PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ

ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JULIANA FISCHER DE ALMEIDA

SOLIDÃO E CIDADANIA:
NATUREZA E REPUBLICANISMO EM ROUSSEAU

CURITIBA
2013

JULIANA FISCHER DE ALMEIDA

SOLIDÃO E CIDADANIA:
NATUREZA E REPUBLICANISMO EM ROUSSEAU

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola da Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

ORIENTADOR: Prof. Dr. Ericson S. Falabretti

CURITIBA

2013

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

A447s 2013

Almeida, Juliana Fischer de
Solidão e cidadania : natureza e republicanismo em Rousseau / Juliana Fischer de Almeida ; orientador, Ericson S. Falabretti. – 2013.
92 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2013
Bibliografia: f. 91-92

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778. 2. Solidão. 3. Alienação (Filosofia). 4. Autonomia. 5. Filosofia francesa. I. Falabretti, Ericson Sávio. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 194

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Escola de Educação e Humanidades
PUCPR
GRUPO MARISTA

ATA Nº. 115/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos vinte dias do mês de setembro de dois mil e treze, às dez horas na sala de defesa de dissertações da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação da mestranda **Juliana Fischer de Almeida** intitulada: SOLIDÃO E CIDADANIA: NATUREZA E REPUBLICANISMO EM ROUSSEAU. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Jelson Roberto de Oliveira, Dr. Francisco Verardi Bocca e Dr. Antonio José Romera Valverde. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Jelson Roberto de Oliveira, a candidata fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à argüição pelos membros da banca e à defesa da candidata. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato aprovado em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca outorgou a candidata o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 11 h 30 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Jelson Roberto de Oliveira		jelson oliveira	9,5
Prof. Dr. Francisco Verardi Bocca		Bocca	9,5
Prof. Dr. Antonio José Romera Valverde		Valverde	9,5
MÉDIA FINAL	9,5	CONCEITO	A

CIENTE

jelson oliveira

Prof. Dr. Jelson Roberto de Oliveira
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia - *Stricto Sensu*

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor e orientador Ericson S. Falabretti, pelo apoio e dedicação.

Agradeço a minha mãe, Margareth, que sempre esteve ao meu lado.

Agradeço a meus familiares, em especial a minha sobrinha Sofia, pelo carinho e compreensão.

Agradeço aos meus amigos, em especial, a Fernanda e Rita, que ficaram ao meu lado, tendo paciência e me dando força em todos os momentos desta jornada.

Agradeço aos meus colegas de trabalho na Procuradoria Jurídica da Câmara Municipal de Curitiba pelo apoio e compreensão.

Quando se abre os olhos pela primeira vez, um bebê deve ver a sua pátria e até o dia de sua morte não deve ver qualquer outra coisa nunca. Todo o verdadeiro republicano bebeu o amor ao seu país, quer dizer, amor à lei e à liberdade, juntamente com o leite de sua mãe. Esse amor é toda a sua existência; ele nada vê senão sua pátria, vive somente por ela; quando está solitário, nada é; quando deixou de ter uma pátria, deixou de existir, e se não morreu, está pior que morto. (Rousseau).

RESUMO

O presente trabalho aborda a temática da solidão no pensamento de Jean-Jacques Rousseau, que, por trazer múltiplos significados, é tratada sob uma perspectiva antropológica que fundamenta a teoria política do filósofo. O objetivo principal é analisar o sentido e o uso do termo *solidão* a partir da perspectiva de como estar junto de todos, porém separado de si mesmo – o que incide na ideia de alienação –, e, ainda, o de como estar junto do todo e permanecer consigo mesmo. Assim, a partir da concepção de solidão, é possível vislumbrar suas reflexões acerca da relação entre autonomia e dever cívico, entre vida pública e privada, expressos nas ideias de cidadania e República.

Palavras-chave: Solidão. Alienação. Autonomia. Vida pública. Vida privada.

ABSTRACT

This paper discusses the theme of loneliness in the thought of Jean-Jacques Rousseau, by bringing multiple meanings that is treated under an anthropological perspective that underlies his political theory. The main objective is to analyze the meaning and use of the term loneliness from the perspective of how all be together, but separate from himself – which focuses on the idea of alienation – and, also, to be as close to all and remain himself. Thus, from the design of loneliness is possible to introduce his reflections about the relationship between autonomy and civic duty, between public and private life, expressed in the idea of citizenship and Republic.

***Keywords**: Loneliness. Alienation. Autonomy. Public life. Private life.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

1 SOLIDÃO COMO ESTAR JUNTO DE TODOS E SEPARADO DE SI MESMO.....**11**

1.1 A SOLIDÃO COMO EXPERIÊNCIA NO PENSAMENTO DE ROUSSEAU.....12
1.2 A ALIENAÇÃO COMO OBSTÁCULO PARA A SOLIDÃO NA VIDA SOCIAL.....19
1.3 O PROCESSO DE DESNATURAÇÃO DO INDIVÍDUO SOLITÁRIO E SUA NOVA EXISTÊNCIA.....27

2 A SOLIDÃO COMO ESTAR JUNTO DE TODOS E PERMANECER EM SI MESMO.....33

2.1 A SOLIDÃO COMO UM PROCESSO DE FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA DE SI E DA AUTONOMIA INDIVIDUAL NA VIDA SOCIAL.....34
2.2 O SIGNIFICADO DO PACTO SOCIAL A PARTIR DO *CONTRATO SOCIAL* COMO O LUGAR ONDE OS INDÍVIDUOS SE RECONHECEM RECIPROCAMENTE.....42
2.3 A LIBERDADE COMO OBEDIÊNCIA À LEI E FONTE EMANCIPADORA DO INDIVÍDUO.....47

3 NOÇÕES SOBRE O REPUBLICANISMO.....**55**

3.1 O REPUBLICANISMO COMO FORMA DE ATUAÇÃO DOS CIDADÃOS NA ESFERA PÚBLICA.....56
3.2 A VIRTUDE DOS CIDADÃOS E O AMOR À PÁTRIA COMO FUNDAMENTOS PARA REPÚBLICA.....58
3.3 A QUESTÃO DA LIBERDADE NA REPÚBLICA.....61

4 A CIDADANIA EXERCIDA DENTRO DO IDEAL DE COMUNIDADE EM ROUSSEAU.....**64**

4.1 A VONTADE GERAL E A REPRESENTAÇÃO POLÍTICA.....64
4.2 O REPUBLICANISMO CÍVICO COMO CONCILIAÇÃO ENTRE A VIDA PÚBLICA E A VIDA PRIVADA.....71
4.3 A FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA CÍVICA DOS CIDADÃOS REPUBLICANOS...78

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....**84**

REFERÊNCIAS.....**91**

INTRODUÇÃO

A dissertação trata da temática da solidão no pensamento de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), compreendida sob o aspecto antropológico, servindo de fundamento para sua teoria política. A solidão se apresenta como parte significativa de suas reflexões, uma vez que, a partir do entendimento dessa condição natural, será possível vislumbrar sua análise acerca dos princípios de liberdade e de igualdade, autonomia e dever cívico, expressos nas ideias de cidadania e República.

