



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFPA

**LAYS ALVAREZ DE SOUZA**

**DUAS CONCEPÇÕES DE INDIVIDUALIDADE EM ROUSSEAU**

**BELÉM-PA**

**2021**

**LAYS ALVAREZ DE SOUZA**

**DUAS CONCEPÇÕES DE INDIVIDUALIDADE EM ROUSSEAU**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Pará (UFPA) como requisito para obtenção do título de Mestra, na área de concentração de Estética, Ética e Filosofia Política.

**Orientador: Prof. Dr. Pedro Paulo Corôa.**

BELÉM-PA

2021

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD**  
**Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará**  
**Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

---

A473d Alvarez, Lays.  
Duas Concepções de Individualidade em Rousseau / Lays  
Alvarez. — 2021.  
81 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Pedro Paulo Corôa  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia, Belém, 2021.

1. Individualidade. 2. Natureza. 3. Homem. 4. Sociedade.  
I. Título.

CDD 100

---

LAYS ALVAREZ DE SOUZA

DUAS CONCEPÇÕES DE INDIVIDUALIDADE EM ROUSSEAU

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Pará (UFPA) como requisito para obtenção do título de Mestra, na área de concentração de Estética, Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Paulo Corôa.

Aprovada em: **29/07/2021**

Banca examinadora:

---

Professor. Dr. Pedro Paulo da Costa Corôa (UFPA)  
(Orientador)

---

Professor. Dr. Renato Moscateli (UFG)  
(Examinador Externo)

---

Professor. Dr. Damiano Bezerra Oliveira (UFPA)  
(Examinador Interno)

---

Professor. Dr. Agostinho de Freitas Meirelles  
(Suplente)

BELÉM-PA  
2021

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço, primeiramente, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia pelo acolhimento e pela sabedoria adquirida durante a realização deste mestrado.

Agradeço imensamente ao meu orientador, prof. Dr. Paulo Coroa, pela grande ajuda e compartilhamento de conhecimentos e críticas, desde a graduação até o mestrado, serei grata por todo o apoio e a todos os aprendizados filosóficos.

Agradeço a CAPES pela oportunidade de me beneficiar com a bolsa de pós-graduação para poder me manter nesse caminho longo e árduo.

À minha mãe e meu pai (que não se encontra mais aqui neste mundo) pelo total apoio e incentivo aos estudos desde criança, mostrando-me que o caminho da educação pode superar qualquer adversidade. Sem eles dois, eu não teria conseguido chegar até aqui, e eles são com certeza todo o motivo de qualquer vitória conquistada.

À minhas avós, paterna e materna pelo carinho, amor de vó e cuidados.

Agradeço ao Edilson por ter sido meu companheiro nessa jornada do mestrado. Sofremos, rimos e nos incentivamos juntos durante a escrita. Foi meu sustentáculo excepcional para “sobreviver” às tensões dessa vida acadêmica.

*O objetivo da vida é o nosso desenvolvimento pessoal. Compreender perfeitamente a nossa natureza - é para isso que estamos cá neste mundo. Hoje as pessoas temem-se a si próprias.*

*Esqueceram o mais nobre de todos os deveres: o dever que cada um tem para consigo mesmo.*

*(Oscar Wilde)*

## RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar duas formas de tratamento distintas sobre a noção de individualidade na vida social segundo Rousseau: positiva e negativa. Nossa hipótese é que, no estado de natureza, o caráter individual da ação do homem pode ser pensado de forma *positiva*, já que se trata, nesse ponto, de cuidar da sua autoconservação em um domínio regido basicamente pelos instintos. O que nos permitirá fazer essa leitura serão os atributos que Rousseau confere na descrição do homem natural, tomando como ponto de partida um sentido de individualidade referente à sua ação voltada para si mesmo que é independente e instintiva. A fonte privilegiada, embora não exclusiva, para o desenvolvimento dessa primeira análise será o *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens* (1755). Na mudança da forma de vida humana, passando das condições naturais às sociais, a proposta idealizada de Rousseau no contexto de uma organização social legítima, adota o interesse comum como predominante. Nesse caso, a ação individual pode ser *negativa*, na medida em que partimos do conflito que se estabelece entre os interesses privados e públicos na ação do homem. A segunda concepção de individualidade é baseada na subjetividade de cada indivíduo no estado social e o conflito natural que surge nesta condição entre os instintos e a razão, o individualismo e o bem comum. A fonte principal ao esclarecimento dessa segunda concepção será o *Do contrato social* (1762).

Palavras-Chave: individualidade; natureza; homem; sociedade.

## RESUMÉ

L'objectif de ce travail est d'analyser deux manières différentes de traiter la notion d'individualité dans la vie sociale selon Rousseau : positive et négative. Notre hypothèse est que, dans l'état de nature, le caractère individuel de l'action de l'homme peut être pensé de manière positive, puisqu'il s'agit, à ce moment-là, de veiller à son auto-conservation dans un domaine régi fondamentalement par les instincts. Ce qui nous permettra de faire cette lecture seront les attributs que Rousseau confère dans la description de l'homme naturel, en prenant comme point de départ un sentiment d'individualité se référant à son action tournée vers lui-même qui est indépendante et instinctive. La source privilégiée, mais non exclusive, pour le développement de cette première analyse sera le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1755). Dans le changement de la forme de vie humaine, passant des conditions naturelles aux conditions sociales, la proposition idéalisée de Rousseau dans le contexte d'une organisation sociale légitime adopte l'intérêt commun comme prédominant. Dans ce cas, l'action individuelle peut être négative, dans la mesure où nous partons du conflit qui s'établit entre les intérêts privés et publics dans l'action de l'homme. La seconde conception de l'individualité se fonde sur la subjectivité de chaque individu dans l'état social et sur le conflit naturel qui surgit dans cette condition entre les instincts et la raison, l'individualisme et le bien commun. La source principale pour la clarification de cette seconde conception sera Le Contrat social (1762).

Mots-clés : individualité; nature; homme; société.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>I - ESTADO DE NATUREZA E INDIVIDUALIDADE POSITIVA .....</b>	<b>13</b>
1.1. Homem e natureza no pensamento moderno .....	13
1.2. A relação do homem com suas origens: o conceito de estado de natureza .....	17
1.3. A antropologia de Rousseau e a distinção entre o natural e o moral .....	24
1.4. Homem, natureza e Individualidade. ....	26
1.5. A investigação filosófica do conhecimento de si.....	35
1.6. Individualidade positiva em Rousseau: O homem natural .....	40
<b>II - ESTADO SOCIAL E INDIVIDUALIDADE NEGATIVA .....</b>	<b>54</b>
2.1. A relação entre o Público e o Privado e suas implicações no princípio do Bem Comum .....	54
2.2. Contrato Social, Soberania da Coletividade e Vontade Geral .....	59
2.3. Sobre a questão democrática .....	63
2.4. Individualidade negativa em Rousseau: O homem social .....	67
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>77</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>81</b>



## INTRODUÇÃO

O termo “indivíduo” é de origem grega e latina. Indivíduo, do grego *átomon* e do latim *individuum* ou *individuus* significa “indivisível”. Segundo ULLMANN (2009, p. 206), foi com Cícero que o termo ganhou força e foi traduzido para o latim no sentido análogo ao grego e, pela tradição posterior, ficou assim definido: “*Individuum est aliquid indivisum in se et divisum ab alio*” ou, “aquilo que não é dividido em si e distinto de qualquer outra coisa”. Pensar no indivíduo sempre remete a uma investigação antropológica profunda, pela qual destacamos na humanidade dois aspectos tradicionalmente fundamentais: *razão* e *natureza*. Entender como tais aspectos se relacionam com a individualidade humana na perspectiva de Jean-Jacques Rousseau é a proposta desta dissertação. Defendemos que o autor enxerga a individualidade humana como positiva quando se relaciona com o aspecto natural do homem, percepção que pode ser tida pela análise de seus primeiros escritos, como o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. O aspecto racional, por outro lado, que tem como consequência a transformação do mundo e a construção da sociedade, faz com que a individualidade se torne algo negativo, posto que, no mundo social, o ser coletivo se torna mais importante que o indivíduo. Isso pode ser visto nos textos mais tardios do autor, como *Do Contrato Social*.

A razão e a natureza fazem o homem possuir uma particularidade que não pode ser comparada a de nenhum outro ser vivo. Mais ainda, como ressalta ULLMANN (2009, p. 206), indivíduo é o homem, as plantas, os animais, ou tudo aquilo que é único. Porém, o homem além de tudo, é também uma pessoa, e por isso, “toda pessoa é indivíduo, mas nem todo indivíduo é pessoa”. E é por isso que, perdurando em outros seres somente o instinto limitado, o homem, pela sua racionalidade e sua capacidade de conviver com o outro, ultrapassa o “reino dos indivíduos”, e ainda assim, mantém sua individualidade, mesmo que de modo adaptado. Como diz CORECH (1985, p. 115 apud 2009, p. 206):

Conquanto insertos e ligados a este mundo, o certo é que nos destacamos e separamos desse conjunto como um ser singular e único. Radicam aí a grandeza e pequenez do homem. Grandeza, enquanto esse eu singular e irrepitível não pode ser substituído por nada e por ninguém. (...) Pequenez, enquanto esse eu não é mais do que um ponto na totalidade incomensurável do ser e do acontecer, do mundo e da história. (...) Ninguém, nem a pessoa mais íntima e querida pode substituir-nos ou representar-nos. Sou eu que, a sós, devo arcar com o fardo da minha existência.

Toda filosofia está ligada basicamente ao fenômeno humano e leva à pergunta central do exercício filosófico: “O que é o homem?”. Diante de múltiplas concepções nas visões sobre o homem da cultura ocidental desde a era antiga até a era da fragmentação nas ciências humanas, a unificação conceitual fica cada vez mais distante e a questão ainda parece um problema. Essa foi a investigação feita por Lima Vaz, por exemplo, no seu texto *Antropologia Filosófica*<sup>1</sup>, no qual considera nociva essa multiplicidade de compreensões que nos faz pensar na existência de “muitos homens”, e o homem ora é um ser social, ora psicológico, ora passional. A ideia dele é justamente acatar todas as contribuições filosóficas tradicionais e das ciências modernas do homem buscando justificção para pensar uma unidade. E é por isso que pensar no indivíduo enquanto ser singular é uma tarefa própria da antropologia filosófica, que deve levar em conta o contexto em que o entendimento desse ser individual é construído. Tomaremos a base organizacional rousseuniana das origens das sociedades para refletir sobre o indivíduo, onde ele é considerado primeiramente em um estado natural e outro em um estado social.

Rousseau definiu o homem seguindo sempre a constituição dupla de um ser sensível e um ser pensante. Diz ele, em *Emílio*: “não sou, portanto, simplesmente um ser sensitivo e passivo, mas um ser ativo e inteligente” (2017, p. 317). Essa ideia exemplifica a reflexão seguida pelo genebrino da dualidade inerente à natureza humana. Nesse contexto, temos uma diversidade de interpretações da obra de Rousseau e que faz chegar a uma divisão entre seus leitores, principalmente pela forma como ele pensa a relação entre o indivíduo e a sociedade. Essa divisão o classifica ora como teórico que segue uma orientação sentimentalista e individualista, ora como filósofo essencialmente racionalista e coletivista; sendo, aparentemente, um pensador que foi de um extremo a outro. Esse conflito nos leva assim, a um questionamento: existe uma posição correta em que o genebrino deve se encaixar? E, a partir disso, qual o lugar, então, da individualidade no pensamento rousseuniano?

O que todos sabem é que Rousseau analisa o homem no *estado de natureza* em uma condição de existência totalmente singular, desprovido de qualquer característica do ser civilizado, como vemos em o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Há nessa obra uma descrição que, de modo aparente, valoriza e até “elogia” o homem natural enquanto ser simples, natural, livre de vícios e agindo em busca de sua própria conservação. Tem se aí, então, o homem no estado natural como um indivíduo, mas

---

<sup>1</sup> C.f Lima Vaz, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991 e \_\_\_\_\_. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.

não como um ser dotado de consciência de si e suas ações, já que sua razão em potência não lhe permite fazer tais reflexões complexas e abstratas. O homem natural não é capaz de formular pensamentos elevados e metafísicos, como a ideia de Deus, por exemplo, mas sim, o sentido da sua própria existência no mundo como um ser singular, uno e individual que podemos compreender. Nesse estágio, o cuidado consigo mesmo é a regra positiva da vida do homem. Para Rousseau, ser um indivíduo é ter “uma existência física e independente, que todos nós recebemos da natureza” (ROUSSEAU, 1983, p. 57). E o que a natureza faz (inclui-se o homem), é sempre bom e positivo. Por isso, enquanto permanece no estado natural de sua vida, o indivíduo se dedica à sua sobrevivência tal como o fazem outros animais.

Já em *Do contrato Social*, a proposta política da supremacia da vida coletiva e do bem comum exige a mudança de perspectiva na análise do indivíduo — afinal, o cidadão é a superação da forma de existência individual e instintiva por parte do homem. Isso explica a necessidade e a importância da subordinação do ser singular ao corpo coletivo nesse contexto, que Rousseau tanto adverte. Eis o que ocorre com o indivíduo nesse registro social: “o instinto é substituído pela justiça e dá as suas ações a moralidade que antes lhe faltava” (ROUSSEAU, 1983, p. 36). Para que isso funcione, é necessário que na ordem social a vontade geral seja predominante para evitar os abusos e o perigo que a vontade particular pode representar para o organismo social, tal como se observa em nota no *Emílio*: “está demonstrado que nenhuma vontade particular pode ser ordenada no sistema social” (ROUSSEAU, 2017, p. 97).

O que foi dito tem como consequência a ideia de que nunca podemos nos afastar da consideração do homem como um indivíduo. Por isso, nos propusemos a investigar os diferentes registros que esse conceito tem na obra de Rousseau. Nossa hipótese é a de que podemos reconhecer no pensamento rousseauiano dois modos de conceber a individualidade, o que leva a duas representações do homem, de acordo com o contexto a ser analisado. Nossa intenção, como já sinalizado, é chamar a atenção para o fato de que podemos encontrar no pensamento do genebrino essas duas formas de tratamento da ideia de individualidade representadas em um registro que podemos chamar de “positivo”, e outro que pode ser considerado “negativo”.

Dito isso, dividimos nossa dissertação em duas partes, cada uma apoiada em uma dessas perspectivas. A obra central analisada no primeiro capítulo será o *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens* e, no segundo capítulo, a obra *Do*

*Contrato Social*, ambas complementadas, evidentemente, por outros escritos importantes de Rousseau que deem tratamento análogo e respectivo aos temas. Em cada capítulo, trataremos primeiro do homem em sua relação ora com a natureza e ora com a sociedade, sempre fazendo uma contextualização histórico-conceitual a fim de situar o tema, para só depois avaliar como a noção de indivíduo se encaixa na discussão.

# I - ESTADO DE NATUREZA E INDIVIDUALIDADE POSITIVA

## 1.1. Homem e natureza no pensamento moderno

É conhecida a reputação iluminista do século XVIII e de seus pensadores, os *philosophes*. Reconhece-se neste período um esforço de renovação cultural da humanidade, o que marca a modernidade, contraposta à mentalidade dita antiga e superada, quer em termos epistemológicos, quer em termos políticos. Por isso, a história do pensamento moderno inicia com uma revolução cultural que ficou conhecida como Renascimento. O reconhecimento da imobilidade intelectual, moral e científica no período da Idade Média, que ficou conhecida como “Idade das Trevas”, trouxe a necessidade de retomar as bases da ciência e teorias sobre a sociedade política, trazendo o retorno aos estudos da tradição greco-romana.

A sacralização do mundo e da natureza humana pelo cristianismo no período medieval gerou distorções tanto em nossa compreensão da natureza física do cosmos quanto no que diz respeito à capacidade moral e política do homem. A filosofia da natureza tinha como base o conhecimento puramente especulativo, cujos princípios serviam a interesses teológicos, tendo como consequência uma justificação religiosa para a existência humana em toda sua sociabilidade. O teocentrismo medieval tinha na revelação divina a resposta para toda relação entre o homem e a natureza.

As sucedidas críticas dos intelectuais modernos a essa época não deixam dúvida a respeito do atraso que este período ofereceu na evolução do mundo em todos os aspectos<sup>2</sup>. Essa adaptação da teoria da natureza e da teoria social e política dominante na idade média

---

<sup>2</sup> É importante notar que quando falamos em estagnação intelectual e científica correspondente ao período da Idade Média, nossa percepção presente está voltada basicamente para o modo de organização social especificamente da Europa e da dominação pela Igreja Católica. O que nos esquecemos, é que, apesar da relevância e influência europeia levar o mérito central deste período, a Idade Média foi vivida por outros povos para além do continente europeu, tal como a civilização oriental. Posteriormente a idade medieval, as revoluções de paradigmas foram essenciais para novas perspectivas sobre o mundo e para o desenvolvimento das civilizações. No entanto, antes mesmo dessa revolução, no referido período, a civilização oriental contribuiu de forma significativa para o avanço do conhecimento, inclusive no mundo ocidental. Jhonatan Lyons em seu livro *A casa da Sabedoria: Como a valorização do conhecimento pelos árabes transformou a civilização ocidental*, faz um apanhado sobre como se deu essa expansão do conhecimento na sociedade árabe e que, mesmo sendo dificultado o avanço pelos dogmas religiosos na Europa, lá, ao contrário, era o centro de grandes investigações científicas e filosóficas tomadas como independente da religião, que foi inclusive, terra receptora de grandes pesquisadores europeus que iam até lá para entrar em contato com o conhecimento adquirido.

foram sendo minadas, gradativamente, por inovações científicas e até mesmo pela “descoberta” do novo mundo. A consequência disso foi a revisão na relação entre religião e política e um esforço por novos fundamentos para os costumes tendo por base referências naturais, mesmo em casos em que a religião aparece abraçada à política, como no *Leviatã*, de Hobbes. O título desta obra é justamente: *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*.

Ainda temos aqui uma característica dominante no período medieval, mas, também, a tentativa, encontrada inclusive em Maquiavel, de combater a influência da especulação, sem base histórica ou empírica, na ciência e nos costumes. Toda essa renovação da mentalidade científica que atinge o auge no século XVIII, afeta, evidentemente, Rousseau e os colaboradores da Enciclopédia, organizada por Diderot, como se nota no verbete escrito por DE JACOURT<sup>3</sup> (1704-1779):

A moral dos escolásticos é uma obra de peças reunidas, um corpo confuso, sem regra e sem princípio, uma mistura do pensamento de Aristóteles, do direito civil, do direito canônico, das máximas da santa Escritura e dos Pais [da Igreja]. O bem e o mal se encontram misturados, mas de maneira em que há muito mais mal que bem. Os casuístas dos últimos séculos só a aumentaram de vãs sutilezas e, o que é pior, de erros monstruosos. Passemos todos esses tempos infelizes e cheguemos enfim àquele em que a ciência dos costumes é, por assim dizer, ressuscitada. (2015, p. 115)

Sobre essa mistura nos princípios, CASSIRER (1946, p. 83, tradução livre) também descreve a falta de originalidade nas formas de pensar do pensamento medieval, mas que, ao mesmo tempo, trouxe nitidamente uma nova perspectiva de mundo girada em torno de um único centro: a religião. Assim ele revela em seu livro *Mitos do Estado*:

Os pensadores escolásticos não desenvolveram uma teoria do conhecimento separada e independente [...] Os seus pensamentos sobre este assunto parecem não ser mais do que uma espécie de ecletismo - uma mistura de concepções platônica, aristotélica e estoica. Mas mesmo aqui não podemos falar de uma simples imitação ou reprodução. Nenhuma característica totalmente nova é adicionada, mas tudo assumiu uma nova forma porque é visto numa nova perspectiva e referiu-se a um novo centro: a vida religiosa.

Se quisermos o testemunho de um pensador que vivenciou o ambiente intelectual que dá origem à modernidade, MONTAIGNE (1991, p. 207) é um bom exemplo. Seus escritos refletem bem a perplexidade diante da insistência em indicar um estatuto especial ao homem entre os seres da natureza, sem que a ciência e sim a teologia fosse sua fonte de sustentação.

---

<sup>3</sup> Foi um intelectual erudito francês e um dos maiores contribuintes da *Encyclopédie*, tendo por volta de 17,000 artigos escritos voluntariamente, chegando a ser considerado como um “escravo da Enciclopédia” por Eckart Birnstiel em seu artigo sobre Louis de Jacourt para o site do Musée Protestant. Cf: [museeprotestant.org/en/notice/louis-de-jacourt-1704-1779-2/](http://museeprotestant.org/en/notice/louis-de-jacourt-1704-1779-2/).

Como pode, pergunta ele, uma criatura finita ser superior aos outros seres da natureza e ter o universo, com suas rigorosas leis naturais, ao seu serviço? Diz em ele em sua Apologia de Raymond Sebond, no capítulo XII dos *Ensaio*s:

Que me explique pelo raciocínio em que consiste a grande superioridade que pretende ter sobre as demais criaturas. Quem o autoriza a pensar que o movimento admirável da abóbada celeste, a luz eterna dessas tochas girando majestosamente sobre sua cabeça, as flutuações comoventes do mar de horizontes infinitos, foram criados e continuam a existir unicamente para sua comodidade e serviço? Será possível imaginar algo mais ridículo que essa miserável criatura, que nem sequer é dona de si mesma, que está exposta a todos os desastres e se proclama senhora do universo?

Seguindo o que se tornou uma tendência com o renascimento, a compreensão da natureza humana cobrada por Montaigne supõe a desmistificação e o enraizamento do homem nos cosmos. Nossas fraquezas e limitações são uma prova de que não temos nenhum privilégio especial advinda da criação. Em Rousseau, ressoaram as mesmas questões, como podemos constatar na quarta carta das *Cartas Morais* (2005, p.159), em que o filósofo exige mais modéstia quando se fala da importância do homem na cadeia dos seres existentes. Rousseau nos alerta que esse pensamento, aparentemente justificável na comparação do homem com animais irracionais pode, como de fato acontece, justificar uma desigualdade no interior da nossa espécie, levando alguns de nós a crer que a maioria de seus semelhantes vive apenas para servi-los, tomando para si uma importância pessoal e subjetiva nas obras da natureza.

Ainda nesta mesma carta, ele declara que a primeira lição da sabedoria consiste na constatação de que o primeiro sentimento instigado no homem quando nos lançamos ao estudo da natureza humana enquanto conhecimento de nós mesmos é a humildade. Invertendo a forma de intuir acerca do que é o homem, a antropologia rousseauiana não se esquece de ver em nós, *a priori*, o animal, de modo que temos a natureza - e não um mundo transcendente e injustificável pela razão - passa a ser o seu parâmetro. É dela, portanto, que tiramos inicialmente o sentido da vida, tanto da nossa como a dos demais animais. Essa modéstia reflexiva deveria ser a máxima que regula a compreensão de nós mesmos, substituindo a soberba que a mística teológica propagava.

Quanto mais o homem se observa, mais ele se vê pequeno. Mas a lente que diminui é feita apenas para os bons olhos. Não é um estranho orgulho, minha querida Sophie, esse que se obtém ao sentir toda a própria miséria? E isso, no entanto, é tudo que se pode obter da sã filosofia. Por mim, prefiro perdoar cem vezes ao falso sábio que se vangloria de seu suposto saber que ao sábio verdadeiro orgulhoso de sua ignorância [...] Qual é, então, a primeira lição de sabedoria, Sophie? A humildade! A humildade da qual o cristão fala e que o homem conhece tão pouco é o primeiro

sentimento que o estudo de nós mesmos deve fazer nascer em nós. Sejamos humildes quanto à nossa espécie para podermos nos orgulhar de nosso indivíduo. Não digamos jamais, em nossa tola vaidade, que o homem é o rei do mundo, que o Sol, os astros, o firmamento, o ar, a terra, o mar foram feitos para ele, que os vegetais germinam para sua subsistência, que os animais existem para que ele os devore. (ibid.. 2005, p. 158).

Essa mudança de mentalidade foi crucial para o desenvolvimento do conhecimento humano e das novas perspectivas sobre o modo de pensar o lugar do homem na natureza. As motivações do empirismo, por exemplo, sobretudo na Inglaterra, com Francis Bacon, só são possíveis de serem explicadas pela separação da ciência e daquilo que interessava à religião. O método experimental que encontramos em *Novum organum*<sup>4</sup> (publicada em 1620) é uma demonstração do esforço em obter um equilíbrio entre o pensamento e as coisas do mundo, incluindo nós mesmos que vivemos nele. Afinal, a verdade não pode ser antecipada pela mente: já que o conteúdo do nosso conhecimento não pode ser criado por ela, tem que ser dado pela natureza. Por outro lado, se não podemos extrair a verdade da nossa compreensão do mundo imediatamente da mente, também não podemos simplesmente dizer que está nas próprias coisas, afinal, uma coisa em si mesma não é nem verdadeira nem falsa. Por isso a questão básica de Bacon é o método, que funciona como “médium” entre a mente e as coisas.

