudos posteriores, pois se acredita que por esse viés se possa lançar luz sobre o redirecionamento das paixões e da identificação entre a vontade particular do cidadão e a vontade geral do corpo político.

Desvelada a dimensão de imanência do amor de si, abriu-se uma perspectiva para se examinar a noção de interesse em Rousseau, tema que foi a preocupação central do segundo capítulo. A partir da observação de como a noção de interesse atravessa todos os domínios da filosofia do autor, constatou-se que a particularidade concernente a essa problemática em Rousseau decorre da sua distinção crucial entre o amor de si e amor próprio. É dessa distinção que se originam os pares de oposições que se movimentam no desenrolar da sua filosofia: interesse verdadeiro contra interesse factício, interesse absoluto contra interesse relativo, interesse geral contra interesse particular.

Tendo percorrido a trajetória da noção de interesse em todos os domínios do pensamento de Rousseau, notou-se que quando se trata do “interesse verdadeiro”, ele se articula prontamente com o amor de si estabelecendo-se uma unidade. Essa unidade mostrou ser tanto genealógica – o interesse ardente pelo bem estar e conservação no homem vem do amor de si – quanto dinâmica e normativa, uma vez que o interesse comum tem como princípio ativo o interesse individual. O Indivíduo pode alcançar a significação do que “importa verdadeiramente” ou do “interesse bem compreendido”, reger-se por ele e, desse modo, encontrar seu lugar na ordem. Das reflexões e estudos sobre a importante distinção entre amor de si e amor próprio, chegou-se à conclusão instigante de que a preferência por si é o que interessa ao homem. Todavia, esse interesse motivado pelo de amor de si é absolutamente distinto daquele inspirado pelo amor próprio. O primeiro diz respeito àquilo que é relativo a nós mesmos, ao bem-estar absoluto da alma, e se mostra sempre carregado de uma espontaneidade ou imediatidade que está muito distante do interesse mediado pelos cálculos egoístas do que se possa obter. Estas questões e a reflexão sobre elas nos inclinou para a ideia de que a filosofia de Rousseau é uma filosofia do interesse que se reflete, decididamente, no seu pensamento político, pois se não houvesse um ponto onde todos os interesses concordassem, não haveria sociedade possível. Dada esta evidência, foi necessário tentar mostrar a originalidade dessa concepção de interesse, uma vez que Rousseau combate visceralmente a moral do interesse presente no seu século.

E neste sentido, tanto os estudos de Blaise Bachofen, quanto os de Bruno Bernardi em relação à noção de interesse foram fundamentais para se pudesse conectar o interesse pela conservação e o desejo pelo bem-estar do indivíduo que participa da ordem da natureza, com o interesse do cidadão desnaturado que participa da ordem política. Daniel Cullen afirmou em seu

trabalho que “a ordem política conserva uma afinidade crucial com a ordem natural que, para Rousseau, é a única e inatacável fonte de valor. [...], a vontade geral é modelada sobre a condição do homem natural.” (Cullen, 1993 p.6) Esta afinidade mencionada por Cullen foi assumidamente tomada como pressuposto para o passo seguinte no estudo da noção de vontade geral. Verificou-se que Rousseau transportou para o conceito de vontade geral o mesmo princípio que, na sua concepção, constitui o objeto da vontade que é o bem do ser que deseja. Do mesmo modo, o objeto da vontade geral é claramente definido como o bem estar e a conservação do todo e de cada parte.

Na investigação dos antecedentes da noção de vontade geral, a fim de buscar as fontes que influenciaram a formação do conceito em Rousseau, a constatação da relação entre o interesse fundamental que leva o indivíduo a buscar sua satisfação e o interesse que funda a vontade geral foi incontornável. Isso tornou possível falar de um amor de si do corpo político, ou do ser moral que se forma no instante do pacto social. A vontade geral, como se pôde perceber, apenas se realiza na medida em que o indivíduo-cidadão possa se expressar. Mas ao fazê-lo, que não seja em oposição aos outros indivíduos. Ao contrário, é preciso que reconheça neles um interesse que coincida com o seu próprio.