Assim, o objetivo da pesquisa é analisar o sentido e o uso do termo *solidão* a partir da perspectiva de como estar juntos de todos, porém separado de si mesmo, e de como estar junto do todo e permanecer consigo mesmo. Tal contexto coloca em evidência a ideia de que o estar junto pode ser percebido como um problema político, na medida em que seja verificado como uma possibilidade de quebra do elo social que impossibilite efetivamente a ideia de cidadão e, por conseguinte, desse viver em um Estado no qual seus direitos devem ser resguardados. Além disso, estar junto também indica a possibilidade de se viver sozinho dentro de uma coletividade e de ser um cidadão atuante dentro de uma República pautada na liberdade e na igualdade. Isso traz à luz a noção de republicanismo rousseauniano por meio do exame do direito da vida privada.

A temática se justifica por sua contribuição à filosofia política, no sentido de ampliar o significado das ideias de cidadão e de República sob a perspectiva da solidão, indicando paradoxos que se estabelecem entre a vida pública e a privada, e permitindo uma nova leitura sob as noções de alienação e autonomia.

É nessa linha que a pesquisa traz o seguinte questionamento: como é possível, com o advento do pacto social, unir-se a todos e permanecer só, conservando na República o lugar dos direitos à vida privada?

A partir do pacto social, é possível a solidão estar presente em consonância com a necessidade de preservação do bem comum e com a manutenção dos deveres para com a pátria. A autodeterminação do indivíduo dentro da República faz o cidadão assumir uma responsabilidade moral perante seus concidadãos e também com o destino da pátria. É na autonomia do cidadão que se funda o laço social, gerando um vínculo afetivo com a comunidade, pois se não há o amor à pátria, a autonomia pode significar uma ameaça à sociedade, uma vez que o indivíduo assume o risco de agir unicamente pautado por interesse pessoal, em vez do social.

Os sentimentos dos cidadãos fazem parte da composição do Estado e de sua finalidade,

porque o controle das vontades particulares é em prol da comunidade. Então, as medidas terão como escopo a ordem jurídica e a afeição dos membros do Estado para com o todo, porquanto só assim a nação estará livre da degeneração. O pensamento rousseauniano é marcado por paradoxos, sendo que um deles é a obediência dos cidadãos aos deveres e a liberdade/autonomia enquanto indivíduo. Os homens, enquanto cidadãos, elaboram as regras de funcionamento do Estado, que, enquanto súditos, deverão cumprir. Quando os assuntos dizem respeito ao público, os homens, como súditos, devem obedecer às normas impostas pelo soberano; entretanto, quando os assuntos são de ordem privada, os homens, como cidadãos, são autônomos para deliberarem.

Desta feita, será examinado o conjunto das reflexões rousseaunianas a despeito dos conceitos que permeiam o surgimento e a manutenção do sentimento de patriotismo e das virtudes cívicas para o bom funcionamento da República pensada por Rousseau no *Contrato social*.

A novidade do tema é relacionar a solidão na política, revelando o caráter emocional do sistema político; é a importância de reconhecer e manter a subjetividade no espaço coletivo da política. A solidão política é a condição de viver em comunidade, de estar devotado à pátria e, ao mesmo tempo, poder voltar-se para si e reconhecer-se autor de seus sentimentos, seus pensamentos e suas ações.

O método utilizado fundamenta-se nas indicações de Victor Goldschmidt (1963, p. 47-139). Trata-se de um exame estrutural das obras de Jean-Jacques Rousseau e de outros teóricos que trabalham os temas relacionados à abordagem trazida pela pesquisa[1]. Assim, parte-se de uma perspectiva de análises horizontal e vertical, conforme indicado pelo autor. A primeira privilegia os temas gerais e a correlação entre os autores estudados, e a segunda, uma análise mais específica das obras de Rousseau, dentre as quais *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, *Do contrato social*, *Os devaneios de um caminhante solitário*, *Emílio ou da educação* e *Ensaio sobre a origem das línguas*.

A dissertação divide-se em quatro seções. A primeira delas parte dos livros *Devaneios de um caminhante solitário* e *Discurso sobre as ciências e as artes*, e faz um diagnóstico de uma sociedade que não permite o convívio social, impossibilitando a transparência nas relações, tendo na solidão uma forma de se viver na simples unidade do "eu". Com a finalidade de caracterizar melhor a solidão como um estar junto de todos, porém separado de si mesmo, alguns questionamentos foram aventados, quais sejam: que "eu" solitário é esse?

---

[1] As citações de obras em língua estrangeira correspondem a traduções livres da autora desta dissertação.

Que tipo de relação existe entre o "eu" e o outro? Como a alienação contribui para a dissolução do "eu"? Em que sentido a faculdade virtual humana, denominada de *perfectibilidade*, desencadeia esse processo, desvelando os primeiros sentimentos sociais, o progresso da história humana e a desigualdade moral? Poderia ser entendida como um progresso ou não?

Ao fim da primeira seção, é introduzido o aspecto do processo de desnaturação do homem natural solitário, que vivia no imediato, passando para o estado social, com um novo tipo de existência, abordando a faculdade virtual humana desencadeadora desse processo, desvelando os primeiros sentimentos sociais, o progresso da história humana e a desigualdade moral.

A segunda seção está focada no significado de *solidão* empregado pelo filósofo como uma "boa solidão", que consiste em relações sociais conduzidas pelo imediato, havendo um vínculo afetivo e de valores com a comunidade. Rousseau teoriza sobre a criação de uma sociedade autêntica, que seja o lugar no qual o indivíduo reconhece o outro como semelhante, estabelecendo os fundamentos do republicanismo cívico, buscando, além da política, elementos antropológicos. Rousseau quer estabelecer uma sociedade fundada no reconhecimento, determinando, assim, os fundamentos de um novo republicanismo, qual seja: manter a solidão no espaço púbico.

As questões apresentadas nessa etapa foram: como traçar uma autorreferência solitária no homem natural, que está consigo mesmo por intermédio do sentimento e não da razão, e, posteriormente, seu desdobramento dentro da coletividade. Como é possível o reconhecimento de todos os membros de uma comunidade pautada na igualdade de relações? Qual o papel da legislação?

A terceira seção traz um aporte histórico sobre o tema do republicanismo, com o intuito de se entender as raízes do termo, bem como compreender a teoria rousseauniana dentro do republicanismo cívico e qual a contribuição do filósofo. Desse modo, alguns conceitos trabalhados por Rousseau já foram debatidos na história do pensamento político e busca-se, aqui, compreender como serão utilizados dentro do ideal de comunidade a partir da dicotomia público e privado.

A quarta seção está concentrada na possibilidade de realizar a solidão nos moldes de pertencer ao todo e continuar independente. Para que isso se concretize, a noção de conciliação entre vida pública, dever, e vida privada, autonomia, que surge com advento da República, faz-se necessária. Para tanto, há necessidade de se entender quem é o cidadão republicano. Qual a relação do "eu" privado com o "eu" coletivo? Como ocorre a formação

cívica, tendo como base a autonomia do indivíduo pertencente a uma República que tem como finalidade atingir a virtude e o amor à pátria nos cidadãos?

Nessa linha, é introduzida a noção de que a vontade geral e a não representatividade da vontade revelam a possibilidade de que o indivíduo possa manter-se, em seu foro privado, solitário, entendido como autonomia e transparência do ser humano. Segue-se, neste sentido, com uma discussão acerca da solidão presente no pacto social relacionado à ideia de patriotismo.