Essa recuperação de uma “naturalidade” e, por consequência, desmistificação da natureza cósmica e humana, iniciada com o Renascimento, põe o próprio homem no centro da questão. A gradual reorientação na forma de interpretação do mundo é acrescida de um esforço em reencontrar um lugar natural de existência para o homem, sendo retomado então o “conhece-te a ti mesmo” socrático no Renascimento. E, para os modernos, tudo passa por critérios racionais ou lógicos, como denota a passagem acima extraída dos *Ensaio*s, de Montaigne. Uma nova ciência, autônoma graças ao seu *novum organum*, se serve bem para a nossa compreensão da natureza física, deve poder então ser útil em nosso autoconhecimento.

Nesse momento, as explicações não são revelações bíblicas, pois seguem as pistas dadas pela natureza, sendo feita a observação dos fenômenos tal como eles nos são apresentado aos sentidos, de acordo com o uso de nossa razão autônoma e independente. A atenção aos fatos e a rigorosa orientação lógica e matemática do pensamento são as exigências que fazem de Francis Bacon e Descartes os pais da ciência moderna e os guias nos

---

<sup>4</sup> Nos aforismos sobre a Interpretação da natureza e o reino do homem, no Livro I, Aforismo I de *Novo Organum*, Bacon declara o método que acredita ser eficaz para o conhecimento do homem sobre a natureza: “O homem, ministro e intérprete da natureza, faz e entende tanto quanto constata, pela observação dos fatos ou pelo trabalho da mente, sobre a ordem da natureza; não sabe nem pode mais”. Cf Versão eletrônica do livro *Novo Organum ou Verdadeiras Indicações Acerca da Interpretação da Natureza*. Tradução e notas de José Aluísio Reis de Andrade, Nova Cultural, 1999. [http://93.174.95.29/\\_ads/8C6AD4CCDA4BE3A09E5A1C38046A8455](http://93.174.95.29/_ads/8C6AD4CCDA4BE3A09E5A1C38046A8455).



esforços que encontramos também em Giordano Bruno, Galileu e Newton, na consolidação da ciência positiva e objetiva, livre de preconceitos e condicionantes ideológicos estranhos ao pensamento autônomo.

Diante destas transformações históricas no campo da ciência, com repercussão na Filosofia, a perspectiva na relação entre o homem e a natureza foi se desenvolvendo em um processo mais preciso, ordenado e autônomo em relação à religião. E é nesse horizonte inovador, em todos os domínios da cultura, que se insere a obra de Rousseau. Para ele, a natureza como guia e o homem como ser pensante e ativo são as motivações de sua filosofia. E, de qualquer forma, tudo começa pelo próprio homem.

## **1.2. A relação do homem com suas origens: o conceito de estado de natureza**

O conceito de *estado de natureza* surgiu com o intuito de entender o conceito de homem e de individualidade. É preciso compreendê-la tanto no que tange ao ser único quanto no que diz respeito às características fundamentais e da espécie humana. Conhecer o homem é conhecer sua natureza e aquilo que o faz possuir uma individualidade, tal como entendemos conceitualmente sendo aquilo que nos torna único e nos move em direção a uma ação voltada para nosso próprio bem-estar.

A necessidade de pensar sobre a origem do homem e da sociedade remonta a antiguidade grega. Platão, por exemplo, nos apresenta no diálogo *Timeu* um discurso acerca da origem do universo e do homem com a intenção de demonstrar que o princípio que conduz a ordem existente no universo é o mesmo daquele que rege o homem. Hildeberto Bitar nos diz na introdução do diálogo que, sendo este parte da trilogia de outros como a *República* e *Crítias*, que têm como fundamento do objeto geral a natureza humana, *Timeu* preocupa-se com a explanação da compreensão da estrutura da natureza física, tendo como finalidade unificar os princípios que regem esses dois elementos com o intuito de mostrar a ordem e a harmonia que há neles, tal como diz Bitar: “Pelo que se impõe começar pela origem do universo, investigando-se as causas de sua harmonia e passando, daí, para a origem do homem e a harmonia que deve reger sua alma” (BITAR, 1977, p. 24)

Timeu questiona-se ao narrar a história do nascimento do mundo: sobre a investigação da existência ou não de um princípio, ou seja, um início; ou se sempre existiu e não houve nenhum começo:

Em que consiste o que sempre existiu e nunca teve princípio? Em que consiste o que devém e nunca é? O primeiro é apreendido pelo entendimento com a ajuda da razão, por ser sempre igual a si mesmo, enquanto o outro o é pela opinião, secundada pela sensação carecente de razão, porque a todo instante nasce e perece, sem nunca ser verdadeiramente. E agora: tudo o que nasce ou devém procede necessariamente de uma causa, porque nada pode originar-se sem causa. (PLATÃO, 2001, 28a, p. 64)

Dessa investigação, importa mostrar a necessidade que se tem de partir de um início para a compreensão do mundo e conseqüentemente, do homem, tendo como ponto de partida a compreensão de quem é esse indivíduo e sua individualidade correspondente a partir de seu início natural: “Em tudo, o mais importante é partir de um começo natural” (ibid., 29b, p. 65).

Essa ligação do homem com o resto do mundo será um fator importante nas análises modernas acerca deste tema na tentativa de compreender melhor a natureza humana como parte da natureza externa. As teorias modernas que lidaram com a questão da origem das sociedades políticas ganharam força com as transformações sociais advindas da crise da derrocada do modelo feudal, do desenvolvimento econômico da burguesia e com a ascensão de novas organizações sociais. Por isso, as novas concepções intelectuais a respeito da origem das sociedades vão se adequando às novas percepções e descobertas científicas e literárias do mundo moderno.

Locke, Hobbes e Rousseau, com seus pensamentos particulares a respeito do estado natural e das organizações sociais, trazem junto a ideia de que todo homem é livre e igual por natureza e de que a existência da sociedade só foi possível através de um acordo entre os homens. Acordo esse simbolizado pela teoria do contrato social como um fator determinante para a teoria moderna da soberania, contribuindo assim, para o desenvolvimento do direito político moderno. O método clássico de análise das relações sociais em nível teórico da filosofia política permaneceu na teoria do contrato durante séculos.

Desse movimento intelectual, veio a necessidade de pensar hipoteticamente sobre um estado anterior a qualquer tipo de estado civilizatório e organizado em que o homem se encontra, o *estado de natureza*. Esse estado anterior aparece nas investigações filosóficas modernas como um meio de compreender as variáveis intrínsecas das sociedades políticas e da natureza humana, afinal, são os indivíduos que compõem esse corpo social que pensamos abstratamente como uma ideia de unidade coletiva da reunião (ou união) dos indivíduos.

As transformações sócio-políticas que vinham ocorrendo no período de transição entre a Idade Média e a Renascença induziram as mudanças na forma de pensar, levando ao surgimento de novas teorias sobre a natureza humana. A peça chave para essas novas perspectivas foi o retorno dos estudos ao pensamento antigo que havia sido condenado na Idade Média, principalmente pela característica da valorização da natureza. A ascensão do Humanismo avançou conforme a necessidade cada vez maior de colocar o homem agora no centro da investigação racional e não mais em princípios transcendentais e divinos para regular e fundamentar seu ser.

Montaigne foi um dos representantes do movimento humanista, sendo forte influência para posteriores pensadores modernos, tal como Rousseau. Ao refletir sobre a natureza humana, logo no capítulo I dos *Ensaio*s, Montaigne descreve-a como desigual e diversa quanto às suas características comportamentais, emocionais e físicas, por exemplo, e por isso, pouco definida. No capítulo XXXI, intitulado *Dos Canibais*, Montaigne explora as qualidades dos homens bárbaros segundo o testemunho de um observador que o autor considerava simples e objetivo, e por isso, acreditava em sua descrição dos povos do Novo Mundo<sup>5</sup>. Esses homens eram denominados selvagens por viverem de modo rústico e por suprirem suas necessidades apenas com aquilo que a natureza oferecia, tal como se chamavam selvagens aos frutos que a natureza produz sem a interferência humana. Eles são quase nada alterados pelos processos de cultura e pelos gostos corrompidos, mantém entre si, sua simplicidade natural. Montaigne acredita que com a descoberta desses povos e seu modo de vida, era possível acreditar enfim, haver homens que se assemelhassem a descrição feita pela poesia antiga da Idade de Ouro, e serem eles, portanto, “homens que saíram das mãos dos deuses”, cita Sêneca. Diz ele:

Lamento que Licurgo e Platão não tenham ouvido falar delas, pois sou de opinião que o que vemos praticarem esses povos, não somente ultrapassa as magníficas descrições que nos deu a poesia da idade de ouro, e tudo o que imaginou como suscetível de realizar a felicidade perfeita sobre a terra [...] É um país, diria eu a Platão, onde não há comércio de qualquer natureza, nem literatura, nem matemáticas; onde não se conhece sequer de nome um magistrado; onde não existe hierarquia política, nem domesticidade, nem ricos e pobres. Contratos, sucessão, partilhas aí são desconhecidos. Em matéria de trabalho só sabem da ociosidade [...] (MONTAIGNE, 1991, p. 98)

Visivelmente sentimos forte influência da descrição e do elogio dos selvagens feita por Montaigne na reflexão que Rousseau faz do homem primitivo. Entretanto, Arbousse-Bastide

---

<sup>5</sup> Hoje, a América, que acabava de ser descoberta.

destaca em nota no início do *Segundo Discurso* que os selvagens não representam com precisão o estado de natureza formulado por Rousseau. O exemplo dos selvagens é utilizado por ele somente para investigação de sua hipótese, e adverte que é um estado imaginário construído. Mas concorda quanto à descrição feita dos selvagens segundo seu estilo de vida: natural, ociosos, autossuficiente, longe de vícios, e utilizando-se somente do seu corpo (e instintos inatos) para a sobrevivência.

Um grande pensador exemplar desse conceito também foi Hobbes, que se preocupou em analisar as faculdades do homem de modo a entender como funcionam suas relações. Para isso, recorre necessariamente à análise da condição humana onde não há nenhum tipo de obrigação ou contrato, ou seja, ao estado natural, que carrega apenas as leis da natureza. O homem natural segundo o pensamento hobbesiano possui quatro faculdades inatas: força corporal, experiência, razão e paixão.

Em *Do Cidadão*, ele pretende entender quais são as inclinações que os homens exprimem entre si, e por qual faculdade eles são levados a viver em sociedade e a se protegerem do estado de violência; ou, se já “nascem aptos para a sociedade”. Seu objetivo é mostrar as causas que levaram os homens a estabelecer a ordem social e designar as condições para sua habitação. Em outras palavras, demonstrar “quais são as leis fundamentais da natureza”.

Segundo Hobbes, o motivo que leva os homens a se reunirem, não é pela simples vontade em si mesma (ou uma inclinação natural) em desfrutar da companhia do outro, mas sim, para dela tirar algum proveito. Toda reunião humana, sendo livre ou não, parte das paixões humanas, mais especificamente da miséria recíproca, ou seja, da necessidade natural que os homens têm de se vangloriar diante do outro, ou ainda, de obter algum benefício da companhia alheia, diz Hobbes: “Toda associação, ou é para o ganho, ou para a glória - isto é: não tanto para o amor de nossos próximos, quanto pelo amor de nós mesmos” (HOBBS, 2002, p. 28)

Entretanto, para ele, nenhuma sociedade pode se concretizar nesses moldes, porque a necessidade que o homem tem de se vangloriar sobre outrem nesse estado em que todos são iguais<sup>6</sup>, não irá resultar em nenhuma glória, já que esta consiste da comparação. Percebe-se

---

<sup>6</sup> Sendo um dos importantes representantes dos teóricos jus naturalistas, Hobbes também acredita na igualdade dos homens por natureza, e explica mais a fundo no tópico 3 de *De Cive* “Que por natureza todos os homens são iguais”, e o modo como isso se desenvolve em sua definição do estado natural; mais especificamente, que o medo recíproco dos homens nesta condição tem sua causa na igualdade natural.

que na teoria hobbesiana, o caráter individual e natural do homem é definido por paixões que remetem constantemente ao interesse próprio, mas mediado por outras paixões que levam em consideração o olhar do outro.

Hobbes defende que o homem natural é dotado de razão, uma das faculdades essenciais na sua definição do estado de natureza. A razão em Hobbes pode demonstrar um duplo caminho, segundo BRONDANI (2014). Sendo o estado de natureza hobbesiano comumente interpretado como a luta entre as paixões e a razão, e sendo a razão o instrumento fundamental que leva o homem a sair deste estado e procurar se reunir buscando melhorar sua condição, Hobbes mostra, no capítulo XIII do *Leviatã*, que “a razão indica as normas para a paz”.

Entretanto, há também outra esfera de interpretação, que é a de que, essa mesma razão, pode ser a causa da guerra existente de todos contra todos. Nessa condição natural, os homens tendem a discórdia. Em *De cive*, Hobbes afirma existir naturalmente uma paixão que nos leva a causar conflito com nossos semelhantes, e ela provém de duas causas: a igualdade e a vaidade:

No estado de natureza, todos os homens têm desejo e vontade de ferir, mas que não procede da mesma causa, e por isso não deve ser condenado com um igual vigor. Pois um, conformando-se àquela igualdade natural que vige entre nós, permite aos outros tanto quanto ele próprio requer para si (que é como pensa um homem temperado, e que corretamente avalia seu poder). Outro, supondo-se superior aos demais, quererá ter licença para fazer tudo o que bem entenda, e exigirá mais respeito e honra do que pensa serem devidos aos outros (é o que exige um espírito arrogante). (HOBBS, p. 29)

O estado de natureza hobbesiano é, portanto, um estado de guerra, onde as paixões e os instintos estão desenfreados. A guerra é a disposição humana para causar destruição ou dominação ao outro, e são três as causas dela que advêm das paixões naturais: A competição, a desconfiança e a glória. Assim, Goldsmith ressalta que uma das interpretações da filosofia hobbesiana recai na seguinte definição do homem natural:

A moralidade do homem hobbesiano como um conflito entre a vaidade e o medo [...] A vanglória ou a vaidade se convertem na soma e substância do apetite natural; a vaidade é a causa da busca contínua de preeminência por parte dos homens e seu principal propósito é a satisfação da vaidade. Assim como a vaidade é um apetite natural, o medo também se torna o substituto da razão natural e de sua fonte. (tradução livre) (GOLDSMITH, M.M, 1988, p. 81)

Vemos em Montesquieu também uma preocupação com a investigação das coisas humanas e principalmente sobre a diversidade de leis e costumes existentes, sendo a sua obra um exemplo de uma das mais autênticas teorias da política moderna. Descreveu em seu

*Espírito das Leis* diversos estudos históricos das diferentes sociedades e seus costumes, atentando-se aos hábitos, regras e instituições nas diferentes perspectivas de vida dos homens. No prefácio desta obra ele diz: “Procurando instruir os homens é que poderemos praticar esta virtude geral que compreende o amor de todos. O homem, este ser flexível, dobrando-se na sociedade aos pensamentos e impressões de outrem, é igualmente capaz de conhecer sua natureza própria [...]” (MONTESQUIEU, 1985, p. 20). Esse direcionamento o levou naturalmente a refletir sobre a situação dos homens antes da formação das sociedades.

Apesar da noção de estado de natureza não ter tido tanta relevância no pensamento de Montesquieu como em Rousseau, como diz MOSCATELI (2010, p. 41), ele reconhece a importância da reflexão sobre esse estado anterior à sociedade justamente porque é preciso analisar, antes das leis positivas impostas pelos homens, as leis que vem da natureza, sendo este termo utilizado porque elas fazem parte da constituição de nosso ser. Para a melhor compreensão das leis, e mais precisamente da lei natural, é preciso primeiro “considerar o homem antes do estabelecimento das sociedades. As leis da natureza seriam a que ele receberia em tal caso”. No Livro I, capítulo II do *Espírito das Leis*, as leis natureza são consideradas, por essência, aquelas que são anteriores a qualquer lei advinda da vontade humana. Montesquieu oferece assim, um aparato fundamental para as futuras ideias de Rousseau sobre o estado natural e sua definição de auto conservação como primeira lei natural e necessária do indivíduo: “O homem em seu estado natural teria de preferência a faculdade de conhecer a ter conhecimentos. É evidente que suas primeiras ideias não seriam especulativas; procuraria conservar seu ser antes de procurar sua origem” (MONTESQUIEU, 1985, p. 26).

Segundo Montesquieu, existem quatro leis naturais que fazem parte do modo de ser do homem anterior à sociedade, inclusive ele diz que, caso precise demonstrar, é possível observar e exemplificar o caso dos homens selvagens viventes na floresta, diz ele: “se tivéssemos necessidade da experiência para comprovar isso, encontraram-se, nas florestas, homens selvagens” (MONTESQUIEU, 1985, p. 26). Nessa direção, Rousseau também compara o seu homem natural com o homem primitivo, e faz várias alusões à ele como um “homem selvagem”, tal como nesta diferenciação deste último com o nosso homem social: “evitemos, pois, confundir o homem selvagem com os homens que temos diante dos olhos” (ROUSSEAU, 1983, p. 241). Para o genebrino, no entanto, sua comparação a esses homens diz respeito aos atributos que lhe são refletidos e que ele considera como o verdadeiro modo de ser do homem, principalmente em sua simplicidade e rusticidade. Para Montesquieu, nesse

caso, toda a característica que ele admite haver no homem em tal estado diz respeito às leis naturais que recebera da natureza.

A primeira lei natural segundo MONTESQUIEU (1985, p. 26) é o sentimento de fraqueza e de medo, fazendo com que fugir seja a primeira opção. Sendo assim, como todos se sentes inferiores e quase nunca iguais, “ninguém procuraria, portanto, atacar e a paz seria a primeira lei natural”. Nessa perspectiva, sua primeira lei declara fortemente uma oposição à Hobbes, que como vimos, atribui aos homens o desejo de subjugação mútua. Da fraqueza, surge o sentimento de necessidade, logo, a segunda lei natural é a busca por alimento. Mesmo que, o medo faça os homens repelirem-se, a constatação deste medo os aproxima também. Nesse caso somente o prazer dos dois sexos os reúne, sendo a terceira lei o pedido natural que fazem um ao outro. A última lei natural consiste na tomada de consciência desse homem que o faz ser diferente dos outros animais, e por isso, consegue encontrar motivações vantajosas para se unir. A quarta lei natural é o desejo de viver em sociedade.

É certo que, alguns desses atributos, podemos observar em Rousseau, tal como a ideia concomitante da crítica ao pensamento de Hobbes de que o homem possui essa crueldade e vontade de atacar constante no estado natural. Para ROUSSEAU (1983, p. 240), “nenhum animal guerreira naturalmente com o homem, a não ser no caso de sua própria defesa ou de uma fome extrema”.

Rousseau acreditava que a disposição à sociabilidade não era natural e até impõe um comentário irônico a Grócio que concebeu esta como um atributo natural do indivíduo, como diz Lourival Gomes Machado em nota deste trecho do *Segundo Discurso* sobre os diversos acontecimentos fortuitos e conseqüentemente, necessários, à reunião dos homens:

“Quaisquer que sejam tais origens, vê-se, pelo menos, o pouco cuidado que teve a natureza ao reunir os homens por meio de necessidades mútuas e ao facilitar-lhes o uso da palavra, como preparou mal sua sociabilidade e como pôs pouco de si mesmo em tudo que fizeram para estabelecer os seus laços” (ROUSSEAU, 1983, p. 250)

Isso acontece porque o estado natural e primeiro dos homens, para Rousseau, possui todos os meios necessários e harmoniosos para o homem suprir suas necessidades, até porque elas são simples, e poucas. Quem tem muitas necessidades supérfluas a ponto de criar o luxo, e, por conseguinte, a desigualdade moral a ponto de estabelecer uma diferenciação entre rico e pobre, é o homem civil. Em *Emílio* é dito o seguinte: “o quadro da natureza me oferecia apenas harmonia e proporções, o do gênero humano me oferece apenas confusão e desordem” (idem. 2017, p. 324), e também no *Segundo Discurso*: “mas, sem recorrer aos testemunhos

incertos da história<sup>7</sup> quem não verá que tudo parece afastar do homem selvagem a tentação e os meios de deixar de ser selvagem?” (idem. 1983, p. 244).

### 1.3. A antropologia de Rousseau e a distinção entre o natural e o moral

Sabe-se que a carreira literária de Rousseau, em sentido amplo, inicia com os verbetes tratando de temas relacionados à música, todos escritos para a *Enciclopédia*, organizada por Diderot e D’Alembert<sup>8</sup>. Entretanto, sua estreia de fato nos debates filosóficos se deu com a escrita do *Discurso sobre as Ciências e as Artes* (1750). Foram circunstâncias bem particulares que despertaram o ânimo filosófico do cidadão de Genebra: a prisão de Diderot em razão da publicação de uma obra literária, mais um anúncio do *Mercur* de France. Isso o levou a refletir sobre questões de ordem política e moral, supostamente iluminadas e influenciadas pelos progressos ocorridos no âmbito das ciências. Rousseau buscou um nexo entre a prisão injusta de seu amigo e a questão proposta pela Academia de Dijon acerca de um possível aprimoramento dos costumes, ancorado nos novos rumos assumidos pelo desenvolvimento da ciência e da técnica. É inegável que o anúncio do *Mercur* de France, além de motivar a redação do primeiro discurso, abriu caminho para uma série de outras obras, como o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755), e *Emílio* (1762)<sup>9</sup>. O abalo moral provocado pela prisão de Diderot, descrito como uma experiência pessoal, marca definitivamente a trajetória intelectual de Rousseau, que vê nas ambiguidades das instituições humanas uma dualidade intrínseca a natureza do próprio

---

<sup>7</sup> Como bem nota GOMES MACHADO (1983, p. 244), é preciso lembrar o método empregado por Rousseau de sua análise da história da origem dos homens. Ao “afastar-se” dos fatos e das verdades históricas, ele está preocupado com a arbitrariedade da realidade do que a história até então, fornecia. Além do mais, deixa claro que sua demonstração é ficcional, sem com isso, desprezar aquilo que compete à legitimidade da teoria do estado natural porque ela remete a natureza das coisas. “na natureza que jamais mente. Tudo o que estiver nela será verdadeiro” (1983, p. 237). Ainda que não se utilize de fato desse método histórico, Rousseau também admite que sua antropologia se assemelha à observação feita do mundo pelos físicos.

<sup>8</sup> Ver o Volume 5 da *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*, onde Rousseau contribuiu com os artigos sobre música: “Harmonia (p. 334); Melodia (p. 349); Música (Ordem enciclopédica, Razão, Filosofia ou Ciência da Natureza, Matemáticas mistas, Música (p. 349) e Som (p. 372)”. Versão brasileira: Organização de Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza; Tradução de Maria das Graças de Souza... [et al.]. – I. ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2015.

<sup>9</sup> Assim afirma Rousseau na Carta Dois ao Sr. De Malesherbes (2005, p. 24-25) sobre o caminho que seu pensamento filosófico percorreu em uma direção, talvez, dando uma certa unidade a sua teoria: “Tudo o que pude guardar dessa multidão de grandes verdades que, em um quarto de hora, me iluminou sob essa árvore, foi bem esparsamente distribuído nos três principais de meus escritos, a saber: esse primeiro discurso, aquele sobre a desigualdade e o tratado de educação, obras inseparáveis e que perfazem juntas um mesmo todo”.



homem. Isso o leva a migrar de questões estéticas (música, mas não só ela), para os problemas morais concretos, estabelecendo suas referências críticas à política de seu tempo.

Sem dúvida, o evento a caminho da prisão, por ser fortuito, não explica, por si, a preocupação de Rousseau com a moral e a política. O testemunho do próprio filósofo, suas memórias e cartas, confirmam isso: “Amargurado pelas injustiças que experimentara e testemunhara, afligido muitas vezes pela desordem para a qual o exemplo e a força das coisas arrastavam, desprezei meu século e meus contemporâneos” (ROUSSEAU, 2005, p. 23). Essa decepção moral com seu tempo é acompanhada de consciência histórica e o conhecimento de seus fatos, o que, por sinal, é algo que sempre acompanha os escritos de Rousseau, a começar pelo *Primeiro Discurso*. Rousseau sabe, por isso, que a injustiça social e a desordem não são fatos naturais, e sim humanos. Por isso, para ele, é importante analisar o contexto existencial em que o homem age, de modo que possamos ter clareza sobre o que o orienta enquanto ser vivo habitando a natureza, e como esse animal (que biologicamente é o mesmo), se comporta ao ver acrescentar-se à natureza exigências que resultam da associação artificial com seres da sua espécie.