Todavia, estas asserções não se demonstram assim tão facilmente como é fácil expressá-las. É precisamente a crítica a esta sintonia de interesses um dos maiores obstáculos à compreensão das ideias de Rousseau julgadas, muitas vezes, inextrincáveis. Sobretudo pelos pensadores liberais que acreditam ser impensável qualquer relação de identidade entre o indivíduo e uma comunidade qualquer. Entretanto, o que não é levado em consideração é justamente a possibilidade de Rousseau ter pensado um interesse individual não opositivo que não repousa no amor próprio do indivíduo, mas no seu amor de si. O que se tentou mostrar foi que nesse interesse intervém uma relação absoluta de si para consigo, e que o indivíduo-cidadão assume um compromisso em relação a si ao se engajar no pacto. Ou seja, do ponto de vista desse indivíduo-cidadão, obrigar-se em relação ao todo do qual faz parte, é obrigar-se consigo mesmo, porque reconhece na vontade geral do corpo político a sua própria vontade, no interesse comum o seu interesse individual. Não é necessariamente o seu interesse particular, uma vez que ele pode, como homem, ter uma vontade particular diferente daquela que tem como cidadão. Não se trata do interesse particular, que particulariza o indivíduo, mas da porção que há nele de comum com

os demais, um interesse constitutivo do ser, que Bruno Bernardi chamou, muito acertadamente, de “interesse de ser” em oposição ao “interesse de ter”.

Não se trata de abdicar do interesse particular para compor uma sociedade política, mas de estreitá-lo e ceder espaço para que se manifeste nessas questões um interesse indutivo ao que é comum a todos. E se a particularidade do indivíduo-homem pode afastá-lo do bem comum, a individualidade do cidadão (não o individualismo) o manterá ligado ao que há de comum entre ele e a instituição da qual recebe sua vida e seu ser.

Desse modo, a vontade geral é justa e certa porque deriva da preferência que cada um tem por si mesmo, que não é de modo algum uma preferência egoísta fundada no amor próprio. Caso contrário, a vontade geral, como Rousseau a pensou, estaria solapada em sua estrutura fundamental. Estas foram as razões para se pensar no amor de si como fundamento antropológico da vontade geral.

A análise da discussão entre Rousseau e Diderot no *Manuscrito de Genebra* foi, certamente, o ponto de partida de todas as reflexões e considerações que foram apresentadas neste trabalho. A temática desenvolvida no terceiro capítulo, sobre a generalização da vontade e do interesse, mostrou a importância dessa base antropológica para a formação do interesse bem compreendido do cidadão. Viu-se que a instituição do político legítimo é uma condição para o aperfeiçoamento da natureza humana e, por consequência, da vida moral. A fórmula expressa por Rousseau no *Manuscrito de Genebra* solicita um aprendizado dessa condição. O homem deverá ter sua razão iluminada por outros princípios e o coração aquecido por novos sentimentos, assim, ele poderá “multiplicar seu ser” e sua felicidade. Mas para que isso se realize é preciso que entre em jogo a expansividade do amor de si para levar o indivíduo à capacidade de separar-se de si e transportar-se para o outro. Por via de consequência, ele será capaz de ver no interesse comum o seu próprio interesse ampliando a compreensão do que é o seu bem-estar verdadeiro.

Para além das considerações sobre o percurso desta pesquisa, na qual se procurou levantar argumentos sobre um possível fundamento antropológico para o conceito de vontade geral, é preciso considerar o ganho ao realizá-la.

Transitar pelas ideias de um filósofo como Jean-Jacques Rousseau e trazer à tona o seu pensamento antropológico, político e moral não poderia se mostrar mais atual nestes nossos dias, que são marcados por uma espécie de consciência humana cindida entre a exigência de princípios

éticos e práticas morais, econômicas, políticas coletivas e individuais desviantes. O sujeito humano apresenta fissuras, encontra-se passível de ser manipulado, controlado pelos sistemas de condicionamento do mundo contemporâneo, seduzido pelo discurso midiático que legitima a sua carência de si mesmo.

Seguindo sua vida sem dar falta de si, vai se consumando, ao interno do indivíduo humano, uma crise ética que se alastra do âmbito individual para o coletivo com consequências irreversíveis. Segundo as análises do filósofo francês Gilles Lipovetsky, a nossa era ou a “era do vazio” produz um indivíduo narcísico, apático, egoísta e indiferente. O Narciso de hoje é um ser angustiado sob vários aspectos: no plano político é assustado pelo terrorismo, pela corrupção, pelo desemprego; no plano pessoal, pela trágica violência urbana, pelo envelhecimento, pela morte. Diante desse quadro, é perfeitamente possível ver que não obstante o lapso temporal decorrido e o fantástico progresso técnico-científico alcançado nos últimos trezentos anos, o grande problema do homem parece ser o mesmo levantado por Jean-Jacques Rousseau. Suas análises sobre a condição humana e as contradições ao interno do homem, bem como a localização da raiz do problema e a solução apontada levam a crer que suas reflexões podem muito bem lançar luz sobre o drama ético-político da contemporaneidade.