1 SOLIDÃO COMO ESTAR JUNTO DE TODOS E SEPARADO DE SI MESMO

O conceito de solidão a ser analisado é vislumbrado a partir de seu aspecto antropológico, que serve de fundamento à teoria política de Rousseau. Uma concepção que, por seus múltiplos empregos, pode ser explicada pela experiência e pela reflexão, assumindo, assim, uma visão de mundo. A análise a ser realizada na primeira seção refere-se a de que maneira a alienação, a dominação de uns sobre outros e, consequentemente, a dependência mútua trazem como solução um isolar-se do mundo, vivendo uma existência solitária.

1.1 A SOLIDÃO COMO EXPERIÊNCIA NO PENSAMENTO DE ROUSSEAU

A solidão, nesta etapa, será analisada sob enfoque de como se caracteriza o "eu" isolado da sociedade, um tipo de solidão que pode ser denominada de *terapêutica*, na qual busca-se reencontrar e curar o "eu" desiludido com a vida social. Os questionamentos a serem apresentados para tentar entender o problema da solidão são: que "eu" solitário é esse? Que tipo de relação existe entre o "eu" e o outro?

O ser solitário poderia ser compreendido, neste momento, como um estar junto de todos, porém separado de si mesmo, como encontrado na obra *Os devaneios de um caminhante solitário*. Esse terceiro texto autobiográfico de Rousseau é o relato de dez caminhadas, na qual o filósofo busca incessantemente entender o motivo pelo qual se encontra só no mundo, mergulhado em seu delírio e afastado dos homens. O objetivo da autobiografia é tentar entender-se afastado de seus semelhantes, a solidão relatada como a busca de significado por um sujeito isolado do meio social.

O estar só não se apresenta somente como um significado de mero relato da solidão rousseauniana, mas também como um problema político, pois a quebra do elo social vislumbra a impossibilidade de ser um cidadão vivendo num Estado no qual seu direitos são resguardados e onde o elo social seja afetivo. No começo da Primeira Caminhada, o filósofo questiona como o "ser mais sociável e o mais afetuoso dos humanos dela foi proscrito por um acordo unânime [...]. Teria amado os homens a despeito deles próprios" (ROUSSEAU, 1995a, p. 23). Com base nessa indagação, Rousseau busca saber quem ele é, a partir desse rompimento involuntário.

Na Primeira Caminhada, o filósofo explica seu método:

> para fazê-lo com sucesso, seria necessário proceder com ordem e método: porém, sou incapaz deste trabalho, e mesmo ele me afastaria da minha finalidade, que é a de perceber as contínuas modificações de minha alma. Farei em mim, num certo sentido as operações feitas no ar pelos físicos, para conhecer seu estado diário. Aplicarei o barômetro à minha alma e essas operações, bem conduzidas e longamente repetidas, poder-me-iam fornecer resultados tão seguros quanto os seus. Mas não levo até a este ponto minha empresa. Contentar-me-ei em manter o registro das operações sem procurar reduzi-las a um sistema (ROUSSEAU, 1995a, p. 27).

Portanto, sua forma de análise da solidão, neste escrito em específico, é feito no sentido descrito nessa citação: seu ser será objeto de estudo, mas não o corpo físico, e sim sua consciência, a alma que reside dentro, com intuito de preservar sua própria moral, sem tentar compreender seus semelhantes. O filósofo está do lado oposto do outro, suas meditações solitárias o fazem manter-se à margem da sociedade, rompendo com tudo o que é público, pois o meio social o perturbava, conforme se observa:

> os vapores do amor-próprio e o tumulto do mundo embaciavam aos seus olhos o frescor dos bosques e perturbavam a paz do retiro. Por mais que fugisse para o fundo das florestas, uma multidão importuna me seguia por toda parte e velava para mim toda a natureza. Foi tão somente depois de me ter desprendido das paixões sociais e de seu triste cortejo que a redescobri com todos seus encantos (ROUSSEAU, 1995a, p. 45).

Com o desprendimento de Rousseau da sociedade, tenta-se um regresso ao primitivo, buscando uma natureza sensível que não esteja afetada pelas paixões sociais. O "eu" encontra-se "[...] sozinho na terra, tendo apenas a mim mesmo como irmão, próximo, amigo, companhia" (ROUSSEAU, 1995a, p. 23). Este "eu" que se encontra solitário e indiferente ao mundo que o cerca em virtude do tipo de relação que os outros mantêm com a sociedade, o desdém e o desgosto pela vida social, tudo isso gera esse sentimento de apatia e de felicidade por encontrar-se só. O ponto de reflexão, nesse primeiro momento, é o estudo de si mesmo alheio à vida pública, gozando apenas da sensação que sua própria existência pode provocar em seu ser.

Além desse sentimento, a solidão faz com que ele se entregue "inteiramente à doçura da alma, já que é a única coisa que os homens não podem tirar" (ROUSSEAU, 1995a, p. 26). Nesse aspecto, é interessante observar que não é somente uma questão de sentir e vivenciar o viver só, mas é algo que pertence ao ser e é inalienável. Ou seja, ao se perceber isolado, o "eu" ganha outra dimensão, porquanto não está mais preocupado em diagnosticar os malefícios das paixões fictícias da sociedade (como será analisado posteriormente em outros escritos seus),

mas sim em caracterizar que, diante do mundo como é, o que lhe resta de mais nobre é sua existência.

Sobre a questão da existência, o intérprete de Rousseau, Gouhier (1970, p. 107), na obra *Les Méditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, apresenta a noção de duplo movimento da alma, entendido da seguinte maneira:

> Os êxtases egoístas do Caminhante Solitário são momentos especiais na vida de acordo com a natureza [...]. Isto implica que a existência pura é capaz de mudanças quando há uma tensão com seus semelhantes. Rousseau descreve como movimentos de "expansão" e "crise". [...]. Há, de fato, uma "tensão na existência", que consiste em "um duplo movimento sempre começando, sempre inacabado, condensação e relaxamento." Às vezes, as almas "expansivas" "espalham" sobre as outras as coisas que são agradáveis, para viver em comunhão com os outros e com o mundo, às vezes, ela se dobra sobre si mesma, que recolhe, deleitando-se, neste momento, face a face consigo mesmo.

O movimento de retrair e expandir da existência se liga à noção de solidão, no sentido de que quando "eu" consegue contemplar seu coração, torna-se capaz de sentir o tumulto e o barulho que sufoca sua alma, e, ao mesmo tempo, revive a paz interior, pela impossibilidade de vivê-la no meio social. O "eu" solitário recompõe os sentimentos mais puros de sua existência. A solidão, enquanto experiência, pode ser entendida nos *Devaneios* pela caracterizarão do caminhante solitário, que desenvolve um sentido de existência singular. Em outra passagem, Gouhier (1970, p. 109) descreve um pouco mais o duplo movimento:

> O duplo movimento de expansão e o seu oposto é estritamente existencial, no sentido de que é o simples fato da existência. Existir é "espalhar", "estender" ou "identificar", "reunir", é ter uma alma "expansiva" ou "recolhida pelos sentimentos" é "expandir" ou "encolher" o mundo em que vivemos.

Desse modo, a relação do movimento se liga com o "eu" e os outros, todavia a contemplação das sensações puras não significa um retorno ao sensível ou ao estado de natureza, uma vez que já se encontra corrompido pela vida social. O sentido proposto relaciona-se a um aspecto de negatividade à sociedade, vivendo solitário e à margem social. É uma experiência subjetiva, na qual sua solidão se justifica e se opõe aos outros. Trata-se de viver na verdade absoluta, uma solidão como oposição, conforme afirma Jean Starobinsk (2011, p. 54):

> a veemência e o absoluto de sua crítica arrastam Rousseau à solidão. (Outros

> dirão: querendo estar só, ele alega como desculpa o mal radical que perverte a vida em comum.) Se deseja ser levado a sério, vai precisar ser muito mais que um escritor de oposição: ele se vê obrigado a tornar-se a oposição viva. Sua crítica só contará realmente no momento em que sua vida inteira for a contradição exemplar.