No primeiro caso, o que se descreve é o homem com puro e simples fruto da natureza; no segundo, é o cidadão, um ser social. Podemos ter o homem, sem que tenhamos o cidadão, mas todo cidadão é um homem, já que pertence naturalmente à uma espécie animal, entre outras existentes. Os problemas políticos levam Rousseau a estudar o homem como ser natural e isolado, antes deste ser considerado como um ser político, com identidade social. Até porque, como sugere o título da obra de Victor Goldschmidt, a compreensão d’*Os princípios do sistema de Rousseau*, não permite separar “*Antropologia e política*”.

Em *Emílio*, Rousseau nos fornece a máxima que sempre seguiu como pensador moderno, descrito acima como um resultado das transformações intelectuais do Renascimento. Traduzindo o novo espírito científico e filosófico ele escreve: “Observai a natureza e segui a estrada que ela vos indica” (ROUSSEAU, 2017, p.53). Essa máxima exige que se abstraiam os costumes adquiridos e os preconceitos que eles expressam pelo que a nossa observação e constatação imediata do que ocorre na natureza nos obriga a aceitar, para além de nossos desejos.

Para Rousseau, como para outros grandes teóricos do homem, nós não nascemos acabados, nós somos seres com capacidade de aperfeiçoamento, de melhorar aquilo que a natureza, ao nos produzir, pôs em nós. Isso o faz trabalhar, em sua antropologia, com o

mesmo modelo de Hobbes, um modelo na verdade, antigo, em que se supõem pelo menos duas formas de descrever o homem: como um animal, em razão de sua origem natural, e como um ser que aprende a viver em sociedade. Isso resulta na reflexão sobre a adaptação entre sua animalidade e às novas condições, o que nos faz chegar à ideia de moralidade e de vida política.

Por isso, em sua análise do homem, Rousseau separa o animal “puro” do animal “social e político”. Essa abstração pode ser encontrada em sua apresentação mais clara em duas obras: o *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*, e *Do contrato social*. **A primeira nos dá as indicações do que poderíamos considerar acerca do homem natural, abstraindo tudo que adquirimos na sociedade, e, com isso, nos descreve o indivíduo em seu ambiente perfeito. No segundo caso, inversamente, Rousseau abstrai em nós, por análise, o animal individualista que somos “por natureza”, pois nesse momento o que vai interessar é a vida em comum.**

#### **1.4. Homem, natureza e Individualidade.**

No início de seu Prefácio ao *Segundo Discurso* (ROUSSEAU, 1983, p. 227), lemos: “O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem”, e depois, na mesma obra: “os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá” (ROUSSEAU, 1983, p. 235). O filósofo nos diz aqui duas coisas: que precisamos nos conhecer ainda e que, para isso, devemos investigar nossa origem primária, natural ou selvagem, antes de nos voltarmos a investigação do conceito de homem social, aquele que não é “formado pela natureza”, mas sim, pela influência da associação.

No capítulo II do *Contrato social* vem expressa a concepção da volta à natureza buscando entender a vida do homem e das “primeiras sociedades”. Rousseau quer falar da origem espontânea das nossas relações, coisa que ele percebe na família, tida por ele como a “mais antiga de todas as sociedades, e a única natural” (1983, p. 23). Nessa reflexão, porém, o vínculo não é exatamente natural, pois ele dura apenas até o momento em que os filhos sentem a necessidade dos pais para sobreviver. A partir do momento em que podem se

conservar por si sós, “desfaz-se o liame natural”, e as relações primitivas deixam de existir, porque não são mais necessárias.

Então, o “natural”, nesse sentido, seria que cada um cuidasse de si próprio, tentando viver sua vida individualmente. Essa “família”, portanto, só se forma para a conservação da espécie, da mesma forma que ocorre entre outros animais na natureza. As ações dos homens, nesse caso, resultam do que desejam para si próprios, o que, por sinal, caracteriza o que Rousseau chama de vontade individual e que contrapõe à vontade geral, em sua obra política. O fato é que agir individualmente, como podemos ver, é uma propensão natural do homem. Só o fato de ele existir, faz desse animal um indivíduo, fisicamente existente para si mesmo.

Como o conceito de indivíduo nos interessa pela importância que tem na obra de Rousseau, o primeiro viés ao qual ele se liga é o antropológico, e nos ajuda a identificar o homem enquanto um ser independente, sem precisão do auxílio externo de outros para sobreviver. É o homem enquanto unidade física e mental, afinal, ao mesmo tempo em que nele vemos um animal, é indiscutível sua capacidade de alterar sua forma de existência, tendo por base sua inteligência. Como Rousseau deixa bem claro, ele não está interessado na evolução biológica do homem, pois o que lhe importa é como somos levados, por razões que a natureza não nos impõe, a instituir regras que nos diferenciem de outros animais. Por isso, inicia a Primeira Parte do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* dizendo:

Por importante que seja, para bem julgar o estado natural do homem, considerá-lo desde sua origem e examiná-lo, por assim dizer, no primeiro embrião da espécie, não seguirei sua organização através de seus desenvolvimentos sucessivos; não me deterei procurando no sistema animal o que poderia ter sido inicialmente para ter-se tornado o que é. Não examinarei se, como pensava Aristóteles, suas unhas compridas não foram a princípio garras retorcidas, se era peludo como um urso e se, andando com quatro pés, seus olhares dirigidos para a terra e limitados a um horizonte de alguns passos não assinalavam, ao mesmo tempo, o caráter e os limites de suas ideias (ROUSSEAU, 1983, p. 237).

Rousseau não pretende, além disso, recorrer a soluções teológicas para explicar a natureza do homem. Fiel às tendências de sua época, não lhe interessa a visão puramente criacionista, até porque ela anularia sua tese da diferença entre o homem da natureza e o homem do homem.

Despojando esse ser, assim constituído, de todos os dons sobrenaturais que ele pôde receber e de todas as faculdades artificiais que ele só pôde adquirir por meio de progressos muito lentos, considerando-o, numa palavra, tal como deve ter saído das

mãos da natureza, vejo um animal menos forte do que uns, mais ágil do que outros, mas, no conjunto, organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais. (ROUSSEAU, 1983, p. 238).

O que interessa a Rousseau é descrever, a partir do que é capaz de pensar, ele mesmo, o homem constituído tal como o conhecemos, mas levando em conta necessidades que a natureza nos impõe, separadas das necessidades que nós acrescentamos à nossas vidas através da história. Diz ele:

Deixando de lado, pois, todos os livros científicos, que só nos ensinam a ver os homens como eles se fizeram, e meditando sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, creio nela perceber dois princípios anteriores à razão, um dos quais interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação, e o outro nos inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes (ROUSSEAU, 1983, p. 230)

É conhecida a crítica que Rousseau faz a Hobbes, principalmente, quando este último mistura o “homem selvagem”, em estado de natureza, com o “homem civil”, vivendo sob o governo do Estado. Por isso, quando aceita a hipótese de uma vida primitiva para os homens, Rousseau mantém o princípio de que, nada do que obtivemos com o desenvolvimento histórico da cultura civil deve aparecer em sua análise. Se não fosse assim, as contradições logo apareceriam, tal como transpor “para o estado de natureza ideias que tinham os homens adquirido em sociedade”. Essa é a razão, neste trabalho, de nos mantermos fiéis ao quadro descrito pelo filósofo em seu *Segundo Discurso* quando nos remetemos ao homem natural, ao seu isolamento e, com isso, ao fato de que, nessa circunstância, sua *individualidade* ser a condição por excelência de sua vida. Neste momento, o homem vale como *indivíduo*, assim como, em *Do contrato social*, ele há de valer como *cidadão* e agente público, a outra perspectiva reflexiva acerca do homem.

A primeira parte do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade* tem dois momentos nitidamente marcados. No primeiro, Rousseau nos detalha o que seria o homem como ser “físico”, ou seja, como um animal entre outros animais na natureza. No segundo momento, temos o que ele chama de homem “metafísico”, em que o destaque é dado às nossas faculdades intelectuais. O ambiente desse homem é descrito da forma mais neutra e objetiva possível: “A terra abandonada à fertilidade natural e coberta de florestas imensas, que o machado jamais mutilou, oferece, a cada passo, provisões e abrigos aos animais de qualquer espécie” (ROUSSEAU, 1983, p. 238).

O homem é apenas um desses animais que dependem imediatamente do que a natureza produz e oferece a todos os seres vivos que nela estão. Nesse meio comum, os homens são descritos como seres que se encontram dispersos. Mas, como não se trata de recuar anatomicamente no tempo, e esses homens são seres “andando sobre dois pés, utilizando suas mãos como o fazemos com as nossas”, etc.; e, como, além disso, trata-se de um animal capaz de aprender com a experiência, de imitar a natureza e, assim, pôr-se acima daqueles que só possuem o instinto como guia, mesmo em estado de natureza, estamos falando de um ser que, certamente, é capaz de aperfeiçoar-se.

Tudo que o homem aprende em sua experiência imediata na natureza tem a ver com sua sobrevivência, assim como os demais seres. Por isso, tem que se adaptar ao clima, sofre fadigas como qualquer animal e, sem instrumentos que apoiem, tem que suportar ao enfrentar bestas ferozes. Essas necessidades, muito mais físicas que intelectuais, estimula o fortalecimento corporal e sensível dos homens. Nas palavras de Rousseau:

A natureza faz com eles precisamente como a lei de Esparta fez com os filhos dos cidadãos; torna fortes e robustos aqueles que são bem constituídos e leva todos os outros a perecerem, sendo quanto a isso diferentes de nossas sociedades, onde o Estado, tornando os filhos onerosos para os pais, mata-os, indistintamente antes de seu nascimento (ROUSSEAU, 1983, p. 238)

O corpo era o único instrumento que o homem natural dispunha e que tinha de aprender a utilizar em sua sobrevivência. Nem mesmo outro animal, como o cão ou o cavalo, ele tinha como auxílio. O homem não podia tirar nenhuma vantagem, mesmo dos animais que devesse enfrentar para se alimentar ou escapar, que não fosse propiciado por sua constituição física, o que não lhe dava nenhum privilégio. Por isso, aceitando, contra Hobbes, a opinião de Pufendorf, entre outros, Rousseau imagina o homem natural como um ser vivendo intimidado, pronto a fugir ao menor ruído que perceba.

Essa era a condição básica de sua existência, antes que percebesse as vantagens em se reunir aos seus semelhantes e somar forças. Afinal, vale na natureza o que o filósofo afirma em *Do contrato social*, a respeito da força individual: “O mais forte nunca é suficientemente forte para ser sempre senhor...” (ROUSSEAU, 1983, p. 25). Mas, pela sua capacidade de comparar, o homem natural percebe que sua inteligência e sagacidade – essa habilidade única de sua espécie, o que o faz imitar as presas e os predadores - é o que modera nele o temor da inferioridade física. O homem, por essa razão, pode avaliar quando o animal é mais forte ou mais fraco que ele, e pode escolher “entre a fuga e o combate” (ROUSSEAU, 1983, p. 240).

Fazendo uso das informações trazidas pelos navegadores e exploradores do globo, Rousseau busca um fundamento etnológico para suas teses sobre a vida do homem em estado de natureza, com poucos recursos além do próprio corpo:

Aí estão, sem dúvida, os motivos pelos quais os negros e os selvagens dão tão pouca importância aos animais ferozes que possam encontrar nos bosques. Os caraíbas da Venezuela, entre outros, vivem, a esse respeito, na mais profunda segurança e sem o menor inconveniente (1983, p. 240)

Quanto mais os homens vivem de meios que a natureza mesma lhes fornece, ainda que possam ser mais astutos que os animais irracionais, menos fracos são para manter sua espécie e nem precisam se sentir “especiais” ou “sobrenaturais”, pois estão integrados em um ambiente em que encontros fortuitos com seres selvagens não lhe são estranhos. E os caraíbas são um exemplo. Eles correspondem aos fatos, não foram inventados. Afinal, Rousseau pôs de lado “todos os livros científicos”. É essa a seriedade e coerência que Rousseau não nota em Hobbes, e que dá ao primeiro a garantia de não confundir o homem da sociedade europeia e o homem selvagem. A explicação é: “A natureza trata todos os animais abandonados a seus cuidados com uma predileção com que parece querer mostrar quanto é ciosa desse direito” (ibid.. 1983, p. 241). Quando interferimos nas leis da natureza, nós acabamos por criar um desequilíbrio e enfraquecendo o que ela levou tempos instruindo os seus seres:

O cavalo, o gato, o touro, o próprio asno têm, na maioria, uma estatura mais alta, e todos uma constituição mais robusta, mais vigor, força e coragem quando nas florestas do que em nossas casas; perdem a metade dessas vantagens tornando-se domésticos e poder-se-ia dizer que todos os nossos cuidados para tratar bem e alimentar esses animais só consegue degenerá-los. Acontece o mesmo com o próprio homem (ibid. 1983, p. 241).

No *Segundo Discurso*, sobretudo na primeira parte, só interessa a Rousseau o que ele chama, em *Emílio*, de “disposições primitivas” pois, em ambas as obras, quando nos propomos a falar do homem natural, é apenas a isso que “tudo se deveria conformar” (ROUSSEAU, 2017, p. 44). Se, em sociedade, os homens são mutuamente dependentes, na natureza é bem o contrário disso, eles formam unidades atômicas, separadas e independentes. Daí Rousseau poder dizer: “O homem natural é tudo para si: ele é a unidade numérica, o todo absoluto” (ibid. 2017, p. 44). Ora, isso é o que chamamos indivíduo.

Disso resulta que cada um desses homens, pela diferença de vida que levam, têm necessidades próprias, e as do indivíduo, no estado de natureza, não se confundem com as do indivíduo no estado civil. O indivíduo natural só tem seus impulsos a comandá-lo. Ele só se tornará dividido e degenerado em sociedade. A adaptação do indivíduo à natureza e à sociedade são “objetos necessariamente opostas” (ibid.2017, p. 45). A adaptação do homem à sociedade cria a necessidade de que esses opostos busquem uma conciliação, como nos mostra Rousseau: “Quando gera e cria filhos, um pai cumpre, com isso, apenas um terço de sua tarefa. À espécie ele deve homens, deve à sociedade homens sociáveis, deve cidadãos ao Estado” (ibid.2017, p. 55).

O fato é que, o desenvolvimento do conhecimento do homem em relação ao mundo físico e das artes em geral se deu de forma desproporcional ao conhecimento de si mesmo, tal como destaca Rousseau em suas *Cartas Morais* (2005, p. 148): “Que admirem o quanto quiserem a perfeição das artes, o número e a grandeza de suas descobertas, a extensão e a sublimidade do gênio humano; deveríamos felicitá-los por conhecerem toda a natureza, exceto a si mesmos?”.

É então no *Segundo Discurso* que o autor percebe a necessidade de compreensão, antes de tudo, da natureza desse Homem que forma a sociedade. Quem é esse indivíduo do ponto de vista ontológico e quais são suas características? Essas questões foram determinantes para o despertar antropológico de Rousseau, sendo a teoria do estado de natureza o fio condutor primário das análises de ordem moral e política. Separando-as em seu devido contexto existencial é possível prosseguir em uma reflexão filosófica - que no olhar rousseauiano - foi separado entre o contexto natural e o social, fazendo com que esse processo revele tal importância a ponto de se constituir um:

Empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial no homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, provavelmente jamais existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar nosso estado presente (ibid.1983, p. 228).

Rousseau reforça ainda mais no decorrer do Prefácio do *Segundo Discurso* (1983, p. 231) sobre o instrumento da análise da natureza humana enquanto fonte para a compreensão dos fenômenos de ordem moral e social:

Esse mesmo estudo do homem original, de suas verdadeiras necessidades e dos princípios fundamentais de seus deveres, representa ainda o único meio que se pode empregar para afastar essa multidão de dificuldades que se apresentam sobre a origem da desigualdade moral, sobre os verdadeiros fundamentos do corpo político,

sobre os direitos recíprocos de seus membros e sobre inúmeras questões semelhantes, tão importantes quanto mal esclarecidas.

A questão parte para uma teoria hipotética racional a respeito dos atributos pertencentes ao indivíduo, ou seja, aquilo que configura nossa natureza. Rousseau faz questão de advertir sobre a veracidade de sua teoria, pois não se trata de um acontecimento histórico e sim de uma abstração lógica e racional sobre a ideia de estado de natureza:

Comecemos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão. Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem [...] (ibid.1983, p. 236).

Esse recurso especulativo nos permite mostrar a relação entre homem, natureza e sociedade, sendo esta última, o elemento que dificulta esse conhecimento, pois é ela quem esconde os traços originários da resposta à questão “quem é o homem”, assim diz em *Emílio* (ROUSSEAU, 2017, p. 269): “o homem da sociedade reside inteiramente em sua máscara. Não estando quase nunca em si mesmo, sente-se sempre estrangeiro e constrangido quando é forçado a retornar a si”. A máscara social atribuída ao homem real, da qual o genebrino observa ao seu redor, esse homem histórico a qual ele dirige sua crítica, está sempre envolvido em uma bolha de falsidade.

Percebemos no decorrer da leitura de suas obras, o quanto essa máxima foi norteadora em seu pensamento devido à importância dada ao conhecimento antropológico. São dois pontos importantes a se fazer na leitura de Rousseau, pois exprimem seu pensamento central: A dialética existente entre o *natural* e o *social*, ou também, a condição aporética que existe entre o *animal* e o *cidadão*, tal como é ressaltado na introdução da obra de Rousseau feita por Marilena Chauí a respeito do primeiro momento em que aparece essa dualidade fundamental: No *Primeiro Discurso* encontra-se a primeira manifestação dessa antítese que é levada a fundo mais especificamente no *Segundo Discurso*, no *Contrato Social*, e em suas outras obras:

O primeiro desses elementos estruturais – raiz de toda a filosofia rousseauiana – encontra-se nos discursos *Sobre as Ciências e as Artes* e *Sobre as Origens da Desigualdade*. Neles Rousseau desenvolve a antítese fundamental entre a natureza do homem e os acréscimos da civilização. As obras posteriores levam às últimas consequências esse pensamento que, mais do que simples ideia abstrata, é um sentimento radical. (ibid.1983, p. XII)



Para o comentador Salinas Fortes, o *Primeiro* é apenas um desenvolvimento do *Segundo*, cuja tese central deste último ganhou maior relevância, haja vista que, o problema analisado por Rousseau das relações sociais e da história de degeneração da humanidade do *Primeiro Discurso*, repercute em um problema fundamental: O homem - que é estudado a fundo no *Segundo Discurso* a partir de suas origens até o movimento que o levou ao ponto em que se encontra a sociedade do *Primeiro Discurso*, através de uma espécie de gênese antropológica.

Por esse motivo, Rousseau foi considerado, por exemplo, por Émile Durkheim como um dos pioneiros da sociologia ao lado de Montesquieu, pois segundo ele, esses dois filósofos pensaram que a natureza humana termina no indivíduo e tudo o que for além deste, será fatalmente artificial. DURKHEIM (2008, p. 75) critica essa ideia e diz ser ela uma “tradicional confusão” que se faz. Porém, acaba esquecendo-se que, se a natureza não termina no indivíduo, ela conseqüentemente não pode terminar no cidadão - que é sua principal antítese. A natureza existe tanto no indivíduo enquanto ser natural, quanto no cidadão como um ser moral. Rousseau foi também considerado por Levi Strauss<sup>10</sup> como o fundador da antropologia ocidental, mais especificamente com o seu *Segundo Discurso* e a questão primordial levantada por ele: o que é o homem, então?

Para Rousseau, o fundamento das sociedades se deu pela necessidade de união entre os homens, e devido a esta *necessidade*, o homem pôde sair do estado primitivo e progredir; como afirma no *Primeiro Discurso*, “como o corpo, o espírito tem suas *necessidades*. Estas são o fundamento da sociedade” (1983, p. 334); reafirma em seu *Segundo Discurso* “seria impossível conceber como um homem teria podido, unicamente pelas suas forças, sem o auxílio da comunicação e sem a premência da *necessidade*, vencer intervalo tão grande” [grifos meus]. (1983, p. 245); e também em *Emílio* “tudo que um homem deve ser, ele saberá sê-lo, segundo a necessidade, tanto quanto outro” (2017, p. 46). Podemos observar que Rousseau não demonstrou empírica e concretamente como ela se deu e o que causou tal necessidade, mas, além de apresentar uma gênese sistemática e hipotética sobre as causas prováveis do progresso humano e da saída do estado de natureza, seu objetivo era mostrar como somente a força - que segundo trecho do *Contrato Social* é apenas um poder físico e

---

<sup>10</sup> Para Strauss, Rousseau deu os fundamentos para a etnologia, um século antes mesmo de seu surgimento enquanto ciência. Ver: Lévi-Strauss, C. Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l’homme. In: Antropologie Structurale deux. Paris: Plon, 1973, p. 45-56.

não há efeitos morais<sup>11</sup> - não poderia levar a tal progresso. A necessidade leva o homem também, sobretudo, a evoluir como um indivíduo.

O homem que Rousseau critica é o homem vicioso que nada mais guarda de seus aspectos naturais. É no *Primeiro Discurso* que surge então as primeiras manifestações daquilo que ele entende por homem natural, que se discutirá mais a fundo sobre sua constituição no *Segundo Discurso*, ressaltando alguns aspectos no *Contrato Social* e em *Emílio*. A primeira manifestação e diferenciação quanto esse homem real e histórico que é criticado por sua decadência se dá logo na primeira parte do *Primeiro Discurso* quando, ao mostrar que nossos costumes e nossas paixões estão polidas, eles eram antes de tudo, rústicos, simples, porém naturais: “No fundo, a natureza humana não era melhor, mas os homens encontravam sua segurança na facilidade para se penetrarem reciprocamente, e essa vantagem, de cujo valor não temos mais noção, poupava-lhes muitos vícios” (ROUSSEAU, 1983, p. 336).

Mais adiante, ele demonstra que a reflexão da moral requer o pressuposto de uma investigação especulativa e talvez imaginativa a respeito da rusticidade e simplicidade, tão prezadas por Rousseau, sobre os *primeiros tempos*, ou seja, era mais um anúncio do estado de natureza de que este não continha uma maldade inata, sendo esta tese alvo de grande parte de seus elogios:

Não se pode refletir sobre os costumes sem se comprazer com a lembrança da imagem da simplicidade dos primeiros tempos. É uma bela praia, tornada unicamente pelas mãos da natureza, para a qual incessantemente se voltam os olhos e da qual com tristeza se sente afastar-se. (ibid.1983, p. 346)

Dito isso, podemos refletir a respeito daquilo que acreditamos ser a pedra fulcral do pensamento de Rousseau, qual seja, a abordagem da condição humana sob as duas perspectivas, a primeira, natural, e a segunda, a social, já que, o estudo desta condição constitui papel de grande dimensão em seu pensamento antropológico e Rousseau não perde tempo ao advertir seu propósito no início de *Emílio*, diz ele: “nosso verdadeiro estudo é o da condição humana” (idem. 2017, p. 47); e que há na ordem natural uma vocação comum: a da condição de homem<sup>12</sup>. Não obstante, preocupado com o estilo de vida que o progresso do gênero humano trouxe - crítica fundamental do *Primeiro Discurso* – onde somos “vítimas” do gozo dos bens desejados e “condenados” a uma inexistente satisfação levando a penas e privações, é preciso pensar enfim, o *homem*, fazer um movimento abstrato que expurgue os

---

<sup>11</sup> Ver ROUSSEAU, J-J. *Do Contrato social*. 3ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 25.

<sup>12</sup> “Na ordem natural, sendo os homens todos iguais, sua vocação comum é a condição de homem” (2017, p. 46).

preconceitos iniciais, tal como ele diz na Carta 2 das *Cartas Morais* (ROUSSEAU, 2005, p. 146):

Desconfiar de todas as nossas inclinações, estudar a nós mesmos, levar ao fundo de nossa alma a chama da verdade, examinar por uma vez tudo o que pensamos, tudo em que acreditamos, tudo o que sentimos, e tudo o que devemos pensar, sentir e acreditar, para sermos felizes tanto quanto o permite a condição humana. Eis aí, minha encantadora amiga, o exame que vos proponho.