Charles Taylor, em sua obra *Grandeur et misère de la Modernité*, afirma que a partir do pensamento de Rousseau desenvolveu-se uma ideia que ficou profundamente gravada na consciência moderna. Se antes do fim do século XVIII ninguém pensava que a diferença entre os seres humanos tinha tanta importância moral, a partir da contribuição de Rousseau, que a revestiu de originalidade, passa a existir uma certa maneira de ser humano, uma singularidade que é própria de cada indivíduo, o qual deve ter a sua própria maneira de ser e não imitar a dos outros.

Isso implica uma profunda sinceridade em relação a si, sem a qual se perde o sentido da vida, ou o que representa para si o fato de ser humano. De fato, o que Charles Taylor denomina de ética da autenticidade está presente no projeto antropológico-político-moral de Rousseau para quem “seria absurdo imaginar que eu sendo eu, agiria como se eu fosse um outro”. A oportunidade de refletir tão demoradamente sobre estas questões e ser conduzida pela sensibilidade desse filósofo, certamente deve ser contabilizada como o maior ganho, pois desperta o desejo do encontro com a verdadeira existência autêntica, que por si só é normativa,

uma vez que “qualquer um que tenha a coragem de parecer sempre o que é, se tornará cedo ou tarde aquilo que deve ser”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, volumes i,ii, iii et iv - 1959, 1961, 1964, 1969. (Bibliothèque de la Pléiade).

_____. **Do Contrato Social**. Tradução de Lourdes Santos Machado; introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado, 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores)

_____. **Lettres Philosophiques**. Présentées par Henry Gouhier. Paris :Vrin, 1974.

_____. **Lettre sur la vertu**. Editée par Jean Starobinski et Charles Wirs, Annales J.-J.Rousseau, t.XLI, 1997, p. 318-327.

_____. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. 240 p. ISBN 85-7448-110-6.

Bibliografia consultada

ABBADIE, Jacques. **L'art de se connaître soi-même ou la recherche des sources de la morale**. Rotterdam: P. Vander Slaart & Jean Neaulme, 1761.

ALQUIÉ, F. **Le cartesianisme de Malebranche**. Paris: Vrin, 1974.

ALTHUSSER, Louis. “Sur le Contrat Social”. **Cahiers pour l'analyse**, n. 8, Paris, Seuil, 1967.

ANGIONI, Lucas; Metafísica de Aristóteles, (livro V, 1-8), **Phaos**. Campinas, 2003, v. 3, p. 5-21

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

BACZKO, Bronislaw. **Solitude et communauté**. Traduit par Claire Brendhel-Lamhout. Paris : Mouton, 1974.

BERLIN, Isaiah. **Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade**. Trad. Tiago Araújo. Organização e notas Henry Hardy. Portugal : Gradiva, 2002.

- BERNARDI, Bruno. **La Fabrique des Concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau.** Paris: Honoré Champion Éditeur, 2006.
- BRAGUE, Remy. **Aristote et la question du monde.** Paris: PUF, 1988, p. 174.
- BROOKE, Christopher. **Rousseau's Political Philosophy: Stoic and Augustinian Origins.** In: RILEY, Patrick. *The Cambridge Companion to Rousseau:* Cambridge University Press, 2006, p. 94-123.
- BURGELIN, Pierre. **La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau.** Paris: VRIN, 1973.
- CASSIRER, Ernst. **A questão Jean-Jacques Rousseau.** Trad. Erlon José Paschoal, Jézio Gutierrez; revisão da trad. Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.
- CHEVALIER, J.-J. **As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias.** Trad. Lydia Cristina. Rio de Janeiro: Agir, 1957.
- CONDILLAC, Etienne B. de. **Traité des animaux (1755),** Paris: Vrin, 1987.
- CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos Antigos comparada à dos Modernos. **Filosofia Política II.** Porto Alegre: L.&P.M. Editores, 1985, p. 9-25.
- COOPER, Laurence D. **Rousseau, Nature and the problem of the good life.** Penn: Pennsylvania State Univ Press, 1999.
- CULLEN, Daniel E. **Freedom in Rousseau's political philosophy.** De Kalb: Northern Illinois University Press, 1993.
- DEBRUN, Michel. Algumas observações sobre a noção de Vontade geral no Contrato Social. **Estudos em homenagem a J.J. Rousseau – 200 anos do Contrato Social.** Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 1962.
- DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps.** Paris: VRIN, 1992.
- _____. **Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo.** Trad. Natalia Maruyama. São Paulo : Ed. Barcarolla, 2009.
- DERATHÉ, Robert. **Le Rationalisme de Jean Jacques Rousseau.** Paris: PUF, 1948.

- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- DIDEROT, Denis. Direito Natural. In : **Verbetes políticos da enciclopédia**. Tradução de Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial; Editora da Unesp, 2006.
- DUBY, Georges. **Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme**. Paris: Gallimard, 1978.
- DURANT, Will. **A história da filosofia**. Trad. de Luiz Carlos do Nascimento de Silva. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000. (Os Pensadores)
- FABRE-GOYARD, Simone. **Politique et philosophie dans l'oeuvre de J.-J. Rousseau**. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- FINE, Peter Martin. **Vauvenargues and La Rochefoucauld**. Manchester: Manchester University Press, 1974.
- FORTES, Luiz R. Salinas. **Rousseau: o bom selvagem**. São Paulo: FTD, 1996.
- FREITAS, J. de. **Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação**. São Paulo: Humanitas; FFLCH/USP: Fapesp, 2003.
- GÉLLY, Rafaël. Souffrance et attention sociale à la vie: Éléments pour une phenomenology radicale du soin. **Bulletin d'analyse phénoménologique**. v. 5, 2009, p.1-29.
- GILDIN, Hilail. **Rousseau's Social Contract: The Design of the argument**. Chicago and London: The University Chicago Press, 1983.
- GOLDSHMIDT, Vitor. **Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau**. Paris : VRIN, 1974.
- GOUHIER, Henri. **Les méditations métaphysiques de Jean Jacques Rousseau**. Paris : VRIN, 1984.
- HENDEL, C.W. **Jean-Jacques Rousseau Moraliste**. New York: Oxford Press, 1934.
- HENRY, Michel. **Fenomenología Material**. Madri : Editora Nacional, 2003.
- _____. **Incarnation**. Une philosophie de la chair. Paris : Seuil, 2000.
- HIRSCHMAN, Albert. **The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its triumph**. Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1997.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. 2. ed. Tradução, apresentação e notas Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1998. (Clássicos).

_____. **Leviathan** (1651). Trad. F. Tricaud. Paris: Sirey, 1971.

JOUVENEL, Bertrand de. **As origens do Estado moderno**: uma história das idéias políticas no século XIX. Trad. Mamede de Souza Freitas, Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. **Essai sur la politique de Rousseau**. Paris: Hachette, 1947.

KELLY, Christopher. "To Persuade without Convincing": The Language of Rousseau's Legislator. **American Journal of Political Science**, Vol. 31, No. 2 (May, 1987), pp. 321-335. Published by: Midwest Political Science Association. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2111079> Acesso em: 16/02/2013 06:53

KNEE, Philip. La Politique de l'Amour de soi: Helvétius et Rousseau. **Rousseau and Criticism Rousseau et la Critique**, Ottawa. Édited by Lorraine Clark and Guy La France. *Pensée Libre*, n. 5, 1995, p. 49-59.

LA ROCHEFOUCAUD. **Maximes**. Edited by Jean Lafond. Paris: Gallimard, 1976.

LALANDE, André. **Vocabulaire technique et critique de la philosophie** (1967). Revue par les membres et correspondants de la société française de philosophie, Paris: Presses universitaires de France, 1999.

LIPOVETSKY Gilles. **L'ère du vide**, Paris, Gallimard, 1987.

LITWIN, Christophe. Dialética e amor de si: Leituras do "Segundo Discurso". Trad. Renato Moscateli, **Revista Espaço Acadêmico** – n. 55, Dez/2005. Disponível em www.espacoacademico.com.br/055/55rousseau_litwin.htm. Acesso em: janeiro de 2008.

LOVEJOY A.O., BOAS George. **Primitivism and related ideas in antiquity**, Baltimore: Johns Hopkins Press; London: Oxford University Press, 1935, p. 12

_____. **The Great Chain of being**. A study of History of an Idea, Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 6.ed. 1957.

MALEBRANCHE, Nicolas. **Œuvres complètes**. Paris: Éd. A. Robinet, Vrin, 1957-1963.

MANDEVILLE, Bernard de. **The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits**, 2 vols. With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F.B. Kaye (Indianapolis: Liberty Fund, 1988). Vol. 1 Disponível em <http://oll.libertyfund.org/title/846>. Acesso em: janeiro de 2012.

MARQUES, José Oscar de Almeida. Forçar-nos a ser livres? O paradoxo da liberdade no *Contrato social* de Jean-Jacques Rousseau. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo: FFLCH-USP, n. 16, 2010, p. 99-114. ISSN 1517-0128.