Sua denúncia se faz pelas palavras, por intermédio da literatura, em que procura condenar os excessos da sociedade artificial em busca de uma virtude silenciosa, através de suas caminhadas e reflexões. A escrita gera uma tensão entre o estar presente no mundo e o julgar, pois experimenta o sentimento de pertencer a si e os limites impostos pelo meio social intransponível. O *modus* como isso funciona é descrito por Claudio Boeira Garcia (1999, p. 31):

> exemplifica-se, aí, um *modus* de descrição e de juízo sobre o mundo no qual o sujeito que propõe sentido não se separa dele de modo absoluto. Mais que isso: se é verdade que a retórica do *juízo solitário e diferente* não pode ser ignorada, ela, ao mesmo tempo, indica a presença marcante das *verdades demonstradas* e do interesse pelo juízo dos *outros* a respeito do mundo em comum.

A única solução para a falta de respeito pelo juízo que a pessoa faz de si mesma é afastar-se do convívio humano, confiar em sua autossuficiência, sentindo que a solidão e o reconhecimento recíproco entre ele mesmo e os outros sejam uma real possibilidade. As relações entre os homens deveriam ser regidas pelos sentimentos, pela liberdade de ser a si próprio e não pelos interesses sociais.

Esse afastamento marca um tempo filosófico e pessoal de Rousseau, uma reforma pessoal é realizada por ele, gerando uma reflexão sobre o mal moral, sua gênese e sua possibilidade de remediação pela solidão. Ou seja, o isolamento torna-se uma ferramenta para negar o mundo real e construir um mundo moral, conforme observa Bronislaw Baczko (1974, p. 161):

> a solidão considerada como ruptura com a sociedade existente cria ao mesmo tempo "uma vida no coração", vida que Jean-Jacques evoca e engendra em si o desejo de uma solidariedade real com o mundo dos homens. A solidão está nos meios de ascender nos valores que poderiam fundar esta comunidade e esta solidariedade. É neste sentido que o mundo moral nasce – "um mundo similar ao nosso, contudo totalmente diferente" – mais real que o mundo existente que se manifesta apenas como aparência [...]. Tal solidão demanda a justificativa de face a face dos outros, conta com razões que possuem um valor universal. Rousseau confere à solidão o sentido de uma missão que é a "defesa da humanidade contra ela mesma", assim, nas razões da solidão estão ao mesmo tempo seus requisitos. [...] É precisamente nos

> diferentes estados de êxtase engendrada pela solidão que Jean-Jacques aspira intensamente existir como "pequena parte do todo", a participar de uma ordem moral universal.

A solidão propicia o entendimento do humano sobre a humanidade; quando Rousseau se isola da sociedade, acaba criando um tipo de homem solitário em que se tem, para além da reflexão filosófica e literária, um diagnóstico sociológico, pois na experiência do viver só o filósofo defende o direito a ser sozinho. Esse direito é entendido como sendo uma forma de se viver livre das relações sociais, de se encontrar com seu "eu", definindo sua personalidade autonomamente em relação à comunidade.

Em sua autobiografia, observa-se não simplesmente uma descrição de fatos e datas, mas uma história da alma rousseauniana permeada por sentimentos de transparência e liberdade, uma vez que sua intenção com os *Devaneios* é a descrição da solidão como meio para diagnosticar os males de seu tempo e de sua própria vida. Nessa busca incessante, o filósofo, na passagem que se segue, relata sua experiência:

> o hábito de entrar em mim mesmo me faz perder enfim o sentimento e quase a lembrança de meus males; aprendi assim, por minha própria experiência, que a fonte da verdadeira felicidade está em nós e que não depende dos homens tornar verdadeiramente infeliz aquele que sabe querer ser feliz (ROUSSEAU, 1995b, p. 31).

É em suas caminhadas solitárias que sua alma se desvela, e Rousseau consegue perceber a si mesmo de forma plena, sem a interferência do meio, percebendo que está sozinho, e sua separação da sociedade faz com que, além da autopercepção, consiga fazer um diagnóstico social — que, segundo Claude Lévi-Strauss, traça a relação do "eu" e o outro, no processo de identificação:

> [...] a cultura ou o indivíduo reivindicam o direito a uma identificação livre, que só se pode realizar *além* do homem: com tudo o que vive e, portanto, sofre; e também *aquém* da função ou do personagem: com um ser ainda não formado, mas dado. Então, o eu e o outro, libertos de um antagonismo que só a filosofia procurava estimular, recuperam sua unidade. Uma aliança original, enfim renovada, permite-lhes fundar juntos o *nós* contra o *ele*, isto é, contra uma sociedade inimiga do homem, e a que o homem se sente mais preparado para recusar na medida em que Rousseau, com seu exemplo, ensina-lhe como evitar as insuportáveis contradições da vida civilizada. Porque se é verdade que a natureza expulsou o homem e que a sociedade persiste em oprimi-lo, o homem pode ao menos inverter a seu favor os polos do dilema, e *buscar a sociedade da natureza para meditar, nela, sobre a natureza da sociedade*. [...]. Os contemporâneos de Rousseau não se enganaram a este respeito, e menos ainda seus sucessores: uns percebendo que este pensamento altivo, esta existência solitária e sofrida, irradiavam

> uma tal força subversiva que nenhuma sociedade lhe teria ainda experimentado o poder; outros, fazendo deste pensamento, e do exemplo desta vida, as alavancas que permitiriam abalar a moral, o direito, a sociedade (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 48, grifos do autor).

Lévi-Strauss, no texto comemorativo ao 200 anos da publicação do segundo *Discurso*, encontra na obra de Rousseau um fundamento para etnologia. De acordo com Lévi-Strauss, Rousseau foi o primeiro a estabelecer que o problema de compreender o "eu" passa, necessariamente, pela compreensão do outro, pois o sentido da busca de si está na relação com o outro. O outro é um problema para Rousseau, pois as contradições da vida social fazem com que ele pense a solidão como uma forma de não se impregnar com os vícios enraizados no seio da sociedade, tentando se preservar, de alguma maneira.

Na interpretação de Oswaldo Fontes (2005, p. 213), a obra *Devaneios* pode ser compreendida como uma "possibilidade de re-conhecimento, de retorno a uma imediatez originária, principia a morte eufemizada, momento amnésico que orienta o ritual de reaquisição de uma identidade perdida [...]". É na tentativa de recuperar a identidade, no processo solitário, que se faz um afastamento e uma aproximação com outro; essa preocupação permeia o texto autobiográfico de filósofo.

O movimento solitário propugnado por Rousseau se liga a uma ideia de construção de uma consciência moral por meio de uma autobiografia autêntica, fazendo com que a tensão externa (outro) e a interna ("eu') fundam-se nele mesmo. Na passagem a seguir, observa-se nos *Devaneios*:

> consagro meus dias a estudar-me a mim mesmo e a preparar de antemão as contas que não tardarei a dar a mim mesmo. Entreguemo-nos inteiramente à doçura de conversar com minha alma, já que é a única coisa que os homens não podem tirar (ROUSSEAU, 1995a, p. 27).