Essa estratégia permite Rousseau assentar as condições que “lhe permitem recitar grandezas e misérias humanas sob a ótica de uma narração cujo gesto especulativo dobra-se sobre a pura natureza para reconhecer os efeitos da ativação dos sentimentos e faculdades humanas” (GARCIA, 2012, p. 71). Para VINH-DE<sup>13</sup> (1991, p. xvi, tradução livre), esse conhecimento é a “condição *sine qua non* para lidar com os problemas sociais, políticos e pedagógicos”, ou como diz GOMES MACHADO (1968, p. 100) sobre o homem real e a possibilidade de entendê-lo sob o ponto de vista do homem natural:

O homem real é, para Rousseau, o cristal de uma evolução. Nele, pois podemos escolher mais de uma faceta para penetrar a verdade ao longo do processo que o moldou. Dessas facetas uma há, mais simples e mais difícil de isolar, em que se resumem aqueles elementos que consentiram a perpetuação e multiplicação da espécie – é o estado natural, agora compreendido como a natureza fundamental da criatura humana. Se conseguirmos apreendê-la em toda a singeleza, teremos fixado o ponto de referência necessário à explicação dos comportamentos complexos que caracterizam os demais aspectos da existência do homem.

### **1.5. A investigação filosófica do conhecimento de si**

Na *Carta a Christophe de Beaumont*, ROUSSEAU (2005, p. 151) enuncia: “os sentidos são os instrumentos de todos os nossos conhecimentos. É deles que nos vêm todas as ideias, ou, pelo menos, são por eles ocasionadas”. Para o genebrino, o conhecimento inicia-se com os sentidos, mas sua finalidade é apenas de autoconservação e não de investigação da natureza das coisas. Sendo assim, os sentidos servem para “nos informar, sobre o que nos é útil ou prejudicial, e não sobre o que é verdadeiro ou falso”.

Já a disposição ao conhecimento de si pode ser dada naturalmente pelo fato do homem ter sido a espécie que conseguiu ir além dos limites regidos pela natureza. Os animais se limitam ao mecanismo natural, mas o homem pôde modificar nossa condição de existência

---

<sup>13</sup> Para o autor Nguyen Vinh-De, na antropologia crítica da civilização do *Primeiro Discurso*, Rousseau oferece a interpretação de que “por natureza, o homem não foi destinado ao Saber, mas ao Dever”. Cf: VINH-DE, Nguyen. *Le Problème de l’homme chez Jean-Jacques Rousseau*. Presses de l’Université du Québec, 1991. Introdução, p. xvi.

animal, sendo a prova disso a criação da cultura. Rousseau foi um dos filósofos que se debruçou a investigar a origem, tanto a origem da natureza, como da origem das instituições e do homem, relacionando essa tríade em uma emblemática questão, ora excludentes, ora complementares.

Nessa direção, uma das maiores investigações filosóficas e aquela da qual nunca houve dúvida quanto sua necessidade é o autoconhecimento. Encontramos em um importante texto de Ernst Cassirer, *Ensaio Sobre o Homem*, uma investigação acerca do esforço do homem na história da humanidade para compreender a si mesmo. Cassirer analisa de acordo com dados históricos e antropológicos a fim de entender o modo de relação do homem com ele mesmo e com o meio externo, por intermédio de um de seus feitos mais preciosos: a cultura humana. A antropologia filosófica, nesse sentido, aponta fundamentalmente para a dupla determinação do homem a fim de compreender os dois aspectos de sua constituição, a saber, o seu lado animal e instintivo e sua condição social.

Percebeu-se que a evolução natural do homem está ligada à sua capacidade inerente de progredir. Sua natureza possui um potencial progressivo, fazendo com que se modifique, reflita, construa e aprenda. Rousseau foi um grande defensor dessa ideia. Para ele, a capacidade que o homem tem de se aperfeiçoar e se adaptar, a *perfectibilidade*, é o fio condutor de todo progresso (ou retrocesso) humano. Ao conhecer determinado objeto e ao se relacionar com o outro, as experiências do homem, tanto individuais como em conjunto, se somam e contribuem para a formação de seu ser. Nesse raciocínio antropológico, KANT (2009, p. 158) no *Início Conjectural da História Humana* observou tanto quanto Rousseau que o homem ainda na natureza é um ser sem experiência e mesmo assim, vive em conformidade com ela. É apenas com os desenvolvimentos sucessivos de sua razão, provocados pelas necessidades de mudanças nos hábitos, principalmente alimentares, que a mudança no modo de vida foi se constituindo. Diz ele:

A razão logo começou a se fazer sentir e procurou ampliar seus conhecimentos dos gêneros alimentares sobre as barreiras do instinto através da comparação do já experimentado com aquilo que outro sentido do que aquele ligado ao instinto, por que o sentido da visão apresentava como semelhante ao experimentado [...] O motivo para se abandonar os impulsos naturais poderia ter sido apenas uma trivialidade. Mas o êxito dessa primeira tentativa, a saber, a tomada de consciência da razão como uma faculdade de pode ultrapassar as barreiras em que todos os animais estão encerrados foi muito importante e decisiva para o modo de vida do homem.

Assim também, Rousseau acredita encontrar a constituição do homem na natureza, que ele acreditava ser a detentora da verdade, conectando assim, homem e natureza, de acordo

com o método de reconstrução racional hipotética (e não factual/histórica) da genealogia humana:

Ó! Homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis tua história como acreditei tê-la lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente. Tudo o que estiver nela será verdadeiro. (ROUSSEAU, 1983, p. 237)

Chegar a uma reflexão sobre a natureza humana que possa valer universalmente é a saída de Rousseau para a compreensão da origem e dos fundamentos do homem e da sociedade. Mas também, mostra que podemos avaliar conceitualmente a ideia natureza humana como a primeira forma de manifestação de uma individualidade devido não somente a própria presença da subjetividade que compõe esse movimento de introspecção, mas ainda, como veremos, segundo os elementos constitutivos que Rousseau apresenta em sua teoria.

Pensando na limitada capacidade humana de cognição, Rousseau ressaltava como o mau uso da razão pode nos distanciar de uma compreensão antropológica mais precisa. O valor do conhecimento do eu humano incide na sabedoria que adquirimos na adequada separação daquilo que pertence naturalmente ao homem, daquilo que lhe foi construído de modo artificial, diz ele:

Começamos por voltar a ser nós mesmos, concentrar-nos em nós, circunscrever nossa alma aos limites que a natureza impôs a nosso ser [...] Quanto a mim, penso que está mais próximo da sabedoria quem sabe melhor em que consiste o eu humano, e, assim como o primeiro esboço de um desenho compõe-se das linhas que o delimitam, a primeira ideia do homem é a de separá-lo do que não é ele mesmo [...] Pensais que a filosofia nos ensina a entrar em nós mesmos? Ah, quanto orgulho, em seu nome, disso nos afasta. É exatamente o contrário, minha encantadora amiga, é preciso começar por voltar-se a si mesmo para aprender a filosofar (ROUSSEAU, 2005, p. 168).

Vale lembrar que o homem passa por uma fase “inicial” de relação com seu semelhante, logo nos primeiros sinais de reunião social. Os homens no estado de natureza “não tem qualquer correspondência entre si, nem necessidade alguma de tê-la” (ROUSSEAU, 1983, p. 247). Mas, conforme foram surgindo obstáculos para sua sobrevivência, foi preciso aprender a vencê-los:

A altura das árvores, que o impedia de alcançar os frutos, a concorrência dos animais que procuravam nutrir-se deles, a ferocidade daqueles que lhe ameaçavam a própria vida, tudo o obrigou a entregar-se aos exercícios do corpo; foi preciso tornar-se ágil, rápido na carreira, vigoroso no combate [...] Essa adequação reiterada dos vários seres a si mesmos e de uns a outros levou, naturalmente, o espírito do homem a perceber certas relações (ROUSSEAU, 1983, p. 260).

Podemos destacar também um importante fio condutor para a compreensão do pensamento rousseauiano que nos é apresentado por Bento Prado Jr, a saber, o tema da “dialética da separação”, ou seja, a ruptura entre o ser e o parecer, um guia fundamental para o entendimento de seu pensamento como um todo. Essa dialética da ruptura se encontra primordialmente na busca por uma origem e entendimento daquilo que vem a ser o homem de acordo com as qualidades que recebera da natureza, ou seja, o indivíduo, com o objetivo de comparação com o homem já dotado de características sociais. O homem civil se concretiza mais efetivamente na vida em sociedade em uma associação complexa e tornando-se finalmente um cidadão<sup>14</sup>. É nesse movimento que ocorre da unidade absoluta que é o homem primitivo, enquanto indivíduo primário e pertencente a uma ordem natural, e aquilo que se tornou em sociedade, que PRADO JR (2008, p. 40) reflete:

Nessa espécie de fenomenologia da existência que ele propõe, que vai buscar o seu segredo no movimento que a arranca da unidade da Ordem e da Natureza, que a apõe a si mesma e que inscreve em sua intimidade uma fissura inapagável.

De um lado, como vimos, o sentimento de existência é a descoberta da ordem da natureza; de outro, é preciso notar que ele é também a descoberta de uma subjetividade pessoal. Se tal sentimento se abre para o universal, ele também se abre para uma subjetividade singular: é Jean-Jacques que alcança a si mesmo através desse *cogito* [...] A fórmula (‘Penso, logo existo’) não surge em absoluto de alguma dúvida metódica, mas da aflição do homem diante da complexidade, do dilaceramento e da infelicidade da vida.

A questão existencial encontrada em Rousseau pode se traduzir, para além da diversidade de temas tratados por ele, como destaca Prado Jr, por exemplo, na questão da existência e do discurso; da sociabilidade e linguagem; mas em um que pode ser considerado o maior tema dialético investigado por Rousseau, a saber, a tensão existente entre natureza e sociedade. Não é a toa que o genebrino faz questão de destacar a diferença que há na sua definição hipotética do homem natural e daquilo que ele entende e verifica empiricamente na sociedade, por homem civil, diz ele no *Segundo Discurso* (1983, p. 281):

---

<sup>14</sup> Na estrutura do estado social, os associados “recebem eles, coletivamente, o nome de povo e se chamam, em particular, cidadãos, enquanto partícipes da autoridade soberana” (ROUSSEAU, 1983, p. 33). O cidadão é o sujeito ativo e passivo do corpo social estabelecido. Já que foi criado voluntariamente entre os indivíduos, formou-se então o cidadão, aquele que participa diretamente da relação entre o corpo moral e coletivo no qual vivem os homens.

O homem selvagem e o homem policiado diferem de tal modo, tanto no fundo do coração quanto nas suas inclinações, que aquilo que determinaria a felicidade de um reduziria o outro ao desespero. O primeiro só almeja o repouso e a liberdade, só quer viver e permanecer na ociosidade e mesmo a ataraxia do estoico não se aproxima de sua profunda indiferença por qualquer outro objeto. O cidadão, ao contrário, sempre ativo, cansa-se, agita-se, atormenta-se sem cessar para encontrar ocupações ainda mais trabalhosas [...]

Além do mais, é preciso falar sobre o sentimento de existência do eu, suas singularidades, subjetividades e especificidades – características que tornam cada indivíduo um ser único. Para Rousseau, o primeiro sentimento manifestado no homem é o de sua existência, e sua primeira preocupação é a de sua conservação (ROUSSEAU, 1983, p. 260).

É somente depois das várias sucessões de acontecimentos fortuitos que levaram os homens a sair do estado de natureza e a ir tomando pouco a pouco a consciência de relação<sup>15</sup>, que se produz então, os primeiros sintomas da reflexão. Somente consegue compreender conceitos complexos e importantes para a vida em comum com o seguimento que se dá de sua evolução:

Quando, por um desenvolvimento cujo progresso descrevi, os homens começam a lançar os olhos sobre seus semelhantes, passam também a perceber suas relações e as relações entre as coisas, a apreender as ideias de adequação, de justiça e de ordem. (ROUSSEAU, 2005, p. 49)

É somente após esta condição ter se concretizado, baseado tanto em sua experiência individual e na sua percepção dos outros, que surgirá sua capacidade de generalização de seus conhecimentos particulares a uma ideia universal a respeito do homem, ou como Rousseau chama, da humanidade, diz ele em *Emílio*:

É apenas após ter cultivado seu natural de mil maneiras, após muitas reflexões sobre seus próprios sentimentos e sobre aqueles que tiver observado nos outros, que ele poderá chegar a generalizar suas noções individuais, sob a ideia abstrata de humanidade, e a associar suas afeições particulares as que podem identificá-lo a sua espécie. (2017, p. 273)

Na interpretação de Prado Jr a respeito do existencialismo de Rousseau colocado por Pierre Burgelin, o sentimento de existência da consciência individual, que só é possível no homem real e moral, abre caminho para um dilema fundamental da vida humana, a saber, as duas extremidades, a ordem do universal e a ordem do particular. Questão essa fundamental para compreensão de nosso tema a respeito da dualidade presente na natureza humana: a ordem natural e a ordem social. E nesse sentido, o antagonismo que surge vem exatamente

---

<sup>15</sup> Pois, como veremos adiante, existe um isolamento natural pertencente ao homem no estado de natureza, como diz Rousseau no *Segundo Discurso*: “Os homens, dispersos em seu seio [...]” (1983, p. 238).

daí: da possibilidade dessa consciência singular e experiência que parte do indivíduo, conseguir atingir o universal que se espera ser restabelecido já na vida em sociedade, mais especificamente na sociedade já corrompida e dominada pela “gênese do mal”, como coloca BURGELIN (1952, p. 572, apud PRADO JR, 2008, p. 49):

O problema de Rousseau, seu problema filosófico, pelo menos, está na relação entre estes dois temas constantemente entrelaçados em sua obra: como unificar a ordem e a existência? Uma me remete à minha modesta posição no todo em que Deus reina e na cidade que a lei rege: a outra me coloca no centro. Uma orienta para uma filosofia da razão, a outra para uma exploração do sentimento.

O que Rousseau coloca em pauta é justamente a nossa ignorância quanto à clareza do conhecimento da natureza das coisas, porque, como vimos, a melhor forma de se chegar a uma filosofia sólida seria através do conhecimento de si. Mas, é esse o conhecimento menos elucidado que temos; há uma carência de definição precisa entre os que se julgam aptos para tal empreendimento: os filósofos. De todos os conhecimentos acumulados, eis o único em que se pode confiar: “penso, logo existo”, e que surge justamente da hesitação do homem em relação à obscuridade da vida.

## **1.6. Individualidade positiva em Rousseau: O homem natural**

Colocamos o problema do homem e sua individualidade como eixo teórico central de nossa investigação. A fim de entender melhor os processos de sociabilidade e os conflitos inerentes à condição social, foi destacada na teoria rousseuniana a dicotomia essencial da compreensão antropológica: o “esquema dicotômico<sup>16</sup>” entre *natureza* e *sociedade*.

No *Primeiro Discurso*, Rousseau tentou demonstrar que na natureza os homens eram mais seguros e se ajustavam reciprocamente, já que as fontes da corrupção ainda não tinham sido abertas. No *Contrato* ele tenta estabelecer as mudanças ocorridas na constituição da natureza do homem com a sua passagem para o estado civil e propor uma organização ideal para resolver o conflito que aparece entre o instinto e o dever. Em *Emílio* assimila várias

---

<sup>16</sup> Esse termo é adotado por Salinas Fortes onde este descreve a questão da contradição que há em Rousseau: A contradição dinâmica entre natureza e sociedade. “É na perspectiva dessa contradição primordial que veremos esse pensamento na plenitude do seu vigor”. Vale ressaltar que essa dicotomia entre o estado de natureza e o estado social aproximou Rousseau de grandes filósofos como Hobbes, Locke, e alguns juristas da Escola do Direito Natural, como Grotius, Puffendorf, Barbeyrac, Burlamaqui e Wollf. Ver: FORTES SALINAS, L. R. *O Bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1996, p. 38-39.



vezes o estado primitivo e jovem do homem com a infância, atribuindo diversas características próprias desse homem natural. Mas é no *Segundo Discurso* mais especificamente que Rousseau analisará o contexto natural de existência do homem e seus atributos.

Entender como funciona os elementos constituintes da natureza humana é indispensável para julgar, analisar e refletir sobre o estado atual da sociedade, além da busca pela forma ideal<sup>17</sup> de associação em que os homens possam se adaptar da melhor forma possível dessas contradições (a ambiguidade pela qual o homem é formado – natural e social) principalmente criticadas a respeito da civilização e os modos de vida do homem civilizado, suas desigualdades e vícios.

O homem é composto por uma parte pura e inata, dotado de qualidades naturais, e por outra que é adquirida e artificial, pois foi produzida no devir de sua transformação em um ser social. É preciso recorrer à *origem* e reconstruir a sequência lógica das coisas. A ênfase dada por Rousseau à complexidade das relações sociais reflete também na sua reconstituição do homem natural. Assim ele descreve em seu *Segundo Discurso*: “Os tempos que vou falar são muito distantes; como mudaste! É, por assim dizer, a vida da tua espécie que vou descrever de acordo com as qualidades que recebestes, e que a tua educação e teus hábitos puderam falsear, mas que não puderam destruir” (ROUSSEAU, 1983, p.237).

O estado de natureza rousseauiano leva em conta uma “natureza selvagem” onde os homens são dependentes unicamente de seus instintos, tal como se alimentar, reproduzir e se defender, semelhante aos outros animais. Os selvagens, segundo ARBOUSSE-BASTIDE (1983, p. 236) diz em nota do *Segundo Discurso*, representam o homem natural em alguns pontos. Mas ainda assim, suas características formam a mais próxima semelhança com o que teria sido o homem no estado de natureza, diz ele em *Emílio* (2017, p. 269): “de todos os homens do mundo, os selvagens são os menos curiosos e os menos entediados; tudo lhes é indiferente: não disfrutam das coisas, mas de si mesmos, passam a vida sem fazer nada e nunca se entediam”.

Nessa perspectiva, consideramos a importância da ação para si mesmo como um ponto de partida (e também um ponto de chegada) como sendo uma base impulsionadora e fundamental para justificar a ideia de uma concepção de individualidade em Rousseau dentro do indivíduo natural como algo positivo, já que, tudo o que seja além dele mesmo, lhe é

---

<sup>17</sup> Essa idealização ocorre mais especificamente no *Contrato Social*.

indiferente, e por isso, não existe outra forma de considerar essa característica de “ser somente para si” a não ser como benéfica: “o que favorece o bem-estar de um indivíduo o atrai; o que prejudica o afasta; trata-se aí apenas de um instinto cego” (ROUSSEAU, 2017, p. 249).

Rousseau observa em nota do *Segundo Discurso* que havia vários exemplos para citar sobre homens quadrúpedes na história, tal como os hotetontes - habitantes de etnia negra e considerada primitiva do sudeste da África - considerados como selvagens, que o cuidado com as crianças era tão pouco a ponto delas se acostumarem a andar por muito tempo sobre as duas mãos; ou como a criança encontrada em 1344 perto de Hesse que fora criada por lobos, e que depois de viver em sociedade, concluiu que “preferiria voltar a viver com os lobos do que continuar a viver entre os homens” (1983, p. 286), e de outros exemplos de crianças ou “selvagens” citados por Rousseau que foram encontrados perto de florestas, tal como vários “kaspar hauser’s<sup>18</sup>”, sentindo a dificuldade imposta dos costumes civilizatórios quando não foram nascidos dentro deles. Mesmo assim, a teoria do homem como um animal bípede parece ser mais legítima, pois, segundo Rousseau, andar com o olhar todo para baixo não lhe garantia a melhor comodidade de sobrevivência, “situação pouco favorável para a conservação do indivíduo” (1983, p. 287).

Ele julga que os animais devam também participar do conjunto de princípios referentes ao direito natural por possuir em comum com os homens em sua natureza, a sensibilidade<sup>19</sup>. Para que entendamos o motivo de Rousseau defender o dever que os homens devem aos animais, primordialmente pelo compartilhamento da mesma faculdade, a sensibilidade, é preciso compreender que para ele, o homem é o único que possui outras duas qualidades fundamentais e inatas, além da sensibilidade. Uma o “obriga”, digamos assim, a

---

<sup>18</sup> Kaspar Hauser foi um jovem do século XIX que passou toda sua vida trancado em um calabouço e não teve contato nenhum com qualquer outro ser vivo ou qualquer tipo de socialização. O *Enigma de Kaspar Hauser* é um filme alemão baseado em uma história real do diretor Werner Herzog, de 1974, que mostra a história deste jovem que foi jogado repentinamente na sociedade, e nos permite realizar a reflexão a respeito da sociabilidade do homem, mostrando as dificuldades vividas ao ter que aprender os costumes da civilização, que lhe eram novos, já que não os tinha em seu hábito. Assim Rousseau pensou ser o homem, não um ser uno, mas sim um ser duplo, a qual em uma realidade habita somente seu lado individual e natural, e em outra (que se desenvolve a partir desta), a sua condição social. Isso mostra que quando o indivíduo não tem contato com outro tipo de existência, tudo lhe é estranho, assim como tudo aquilo que conhecemos como características próprias do homem em uma vida social, é totalmente estranho ao homem natural, que não conhece e nem se quer ainda pensou sobre esse fato. O homem sozinho, isolado, não tem necessidade de outro homem desde que possa satisfazer suas necessidades básicas. Kaspar Hauser, era solitário, mas tinha o básico para a sobrevivência, por isso, não lhe fazia falta nenhuma o convívio social, tanto é que, ao conhecer o outro lado, este não se adaptou. Filme legendado disponível no link: <https://www.youtube.com/watch?v=geug75xNoAo>. Acesso em: 04/03/2020.

<sup>19</sup> Essa é a qualidade em comum entre os outros animais e o homem, e por isso, o homem primitivo será descrito com semelhança aos outros animais. Essa ideia é apresentada no Prefácio do *Segundo Discurso* (1983, p. 231).

agir de tal modo que o homem sinta uma repulsa em ver, fazer ou querer praticar algum mal a outro ser vivo, simplesmente pelo fato de que ver outro ser sensível sofrer é repugnante; é como se houvesse uma identificação com a dor desse outro; tal máxima é identificada por Rousseau como  *piedade*.

Junto dela, o  *amor de si* é também outra importante qualidade inata do homem natural, pois ela diz respeito essencialmente à preocupação com o nosso bem-estar e com a nossa conservação. Esses dois princípios<sup>20</sup>, e principalmente a  *piedade*, mostra que, essa “lei fundamental” do homem natural, onde não existe impulso para machucar seu semelhante porque os animais são também seres sensíveis, é porque esta: “qualidade que, sendo comum ao animal e ao homem, pelo menos deve dar a um o direito de não ser maltratado inutilmente pelo outro” (1983, p. 231).

A  *piedade* é o primeiro sentimento da ordem natural, ela remete ao reconhecimento da sensibilidade para com o outro. A experiência ensina ao indivíduo que o sofrimento e a dor fazem parte da sua jornada de sobrevivência, e é nesta experiência que ele identifica que qualquer outro ser sensível é capaz também de sentir dor. Em  *Emílio* (2017, p. 260-261), ele diz:

Com efeito, como nos deixaríamos comover pela  *piedade* senão transportando-nos para fora de nós e identificando-nos com o animal sofredor, deixando, por assim dizer, nosso ser para assumirmos o seu? Sofremos apenas o tanto quanto acreditamos que ele sofre, não é em nós, mas nele que sofremos.

Ainda nesta obra, Rousseau aborda a  *piedade* travando-a como uma máxima fundamental do coração humano e a divide em três. A primeira é “ *Não é próprio ao coração humano pôr-se no lugar das pessoas que são mais felizes que nós, mas somente no das que são mais dignas de pena*” – A inveja, portanto, é fruto de um sentimento artificial, ao passo que a  *piedade* é natural. A segunda diz “ *Lamentamos em outrem apenas os males de que não acreditamos estar isentos*”. É daí que podemos entender porque os mais poderosos não tem  *piedade* dos mais fracos, tal como os reis com os súditos ou o rico com o pobre, pois estes se julgam do “alto de sua glória” que jamais serão e nem temem ser como eles, ou seja, eles se sentem imunes a esse tipo de male. A terceira é “ *A piedade que temos da dor de outrem não se mede com base na quantidade dessa dor, mas com base no sentimento que atribuímos aos que a sofrem*”. Há uma inclinação maior aos homens sentirem mais  *piedade* para com eles mesmos do que com os animais, pois, mesmo que possuam em comum com estes uma

---

<sup>20</sup> Sobre o amor de si e a  *piedade* como os dois princípios anteriores à razão, cf. o Prefácio do  *Segundo Discurso* (1983, p. 230).

sensibilidade, entende-se que o animal não reflete em seu espírito sobre sua dor como o homem o faz com sua consciência, além do mais, a dor física é limitada, mas a dor da alma que pensa sobre sua situação pode ser mais profunda<sup>21</sup>.