MARYUAMA, Natalia. **A moral e a filosofia política de Helvétius**: uma discussão com J.-J. Rousseau. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005.

MASSON, P. M. **La religion de J.-J. Rousseau**, Paris : PUF, 1916.

MASTERS, Roger D. **La philosophie politique de Rousseau**. Trad. Gérard Collonna d'Istria & Jean Pierre Guillot, Lyon: ENS Éditions, 2002.

MCKENNA, Antony. Amour-propre et vertu sociale, communication à la Table ronde, dir. Syliane Charles-Malinowski, Congrès des Lumières, Montpellier, juillet 2007, **Libertinage et philosophie au XVII^e siècle**, v.11, 2008, p.337-344.

MONTESQUIEU. **Œuvres complètes**. Paris: Gallimard, 2001. v. 2.

MOSCATELI, Renato. **Rousseau frente ao legado de Montesquieu**: imaginação histórica e teorização política no Século das Luzes. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

NOURISSON, Jean Félix. **J.-J. Rousseau et le rousseauisme**. Paris: Ed. Paul Nourisson, 1995.

PASCAL, Blaise. **Œuvres complètes**. Éd. Louis Lafuma. Introd. Henri Gouhier. Paris: Seuil, 1963.

PHILONENKO, Alexis. **Rousseau et la pensée du malheur**. Paris: Vrin, 1984.

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

PUFENDORF, Samuel. **Le droit de la nature et des gens, ou Système general des Principes les plus importants de la Morale, de la Jurisprudence, et de la Politique**, Traduction Jean Barbeyrac, Amsterdam: H. Schelte e J. Kuyper, 1706, 2 v.

RAMOS, Angelo Aparecido Zanoni. Cidade de Deus e cidade terrena segundo Agostinho de Hipona. **Revista eletrônica do Instituto de Filosofia – I.F. Science Institute**, ISSN 1984-5804, p. 39. Disponível em: www.institutodefilosofia.com.br Acesso em: junho de 2012.

RILEY, Patric. **The General Will Before Rousseau**: the transformation of the Divine into the Civic. Princeton: Princeton University Press, 1986.

SHKLAR, Judith. The General Will. **Dictionary of the History of Ideas**. NY, 1993, tome 2, p. 275-281.

_____ **Men and citizens**: A study of Rousseau's social theory. London: Cambridge University Press, 1969.

SPINK, John S. Le sentiment intérieur. **Proceedings of the Cambridge Bicentennial Colloquium. «Rousseau after 200 years»**. Edited by R. RA. Leigh. Cambridge University press, 1982. p 240- 250

SPITZ, Jean-Fabien. **La liberté politique**: Essai de généalogie conceptuelle. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

STAROBINSKI, Jean. **Jean Jacques Rousseau la transparence et l'obstacle**. Paris: Editions Gallimard, 1971.

TALMON. J.L. **Les Origines de la démocratie totalitaire**. Paris : Colmann Levy, 1966.

VARGAS, Yves. Rousseau et le droit naturel. **Revista Trans/Form/Ação**. São Paulo, v. 31, n. 1, p. 25-52, 2008.

VAUGHAN, C.E. *Manuscrit de Genève*. **The political writings of Jean-Jacques Rousseau**, (1915) volume I, The Online Library, p. 357.

VAUVENARGUES. **Introduction à la connoissance de l'esprit humain**, suivie de Réflexions et de maximes. Paris: Briasson, 1747. Edição eletrônica disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/vauvenargues/intro_connaissance/vauvenargues_intro_conn.pdf

VINCENTI, Luc. **Jean-Jacques Rousseau l'individu et la république**. Paris: Ed. Kimé, 2001.

_____ Le bien-être aux limites de l'identité: Malebranche, Lamy, Rousseau. Intervention au Congrès mondial sur les Lumières qui s'est tenu à Montpellier. **Libertinage et philosophie**. Presses Universitaires de Saint-Etienne, 2009. n. 11 , p. 363-371.

VINH-De Nguyen: La critique des anthropologies et le Discours sur l'inégalité de J.J. Rousseau. **Philosophiques**, vol. 13, n. 2, 1986, p. 253-266. <http://id.erudit.org/iderudit/203319> Acesso em: setembro de 2010.

VIROLI, Maurizio. **Jean-Jacques Rousseau and the 'well ordered society'**. Translated by Dereck Hanson. Cambridge : Cambridge University Press, 1988.

VOLTAIRE, François Marie Arouet de. **Cartas Inglesas**. Trad. Marilena Chaui et al. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.