O estudo de si rousseauniano é uma ruptura com o mundo externo, encontrando em seu "eu" a independência necessária para se tornar autossuficiente. Neste retorno a si, a consciência gera um pensamento sobre a humanidade, nos valores universais, e por "eu" que pense a coletividade. A solidão é, portanto, o isolamento do mundo das aparências e o encontro com a transparência, com a verdadeira natureza humana.

Uma questão correlata à da solidão é saber o que o filósofo concebe sobre a figura do sentimento em relação ao "eu". Um dos intérpretes de Rousseau, Ernest Cassirer, faz a seguinte descrição sobre o "eu" rousseauniano:

> a terminologia de Rousseau designa duas dimensões basicamente diferentes, nas quais o sentimento se estende, com uma única expressão. A palavra "*sentiment*" possui uma conotação ora naturalista ora idealista; é utilizada ora no sentido da mera sensação [*Empfindung*] ora no sentido de julgamento e da decisão moral. Deve-se atentar cuidadosamente para esse duplo sentido que, porém, quase nunca parece ter sido notado na literatura sobre Rousseau, pois sem ele os fios já bem entrelaçados de sua doutrina ameaçam emaranhar-se ainda mais. Para Rousseau, o sentimento ("*sentiment*") é ora uma mera afecção psíquica, ora uma ação característica e essencial da alma. [...] A verdadeira região na qual nosso eu está sempre sendo chamado para tais decisões não é o comportamento teórico, mas prático. Por isso, é no querer e não no pensar que se revela a verdadeira essência do eu; somente nele é que se abre a plenitude e a profundidade do sentimento em si. Novamente, Rousseau distingue com a absoluta precisão esse sentimento de mera "sensação", de acordo com sua constituição e origem; mas, por outro lado, deve-se separá-lo agora também das operações meramente lógicas, dos atos de pensar e de julgar (CASSIRER, 1999. p. 105-106, grifos do autor).

É o sentimento que temos dentro de nós que é responsável pela ligação do que somos com as coisas externas. O sentimento para a caracterização do "eu" não acontece de forma passiva, não é uma mera afecção, pois é uma fonte de origem que gera a capacidade de produzir uma impressão do mundo que nos cerca. A capacidade de julgar, ou o chamado comportamento teórico, não se faz suficiente, uma vez que somente pela lógica não se é possível compreender o pleno significado da existência. Contudo, o sentimento que funda a noção do "eu" é diferente daquele que nos faz conhecer o mundo externo.

O conhecimento de si acontece por meio de um exame de consciência revelada pela solidão, no qual o ato de sentir surge de uma só vez; é nesse instante que se tem a posse de si. Dessa forma, o conhecer-se e o sentir-se acabam se tornando a mesma coisa, tendo como condição obrigatória o isolamento. O recolhimento a si faz com que o mergulho na sua subjetividade propicie um movimento circular do "eu" para o "eu", preenchendo o vazio deixado pelo isolamento social.

A estrutura de uma consciência de se sentir só faz com que o indivíduo assuma uma autonomia e comece a perceber a derrocada da moral pública, uma vez que experiência de si mesmo impossibilita viver no coletivo. O ser humano passa a viver e a estar isolado e incompreendido. O conflito com o mundo e o sentimento promove uma reflexão e uma ruptura entre o real e o ideal, pois o ideal se resigna a existir de forma irreflexiva no real.

À margem da sociedade, após a reflexão acerca da corrupção moral, a solidão exprime a impotência do indivíduo em tentar mudar o que está a seu redor. A solidão proporciona um conhecimento maior sobre as injustiças morais e sociais, ao fazê-lo sentir-se solidário com aqueles que sofrem, e ao mesmo tempo gera o sentimento de desprezo pelo meio social. A

experiência coletiva serve para uma experiência individual, tendo como solução possível, diante das impossibilidades presentes na sociedade, o isolamento.

Nesta primeira parte da dissertação, buscou-se analisar como Rousseau encara a solidão quando a sociedade encontra-se corrompida e como não consegue pertencer a ela; pertence a si próprio dentro do movimento de isolamento. O texto autobiográfico *Os Devaneios de um Caminhante Solitário* permite fazer o diagnóstico de um tipo de solidão que não admite o convívio social, é uma forma de se viver na simples unidade do "eu", é uma conversa com a própria alma, que o filósofo faz no fim de sua vida, pontuando de maneira clara o papel da solidão.

Como resposta aos questionamentos propugnados no início desta seção, o estudo do "eu" não significa um retorno ao estado de natureza como um "eu" natural, uma vez que já se encontra corrompido pela vida social. É um "eu" social que se autoanalisa, não tendo como se relacionar com o "eu" natural, somente imergir na natureza. O sentido proposto é com relação a um aspecto de negatividade à sociedade, como uma reforma pessoal, haja vista que o viver solitário se traduz como uma experiência subjetiva, na qual sua solidão se justifica e se opõe aos outros. Nesse estágio do ser solitário, Rousseau pleiteia o direito de o "eu" social ser sozinho, sem se preocupar em teorizar sobre a possibilidade de dar uma resposta a uma sociedade moralmente degradada.

Assim, pode-se conceituar esta experiência rousseauniana como uma solidão terapêutica para o indivíduo, que reproduz um individualismo político na medida em que, como não encontra uma solução fática para o problema da vida social, encara o viver solitário como a única solução possível para uma sociedade e um Estado corrompidos, onde não há mais o bem público, relações transparentes, não alienantes, isentas de paixões fictícias. O "eu" social, aqui caracterizado pela solidão como terapêutica, é diferente do "eu" social proposto na primeira parte do *Segundo Discurso*, como será analisado mais adiante.

Nos *Devaneios*, a solidão é uma espécie de terapia: reencontrar e curar o "eu" desiludido com a vida social, porquanto a solidão faz com que a contemplação pelos sentimentos ressurja no coração do homem impossibilitado de viver em sociedade. Essa terapia acalenta uma alma à procura de paz para o "eu" que se recompõe para se amar. É um movimento que visa a expressar a concentração e a expansão de si, no seguinte sentido: na concentração, no retorno a si como um movimento de introspecção, o "eu" se expande para vivenciar as sensações mais puras que existem.

Na próxima etapa, o exame a ser feito será com base na alienação social e na fragmentação do homem social, que se distancia da natureza e recorre à dissimulação para

poder viver em sociedade.

1.2 A ALIENAÇÃO COMO OBSTÁCULO PARA A SOLIDÃO NA VIDA SOCIAL

Nesta segunda etapa da seção, o "eu" social é justamente aquele corrompido pelo meio no qual vive, é o diagnóstico traçado pelo filósofo como a impossibilidade da solidão, tendo como ponto de partida a obra *Discurso sobre as ciências e as artes*, também conhecido como *Primeiro discurso*, cuja alienação de si decorre de como os laços sociais já instituídos impossibilitam a transparência nas relações sociais e com sua própria consciência. Um problema a ser aventado é: como a alienação contribui para a dissolução do "eu" e por impor obstáculos à solidão?

Para responder à questão, será analisada a noção da solidão no *Primeiro Discurso* que se relaciona com a moral, porquanto tais valores estão em degradação, à aparência é mais importante do que realmente ser. A falta de virtude gera um problema, sobretudo político, uma vez que a noção de bem público se altera, passando a ser mais uma forma de contemplar os interesses privados.