Mesmo antes de qualquer reflexão que o homem natural veio a potencializar conforme suas faculdades iam se desenvolvendo, ainda é intrigante como esse sentimento natural primário, a piedade, consegue abrir um impulso para socorrer o outro que está sofrendo, e ela, “moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação da espécie” (1983, p. 254). O amor de si, para Rousseau, é a matriz primeira de nossas paixões e a única natural que o acompanha em todos os momentos de sua vida, seja em um estado puro e “selvagem”, ou seja na condição relacional. Se viver é o principal propósito do homem, o amor de si que diz respeito a nossa conservação, nos leva a agir primordialmente nessa direção. Procuramos aquilo que contribua para nossa conservação e repelimos aquilo que é prejudicial. Amar a si mesmo é amar a nossa conservação e isto é tão natural quanto bom para o indivíduo. Eis o que Rousseau diz sobre o amor de si em *Emílio*:

A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as demais, a única que nasce com o homem e jamais deixa enquanto este viver é o amor de si; paixão primitiva, inata, anterior a qualquer outra e da qual todas as demais constituem, em certo sentido, apenas modificações (2017, p. 249).

Como vimos, o amor de si é a única e mais natural paixão do homem, e por isso, é importante lembrar que para Rousseau, nem todas as paixões são, portanto, naturais, mas sim modificadas, ou seja, construídas e alteradas durante o curso da história do homem, e aquelas que “nos subjagam e nos destroem vêm de outro lugar, não as recebemos da natureza, apropriamo-nos delas em seu prejuízo” (2017, p. 249). A majestosa analogia das paixões com o rio caminha nesse sentido: “sua fonte é natural, é verdade; mas mil riachos estranhos a ampliaram: é um grande rio que cresce continuamente no qual se encontrariam somente algumas gotas de suas primeiras águas” (ibid., p. 249).

Estes princípios antecedem a razão, ou seja, a qualquer movimento reflexivo complexo, pois o homem natural está com sua razão apenas “adormecida” já que ele é reduzido apenas às suas sensações. Além dos outros atributos pertencentes à natureza do

---

<sup>21</sup> Zygmunt Baumann inicia seu texto *A sociedade individualizada* realçando a dor sentida pelo homem, tanto de forma individual como coletiva, ao reconhecer a finitude da vida corporal. Por mais que a tentativa de obscurecer esse fato sobre a condição mortal do homem seja contínua, ela falha consideravelmente porque a vida termina. Mas isso só é possível justamente porque o homem foi capaz de se elevar sobre a natureza e capaz de se abrir para a reflexão da sua finitude, tomando-a como dolorosa. Assim diz ele: “É a própria impossibilidade de esquecer nossa condição natural que nos lança e permite que paremos sobre ela. Como não nos é permitido esquecer nossa natureza, podemos (e precisamos) continuar desafiando-a”. (2001, p. 7)

indivíduo, estes são inatos e indispensáveis para entendermos como a ação individual nesse estado é guiada basicamente por estes impulsos básicos, podendo observar assim, sua individualidade enquanto célula única dotada de faculdades e movimentada na direção unicamente de seu bem-estar. As ações do indivíduo na natureza são necessárias, benéficas, e nesse sentido positivas, pois visam a sua conservação sem a necessidade, a consciência e a vontade de prejudicar o outro, mesmo que esse indivíduo na natureza, por ele mesmo, não compreenda todas essas suas peculiaridades que somente nós podemos perceber.

No fundo, Rousseau defende a existência de um perfeito equilíbrio e autossuficiência entre os homens e o meio externo no estado de natureza. O que nos interessa, de fato, é abarcar esses atributos essenciais de seu homem natural para compreendermos aquilo que faz parte de sua individualidade neste estado, e também naquilo que ela poderá se transformar ao sair desse modo de existência. Esse homem primitivo é movido apenas por impulsos naturais e satisfaz suas necessidades fisiológicas mais básicas.

A terra ainda coberta de verde e de florestas oferecia todos os aparatos necessários para o homem e os outros animais satisfazerem suas necessidades de acordo com seus instintos. Nesse estado, os homens viviam dispersos, isolados e acostumados com as situações que a natureza introduz, por isso, logo são forçados a se defenderem para proteger a vida, tornando-os então, fortes e robustos, adquirindo “todo o vigor que a espécie humana é capaz”. Um dos papéis da natureza, segundo Rousseau, é fazer com que sobrevivam somente os fortes, levando ao desaparecimento dos fracos, e disto, cita o exemplo da lei de Esparta e de suas regras de seletividade para com os filhos dos cidadãos<sup>22</sup>. Com isso, critica os instrumentos que a indústria humana construiu para tornar mais fácil a realização das atividades humanas, mas que em contrapartida, contribuíram para a desigualdade, o ócio e a comodidade excessiva, levando a formação de homens civilizados, porém fracos fisicamente.

Nesse sentido, ainda que as necessidades de autodefesa apareçam em momentos de proteção à vida, a vontade de atacar (crítica remetida a Hobbes), é cessada logo que esses obstáculos passam, sendo momentos bastante fortuitos e nada duradouros nesse estado. Ou seja, como diz ainda no *Segundo Discurso* “nenhum animal guerreia naturalmente com o

---

<sup>22</sup> É interessante notar que nesta passagem temos um adiantamento do que viria a ser a teoria da seleção natural dos evolucionistas, como Charles Darwin (1809-1882), por exemplo. Lourival Gomes Machado observa que o modelo espartano de seleção artificial serviu como base para Rousseau pensar em uma seleção natural, diz ele: “nessa em que a seleção eugênica artificial dos espartanos é dada como a perpetuação da seleção natural da luta pela vida, que Rousseau conseguira entrever, bem antes dos evolucionistas, através dos dados bastantes precários da história natural de seu tempo” (1983, p. 238).

homem, a não ser no caso de sua própria defesa ou de uma fome extrema” (1983, p. 240), e também no seu texto *O Estado de Guerra nascido do Estado Social* sobre o erro cometido dos filósofos que trataram sobre o estado de natureza e acabavam atribuindo qualidades e atributos ao homem natural que ele só ganha conforme iria se juntando com outros homens, principalmente as paixões mais complexas:

Já observei, e não posso repetir em demasia, que o erro de Hobbes e dos filósofos consiste em confundir o home natural com o homem situado diante dos seus olhos, transpondo em um sistema o ser que só pode existe em outro. É incontestável que o homem deseja o seu próprio bem-estar, e tudo o que pode contribuir para ele. Mas esse bem-estar é limitado pela natureza à necessidade física. Com efeito, que falta o homem para ser feliz de acordo com a sua constituição, se ele tem um espírito saudável e o corpo livre de sofrimentos? (2003, p. 58)

A necessidade é logo satisfeita porque o homem que pouco tem, deseja pouco, e por isso não tem ambições. A abundância é quem promove ambições e só quem tem ambições é o homem que já conheceu desejos e vontades além daquelas básicas da sua sobrevivência, coisa que o homem natural não possui ainda. Ele dispõe de seu corpo como único instrumento para sua conservação e defesa.

Para Rousseau, há um *isolamento* natural nos homens primitivos que contribui na simplicidade de vida que eles levam, e que, se tivéssemos conservado essa “maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza” (1983, p. 241), teríamos evitado a maioria dos males presenciados na vida social. Claro que esse não é um apelo de volta para esse estilo de vida, mas sim, uma crítica direta aos costumes do homem civilizado. Os homens vivem em uma espécie de solidão, dispersos e isolados, vivendo segundo seus objetos de desejos básicos que seriam o alimento, o sexo, e o repouso.

Apenas se juntam quando necessário para sua conservação, por exemplo, para se defender de outros animais mais fortes, mas logo depois se separam. A harmonia que Rousseau defende haver no homem natural diz respeito aos seus desejos. Como sua mente é limitada, ou seja, sua razão existe, mas existe apenas potencialmente, sua alma é então tranquila, pois não deseja nenhum objeto supérfluo, somente aquilo que suas necessidades pedem, podendo satisfazê-las sozinho na natureza. E assim descreve o homem natural do ponto de vista físico:

Só, desocupado e sempre próximo do perigo, o homem selvagem deve gostar de dormir e ter o sono leve [...] Constituindo a própria conservação quase sua única preocupação, as faculdades mais exercitadas deverão ser aquelas cujo objetivo principal seja o ataque e a defesa, quer para subjugar a presa, quer para defender-se de tornar-se a de outro animal [...] É esse o estado animal em geral e também, de

acordo com o relato dos viajantes, o da maioria dos povos selvagens. (ROUSSEAU, 1983, p. 242)

O impulso instintivo do sexo unia os dois gêneros apenas para essa utilidade, assim também, a fêmea só dava assistência ao filhote até ele não precisar mais dela, logo depois se separavam, já que os homens no estado puro de natureza não mantinha nenhuma correspondência com o outro e nem ao menos necessidade de tê-la:

Nesse estado primitivo, não tendo nem casas, nem cabanas, nem propriedades de qualquer espécie, cada um se abrigava em qualquer lugar e, frequentemente, por uma única noite: os machos e as fêmeas uniam-se fortuitamente segundo o acaso, a ocasião e o desejo, sem que a palavra fosse um intérprete necessário das coisas que tinham a dizer-se, e separavam-se com a mesma facilidade. A mãe, a princípio aleitava seus filhos devido à sua própria necessidade [...] Os filhos, assim que tinham forças para procurar pasto, não tardavam a abandonar a própria mãe e, como quase não havia outro meio de encontrarem-se senão o de não se perderem de vista, logo encontravam-se em situação de nem sequer se reconhecerem uns aos outros. (ROUSSEAU, 1983, p. 247).

Sobre a inclinação ao sexo, Rousseau diz em *Emílio* (2017, p. 251) que esta é imprecisa e incerta, pois, “um sexo é atraído pelo outro: eis o impulso da natureza”. Percebe-se que essa pequena união, mais por desejo do que por necessidade, constitui no estado puro de natureza uma sensação desprovida de qualquer afeto, escolha, ou preferências. O homem só sente a necessidade de ter uma companheira quando já entendeu o significado dessas paixões, e por isso, não é mais um ser isolado:

A escolha, as preferências e o vínculo pessoal são obra das luzes, dos preconceitos e do hábito; são necessários tempo e conhecimentos para nos tornarmos capazes de amor; ama-se apenas após ter julgado, prefere-se apenas após ter comparado.

Nesse sentido, o homem natural tem suas paixões naturais pouco ativas e como não existia nenhum tipo de aproximação, não teria como ele conhecer qualquer paixão mais complexa. Diz ele: “não conheciam nem a vaidade, nem a consideração, a estima ou o desprezo; como não possuíam a menor noção do teu e do meu, nem qualquer ideia verdadeira de justiça” (1982, p. 255). Não é a toa que a razão é a fonte do amor-próprio - conceito oposto ao amor de si que diz respeito ao fundamento da existência do homem baseado na opinião dos outros e não nele mesmo – a reflexão a sua fortificante e conseqüentemente a agitação para as outras paixões que somente o homem social conhecerá (ibid., p. 254). O amor-próprio<sup>23</sup> não existe no estado de natureza, pois:

---

<sup>23</sup> Rousseau adverte no *Segundo Discurso* sobre a importância de não confundir o amor-próprio, paixão presente somente no homem social, com o amor de si, presente nos dois aspectos existenciais: “Não se deve confundir o amor-próprio com o amor de si mesmo; são duas paixões bastante diferentes tanto pela sua natureza quanto pelos

Cada homem em especial olhando-se a si mesmo como o único espectador que o observa, como o único ser no universo que toma interesse por si, como único juiz de seu próprio mérito, torna-se impossível que um sentimento, que vai buscar sua fonte em comparações que ele não tem capacidade para fazer, possa germinar em sua alma (1983, p. 307).

Por conseguinte, Rousseau acredita que se podem extrair três aspectos de sua antropologia: o homem físico, o metafísico e o moral. Para isso, ressalta a diferença básica entre o homem e os outros animais. Para ele, todos os animais são uma “máquina engenhosa” que a natureza lhes deu sentidos para defender-se de tudo aquilo que possa ameaçá-los. A diferença, porém, da máquina humana está na ação livre do homem, “um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade” (1983, p. 242).

Entretanto, mesmo admitindo que a qualidade de agente livre e o entendimento são indispensáveis nessa diferenciação dos homens, há ainda duas características específicas que os distingue: A primeira é a *consciência* que o homem tem de sua *liberdade*. A disposição de querer e de escolher são atos puramente espirituais que física nenhuma explica. A física consegue explicar apenas como funciona o mecanismo dos sentidos. O poder da vontade humana é uma qualidade metafísica que as leis mecânicas jamais conseguirão alcançar precisamente. É por isso que o homem, enquanto indivíduo, além de um ser físico, é também, metafísico.

Outra qualidade diz respeito à capacidade que o ser humano tem de aperfeiçoar-se, adaptar-se, desenvolver-se, e qualificar-se no decorrer do tempo, além de aperfeiçoar sua razão. É através da *perfectibilidade* que ele consegue evoluir e sair do estado primitivo, produzir técnicas a seu favor, e se unir com os outros homens. Segundo o *Dicionário Rousseau*, DENT (1996, p. 181) identifica a perfectibilidade como a nossa capacidade de flexibilidade e de adaptabilidade, da nossa aptidão para aumentar nossos conhecimentos e aplicá-los de modo infinitamente variados. É a partir desta faculdade que se desenvolverá todas as outras que se encontra em potencialidade no homem natural, tanto para o bem como para o mal.

Infelizmente, lamenta Rousseau, há nesta mesma faculdade um fator negativo considerando as consequências que resultaram para o desenvolvimento dos homens. Ele

---

seus efeitos. O amor de si é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam” (1983, p. 307).



demonstra que o ponto negativo desta faculdade se dá na medida em que é ela quem permite o surgimento tanto dos vícios como das virtudes, levando-os a sua evolução e a sua própria decadência, diz Rousseau (1983, p. 243):

Seria triste, para nós, convir que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem; que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes; que seja ela que, fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza. (1983, p. 243)

O estado de natureza foi comumente pensado pelos intelectuais que trataram desse assunto como um estado *miserável*. ARBOUSSE-BASTIDE (1983, p. 251, nota 72) observa que a referência que Rousseau faz em sua passagem de contestação dessa noção negativa do estado de natureza tem alusão a Pascal e sua *Apologia da Religião Cristã* que defendia a miséria do homem sem Deus e que a natureza era fundamentalmente corrompida. No entanto, Rousseau repele essa ideia de pecado original, e se propõe a mostrar como a vida do homem natural enquanto um ser livre de alma apaziguada difere muito do modo de vida do homem civil que constantemente sofre pela sua existência, ao contrário do selvagem que além de suas paixões naturais, seria desfavorável se conhecesse outras paixões e se refletisse sobre um estado estranho ao seu. Basicamente, nossa miséria encontra-se nesse estado real, e não em outro anterior ou hipotético. Tal é a passagem de Rousseau que critica essa ideia:

Sei que incessantemente nos repetem que nada teria sido tão miserável quanto o homem nesse estado; e se, é verdade, como creio tê-lo provado, que só depois de muitos séculos poderia sentir ele o desejo e a oportunidade de sair dessa condição, tal acusação fora de fazer-se à natureza e não àquele assim constituído por ela. Mas, se compreende bem o termo *miserável*, é ele uma palavra sem sentido, algum ou que só significa uma privação dolorosa e sofrimento do corpo ou da alma. Ora, desejaria que me explicassem qual poderia ser o gênero de miséria de um ser livre cujo coração está em paz e o corpo com saúde. Pergunto qual das duas – a vida civil ou a natural – é mais suscetível de tornar-se insuportável àqueles que a fruem. A nossa volta, vemos quase somente pessoas que se lamentam de sua existência, inúmeras até que dela se privam assim que podem, e o conjunto das leis divinas e humanas mal basta para deter essa desordem. Pergunto se algum dia se ouviu dizer que um selvagem em liberdade pensou em lamentar-se da vida e em querer morrer. Que se julgue, pois, com menos orgulho, de que lado está a verdadeira miséria. Pelo contrário, nada seria tão miserável quanto um selvagem ofuscado por luzes, atormentado por paixões e raciocinando sobre um estado diferente do seu (ROUSSEAU, 1983, p. 251).

Rousseau defende um estado natural a qual acarreta constantes elogios pelo fato de que o homem consegue sobreviver na natureza unicamente com seus instintos, “o homem encontra unicamente no instinto todo o necessário para viver no estado de natureza; numa razão cultivada só encontra aquilo de que necessita para viver em sociedade” (ROUSSEAU,

1983, p. 251). Nesse sentido, é um perfeito equilíbrio entre seu poder e seu desejo. Ele não deseja nada além do que sua natureza necessita<sup>24</sup>, pois a faculdade virtual que estimula os desejos é a imaginação, e esta permanece imóvel nesse estado, pois suas faculdades, “que ele apenas possuía potencialmente, só puderam desenvolver-se nas ocasiões de se exercerem, a fim de que não se tornassem supérfluas e onerosas antes do tempo, nem tardias e inúteis ao aparecer a necessidade” (ibid., p. 251). Quanto à imaginação, quando posta em ação, se estende para o bem ou para o mal. Diz ele em *Emílio*:

É assim que a natureza, que faz tudo da melhor forma, o instituiu a princípio. Dá-lhe imediatamente apenas os desejos necessários para sua conservação e as faculdades suficientes para satisfazê-los. Deixou todas as demais como que e reserva, no fundo da alma, para nela desenvolverem-se segundo a necessidade. É somente nesse estado primitivo que se encontra o equilíbrio entre o poder e o desejo e que o homem não é infeliz. Assim que as faculdades virtuais se põem em ação, a imaginação, a mais ativa de todas, desperta e as supera. (ROUSSEAU, 2017, p. 91).

Apenas em sociedade que os indivíduos entraram em conflito devido o progresso das paixões virtuais e dos vícios, donde seus abusos levaram a corrupção. Isso fez com que Rousseau sustentasse a tese de que a desigualdade moral e política afastaram por completo os homens de sua natureza, inocência e ignorância, levando a humanidade a viver em constantes guerras, medo e em um estado civil totalmente decadente. Existe uma ignorância natural e razoável no homem que consiste em:

Limitar sua curiosidade à extensão das faculdades que se recebeu ao nascer; uma ignorância modesta que nasce de um vivo amor pela virtude e só inspira indiferença [...] uma doce e preciosa ignorância, tesouro de uma alma pura e satisfeita consigo mesma, que põe toda a sua felicidade em voltar-se sobre si mesma (ROUSSEAU, 1983, p. 389).

Essa ignorância é o próprio estado natural do homem, não sendo causa nem para o bem e nem para o mal, sendo assim, indiferente. É ela quem impulsiona o homem a agir somente para si mesmo ao se debruçar sobre sua vida e sua conservação. Nesse caso, podemos perceber mais um atributo rousseauiano do homem natural que indica uma individualidade, nesse caso, neutra, mas que se aproxima mais de um fator positivo do que negativo para o homem.

Nesse sentido, observar os fundamentos da desigualdade social que roubou essa ignorância natural, implica também em analisar a existência da desigualdade física existente

---

<sup>24</sup> “Todos os animais possuem exatamente as faculdades necessárias para se conservar. Apenas o homem possui algumas supérfluas. Não é estranho que esse supérfluo seja o instrumento de sua miséria?” ROUSSEAU, *Emílio ou da Educação*. 2017, p. 92.

na natureza humana. Estas são a diferença de idade, formas e forças do corpo, o fenótipo e a personalidade da alma, e consiste na própria natureza de fazer parte de uma espécie. Cada indivíduo é um ser singular e por isso desfruta de sua própria individualidade e, portanto, peculiaridades. Estas os distinguem na natureza isso é o que Rousseau chama de desigualdade natural.

Nesse sentido, além da desigualdade natural presente no homem primitivo, há também uma espécie de liberdade e igualdade absoluta. Mas estes termos ainda parecem bastante fracos para determinar o sentido mesmo que Rousseau gostaria de usar. Elas correspondem ao direito, de certa forma, que todos os homens possuem a todas as coisas, e da liberdade de fazer aquilo que lhe convém para sua conservação, pois, nesse estado, não existe um soberano acima ou uma regra suprema que regule suas ações, eles são juízes de si mesmos. Essas duas são fins essenciais da vida humana e mesmo com a transição do estado de natureza para o estado civil, os homens precisaram obter uma forma de preservar essas qualidades naturais, transformando-as assim, em direito civil através do pacto social, tal como ele defende no *Contrato Social*: “renunciar a liberdade é renunciar à qualidade de homem” (1983, p. 27).

Nossa intenção foi chamar a atenção para o fato de que, em Rousseau, podemos encontrar a ideia de individualidade representada em um registro que podemos chamar de “positivo”. Esse registro está situado no plano do indivíduo existente do contexto natural. Essa individualidade positiva diz respeito àqueles atributos próprios do homem natural que formam a subjetividade do indivíduo, segundo a perspectiva rousseauiana, mas principalmente no sentido da autoconservação, da ignorância natural, e de uma liberdade travestida de independência própria do homem primitivo. Essas características lhe permitem agir visando sempre seu bem-estar antes de qualquer preocupação com o outro. Essa positividade tem a ver com o fato dela não ser desfavorável para nenhum outro ser, ou seja, sua ação e sentimento por querer procurar sempre aquilo que melhor lhe cabe, é positiva para a conservação da sua espécie. O amor de si desperta principalmente esse móvel de ação individual que intensifica essa individualidade percebida por nós, não só dos aspectos peculiares a cada indivíduo, mas principalmente de sua ação íntima. Diz Rousseau em *Emílio*: “É preciso, portanto, que nos amemos para nos conservarmos; e por, uma consequência imediata do mesmo sentimento, nós amamos o que nos conserva” (2017, p. 249).

Há, no entanto, uma aparente dificuldade posta na abertura de discussão sobre a noção de individualidade no homem do puro estado de natureza. Ela surge da própria significação e

origem do termo: Sendo um conceito criado pelo homem cultural, como falar da existência de uma Individualidade no homem primitivo como um fato, onde ele ainda nem possuía noções morais ou um grau de pensamento sistemático que o permita compreender o que é “ser um indivíduo”, que possui uma singularidade e que faz parte de uma espécie diferente dos outros animais?

Nesse caso, a intenção é esclarecer as similaridades que constituem os elementos postos por Rousseau na concepção de homem natural e confrontar com o modo que ele demonstra hipoteticamente a formação desse indivíduo e do que se entende por individualidade. Procuramos fazer um movimento de aproximação entre as características do homem primitivo dado por Rousseau à nossa concepção tradicional de individualidade, dentro do processo demonstrado por ele da formação desse ser até o seu estado final: um indivíduo politizado e desnaturalizado. Consideramos a tradicional concepção de individualidade tal como nos mostra o Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa – Michaelis: “aquilo que constitui o indivíduo; conjunto das qualidades que caracterizam um indivíduo; série de características que marcam a unicidade de uma pessoa ou coisa; qualidade excepcional que faz diferenciar uma pessoa de todas as demais; o ser humano; indivíduo”; ou como diz o Cambridge Dictionary: “As qualidades que tornam uma pessoa ou coisa diferente das outras”<sup>25</sup>.

Só podemos falar então da individualidade no contexto do estado de natureza de um ponto de vista ontológico-conceitual, que nos permitirá fazer uma análise também no sentido da motivação da ação do indivíduo girar em torno dele mesmo, ou seja, onde o espaço para uma ação visando o outro ainda é ignorado, tal como o é no ideário da vida conjunta<sup>26</sup>, diz Rousseau: “Parece, a princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios ou virtudes” (1983, p. 251). Respaldamo-nos na própria teoria hipotética e conjetural do estado de natureza para tratar dessa noção de modo conceitual. Como veremos, é nesse sentido de particularidade e agir para si (que desemboca também num individualismo, porém não pode ser considerado nocivo pois não tem fundamento nesse estado natural), que podemos falar da existência de uma individualidade positiva no homem natural, onde sua ação é contemplada nele e para ele.

---

25 Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=individualidade> e em <https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles/individuality>.

26 É preciso pensar no outro para viver em comunidade.

O homem em sua condição primária, e para a qual Rousseau concebe uma antropologia bem diferente da que, até então, podíamos encontrar em Hobbes e Locke<sup>27</sup>, por exemplo, apresenta-se como um homem primitivo agindo somente por instintos. Essa abordagem é importante na medida em que seu contraste com o homem social ajuda a entender o homem guiado pelo puro amor de si, um homem dominado por seus impulsos e desejos subjetivos, que tem apenas a si mesmo como guia de seus apetites.

Como não há moralidade nenhuma em suas ações, seu agir para si pode ser tomado como um aspecto para entender a sua individualidade positiva nesse estado. Não prejudica a ninguém e nem a ele mesmo, pois só irá aproximar-se ou recuar-se daquilo que ele considerar, segundo seus instintos, perigoso ou seguro para sua vida: “O homem natural é tudo para si: ele é a unidade numérica, o todo absoluto que mantém relações apenas consigo mesmo ou com seu semelhante” (ROUSSEAU, 2017, p. 44). Essa relação com o outro se dá na medida em que se faz necessário, porque o próprio princípio de isolamento natural não permite uma relação longa nesse estado, por isso o homem natural basta a si mesmo. Assim, a liberdade natural absoluta e a autoconservação constituem os princípios para entendermos a primeira concepção de individualidade em Rousseau.

Compreendida essa primeira noção, analisaremos agora como Rousseau enxerga a individualidade no sentido negativo a partir da relação entre homem e sociedade principalmente em *Do Contrato Social*, situando-nos, primeiramente, no contexto social e conceitual nos quais ele apresenta tal perspectiva.

---

<sup>27</sup> Para John Locke, o homem natural era dotado de paixões e razão, na qual Rousseau considerava serem algumas paixões naturais, tal como o amor de si, e a razão encontrada apenas virtualmente neste homem, mas que todo o resto é resultado do surgimento da vida em comum. Para Hobbes, a natureza humana possuía um conjunto de emoções e paixões próprias do homem social. Rousseau traz à tona a teoria de bondade natural e a defende incansavelmente, alegando que as paixões que nos prejudicam nascem somente com a vida social, “falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil”. A teoria da bondade natural atacou os preceitos do cristianismo ortodoxo, pois estes acreditavam que Rousseau estaria negando a ideia de pecado original, que precedia da necessidade de um redentor para a efetiva pureza dos homens, tal como percebemos em SIMPSON, Matthew. *Compreender Rousseau*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 64.

## II - ESTADO SOCIAL E INDIVIDUALIDADE NEGATIVA

### 2.1. A relação entre o Público e o Privado e suas implicações no princípio do Bem Comum

Para expor a ideia de individualidade no sentido negativo, consideramos importante ressaltar, inicialmente, a relevância de uma reflexão sobre dois conceitos fortemente presentes no contexto social que são influentes para a constituição de um modelo político e também para o discernimento ético envolvendo ações morais: o de *Público* e *Privado*. Estas duas noções, como veremos, compõem o conceito de *vontade geral* formulado por Rousseau há mais de 250 anos atrás. Elas são pontos centrais na construção do pensamento político moderno, na medida em que auxiliam na discussão sobre o indivíduo e sua relação com a sociedade, além dos limites e fronteiras de cada um. Ademais, elas tornam possível compreender como a questão da individualidade aparece vinculada à condição social e moral da existência do homem, bem como a estrutura dessa antinomia na filosofia rousseauiana.

MNOOKIN (1982, p. 1429) em seu texto *The Public/Private Dichotomy: political disagreement and academic repudiation*<sup>28</sup> ressalta duas questões centrais que a dicotomia entre público e privado traz para a teoria política e filosofia moral: será que certas atividades devem ser consideradas privadas e, portanto, sem a presença da esfera legítima regulatória do Estado? Se sim, quais seriam então estas atividades e por quê? O autor esclarece que não tem a pretensão em respondê-las, mas tentaremos observar aqui quais foram as possíveis respostas a estas questões levantadas por Rousseau, além de como ele dividiu e estabeleceu fronteiras para esses espaços. A reflexão maior do genebrino sobre este tema foi demonstrada em *Do Contrato Social*, onde ele apresentou uma teoria política propondo a organização e harmonização para a estrutura social de acordo com os princípios da justiça e virtude. Como sua crítica era voltada justamente à sociedade real de sua época onde, em seu ponto de vista, esses princípios não eram respeitados, as ideias centrais do *Contrato* revelam uma tentativa de análise da convenção que origina a sociedade política e a compreensão de seus fundamentos e normas. É possível perceber na obra, ainda, a busca do autor pela legitimidade das relações entre os homens no contexto social, a fim de dirimir as possíveis contradições e equilibrar a dicotomia existente na relação entre indivíduo e sociedade.

Dado isso, observamos que a antiga necessidade humana de distinguir o público como pertencente a uma comunidade e o privado como algo relativo, restrito, particular e individual foi basilar para a consciência da condição de união humana, para o desenvolvimento do conceito de moral e para a compreensão da noção de *bem comum*. E, segundo Rousseau, a noção de bem comum é a base da construção de uma sociedade legítima. Com efeito, sem a interiorização e o reconhecimento de sua necessidade, seria impossível formar uma sociedade baseada em objetivos comuns para todos os indivíduos, pois é só através dessa disposição que se constrói e se movimenta o Estado. Segundo ele, o conceito de bem comum e o ato de associação<sup>29</sup> entre os homens seria então “um compromisso recíproco entre o público e os particulares, e que cada indivíduo contratando, por assim dizer, consigo mesmo, se compromete numa dupla relação: como membro do soberano em relação aos particulares, e

---

<sup>28</sup> Cf. MNOOKIN, Robert, H. A Dicotomia Público/Privado: Desacordo político e repúdio acadêmico”. University of Pennsylvania Law Review. Vol. 130:1429, 1982. 1429-1440.

<sup>29</sup> É importante notar que Rousseau faz a distinção entre associação e agregação no Livro I, capítulo V do *Contrato*. A diferença feita por Rousseau entre senhor/escravo e chefe/povo é o que define essas duas formas de reunião entre os homens. A agregação é a relação onde existe um senhor e um escravo, onde um homem ou até mesmo alguns, subjagam os outros. Na associação, a relação entre povo e chefe se dá de modo legítimo, pois, não há dominação. Rousseau era contra a ideia da existência de uma autoridade suprema que impõe mando ao súdito. Para ele, é importante a busca pelo qual se torna legítimo esse poder, sem com isso, existir déspotas capazes de retirar os direitos do povo.

como membro do Estado em relação ao soberano” (1983, p. 34). Entendendo a importância do conceito de bem comum, é possível compreender o motivo da preocupação de Rousseau em classificar a ordem social com algo sagrado e convencional, conforme ele explica logo no primeiro capítulo do *Contrato Social*: “A ordem social, porém, é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Tal direito, no entanto, não se origina da natureza: funda-se, portanto, em convenções” (1983, p. 22).

Rousseau definiu seu pensamento político seguindo em parte a estrutura de Aristóteles. O estagirita já havia discutido esta dualidade aparentemente controversa. A obra aristotélica é conhecida tradicionalmente pela maioria dos intérpretes por tomar o privado apenas como uma pré-condição para o público, ou como a sua contradição, além de identificá-lo como aquilo que é doméstico. Logo no início da obra *Política*, ARISTÓTELES (2006, p. 4-5) estabelece o modo de sua formação em torno da reunião de várias aldeias, sendo esse fato possível somente graças à presença da inclinação de um objetivo comum entre os membros, não apenas para a conservação de sua existência, mas também para o alcance do bem-estar. Dessa distinção de sociedades, podemos perceber a diferença entre aquilo que é o Todo maior (sociedade política) e as partes menores (membros, indivíduos) e observar como isso se manifesta na base da construção da teoria política e, portanto, na definição de Estado:

O todo existe necessariamente antes da parte. As sociedades domésticas e os indivíduos não são senão as partes integrantes da Cidade, todas subordinadas ao corpo inteiro, todas distintas por seus poderes e suas funções, e todas inúteis quando desarticuladas, semelhante às mãos e aos pés que, uma vez separados do corpo, só conservam o nome e a aparência, sem a realidade, como uma mão de pedra. O mesmo ocorre com os membros da Cidade: nenhum pode bastar-se a si mesmo.

Nessa linha, Rousseau toma a analogia do corpo político e da máquina humana como uma rede de funcionamento que só é ativa com a presença de todas as partes no todo, tomando a existência isolada em segundo plano. Segundo o genebrino, o corpo social só subsiste em sua totalidade e universalidade, sendo os membros responsáveis por sua formação e manutenção de maneira coletiva. Isso significa que, para ele, a realização do homem só se daria mediante a presença de um objetivo comum: a própria manutenção e preservação do corpo social. Isso só é possível mediante o pacto social, proposto no contrato, que tem como base “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com a toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes” (1983, p. 32). Se cada um se



une e “se dá” a todos, então, “não se dá a ninguém”. E cada um põe-se sob a direção suprema da vontade geral sem perder necessariamente sua individualidade. O público, nesse sentido, tem a ver com a ideia de unidade: “por esse mesmo ato [o de associação], ganha sua unidade, seu *eu comum*, sua vida e sua vontade” (1983, p. 33). Além disso, ganha-se com isso, a liberdade convencional nesse novo contexto, diferente daquela liberdade natural presente no estado de natureza. Assim, Rousseau define os personagens importantes desse jogo:

Essa pessoa pública, que se forma, desse modo, pela união de todas as outras tomava antigamente o nome de cidade e, hoje, o de república ou corpo político, o qual é chamado por seus membros de Estado quando passivo, soberano quando ativo, e potencia quando comparado a seus semelhantes. Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de povo e se chamam, em particular, cidadãos, enquanto párticipes da autoridade soberana, e súditos enquanto submetidos às leis do Estado. (ibid.)

É importante observar, portanto, que o homem ganha novas formas e condições de vida no estado social e, por isso, não pode mais ser considerado meramente indivíduo, tal como no estado de natureza. Aqui, além de ele existir enquanto um indivíduo, ele também existe enquanto um cidadão, pois faz parte desse todo. Por isso, a ideia de cidadão remete a um agente moral e racional que age de acordo com a direção da vontade geral. Uma vez reunidos em um corpo unitário coletivo, seu funcionamento só se dá com a obrigação mútua dos associados com base no dever e no interesse, sendo garantidas então, as vantagens dessa dupla relação para todos os homens. Nesse sentido, o indivíduo ou alguns indivíduos isolados, não poderiam (co) existir sem sua integração no todo, e por isso, “os compromissos que nos ligam ao corpo social só são obrigatórios por serem mútuos” (1983, p. 49).

Como Rousseau também foi buscar nas fontes antigas embasamento para seu pensamento político, encontramos em ARISTÓTELES (2006, p. 41), por exemplo, a definição de Estado como suporte fundamental para compreender a noção de “cidadão” e para o conhecimento da constituição de um Estado, diz ele:

Ora, o Estado é sujeito constante da política e do governo; a constituição política não é senão a ordem dos habitantes que o compõem. Como qualquer totalidade, o Estado consiste numa multidão de partes: é a universalidade dos cidadãos.

No decorrer dos séculos seguintes, a constante primazia<sup>30</sup> do público sobre o privado mostrou que quanto mais institucional essa concepção for legitimada normativamente e juridicamente, menor a chance das pessoas virem a agir apenas em benefício próprio e com a consciência cada vez mais individualista. Considerar a esfera pública na criação de leis e projetos para a sociedade é importante na busca da igualdade, da liberdade, e dos direitos humanos em geral. Mesmo sabendo que é impossível que nunca cesse por completo a desigualdade social, é necessário, como Rousseau enfatizou, controlar e legitimar a igualdade fundamentada no Estado<sup>31</sup>, levando em consideração a importância de pensar as noções de público e privado dentro do âmbito político. A dualidade existente por natureza nestas duas noções implica na sua própria fragmentação e na condição de antagônicos. Assim atenta HERB (2002, p. 79):

Que a vida íntima dos cidadãos possa e deva ser indiferente para a república, isso resulta de uma tal separação estrita entre o público e o privado. E a necessidade de uma tal separação pertence à noção mesma do político. Tal dualismo define o privado, simultaneamente, como defeito originário e inevitável e como condição externa da esfera pública.

Nesse sentido, entende-se que atender às demandas do corpo social é considerado mais relevante em relação às necessidades individuais ou de subgrupos especiais, tomando a esfera privada algo que deve estar em constante observação, já que ela tem interesses diversos do interesse comum. No entanto, é preciso frisar que, ao mesmo tempo em que comunga de princípios básicos da antiguidade, tal como o prevalectimento do bem comum e de tudo aquilo que seja da ordem do coletivo sobre o privado em seu pensamento político, Rousseau também foi um dos percussores do romantismo justamente por evidenciar o papel do Eu, enquanto indivíduo, privado, e dotado de sentimentos subjetivos. Mesmo defendendo no *Contrato* que a natureza do sistema político que legitima o poder da autoridade só pôde ser possível graças

---

<sup>30</sup> Nesse sentido tradicional, Herb, por exemplo, enfatiza que ao se partir de premissas aristotélicas, “é evidente que o público possui uma primazia absoluta com respeito à esfera privada” (HERB, K. “Luz e Sombra: O público e o privado em Jean-Jacques Rousseau e Hannah Arendt”. In: *Revista Philótopos*, 1, p. 75-90, 2002)

<sup>31</sup> A desigualdade social é inevitável, portanto, regulamentá-la e encontrar formas de amenizar esse estado, constitui objetivo fundamental da legislação de toda boa instituição política. (Ver: ROUSSEAU, J-J. *Do Contrato Social*, 1983: Livro II, Cap. XI.)

à vontade geral<sup>32</sup>, ele também reconhece que não se pode romper completamente essa ambiguidade existente na constituição do homem enquanto um cidadão. Sendo assim, o homem na condição de cidadão é tanto uma pessoa *pública*, como uma pessoa *privada*. Pensar esses termos é fundamental para compreender e talvez para contribuir para algumas resoluções de conflitos sociais que se dão justamente pelo surgimento do olhar egocêntrico do indivíduo na sociedade moderna que o torna uma figura egoísta de seus interesses privados, ou seja, do individualismo exacerbado. Desse modo, entender essa relação se constitui um aspecto fundamental para o bom funcionamento de uma sociedade legítima que Rousseau pretendia. O público é o lugar central de discussão política visando o bem da comunidade, inibindo, teoricamente, espaços para privilégios particulares que possam prejudicar os públicos, sem com isso, excluir os direitos individuais.

## **2.2. Contrato Social, Soberania da Coletividade e Vontade Geral**

Em sua análise do *Contrato Social*, Lelia Pezzilo<sup>33</sup> traz as principais ideais que tornaram Rousseau um pensador que carrega tanto traços antigos como modernos, suscitando ainda questões reconhecidas na própria era contemporânea. O genebrino passeia por análises e críticas a respeito dos costumes civilizatórios da sociedade ocidental tomados como valores absolutos, especialmente na Paris de sua época, além de preocupações com a dificuldade das relações sociais que produz homens cada vez mais corruptos. Todavia, uma das principais características de sua originalidade, segundo PEZZILO (2000, p.4) está “na aguda consciência do dilema de um impossível fundamento metafísico dos valores, por um lado, e da obrigação de justificar racionalmente o universo ético e político, por outro”.

Esse dilema fundamental divide as correntes interpretativas do pensamento de Rousseau, não só referente ao *Do Contrato Social*, mas do conjunto de sua obra que o faz ser

---

<sup>32</sup> Segundo Rousseau, a diferença e os conflitos de interesses individuais, no estado de natureza, levaram os homens a concordarem em unir-se através da vontade geral, garantindo a força da coletividade em decorrência das vontades individuais. (Ver: ROUSSEAU, J-J. *Do Contrato Social*, 1983, p. 43)

<sup>33</sup> Cf. PEZZILO, Lelia. *Rousseau et le Contrat Social*. Presses Universitaires de France: 2000.

classificada ora como um clássico literário precursor do Romantismo e da defesa dos sentimentos, ora como uma visceral filosofia racional e idealista. Em suma, Rousseau não deixa de nos causar impacto e agitação<sup>34</sup> ao deparar-nos com sua “divisão”, digamos assim, entre os princípios racionais e sensíveis, entre sentimento e razão, com essa dualidade presente tão fundamental para a busca interpretativa de uma unidade envolta dessa filosofia instigante. Assim, diz PEZZILO (2000, p. 11):

Contudo, todos eles são de opinião que prevalece um princípio ideal na identificação do objetivo que Rousseau atribui à existência humana, e que o problema essencial da sua política é menos o das relações entre homens do que o da perfeição inscrita como uma necessidade moral na sua natureza de seres racionais. Especialistas em pensamento político, como Vaughan e Derathé não são totalmente imunes a estas preocupações.

A autora estabelece o que acreditamos ser indispensável para nossa compreensão do pensamento político de Rousseau e de como sua noção de individualidade se constrói nesse processo. O problema das relações sociais e o conflito existente entre nossa natureza humana (individual) e as exigências sociais adquiridas são um ponto de partida para se chegar à verdadeira proposta ativa para a vida política, encontrada basicamente no objetivo central do *Contrato Social*, ou como o próprio nome já diz, “dos Princípios do Direito Político”.

A teoria rousseauiana moral e política, mesmo com alguns pontos considerados ambíguos e contraditórios por muitos intérpretes, foram de suma importância para as sociedades moderna e contemporânea. Sua crítica forte à monarquia aos ideais soberanos populares e rígidos, a ideia de que o povo e somente o povo é soberano e ele o é detentor do maior poder social, a noção de liberdade e igualdade inata e outras máximas fundamentais rousseauianas estremeceram o mundo por séculos e contribuíram para o desenvolvimento das sociedades democráticas, mais adaptadas a nossa realidade e evolução. Esses pensamentos respingam até mesmo na própria Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948.

Conforme exposto anteriormente, a relação entre o interesse público e o interesse privado<sup>35</sup> é importante para entendermos como a preocupação com a legitimidade das relações sociais tem como base a identificação da individualidade como algo a ser remediado, uma perspectiva bem diferente da que vimos no primeiro capítulo sobre a questão da

---

<sup>34</sup> Para Alfred Cobban, em seu livro *Rousseau and The Modern State* (1934, p. 15) “muitos dos que foram considerados paradoxos assustadores se tornaram os lugares comuns da política”.

<sup>35</sup> Andrew Levine também reflete sobre a importância desse “dilema” em seu livro *The General Will: Rousseau, Marx, Comunismo* (1993, p.11): “A distinção desenhada por Rousseau entre vontade privada e vontade geral é central para sua filosofia política e sua política – concebida como uma luta eterna, travada na e sobre as instituições para que haja a supremacia da vontade geral dentro de cada cidadão de um Estado justo”.

individualidade. A questão agora é que o homem se encontra aqui, em outro modo de existência (a social e política), e por isso, outros princípios devem ser seguidos. O receio de Rousseau sobre este ponto e a justificativa da nossa hipótese sobre os perigos da individualidade no contexto social pode ser constatada nesta importante passagem do *Tratado sobre a Economia Política* (1755):

Em resumo, em todas as sociedades onde falte força natural às leis e ao interesse público, os abusos são inevitáveis e suas consequências, fatais, sendo leis e interesse público contestados perpetuamente pelos interesses pessoais e as paixões tanto dos governantes como dos seus outros membros. (2003, p. 5)

O estabelecimento de regras comuns a indivíduos que se preocupavam apenas com a preservação de si e que não possuíam nenhuma consciência moral e coletiva caracterizou-se como um desafio posto por Rousseau dentro de uma tradição do pensamento filosófico-político que concebia a sociabilidade como algo natural, de Platão a Voltaire. Era o momento de não procurar a origem dessas regras nas leis da natureza e muito menos na religião. Era preciso uma nova base racional que legitimasse a autoridade das instituições e das regras a serem obedecidas. Daí a necessidade de uma estratégia metodológica racional<sup>36</sup>: a teoria do estado de natureza, e conseqüentemente, do homem natural, como forma de justificar racionalmente a genealogia da humanidade, mesmo que esse conceito tenha surgido com Hobbes, se elevado a Locke, e se desenvolvido de modo singular com Rousseau.

Antes de tudo é importante lembrar-nos do objetivo central do *Contrato*: a legitimidade da autoridade política e o estabelecimento dos princípios norteadores para a construção de uma sociedade estruturada (a ideia do novo pacto político que leva a edificação da moderna concepção de Estado). A primazia do pacto social é conservada com o estabelecimento da instituição do Estado, e conseqüentemente do governo, sendo essa criação um ato complementar e não um fato previsto, ou inato (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 634). A autoridade soberana que é dada a instituição política ou ao corpo coletivo, que é o próprio povo, permite os indivíduos se submeterem a essa superioridade. Isto só é possível porque é necessário preservar o acordo feito entre os homens para a manutenção do bem estar (sendo esse o único motivo para qualquer ação humana).

---

<sup>36</sup> Segundo MARUYAMA (2012, p. 113) em seu artigo *Direito e violência, o retorno à barbárie depois do pacto: para uma teoria negativa do contrato social na obra de J.-J Rousseau*, o conceito de estado de natureza é um pressuposto essencial da teoria contratual para tratar da questão da legitimidade do poder e da origem da sociedade política.

O maior fundamento da obrigação que une os membros para a formação do Estado a partir do pacto acordado é a convenção. Rousseau mesmo reconhece em sua Sexta Carta das *Cartas Escritas da Montanha* que tal fundamento divide os autores. Uns acreditam que é a força, a autoridade paterna ou ainda a vontade divina. Mas Rousseau acredita na solidez do seu princípio, pois a convenção entre os homens só é possível porque ela é livre, ou seja, todos concordaram que esta é a melhor e mais conveniente forma de não contrariar as leis da natureza<sup>37</sup>. Diz ele: “Pois que fundamento é mais seguro para a obrigação entre os homens do que o compromisso livre daquele que se obriga?” (2006, p. 319). Quando bem estabelecidas e cumpridas, as cláusulas do contrato baseiam-se, portanto, na alienação total de cada membro, dos seus direitos ao corpo coletivo, e por isso, eles permanecem tão livres quanto antes já que a condição foi igual para todos. E se ela é igual, “ninguém se interesse por torná-la onerosa para os demais” (1983, p. 32).

Nesse sentido, a vontade geral é então a vontade suprema exercida pela figura do Soberano. É formada pelo compromisso mútuo entre os particulares, sendo sua função principal o cumprimento do bem estar comum. Por isso que seu interesse não é senão o de todos, pois o corpo jamais gostaria de prejudicar a si mesmo. Dessa maneira, a soberania é indivisível e inalienável porque não pode transferir-se e nem ser representada por mais nenhuma outra entidade além de si mesma, que está presente, por conseguinte, em todos os membros do corpo. Tal como diz Rousseau no *Contrato*:

Só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum, porque, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o possibilitou (1983, p. 44).

Esse ser coletivo age, portanto, por meio das Leis. Para Rousseau, uma lei é “uma declaração pública e solene da vontade geral, acerca de um objeto de interesse comum” (2006, p. 320). A lei só é legítima porque é de interesse de todos, caso contrário perderia sua supremacia e validade, e é por isso que ela tem como objeto principal de seu fundamento o interesse comum, mesmo que sua execução esteja ligada aos objetos particulares. Ela é executada por meio do poder executivo que Rousseau associa ao Governo<sup>38</sup>, órgão diferente

---

<sup>37</sup> Pode-se entender pela existência das características essenciais do homem: A liberdade e a igualdade.

<sup>38</sup> Rousseau comenta sobre sua concepção de Governo no capítulo I do Livro III do *Contrato Social* cujo poder executivo não pertence a generalidade como legisladora ou soberano, justamente porque tem em vista as ações particulares (não são da alçada da Lei). A força pública precisa, nesse sentido, de um “agente próprio que a reúna e ponha em ação segundo as diretrizes da vontade geral, que sirva de comunicação entre Estado e o soberano, que de qualquer modo determine na pessoa pública o que no homem faz a união entre a alma e o corpo. Eis qual

do Soberano que ele identifica com o poder legislativo. Essa diferença é crucial para entendermos seus princípios políticos propostos, já que Vontade Geral e Lei estão ligadas intimamente ao objeto da razão, que como vimos, é unificador e “universalizante”; já o objeto do Governo está relacionado aos pontos particulares - é apenas uma parte intermediária entre os súditos e o soberano, sendo parte integrante do corpo político e submisso ao soberano. Ele é responsável pela execução das leis (poder executivo) e o Soberano pela formulação destas (poder legislativo).

Há, portanto, os obstáculos impostos por nossas inclinações naturais, ou seja, nossos sentimentos individuais, desejos e emoções. É claro que, naturalmente, não somos impelidos a agir segundo princípios universais e nem a obedecer nada mais além de nossos próprios desejos, já que faz parte de nossa natureza agir segundo os interesses individuais (por conta do amor de si) tal como Rousseau afirma sobre a motivação das ações do homem natural. Então, o que permite o indivíduo a fazer esse movimento, de sua subjetividade e individualidade a uma objetividade e universalidade criada artificialmente? Temos a resposta na própria ideia de bem estar individual. Pelo instinto de conservação pessoal, o homem entende que é preciso criar uma forma que lhe permita a preservação de sua liberdade e igualdade, percebendo também, a necessidade disso ser feito de um modo coletivo, já que não mais é possível uma vida isolada.