Para entender o problema da alienação em Rousseau, Charles Taylor (1997, p. 458), na obra *As Fontes do Self*, registra que a cultura nos afasta da natureza, no seguinte sentido:

> A natureza é fundamentalmente boa, e a alienação que nos deprava é o que nos separa dela. [...] O impulso original da natureza é correto, mas o efeito de uma cultura depravada é que perdemos contato com ele. Sofremos essa perda porque não dependemos mais de nós mesmos e desse impulso e sim das outras pessoas e do que pensam a nosso respeito, do que esperam de nós, do que admiram ou desprezam em nós, recompensam ou punem em nós. Estamos separados da natureza pela densa teia de opiniões crida entre nós na sociedade e não conseguimos mais recuperar o contato com ela.

Taylor defende que a ideia de Rousseau era recuperar o contato com a natureza sem a dependência calculista do outro, da força de opinião e das ambições geradas pela força desenfreada da razão em detrimento da natureza — voz interior, sentimento. A cultura, a ciência e as artes, de certo modo, mascaram os verdadeiros elos sociais que impedem a consciência de se expressar no ser e no coração dos membros da sociedade. O enaltecimento da "luz" da razão ocasiona a decadência moral, pois o impulso natural é abafado pelo uso da racionalidade desproporcional ao sentimento e pela transparência de um "eu" perdido entre as esferas sociais depravadas, ocorrendo uma dissolução do "eu".

Assim, como o intento de equilibrar razão e sentimento não é possível, o laço entre os membros da comunidade é reduzido aos interesses particulares e à dependência mútua, criando necessidades artificias nos homens. A vida social é um jogo de interesses individuais que se contrapõem ao significado do próprio sentido de se viver em sociedade, destruindo-se mutuamente, ao invés de unirem-se para promoção do bem comum. O homem torna-se uma presença aparente que corrói o ser; a ordem social é a verdadeira desordem, restando, assim, caracterizada a oposição rousseauniana entre ser e parecer, como o princípio norteador de sua análise social. Na vida em sociedade, os interesses se conflitam, gerando a desigualdade e a opressão de uma parte sobre o todo. De acordo com Baczko (1974, p. 17):

> a oposição entre interesses particulares tem o efeito de que "ninguém quer o bem público quando ele concorda com si próprio", embora "todos fingem em querer sacrificar seus interesses em prol do bem público". As leis do Estado, que deveriam ter a expressão dos interesses ou da vontade da sociedade como um todo, tornam-se instrumento de dominação dos poderosos pelos fracos, em virtude do "direito do mais forte". Mas "a força é um poder psíquico", e não um vínculo moral que pode resultar apenas na aparência de uma lei existente para a sociedade; o Estado e as leis são "exteriores" em relação aos indivíduos, uma vez que dividem e não unem ao todo. Na sociedade os interesses se cruzam, engendram um mundo de simples aparência; cada um se comporta de forma egoísta, e a razão de cada ação é interessada, basta saber os "interesses (pessoais) para adivinhar sobre o que elas dizem de cada coisa". Mas esta simples aparência dissimula algo extremamente complexo. Na descrição da sociedade por Rousseau, uma das principais razões é a complexidade das relações sociais depois da mútua dependência entre os homens, devido à existência das necessidades artificias e do reino das "opiniões". "Todo universo (torna-se) necessário para cada homem", "o homem em sociedade procura estender-se".

Na passagem, fica claro que a noção de bem público é camuflada por interesses privados, sendo que a ação dentro da sociedade não condiz com a real natureza do ser humano. O agir desconectado da fala produz instrumentos de opressão, chegando a legitimar o direito do mais forte — algo que será melhor estudado no transcorrer do trabalho —, gerando uma dependência entre os homens, não justificada pelo sentimento de si e de pertencimento à comunidade livre e igual. A oposição entre interesses particulares marca o processo de desintegração social e da consciência de si, tornando a aparência um complexo modelo para explicar a sociedade. O homem social começa a se reconhecer nas coisas, algo exterior o caracteriza, desnaturando-se, pois elabora premissas para sua existência que o levam ao distanciamento de suas raízes.

No *Primeiro discurso*, expõe Luiz Roberto Salinas Fortes (1976. p. 49, grifo do autor), Rousseau apresenta a aparência na forma da polidez que "oculta alguma *disformidade* do

indivíduo, que a ostenta, as *guirlandas de flores* — as artes, as letras e as ciências — escondem verdadeiras *cadeias de ferro* que prendem os *cidadãos* desta República". Numa sociedade em que reina a aparência, a polidez cria a dissimulação, porque o ser não se mostra, fica oculto na consciência, não tendo espaço para se manifestar numa sociedade que prima pelo que é alheio ao sujeito. A dissimulação ocorre, em primeira instância, no homem, consigo mesmo, para depois surgir na sociedade e na República das Letras. Segundo Rousseau, a causa para oposição entre ser e parecer ainda deve ser procurada, mas o efeito é certo, uma vez que culmina na depravação real dos homens.

Na passagem que se segue, evidencia-se como a aparência afeta o homem:

> antes que a arte polisse nossas maneiras e ensinasse nossas paixões a falarem a linguagem apurada, nossos costumes eram rústicos, mais naturais, e a diferença dos procedimentos denunciava, à primeira vista, a dos caracteres. 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. Atualmente, quando buscas mais sutis e um gosto mais fino reduziram a princípios a arte de agradar, reina entre nossos costumes uma uniformidade desprezível e enganosa, e parece que todos os espíritos se fundiram num mesmo molde: incessantemente a polidez impõe, o decoro ordena; incessantemente seguem-se os usos e nunca o próprio gênio (ROUSSEAU, 1978a, p. 335).

O filósofo identifica os homens agindo em sociedade de acordo com interesses, guiados por preconceitos, pelo erro, pela paixão, o que gera uma complexidade nas relações sociais e a artificialidade de suas necessidades. O que está em discussão não é um juízo de valor da natureza humana, mas sim a transformação ocasionada pelo convívio social, pois a aparência é ocasionada pelo princípio motor dos costumes e não da racionalidade. Há uma perda da individualidade, todos os que convivem se tornam uniformes, as forças humanas voltam-se contra os homens mesmos, porque a razão se divorcia do indivíduo.

Um possível desdobramento do pensamento rousseauniano pode-se fazer, qual seja: ao mesmo tempo em que a sociedade é responsável pelas relações aparentes, é importante perceber que também o homem não pode escapar de sua responsabilidade por aquilo que existe. A esse paradoxo, Rousseau faz a dicotomia entre aparência e autenticidade, revelada entre a sociedade vigente na época e a solidão de tempos remotos, que caracteriza sua teoria da solidão, no sentido antropológico.

Na dicotomia existente entre aparência e autenticidade, uma questão a ser explorada é a consciência de si enquanto sujeito que não deve ser dominado por aquilo que lhe é externo.

Ao oposto disso, é o indivíduo que não possui tal consciência e vive em função do exterior, achando que as coisas impostas pelo meio são essenciais para si. Ao discorrer sobre o aduzido, Starobinski (2011, p. 39, grifos do autor) expressa que:

> a estima e a benevolência constituem um laço pelo qual os homens se reúnem *imediatamente*: nada se interpõe entre as consciências, elas se oferecem espontaneamente numa evidência total. Em compensação, os laços ordenados pelo interesse pessoal perderam esse caráter imediato. A relação já não se estabelece diretamente de consciência para consciência: ela passa agora por coisas. A perversão que daí resulta provém não apenas do fato de que as coisas se interpõem entre as consciências, mas também do fato de que os homens, deixando de identificar seu interesse com sua existência pessoal, identificam-no doravante com os *objetos* interpostos que acreditam indispensáveis à sua felicidade. O eu do homem social não se reconhece mais em si mesmo, mas busca no exterior, entre as coisas; seus meios se tornam seu fim. O homem inteiro se torna coisa, ou escravo das coisas... A crítica de Rousseau denuncia essa alienação e propõe como tarefa o retorno ao imediato.

A alienação como fundamento da vida social faz o homem esquecer de si, e a solidão moral deixa de existir. Por solidão moral, deve-se entender aquela em que o indivíduo tem consciência de si e dos demais, não como coisas, mas como sujeitos autônomos que independem da estima pública para existirem ou formarem seu "eu". É a formação da subjetividade que está em jogo; as relações não são mais imediatas, o material, a estima e a benevolência fazem parte da ligação entre os homens. As relações passam, na vida alienada, a vigorar pelo princípio do mediato, as coisas fazem a mediação.

O homem social não existe por si, e, sim, em relação ao outro. Há opinião e julgamento dos demais. Com o mundo regido pelas relações estéreis, do ponto de vista da consciência de si, o indivíduo se desenha enquanto detentor de dignidade e reconhecimento, somente com o olhar alheio. O homem perde sua personalidade, a individualidade não faz mais parte dele, fica a cargo dos outros. Ante a inexistência de valores morais da sociedade alienada, onde cada indivíduo vive para a opinião alheia e, ao mesmo tempo, separado pelos limites impostos dos interesses particulares, o *Primeiro discurso* apresenta o seguinte: a solidão moral, como virtude, não é mais possível. Desta feita, como as virtudes morais não são mais o liame social, os interesses desestabilizam e distanciam os indivíduos, que veem sua subjetividade construída e mantida pelo jugo dos outros; o "eu" perde-se no olhar e nas diversas formas de se relacionar em sociedade.

Assim, a falta da solidão moral caracterizada em relações aparentes leva os homens a viverem numa comunidade que carece de valores universais. O interesse egoísta substitui o

interesse pelo bem público, a alienação produz uma ruptura na existência humana, os homens não se reconhecem mais como verdadeiramente o são: livres. São guiados pela existência social, pela aparência, não reconhecendo mais as propriedades do gênero humano.

A implicação desse "viver fora de si" é que o tempo e as relações sociais afastam o homem de si mesmo, rompendo com sua solidão. Criam-se necessidades artificiais, paixões fictícias, comportamentos psíquicos distintos, que levam a uma falsa noção de tempo — que o tempo vivido desta forma é o mesmo de quando há consciência de si, porquanto o homem torna-se ignorante de si. O mundo torna-se para o homem um tanto quanto hostil, pois se sente constantemente ameaçado por aquilo que o rodeia, já que não se conhece o suficiente para distinguir o "eu" e os "outros". Na Passagem de Baczko (1974, p. 23), temos que:

> nós somos incapazes de responder à questão de saber o que se passa na fronteira do mundo da alienação e da loucura; qual é o momento em que esta imagem se transforma em maldade, em delírio de perseguição, em imagem de um mundo experimentado como uma trama permanente na qual todos participam, [...] como uma conspiração universal anônima cujo significado permanece para ele obscuro.

A confusão proporcionada pelo mundo da alienação faz com que o "eu" se torne obscuro, ocasionando uma ruptura entre sua vocação e sua ação. Quando acontece a ruptura, o indivíduo cria necessidades artificiais e forja os laços da cadeia social, pois a artificialidade é criada no coração de um ser humano que não mais se conhece, que é alienado de si mesmo e capaz de produzir necessidades de acordo com a sociedade na qual está inserido. A interdependência dos homens provoca o agir do indivíduo não na sua pessoa; é um agir direcionado, não havendo uma harmonia das necessidades, pois cada um necessita desejar mais que o outro para se destacar socialmente, suscitando a ambição.

A ambição promotora da sociedade se estende ao Estado, criando-se um viés econômico da alienação. Segundo Rousseau (1978a, p. 344), "um homem só vale para o Estado pelo seu consumo", pois o consumo excessivo gera a aparência de superioridade de quem o possui, levando à negligência do que é realmente essencial para o bem-estar. O bem público, que deveria ser a busca incessante do Estado, acaba sendo deixado de lado, e os interesses particulares ganham primazia e destaque dentro da esfera política. Em decorrência disso, os valores são deturpados e os costumes se transformam, destacando-se o conflito de interesses como a norma régia do Estado, e não mais a harmonia e os bons costumes, conforme se observa:

> de que precisamente se trata, pois, essa questão de luxo? Trata-se de saber o que é mais importante para os impérios – seres brilhantes e momentâneos, ou virtuosos e duráveis. Digo brilhantes, mas qual o seu brilho? O gosto pelo fausto absolutamente não se associa, nas mesmas almas, como o da honestidade. Não, não é possível que espíritos degradados por um mundo de preocupações fúteis se elevem por uma vez a algo de grande e, se tivessem força, faltar-lhe-ia coragem (ROUSSEAU, 1978a, p. 345).

Assim, com o tempo, a estrutura da lei e das instituições políticas e sociais passa a se transformar e a incorporar a vida autoalienante, dando existência a outro modo de vida social, descaracterizando a verdadeira existência. A alienação, por modificar a personalidade humana, acaba fazendo o homem querer se sentir em todos os lugares, pois como o ser e o parecer se tornam distintos, ele não se basta a si, não se conhece a ponto de desejar estar consigo mesmo. Dessa forma, necessita estar em todos os lugares e ser benquisto perante a sociedade.

O processo de alienação acontece, também, quando após o esquecimento de si, esquece-se a pátria, seus concidadãos, ocorrendo uma valorização que não pertence nem a si nem à pátria. Rousseau (1978a, p. 347), na passagem, faz a observação:

> já desde os primeiros anos, uma educação insensata torna nosso espírito e corrompe nosso julgamento. Vejo em todos os lugares estabelecimentos imensos onde a alto preço se educa a juventude para aprender todas as coisas, exceto seus deveres. Vossos filhos ignoram a própria língua, mas falarão outras que em lugar algum se usam; saberão compor versos que dificilmente compreenderão; sem saber distinguir o erro da verdade, possuirão a arte de torná-los ambos irreconhecíveis aos outros, graças a argumentos especiosos; mas não saberão o que são as palavras magnanimidade, equidade, temperança, humanidade e coragem; nunca lhes atingirá o ouvido a doce palavra pátria [...].

A educação corrobora para o processo alienante do indivíduo e, posteriormente, do cidadão. O filósofo crítica veementemente a maneira de se educar em sua época e escreve como resposta à alienação a má constituição das leis e dos Estados, o *Emílio* que deve se engajar na política, procurar entre todas as obras políticas as melhores virtudes e lutar por elas, amar seus concidadãos, formando o espírito**.**

Outro ponto relevante a ser apresentado na questão da alienação são as ciências e as artes, pois animam o sujeito pelo desejo de reputação, desprovidas de significação, exceto como exibicionismo pessoal. A busca pela verdade não é levada em consideração. No *Primeiro discurso*, objeto de análise, Rousseau faz uma leitura sobre a decadência moral e aponta que as ciências e as artes florescem em Estados cujo processo de alienação esteja instalado.