A faculdade que permite iniciar esse processo é a razão, e é nela que está baseada a criação da sociedade política e suas regras. Nenhuma resposta satisfatória poderia ser dada acerca da validade universal do princípio moral racional senão a própria ideia de liberdade, de que Rousseau demonstra ser a principal causa de toda a origem social - o homem natural possui uma liberdade absoluta e inata ligada a uma independência; e o homem social (cidadão) possui a liberdade moral e civil, a única capaz de transformá-lo em senhor de si: “O impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que estatuiu a si mesma é liberdade” (1983, p. 37).

### **2.3. Sobre a questão democrática**

---

é, no Estado, a razão do Governo, confundida erroneamente com o soberano, do qual não é ministro” (1983, p. 74).

Como vimos insistentemente, a dualidade expressa na relação do público e do privado e sua devida demarcação representa uma peça chave para a análise de uma sociedade democrática. Por isso, considera-se necessário a correta definição, diferenças e limites de cada um para a preservação da justiça, além de evitar que os interesses particulares possam ameaçar os interesses da república. FIORAVANTI (2013, p. 9) ressalta sobre a necessidade desses dois planos:

Duas dimensões fundamentais da democracia, ambas necessárias para a própria vida da democracia. Por um lado, a liberdade dos privados e o princípio da livre autodeterminação dos indivíduos, por outro, a força e a autoridade da res pública. Nenhuma democracia é imaginável sem essas duas dimensões. Não é por acaso que uma das principais tarefas das Constituições democráticas é aquela de estabelecer o espaço e a profundidade de um e de outro.

A compreensão dos princípios básicos da democracia é crucial para atentar quando e como esses preceitos podem ser rompidos diante do seu não cumprimento prático. Acreditamos que a dominação dos interesses privados, principalmente nos representantes políticos, não só como um indivíduo isolado, mas como vários grupos divididos que agem constantemente contra o povo, quando estes deveriam agir em prol dele, atacam diretamente os interesses gerais, e isso acaba sendo a causa primordial da corrupção e do não funcionamento efetivo dos princípios democráticos na prática.

Desde a primeira acepção ateniense sobre comunidade política como uma ideia de república ou coisa do povo, até Rousseau, que foi um grande revolucionário da questão democrática ao trazer na noção de soberania, ainda impregnada pelos ideais absolutistas, a teoria de que o povo como um todo é o único soberano, e, contemporaneamente, na própria definição da República Federativa do Brasil em nossa constituição, como diz em parágrafo único, “todo poder emana do povo”<sup>39</sup>, observamos a importância de ter o interesse geral como fundamento e manutenção de uma nação. BOBBIO (2000, p. 30), por exemplo, define a democracia como um conjunto de regras primárias que identifica a autoridade política e como esta pode ser legítima. Segundo ele, a democracia só é efetiva quando há transparência do poder e quando o direito ao voto se torna universal. O regime democrático para Bobbio é um regime político que atende e evita atos que transgridam a integridade daquilo que é público, ou seja, que pertencente a todos.

---

<sup>39</sup> Brasil, 1988, Art.1. Disponível em: [https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/CON1988\\_05.10.1988/CON1988.asp](https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/CON1988_05.10.1988/CON1988.asp). Acesso em 25 de nov. de 2019.



No livro II, capítulo II do *Contrato*, Rousseau defende a soberania como sendo *indivisível*. A vontade geral tem que ser do corpo inteiro (do povo) e não apenas de uma parte. Se a vontade é geral, ela é, portanto, um ato soberano e assim se tem uma lei legítima. Se ela for apenas de uma parte, contradiz a essência do que seja a soberania e não passa então de uma vontade particular. Segundo a linha de pensamento rousseauiano, a *democracia direta ou participativa* defendida por ele - onde a soberania não pode ser representada<sup>40</sup> - consiste na participação igualitária de cada cidadão dentro das decisões políticas. Ele foi considerado o “pai da democracia moderna” justamente por enfatizar esse aspecto de participação ativa dos cidadãos enquanto soberano, mesmo que ele estivesse pensando em uma sociedade menor da que temos hoje. É importante lembrar no cuidado que o genebrino teve ao atribuir a autonomia e a soberania de cada nação, ou seja, cada uma é soberana para si e deve reger suas leis e normas de acordo com as conveniências e as necessidades particulares de cada lugar. PATEMAN (1992, p. 37) comenta a respeito da democracia participativa de Rousseau:

A única política a ser aceita por todos é aquela em que os benefícios e encargos são igualmente compartilhados; o processo de participação assegura que a igualdade política seja efetivada nas assembleias em que as decisões são tomadas. O principal resultado político é que a vontade geral é, tautologicamente, sempre justa, de forma que os direitos e interesses individuais são protegidos, ao mesmo tempo que se cumpre o interesse público.

Desse modo, a teoria rousseauiana do povo enquanto maior soberano e detentor da vontade geral foi engajadora para que nos séculos seguintes a democracia pudesse vir a ser um dos mais eficazes regimes capaz de assegurar os bens essenciais do homem, tal como a liberdade e a igualdade<sup>41</sup>. Também não se pode esquecer que Rousseau analisou os vários possíveis sistemas de legislação para a constituição de um povo, e sua conclusão mais essencial é que, cada nação deve estabelecer a melhor constituição para si de acordo com seu povo, diz ele: “o instituidor sábio não começa por redigir leis boas em si mesmas, mas antes examina se o povo a que se destinam mostra-se apto a recebê-las” (1983, p. 60). Sobre a teoria da representação política, diz Rousseau:

A soberania não pode ser representada pela mesma razão por que não pode ser alienada, consiste essencialmente na vontade geral e a vontade absolutamente não se representa. É ela mesma ou é outra, não há meio-termo. Os deputados do povo não são, nem podem ser seus representantes; não passam de comissários seus, nada podendo concluir definitivamente [...] A ideia de representantes é moderna; vem-nos

---

<sup>40</sup> Os deputados não são os representantes do povo para Rousseau, pois, somente o povo deve criar e ratificar as leis, caso contrário, se anulará e será ilegítima. (Ver: ROUSSEAU, J.-J. *Do Contrato Social*. 1983: Livro III, Capítulo XV).

<sup>41</sup> “Se quisermos saber no que consiste, precisamente, o maior de todos os bens, qual deva ser a finalidade de todos os sistemas de legislação, verificar-se-á que se resume nestes dois objetivos principais: a liberdade e a igualdade”. Cf. ROUSSEAU, J.-J. *Do Contrato Social*. 1983, Livro II, capítulo XI, p. 66.

do Governo feudal, desse governo iníquo e absurdo no qual a espécie humana só se degrada e o nome de home cai em desonra.

Nesse sentido, a crítica que Rousseau faz a representação está ligada diretamente ao envolvimento de vontades particulares no processo da soberania, que, por sua vez, é o povo, e tem em seu fundamento a vontade ser sempre geral, assim também como em sua ação enquanto legisladora. Em Rousseau temos a ideia de povo, soberano, lei, legislação e vontade geral envoltas em um sentido direcional que nos leva a ideia da universalização. A representação implica em aderir outras vontades (dos representantes) no processo da soberania e conseqüentemente, na formação das leis.

A última consequência da existência da representação em um povo está na perda da liberdade: “de qualquer modo, no momento em que um povo se dá representantes, não é mais livre; não mais existe” (ROUSSEAU, 1983, p. 110). O único lugar aceitável e necessário dos representantes para ele é no poder executivo. Assim se explica: “Não sendo a Lei mais do que a declaração da vontade geral, claro é que, no poder legislativo, o povo não possa ser representado, mas tal coisa pode e deve acontecer no poder executivo, que não passa da força aplicada à Lei” (ibid., p. 109).

Observamos assim, a contradição que se tornou banal na sociedade democrática contemporânea em relação aos papéis trocados do público e do particular, onde, desejos privados entranhados por todos os lados nos representantes políticos, acabam por obscurecer as necessidades da população causando cada vez mais males, para além dos sociais, cultivando cada vez mais a cultura da corrupção. Para Bobbio, o representante político deve defender o interesse da nação e este não pode representar os interesses apenas de um grupo em particular. Porém, esse princípio é violado constantemente, onde vários grupos autônomos lutam por seus direitos e os representantes agem visando apenas exclusivamente os interesses de seus grupos, constituindo assim um mandato imperativo, totalmente contraditório ao princípio da democracia, como BOBBIO (2000, p. 37) expõe a questão:

Além do fato de que cada grupo tende a identificar o interesse nacional com o interesse do próprio grupo, será que existe algum critério capaz de permitir a distinção entre o interesse geral e o interesse particular deste ou daquele grupo, ou o interesse geral e a combinação de interesses particulares que acordam entre si em detrimento de outros? Quem representa interesses particulares tem sempre um mandato imperativo.

Nessa análise tentamos nos concentrar na importância da definição e limitação que essas duas esferas (público e privado) tem para a vida em sociedade. Partindo de princípios

teóricos podemos observar a distância desse ideal democrático, e também no modelo proposto do *Contrato* de Rousseau, que acusa qualquer tipo de violação aos bens públicos, com a nossa realidade histórica que conta com um alto índice de corrupção, vindos principalmente dos representantes políticos. Isso é também um dos fatores da grande indiferença e descrença política por parte dos cidadãos quanto à participação em assuntos públicos, de que Rousseau acreditava ser indispensável para a concretização da vontade geral, tal como o patriotismo.

Quando os cidadãos de uma nação estão com uma percepção banalizada a respeito das decisões políticas e da própria corrupção, constitui-se então um estado crítico. Rousseau acreditava que essa situação causava a degeneração dos valores humanos, e, portanto, a ilegitimidade do governo. Uma das tendências de um governo degenerar-se é dada quando:

O serviço público deixa de constituir a atividade principal dos cidadãos e eles preferem servir com sua bolsa a servir com sua pessoa, o Estado já se encontra próximo da ruína; ou no momento em que o governo usurpa a soberania, rompe-se o pacto social e todos os simples cidadãos, repostos de direito em sua liberdade natural, estão forçados, mas não obrigados a obedecer. (1983, p. 101, 106).

#### **2.4. Individualidade negativa em Rousseau: O homem social**

Diante da contextualização feita até agora, finalmente podemos compreender a ideia de uma individualidade negativa no pensamento de Rousseau. Para aprofundar a temática, analisemos os princípios ditados pelo *Contrato Social* para uma sociedade organizada e estruturada de acordo com os parâmetros da vontade geral e do bem comum.

Segundo tais princípios, Rousseau admite haver uma necessidade de colocar o interesse público como o fator primordial para a manutenção do corpo político, e isso implica em certa soberania deste sobre os interesses privados, não implicando isso na destruição dos segundos. Sobre a diferença de natureza entre os dois, diz ele: “a vontade particular tende pela sua natureza às predileções e a vontade geral, à igualdade” (ROUSSEAU, 1983, p. 44). A vontade particular, decorrente do impulso natural, inclina-se para o alcance de seus próprios desejos, ou seja, age e pensa individualmente e subjetivamente. A vontade geral, ao contrário, caracteriza-se pela sua imposição a padrões igualitários a todos os homens, seu objeto é, pois,

o interesse comum (a sociedade se governa com base apenas nesse interesse coletivo<sup>42</sup>). Essa necessidade justifica-se na conservação e no funcionamento do corpo político de acordo com os ideais estabelecidos por Rousseau para uma sociedade calcada em princípios e leis legítimas. Sua preocupação é evitar que os interesses particulares e individuais estejam acima do interesse geral, já que, por definição, a vontade geral só é legítima se seu objetivo for sempre geral e nunca particular. No entanto, é preciso que os direitos individuais e as vontades privadas sejam também respeitados, desde que não prejudiquem o bem maior. Cabe aí buscar uma forma de *equilíbrio* que mantenha essa condição ambígua do homem social, que tem por natureza impulsos e apetites a serem satisfeitos e que não podem ser negligenciados e nem excluídos da discussão, mas também, tem deveres como um cidadão vivente de uma comunidade política. Uma proposta atribuída à Rousseau é a união e o equilíbrio entre o Governo, o Soberano e o Estado<sup>43</sup> de modo que caminhem em uma direção:

O Governo recebe do soberano as ordens que dá ao povo e, para que o Estado permaneça em bom equilíbrio, é preciso que, tudo compensado, haja igualdade entre o produto ou o poder do Governo, tomado em si mesmo, e o produto ou a potência dos cidadãos, que de um lado são soberanos e de outro, súditos. (ROUSSEAU, 1983, p. 75).

Devemos começar, portanto, mostrando a relevância demonstrada por Rousseau da vida em sociedade em comparação com o modo de vida isolado à qual estava submetido o homem natural. Em uma referência irônica no Livro I, capítulo II do *Contrato* (1983, p. 25) à soberania de Adão no Éden e de Robinson Crusoe<sup>44</sup> na Ilha deserta, o filósofo comenta como se dá a lógica da manutenção de um trono estável destes “imperadores do mundo”. A resposta é justamente a vivência solitária dos dois. Ao criticar a noção da escravidão natural de Aristóteles e Grotius, Rousseau acredita que a consequência dessa interpretação é a afirmação da existência de um poder superior aos que se autoproclamam chefes, mesmo que tomado tal poder pela força:

---

<sup>42</sup> Importante ressaltar também, que, como nota Gomes Machado (1983, p. 43), o interesse comum não é sempre o interesse de todos no sentido de uma convergência dos interesses particulares, mas sim, o interesse de todos tem a ver com o interesse de cada um enquanto membro do corpo coletivo. Por isso, diz ele, existe o perigo da interpretação de que a vontade da maioria seja sempre predominante e suprema, já que, mesmo que seja possível atingir a concordância dos interesses privados em uma larga escala, ainda assim, estes não serão atendidos de acordo com o interesse comum.

<sup>43</sup> É preciso que haja uma proporcionalidade entre Governo, Soberano e Estado. Mas é preciso lembrar que, para Rousseau, não existe um único modelo de governo universal, pois cada Estado tem suas particularidades e, dependendo do número de seu povo, deve se adequar e escolher a melhor forma para manter a igualdade e a liberdade.

<sup>44</sup> Robinson Crusoe é um personagem do livro de Daniel Defoe (1660-1731), escritor inglês, publicado em 1719, onde relata a vida deste viajante que sofreu um naufrágio em uma ilha deserta e assim viveu solitário por muito tempo, tendo se adaptado da melhor forma para viver longe da civilização. A influência desse romance na literatura ocidental é inegável, e isso vale de Rousseau até Goethe. Edição consultada da versão brasileira: DEFOE, Daniel. *Robinson Crusoe*. Texto em português de Paulo Bacellar. 23ª ed. Ediouro: 1970.

Assim como um pastor é de natureza superior à de seu rebanho, os pastores de homens, que são os chefes, também possuem natureza superior à de seus povos. Desse modo – segundo Filo – raciocinava o imperador Calígula, chegando, por essa analogia, à fácil conclusão de que os reis eram deuses, ou os povos, animais.

De certa forma, Rousseau concorda com a premissa “todo homem nascido na escravidão, nasce para ela” (1983, p. 24), entretanto, a questão é que, tendo perdido sua liberdade pelos grilhões da escravidão, a vontade de sair dessa condição é também cessada, e por isso, o escravo sente certo “conforto” neste estado. Para o genebrino, “se há escravos pela natureza, é porque houve escravos contra a natureza” (ibid., p. 25). Ai se encontra o argumento contrário de Rousseau em relação à naturalidade da escravidão. Mesmo assim, ele acredita que o fato dessa situação ter se prolongado na história tem relação com a covardia e o temor que os escravos possuíam e que acabavam lhes impedindo a saída dessa situação, mesmo que tal subjugação seja antinatural. Importante ressaltar que, mesmo diante do temor da rebelião, ainda assim, apenas pelo fato de serem indivíduos em uma situação contrária a sua natureza que é livre, existe a chance de revoltas e guerras.

E é por isso que, ainda assim, Rousseau defende que a vivência em grupo ou em sociedade, mesmo que em um governo entre chefe e súditos e/ou escravos, é mais real e evolutiva para o gênero humano do que a do isolamento. Podemos ver essa evidência do “anti-individualismo” de Rousseau na própria referência feita aos dois indivíduos considerados “soberanos”: Adão e Robinson, em seu reinado solitário, foram em um momento os únicos habitantes de sua terra, de certa forma. E por isso, não havia temor e nem ameaça à sua soberania. Isso mostra a importância da reunião dos homens, para que, mesmo em um governo tirano, a soma dos indivíduos e membros se torna indispensável para a movimentação e até para as revoluções, assim como a exigência de direitos dentro de um corpo social. O filósofo mostra que, mesmo que seja aparentemente estável a condição de um homem isolado, o progresso só é possível por meio da reunião dos homens, assim diz ele sobre a mudança da condição existencial do homem ao promover o pacto social:

Que sua situação, por efeito desse contrato, se torna realmente preferível à que antes dele existia, e, em vez de uma alienação, não fizeram senão uma troca vantajosa de um modo de vida incerto e precário por um outro melhor e mais seguro, da independência natural pela liberdade, do poder de prejudicar a outrem pela segurança própria, e se sua força, que outras podiam dominar, por um direito que a união social torna invencível. (ROUSSEAU, 1983, p. 51)

A saída do estado de natureza é necessária, provando assim que Rousseau não pretendia de modo algum o retorno a esse estado<sup>45</sup>. Esse é um dos exemplos da preocupação de Rousseau com a presença de um individualismo extremo na vida em sociedade justamente pelo perigo que pode apresentar ao interesse comum.

Isso, porém, não significa que Rousseau defendia a extinção dos direitos individuais, ou que arcava com a ideia de um Estado totalitário que tiraria nossa individualidade e nossos direitos. Como veremos, é justamente o contrário. Pensando nesse conflito que é inerente à própria constituição da sociedade (entre interesses privados e públicos), escolheu resolver, ou pelo menos mostrar, um caminho possível para o funcionamento de uma sociedade autêntica e livre. Pode-se dizer então que um dos alicerces para a escrita do *Contrato* foi esse antagonismo e dificuldade que há da concordância das múltiplas vontades particulares existentes. Nesse sentido, é importante frisar que não tomamos a individualidade como um fator negativo no sentido de que se deva rejeitá-la completamente, mas sim, quando essa individualidade, que faz parte de cada indivíduo, se eleva a um individualismo extremo que o faz agir com propósitos apenas pessoais e egoístas ao ponto de prejudicar o bem comum. Isso se faz muito presente nas ações de representantes políticos que invertem esses valores, por exemplo.

Nesse caminho, a proposta mais cabível tomada por Rousseau foi trazer a soberania da coletividade no próprio conceito de vontade geral em relação ao indivíduo, transformando esse indivíduo contratante em senhor de si, pois ele mesmo estaria obedecendo apenas a leis que ele participou e concordou para sua vida em sociedade – e isso nada mais é do que a liberdade civil. Isso vale, no entanto, nas situações especificamente de domínio público, onde o cidadão (indivíduo transformado em cidadão) deve conviver obedecendo a regras comuns, da qual ele também participou de sua criação enquanto um membro do corpo. Por isso, a ideia do povo como legislador é fundamental para equilibrar essas contradições inerentes ao corpo político.

---

<sup>45</sup> Isto é fruto das interpretações tendenciosas da noção de estado de natureza em Rousseau onde se entendia que ele gostaria do retorno efetivo a essa condição, tal como disse Voltaire. O genebrino faz vários elogios a esse estado, pois o homem não conhecia a maldade e vivia em harmonia com a natureza. Mas como vimos, são elogios aparentes e não uma vontade de regresso, já que Rousseau mesmo reconhece que só houve evolução com a saída deste estado, pois, “[...] 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 não pode subsistir, e o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria” (1983, p. 31).

O poder legislativo é destinado ao soberano e conseqüentemente ao povo. Ele se justifica na ideia de que somente o povo enquanto um todo forma um poder único e uma vontade una que se move em apenas uma direção: a vontade geral, quando abstrai de todas as diferentes vontades particulares existentes, tem em vista uma finalidade: não deturpar seu objetivo central com fins individualistas, ou mesmo egoístas, que por natureza, já faz parte do indivíduo enquanto parcela desse corpo, já que ele tem vontades particulares e nesse caso, estas podem ser nocivas. A vontade geral, por definição, só agirá e caminhará em vista do bem maior porque diz respeito a um assunto que envolve todos, em contrapartida das ações e interesses individuais, pois o indivíduo inevitavelmente agirá em seu próprio benefício, já que isso faz parte de sua natureza. Não significa, no entanto, que Rousseau entenda que os interesses individuais devam ser desconsiderados ou excluídos do plano de sua proposta de organização social ideal, mas sim, um ponto a ser equilibrado, já que trabalhar pelo bem comum é mais importante do que satisfazer uma ou algumas vontades.

Analisando a argumentação rousseauiana, COBBAN (1934, p. 141) propõe que não se pode defender que o indivíduo, necessariamente, terá como fim único apenas a si mesmo. Segundo o autor, é isso que a teoria utilitarista sobre a democracia nos propõe, defendendo a ideia de que o indivíduo não pode ser considerado nas ações morais por tiranizar suas ações em benefício próprio, e por isso, valoriza-se o maior número de indivíduos na realização da ação coletiva. Para ele, o individualismo não traz nenhuma certeza de que ele não possa considerar o bem-estar da comunidade como prioridade, tal como ele ressalta: “Nestas linhas, a justificação teórica para o estado democrático moderno é certamente fraco. Até que ponto Rousseau obteve mais sucesso com sua teoria da Vontade Geral que a dos utilitaristas?”.

A nosso ver, recorreremos ao que o próprio Rousseau defende como a derivação da “natureza das coisas”, como por exemplo, quando comenta sobre a finalidade e os direitos do Estado em situação de guerra no capítulo IV do *Contrato Social* (1983, p. 29) a respeito do direito à vida do inimigo ser legitimado apenas nessa condição. Logo que cessa o estado de guerra, ninguém mais possui direito algum sobre a vida de ninguém, pois, enquanto homem, todos têm direito à vida. Essa legitimidade e justificação desses princípios “derivam da natureza das coisas e se fundam na razão”. Não são argumentos baseados em Grotius ou na autoridade dos poetas, tal como diz Rousseau neste mesmo trecho, e como nos lembra Gomes Machado em nota. As referências bíblicas presentes nessas duas figuras representam a desconfiança de Rousseau em relação aos dogmas religiosos, demonstrando sua afeição pela busca *racional* em assuntos que sejam da ordem moral e político. Dessa forma, podemos dizer

que esse dilema está fundamentado na preocupação do individualismo sobressair à ação pública, justamente porque se relaciona com sua própria natureza. O indivíduo enquanto ser egocêntrico, comprovado na definição desde o homem natural até sua condição de cidadão, tem como natural de si uma ação que busca sua própria conservação, mesmo que não possamos considerar essa característica natural como egoísta por si mesma. Já a natureza do corpo coletivo visa o interesse público, e “só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum” (1983, p. 43). Sendo assim, só é possível chegar a esta conclusão através de nossa razão, e não necessariamente de fatos. É por isso que o direito sagrado do pacto social<sup>46</sup> é criado convencionalmente e não naturalmente, porque somente homens desenvolvidos em sua plena razão seriam capazes de formular pactos abstratos para reger ações concretas em uma vida compartilhada.

Para compreender melhor essa relação conflituosa entre a natureza e a consciência coletiva que age no homem social, lembraremos o que Rousseau entende por liberdade e a diferença que existe, constitutivamente, neste homem quando ele passa do estado de natureza para o estado civil. Na Oitava Carta das *Cartas escritas da montanha*, Rousseau faz a distinção entre liberdade e independência. Elas são vistas como diferentes e se excluem reciprocamente. A independência consiste na autonomia radical que cada um possui de fazer o que se quer, sem pensar em outrem ou nos efeitos de sua ação, que podem ser negativos ou positivos. Ela é a anarquia absoluta que caracteriza um estado livre de regras ou leis sociais convencionadas e autorizadas pelos homens, tal como é no estado de natureza, por exemplo, onde a liberdade tida como absoluta que reinava no homem natural, não o restringia em nenhuma ação que sua vontade viesse a querer, sem obrigação para com o outro a não ser consigo mesmo (impulso fundado no amor de si). Nesse sentido, aquilo que é conveniente ou não tanto para si como para o outro indivíduo, é uma consciência inexistente em um estado de independência total e se torna então o oposto daquilo que corresponde à essência da liberdade civil, a única possível na vida em sociedade, onde é necessária, fundamentalmente, a existência da Lei e da consciência do outro.

A liberdade civil é o substrato do homem em seu contexto de existência social e relacional. Ela consiste, segundo ROUSSEAU (2006, p. 371-372), “menos em fazer sua vontade do que em não ser submetido à vontade de outrem; ela consiste ainda em não

---

<sup>46</sup> Da qual Rousseau fala no capítulo I do *Contrato Social I* (1983, p. 22): “A ordem social, porém é um direito sagrado, que serve de base a todos os outros. Tal direito, no entanto, não se origina na natureza: funda-se, portanto, em convenções”.



submeter a vontade do outro à nossa. Qualquer um que seja senhor não pode ser livre e reinar é obedecer”. Ao tomar consciência do outro, isso permite ao indivíduo evitar que qualquer outra vontade diferente e principalmente contraditória e opressora à sua, sobressaia e vice-versa. Assim, ninguém fere a liberdade e igualdade de ninguém - que todos possuem equitativamente - e é assim prevenido o descontentamento e o efeito negativo do outro que pode haver em relação a minha ação: “quando cada um faz o que bem quer, faz-se frequentemente o que desagrade aos outros e isso não se chama um Estado livre” (ibid., p. 371). Nesse sentido, a liberdade civil só é possível pela Lei, e por isso, até mesmo um chefe ou um superior deve obedecer, caso contrário, é apenas um tirano<sup>47</sup>: “Não há, pois, liberdade sem leis, nem onde alguém esteja acima das leis: pois até mesmo no estado de natureza o homem só é livre de acordo com a lei natural que comanda a todos”. Essa Lei Natural à qual ele se refere é distinta, portanto, das leis morais. Ela é o próprio instinto e os impulsos naturais que levam o indivíduo a sua ação.

A independência ocorre quando não existe uma regra instituída socialmente, mas somente o instinto que determina o que devemos fazer para saciar nossas necessidades básicas. Conseqüentemente, é uma predeterminação que existe no homem natural onde regula sua ação através da satisfação do instinto. Contudo, não é uma lei ou regra tal como existe na regulação das relações humanas, e por isso, Rousseau a descreve como uma liberdade natural ou absoluta. Sobre a diferença entre liberdade natural e liberdade civil, diz ele no *Contrato* (1983, p. 36): “a fim de não fazer um julgamento errado dessas compensações, impõe-se distinguir entre a liberdade natural, que só conhece limites nas forças do indivíduo, e a liberdade civil, que se limita pela vontade geral”.

Como vimos, a força é o que dá limite a essa independência natural, e que, ainda assim, o homem nesse contexto só é livre de acordo com o mandado do instinto. Por isso, para entender a mudança na constituição do homem ao fazer a passagem do estado de natureza para o estado civil, Rousseau adverte que é essa liberdade independente do estado natural que o homem perde com o contrato social, mas em compensação, ganha a liberdade civil e o direito a propriedade daquilo que possui, além de outras vantagens da vida social.

Nessa perspectiva, a verdadeira liberdade para Rousseau é a civil, pois ela dá o direito aos homens de fazer tudo o que a liberdade do outro o proíbe e por isso, “a liberdade sem

---

<sup>47</sup> Por isso, “um povo livre obedece, mas não serve. Tem chefes e não senhores. Obedece às leis, mas só à elas, e é pela força das leis que não obedece aos homens” (ROUSSEAU, 2006, p. 372). Podemos notar que o pensamento de Rousseau prioriza então uma superioridade da Lei em relação aos homens. As leis são as únicas capazes de regular nossa ação pra uma vida em comunidade, e também de destinar um chefe para governar, sem com isso, interferir na liberdade civil dos demais súditos, mas sim, onde ele também respeita a supremacia da lei.

justiça é uma verdadeira contradição, pois, não importa o que se pense, tudo constrange na execução de uma vontade desordenada” (2006, p. 372). A liberdade civil ou liberdade moral é aquela que torna o homem verdadeiramente livre, diferente da ilusão da liberdade natural que se tem no homem do estado de natureza que tem um “direito” ilimitado a tudo. Segundo Rousseau, “à aquisição do estado civil a liberdade moral é única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, por que o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatuiu a si mesma é liberdade” (1983, p. 37).

Então, Liberdade e Lei se equivalem no pensamento rousseauiano nessa estrutura ideal de sociedade proposta do *Contrato* e em seus outros textos políticos. O cidadão só é livre porque participa ativamente da criação da lei, e por isso, obedece à lei que ele mesmo concordou. A liberdade não destrói a si mesma, já que cada um está presente na elaboração desta. A elaboração se constrói na figura do poder legislativo que Rousseau associa com o soberano, ou o povo. Erroneamente se utiliza genericamente a palavra *liberdade* para se referir à liberdade natural, uma vez que não existe outra denominação específica para expressar o sentido que Rousseau quer tomar para definir essa disposição natural do homem. Entende-se, no entanto, que só existe uma liberdade de fato, que é a da sociedade, e para não confundir com essa qualidade natural do indivíduo no estado primitivo, ele a chama de liberdade civil ou convencional, e a outra de liberdade natural. Só é livre quem usa a razão para escolher, e o homem natural não exerce ainda esse guia complexo de sua natureza, somente se baseia pelos seus instintos, de início.

Por isso, a liberdade natural do homem natural é entendida nessas circunstâncias mais especificamente como independência de qualquer tipo de regulação convencional instituída, já que a vontade do homem natural depende da força física e na natureza não há limitação para a ação, além da própria força. Mas em sociedade, a limitação que há não é mais física, e sim, social e convencional. Nela, todas as nossas ações são reguladas e nesse sentido, limitadas, de acordo com as instituições culturais. A mudança de “tudo poder fazer” para “aja somente de acordo com a lei que estatuiu para si” é o que define a passagem do indivíduo para o cidadão, e o que lhe confere a consciência de dever e justiça para além do instinto. Sobre a mudança na constituição do homem na sua passagem de um estado para o outro, temos a célebre passagem do *Contrato* que explicita muito bem a imposição de um novo estilo de vida para o indivíduo que agora vive coletivamente, ou seja, onde ele se vê obrigado a pensar não mais somente em si mesmo, mas também no outro:

Substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhe faltava [...] É só então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações (ROUSSEAU, 1983, p. 36).

Para mero efeito ilustrativo, encontramos também em Freud, em seu texto *O Futuro de uma Ilusão* (1927), outra importante definição de cultura e características atribuídas à vida social e a diferença daquilo que faz parte da natureza do indivíduo, onde acreditamos estar próximo do que Rousseau entende dessa distinção entre indivíduo e cultura. Segundo FREUD (2018, p. 28), a cultura humana é tudo aquilo que o homem conseguiu elevar de sua condição de animal e que se diferencia da vida dos outros animais, sendo assim, cultura e civilização equivalentes. Diz ele:

Ela atinge, por um lado, todo o saber e toda a capacidade adquiridos pelo homem com o fim de dominar as forças da natureza e obter seus bens para a satisfação das necessidades humanas, e, por outro, todas as instituições necessárias para regular as relações dos homens entre si, em especial, a divisão dos bens acessíveis. (FREUD, 2018, p. 28)

Para o alemão, o progresso da humanidade está fundado justamente no domínio da natureza e na obtenção de bens, que pode ser entendido também como propriedades. Toda cultura é feita então, na repressão ou coerção aos impulsos. Isso significa que, a cultura é o lugar de desmitificar o animal existente no homem para elevá-lo a um nível mais civilizado e distante. Por isso, “todo o indivíduo é virtualmente um inimigo da cultura, que, no entanto, deve ser um interesse humano geral” (FREUD, 2018, p. 29). Essa leitura freudiana acaba indo na mesma direção daquilo que Rousseau defendia do homem civil: ele é a figura e o lugar onde os impulsos e apetites naturais devem ser regulados de acordo com a nova condição de vida imposta pela cultura.

Não consideramos, no entanto, apropriado que entendamos o pensamento de Rousseau como um aniquilador dos instintos e das paixões, pois estas são naturais (como vimos existe o amor de si e a piedade) e fazem parte de nosso ser. Diz ele: “nossas paixões são os principais instrumentos de nossa conservação; é, portanto, uma empresa tão fútil quanto ridícula querer destruí-las” (ROUSSEAU, 2017, p. 248). Além do mais, diz ele em seu texto *O Estado de Guerra Nascido do Estado Social* quanto aos nossos impulsos naturais: “a sociedade, que restringe todas as nossas inclinações naturais, não pode extingui-las; a despeito dos nossos preconceitos, e a despeito de nós mesmos, elas ainda ocupam o fundo do nosso coração”

(idem. 2003, p. 57). Rousseau ressalta, desse ponto de vista, a importância tanto dos sentidos e dos sentimentos, quanto do aspecto moral e racional do homem, onde tenta, mais especificamente no *Contrato*, enquadrá-los em uma união equilibrada para que a sua proposta de organização social se dê da forma mais adequada possível, valorizando primordialmente, nesse aspecto civil, o bem comum.

Sendo assim, vemos a preocupação com a ruína do corpo político quando há o abuso da vontade ao atender seus anseios particulares, tal como afirma o genebrino: “Numa legislação perfeita, nula deve ser a vontade particular ou individual; muito subordinada, a vontade do corpo própria do Governo. e, conseqüentemente, sempre dominante a vontade geral ou soberana, única regra de todas as outras” (idem. 1983, p. 80). Ainda assim, no *Tratado sobre a Economia Política* (idem. 2003, p. 8) Rousseau ressalta que toda sociedade política é composta por outras tantas sociedades menores ou particulares, cada uma com seus interesses e regras. A influência dessas diversas associações desmembradas acaba causando modificações na vontade coletiva, sendo assim:

Infelizmente, porém, os interesses pessoais estão sempre em razão inversa ao dever, e aumentam proporcionalmente se a associação se torna mais fechada, e o compromisso com ela menos sagrado. O que prova indiscutivelmente que a vontade mais geral é sempre também a mais justa. (idem. 2003, p. 8).

Nesse sentido, a vontade dos grupos particulares será geralmente mais injusta ou menos vantajosa em relação à sociedade geral, pois estas associações particulares possuem interesses privados e algumas vezes distintos em relação à vontade geral. Para que esta seja cumprida então, “é preciso que todas as vontades particulares se ajustem a ela; em outras palavras, é preciso instituir o reinado da virtude, pois esta não é senão essa conformidade das vontades particulares com a vontade geral” (idem. 2003, p. 15). Nesse contexto, é possível entender como a questão da individualidade no registro do homem social aparece no pensamento político rousseauiano, O genebrino analisa a presença dos impulsos particulares em cada membro do corpo social e percebe que estes possuem necessidades e vontades diferentes da vontade geral, que são, por isso, perigosas, já que a vontade do corpo inteiro é mais justa. É por isso que ele defende a primazia do interesse comum no *Contrato*.

Podemos perceber, assim, como a individualidade pode ser negativa no pensamento de Rousseau quando analisada sob o ponto de vista da obra *Do Contrato Social*. Quando colocada tal perspectiva em paralelo às suas primeiras obras, podemos perceber uma unidade

de pensamento construída com coerência. O papel do homem na sociedade é definido de forma clara no pensamento rousseauiano: enquanto ser socializado, não há como o homem buscar a mesma independência que outrora teve, pois estaria assim pondo em risco os fundamentos da sua própria vida. Sendo assim, a “plenitude” do homem ou, por assim dizer, sua realização enquanto ser, depende do constante trabalho de autoconhecimento que passa, invariavelmente, pelo reconhecimento de seu *status* existencial.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme vimos, a primeira forma de pensar a noção de individualidade no pensamento rousseauiano diz respeito à vida do homem como simples animal e pelo contexto físico e biológico de sua existência. O lugar de destaque do indivíduo no *Segundo Discurso* mostra a necessidade de definição de constituição da natureza humana para a compreensão do que o homem se tornará com sua evolução e educação em sua vivência. Nesse estágio, a sua natureza individual pode ser considerada positiva, pois o homem age segundo seus instintos e seguindo a orientação de sua natureza para se conservar e sobreviver. Há um impulso natural no homem primitivo que o faz agir somente para satisfazer suas necessidades particulares, de modo que esse sentimento natural é, num sentido geral, “benigno”.

A segunda forma de individualidade à qual o homem está sujeito é dentro de sua condição de homem social, onde ele passa a possuir obrigações morais para com os outros, além de ter suas ações limitadas a esse círculo relacional. A proposta do *Contrato Social* é trazer o objetivo comum como o mais alto a ser alcançado para que haja, assim, uma organização legítima e justa. Sendo a vida social uma modificação artificialmente das condições de existência dos homens a que chamamos cultura, ela só pode ser compreendida em termos históricos. Nesse contexto, a individualidade pode ser pensada de forma negativa, haja vista que ela pode ser nociva à constituição da sociedade quando se impuser sobre os valores da coletividade. Isso é uma questão passível de discussão porque, mesmo depois do homem mudar seu modo de viver, a individualidade característica do seu estado natural e os impulsos naturais continua existindo e interferindo nas relações, produzindo tensões no estado civil. Para que a ordem social seja concretizada de acordo com os princípios da vontade geral, é preciso que haja essa substituição do instinto do homem primitivo pela moralidade do cidadão. Por isso, o ponto central da segunda forma de manifestação da individualidade que analisamos indicou um conflito interno ao homem, onde opôs indivíduo e cidadão.

No estado de natureza, a existência do homem é descrita apenas como a de um ser vivo, como qualquer animal. É no estado social que ele tem as condições de se humanizar e desenvolver aquelas potencialidades que diferenciam nossa forma de viver das formas dos outros seres encontrados na natureza. Essa transformação do indivíduo em cidadão, a partir de sua socialização, é uma modificação puramente moral de sua existência. Nesse contexto, o homem é levado a guiar sua vida por leis comuns, e é isso que explica a afirmação de que a obrigação coletiva é igual à superação da limitação em existir como indivíduo. Do ponto de vista moral, portanto, enfatizar a individualidade pode ser nociva e prejudicial para o interesse comum, além de refletir também a frequente tensão que existe entre o público e o privado no nosso comportamento, tal como nos diz Rousseau em *Emílio*:

Enquanto a sensibilidade permanece limitada ao indivíduo, não há nada de moral em suas ações; é apenas quando ela começa a estender-se para fora dele que o aluno adquire sentimentos e, em seguida, as noções de bem e mal, que fazem dele um homem de verdade e parte integrante de sua espécie (2017, p. 257).

A diferenciação aqui, nesse caso, é essencial para sabermos se estamos falando do lugar do indivíduo no estado de natureza ou do lugar do indivíduo no estado social, para assim, entender suas ações de acordo com a posse dessa subjetividade intrínseca que é própria da constituição humana. A consequência dessa leitura é entendermos como a noção de

homem em Rousseau se dá de acordo com sua posição existencial, ou como nos diz GOMES MACHADO em seu texto *Homem e Sociedade na Teoria Política de Rousseau* a respeito do conceito rousseauiano de homem:

Todas essas cautelas metodológicas acabam, afinal, ensejando o resultado visado, pois a noção de homem passa a constituir uma variável, cuja determinação só se torna possível pela consideração de sua posição relacional e cujos elementos básicos, eles próprios, só podem ser descritos evolutivamente. A conceituação do homem como uma constante, justificando-se possivelmente pela sua simples existência física e, talvez, pela sua organização biológica, leva irremissivelmente a uma concepção estéril das manifestações de sua vida, isolada ou em grupo, porquanto, incapaz de traduzir o dinamismo das mudanças e transformações. Impõe-se em consequência, defini-lo pela sua posição, isto é, pelas suas relações e, nessas relações, atender à dupla variação necessária, pois tanto o homem as modifica, quanto por elas é modificado (1968, p. 99).

A realidade do homem da vida civil representa a tensão existente entre aquilo que é natural humano e o que foi construído culturalmente ao longo do tempo em sua constituição. Rousseau chama atenção para as grandes modificações adquiridas no nosso modo de viver e isso o leva naturalmente a questionar sobre a originalidade daquilo que compõe a essência humana. Se o objeto de reflexão é o homem, é preciso antes de tudo passar por uma antropologia. Foi o que fez Rousseau, e é esse movimento que acreditamos justificar a presença da individualidade nos dois estados (ou modos de vida) especulados por Rousseau – estado de natureza e estado civil – justamente por representarem os modos de vida do indivíduo, nosso objeto de reflexão (tanto enquanto um conceito de homem em geral, quanto em suas características singulares).

Qual a importância, hoje, de se discutir o conceito de individualidade em um filósofo moderno? A pergunta parece tola porque a resposta é quase óbvia. Em um cenário contemporâneo de muitos conflitos de interesses políticos, escândalos de corrupção e insatisfação popular, a relação do Estado com a sociedade encontra-se cada vez mais conturbada. Faz-se cada vez mais necessário a discussão acerca de temas e discursos filosóficos que compreendam ideias políticas, éticas e, sobretudo, democráticas, em respeito ao tipo de governo presente em nosso país. Fora interesses acadêmicos de contribuição para estudos sobre o autor, a discussão ora apresentada encontra sentido nesse contexto também. É preciso resgatar a importância da ideia de bem comum que tanto foi trabalhada em autores como Rousseau e, num mundo em que a individualidade pesa tanto, saber tratar desse conceito com a devida coerência e cuidado, como exemplarmente faz o filósofo de Genebra.





## REFERÊNCIAS

### **Bibliografia consultada de Rousseau traduzida para o português:**

- ROUSSEAU, J-J. *As Confissões*. Tradução Wilson Lousada. São Paulo: Martin Claret, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a Religião e a Moral*. Organização e apresentação de José Oscar de Almeida Marques... [et al]. São Paulo: Estação Liberdade: 2005.
- \_\_\_\_\_. *Carta a D'Alembert*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 2ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução e notas de Maria Constança Peres Pissara... [et al]. São Paulo: EDUC: UNESP, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Do Contrato Social; Ensaio sobre a origem das Línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes – Coleção “Os Pensadores”*. Tradução de Lourdes Santos Machado; introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Machado Gomes. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Emílio ou Da Educação*. Tradução de Laurent de Saes. São Paulo: Edipro, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Émile e Sophie ou os Solitários*. Tradução de Françoise Galler. Introdução de Walter Carlos Costa. São Paulo: Hedra, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Júlia ou a Nova Heloísa: Cartas de dois amantes habitantes de uma cidadezinha ao pé dos Alpes*. Tradução de Fulvia M. L. Moretto. São Paulo- Campinas: Editora Hucitec e Editora da Unicamp, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. Tradução de Julia da Rosa Simões. Porto Alegre, RS: L&PM, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Rousseau e as Relações Internacionais*. Prefácio de Gelson Fonseca Jr. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Textos Autobiográficos e outros Escritos*. Tradução Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo: UNESP, 2009.

### **Bibliografia Secundária:**

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores, v.2).
- O. ANDRADE, P. Raphael. *A antropologia filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz como superação do reducionismo antropológico*. 2016. 163 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade Puc SP, 2016.
- CASSIRER, Ernest. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre o Homem: Introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

CORÔA, P-P. “Rousseau Ortodoxo” in *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 38, p. 71-80, 2015. Edição Especial.

\_\_\_\_\_. “Kant, Rousseau e as Bases Estéticas do Pensamento” in *Cadernos de Pesquisa*, São Luis, v. 22, n. Especial, set/dez. 2015.

DEFOE, Daniel. *Robinson Crusoe*. Texto em português de Paulo Bacellar. 23ª ed. Ediouro: 1970.

DENT, N. J. H. *Dicionário Rousseau*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Tradução: Natalia Muruyama, Discurso Editorial: 2009.

\_\_\_\_\_. *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: PUF, 1948. Tradução brasileira de Suzana Albornoz.

DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, J-L-R. *Enciclopédia ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios. Volume 5: Sociedade e artes*. Organização de Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza; tradução de Maria das Graças de Souza... [et al.]. – I ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2015.

DURKHEIM, Émile. *Montesquieu e Rousseau: Pioneiros da Sociologia*. Tradução de Júlia Vidili. São Paulo: Madras, 2008.

FERREIRA, Antonio Cesar. Rousseau: Liberdade e Individualidade in MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.). *Verdades e Mentiras: 30 Ensaios em torno de Jean Jacques Rousseau*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005. (Coleção Filosofia; 15).

FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão seguido de O mal-estar na cultura*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM Clássicos modernos, 2018.

GOLDSMITH, Victor. *Antropologie et Politique: Les Principes du Système de Rousseau*. Seconde édition. Paris: LibrairiePhilosophique J. Vrin, Place de la Sorbonne, 1983.

GOLDSMITH, M.M. *Thomas Hobbes o la política como ciencia*. Traducción de Jorge Issa González. Fondo de cultura econômica. México, 1988.

HAINES, Simon. *Poetry and Philosophy from Homer to Rousseau*. Palgrave macmillan, 2005.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Coleção Os pensadores, vol. XIV. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril cultural, 1974.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, Immanuel. *Duas Introduções à Crítica do Juízo*. Ricardo Ribeiro Terra (Org.), SP: Editora Iluminuras, 1995.

- KANT, Immanuel. *Início Conjectural da história humana*. Traduzido do original alemão por Joel Thiago Klein in *Ethic@*. Florianópolis, v.8 n.1 p. 157-168, Jun 2009.
- KANT, Immanuel. *Primeiros princípios metafísicos da doutrina do direito*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- KANT, Immanuel. *Prolegômenos*. Trad. Tania Maria Bernkopf. Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1974.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural Dois*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.
- LYONS, Jhonatan. *A casa da Sabedoria: Como a valorização do conhecimento pelos árabes transformou a civilização ocidental*. Tradução de Pedro Maia Soares. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2011.
- MACHADO, Lourival Gomes. *Homem e Sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*. Introdução e revisão de Oliveiros S. Ferreira. São Paulo: Livraria Martins Editora, S.A. Editora da Universidade de São Paulo, 1968.
- MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.). *Verdades e Mentiras: 30 Ensaios em torno de Jean Jacques Rousseau*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005. (Coleção Filosofia; 15).
- MNOOKIN, Robert. H. The public/private dichotomy: Political disagreement and academic repudiation in *University of Pennsylvania law review*. Vol. 130 : 1429, 1982.
- MOSCATELLI, Renato. *Rousseau frente ao legado de Montesquieu: História e teoria política no Século das Luzes*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2010.
- MONTAIGNE, Michel. *Ensaios*. Tradução de Sergio Milliet. 5 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores; 18)
- MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, Baron de la Brède et de. *Do espírito das leis*. Introdução e notas de Gonzag Truc, Traduções de Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- PATEMAN, Carole. *Participação e teoria democrática*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1992.
- PLATÃO. *Timeu – Crítias – O Segundo Alcibiade – Hípias Menor*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Introdução de Hildeberto Bitar. Belém: EDUFPA, 2001.
- PRADO, Bento Jr. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. Organização e apresentação Franklin de Matos. COSACNAIFY, 2008.
- REIS, Claudio. “Sobre um individualismo de Jean-Jacques Rousseau” in *Revista Filósofos*, v5 (2) 3-34, 2000.
- SALINAS FORTES, L-R. *Paradoxos do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.
- SALINAS FORTES, L-R. *O Bom Selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.

SÉE, Henri. *L'évolution de la pensée politique en France au XVIIIe siècle*. Slatkine: Genève – Paris, 1982.

SIMMEL, Georg. A natureza sociológica do conflito in Moraes Filho, Evaristo (org.), *Simmel*. São Paulo: Ática, 1983.

SIMPSON, Matthew. *Compreender Rousseau*. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2009. (Série Compreender)

STAROBINSK, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: A Transparência e o Obstáculo*. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ULLMANN, Aloysio Reinhold. Indivíduo in *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 39, n.2, p. 205-213, maio/ago. 2009.

VAUGHAN, C.E. Introduction; Rousseau as Political Philosopher. In: ROUSSEAU, J-J. *The Political Writing of Jean-Jacques Rousseau*. Ed. C.E Vaughan. Oxford, Basil Blackwell, v.1, 1962.

VAUGHAN, C.E. “Rousseau e o Contrato Social.” In: BENJAMIN, César (org). *Estudos sobre Rousseau*. RJ: Contraponto, 2015.

VINH-DE, Nguyen. *Le Problème de H'omme chez Jean-Jacques Rousseau*. Presses de l'Université du Québec, 1991.

FIORAVANTI, Maurizio. “Público e Privado: Os Princípios fundamentais da constituição democrática” In: *Revistada Faculdade de Direito, UFPR, Curitiba*, 2013, n. 58, p. 11)