Com alienação, ocorre um desdobramento que é a desigualdade social, uma vez que, somente na distinção entre os homens, no âmbito moral, é que a desigualdade se aprofunda depois de já instalada pelo advento da desigualdade econômica, conforme o pensamento rousseauniano. A esse respeito, o filósofo faz o seguinte diagnóstico:

> de onde nascem todos esses abusos senão da funesta desigualdade introduzida entre os homens pelo privilégio dos talentos e pelo aviltamento das virtudes? Aí está o efeito mais evidente de todos os nossos estudos, a mais perigosa de suas consequências. Não se pergunta mais a um homem se ele tem probidade, mas se tem talento; nem de um livro se é útil, mas se é bem escrito. As recompensas são prodigalizadas ao engenho e fica sem glórias a virtude. Há mil prêmios para os belos discursos, nenhum para as belas ações. Que me digam, no entanto, se é comparável com glória, conferida ao melhor dos discursos premiados nesta academia, ao mérito de ser instituído o prêmio (ROUSSEAU, 1978a, p. 348).

A degradação moral instaurada na alma do ser humano não valoriza as ações; somente os discursos desprovidos de utilidade, porque dão primazia à forma e não mais ao conteúdo. A República das Letras, na visão de Rousseau, é nefasta, as leis que a regem não são a de seres autônomos, promotores de seu destino, guiados pela voz da consciência e do silêncio, mas as da ambição e da estima alheia. Ao fim do *Primeiro discurso*, o filósofo faz o seguinte apelo:

> não corramos atrás de uma reputação que nos escaparia e que, na situação atual das coisas, jamais nos devolveria o seu preço, ainda que tivéssemos todos os títulos para obtê-la. De que serve procurar nossa felicidade na opinião de outrem, se podemos encontrá-la em nós mesmos? Deixemos a outros o cuidado de instruir os povos sobre seus deveres e limitemo-nos a bem cumprir os nossos; não temos necessidade de saber mais (ROUSSEAU, 1978a, p. 352).

Rousseau faz um apelo para que os homens, como forma de bastarem a si mesmos, contemplem o silêncio, sendo este a condição *sine qua non* para se viver numa comunidade não pautada na reputação. Por fim, a questão de como a alienação contribui para a dissolução do "eu" pode ser respondida na medida em que o homem torna-se uma presença aparente do ser. O exterior o caracteriza e a oposição entre ser e aparecer torna-se o princípio norteador de sua análise social, pois a depravação real dos homens faz com que ocorra um distanciamento da sua existência. Numa sociedade em que reina a aparência, a polidez cria a dissimulação, porque o ser não se mostra, fica oculto na consciência, não tendo espaço para se manifestar numa sociedade que prima pelo que é alheio ao sujeito.

O processo de alienação surte efeitos na solidão moral, na consciência de si e dos

outros, não como coisas, mas como sujeitos autônomos que independem da estima pública para existir ou formar seu "eu". Os homens que não conseguem mais viver na solidão, pois carecem de valores universais, não se reconhecem mais como gênero humano. Os valores da aparência falam mais alto em seus corações, guiados não mais pela voz da natureza; os homens, portanto, encontram-se descentrados. Assim, a dissolução do "eu" acontece e o "eu" social se impõe, vivendo o homem fora de si.

A seguir, será analisada a solidão, como a possibilidade de formação da consciência de si, como indivíduo e, posteriormente, como cidadão, para viver na República do contrato social rousseauniano.

1.3 O PROCESSO DE DESNATURAÇÃO DO INDIVÍDUO SOLITÁRIO E SUA NOVA EXISTÊNCIA

Após analisar o processo de alienação e sua interferência para a dissolução do "eu" do ponto de vista das relações sociais, a reflexão situa-se em como acontece o processo de desnaturação do homem natural solitário que vivia no imediato e passa para o estado social com um novo tipo de existência. A questão a ser levantada do ponto de vista genético é a seguinte: em que sentido o processo de desnaturação esclarece o significado da solidão como virtude natural? O processo de desnaturação é importante para entender como Rousseau pensa o cidadão vivendo num Estado que lhe proporciona uma forma autêntica de ser e de se relacionar.

Com intuito de compreender o exposto, faz-se necessário analisar o processo de desnaturação do homem, entendido como aquele que forçou o ser humano a viver contra sua natureza, ocasionando um desequilíbrio entre o indivíduo e o meio natural. O homem passa a viver em conflito com o mundo que o cerca, ativando suas faculdades, cuja natureza proporcionava sua conservação, fazendo com que o selvagem, que bastava a si mesmo, entrasse num processo de socialização.

Esse processo encontra na faculdade virtual do homem de se aperfeiçoar, de desenvolver suas necessidades, denominada perfectibilidade, uma de suas principais explicações. Tal faculdade faz o homem aprimorar a razão, acumular experiências e conhecimentos, individuais e sociais, para poder sobreviver. Starobinski (2011, p. 280, grifos do autor) faz a seguinte observação:

> o segundo *Discurso* atribuía à reflexão um papel ambíguo. Lembramo-nos, o poder da reflexão está ligado à perfectibilidade do homem. É simultaneamente pelo emprego das ferramentas e pelo desenvolvimento do juízo reflexivo que o homem emerge da animalidade. Tudo se põe então em movimento, mas esse movimento nos afasta da plenitude original: perverte-se, isto é, desvia-nos de nossa primeira natureza. O homem que reflete é um animal depravado, o que não implica essencialmente uma condenação moral: um animal depravado é um animal que abandona a via simples a que o conduzia o seu instinto. A reflexão nos fez perder a presença imediata do mundo natural; por isso, na teoria, o desenvolvimento da reflexão é exatamente contemporâneo da invenção dos primeiros instrumentos, por *meio* dos quais o homem doravante vai se opor à natureza. A civilização se constrói pela conjunção do pensamento reflexivo e da ação instrumental, e não é possível retroceder. Por mais desastrosa que tenha sido nossa ruptura com a clareza primitiva da experiência sensível, devemos considerá-la como irreversível e acomodar-nos ao nosso estado presente. Embora haja motivo para condenar os malefícios da reflexão, é preciso dizer também que ela fornece a prova da espiritualidade do homem.

O homem pode aprender como seu meio ambiente funciona e se adaptar como melhor lhe aprover. Na medida em que o indivíduo vai adquirindo novos comportamentos, estes vão se consolidando em sua personalidade, aprimorando o intelectual humano. A reflexão tem um papel fundamental no aperfeiçoamento dessa faculdade, pois é parte fundante da civilização e do progresso humano.

A perfectibilidade leva o indivíduo ao "progresso", que se manifesta na história como força das coisas, pois o leva a uma inevitável evolução através das sucessivas mudanças. É um processo contraditório, pois ao mesmo tempo em que o homem se aprimora, ele se degenera. Não se realiza enquanto "eu" absoluto no meio social, mas a sucessão de mudanças é a alteração do estado das coisas, abrindo a possibilidade de extrapolá-las e adquirir novos conhecimentos acerca de si e do mundo que vive.

Sobre a questão da contradição da noção de perfectibilidade, Cassirer (1999, p. 76, grifos do autor) faz a seguinte observação:

> [...] Rousseau conhece a expulsão do homem do paraíso da inocência; também ele vê na evolução do homem em direção a um ser racional uma espécie de "pecado original" que o exclui para sempre da felicidade segura e bem resguardada que desfrutou até então. Mas se Rousseau, nesse sentido, lamenta a "perfectibilidade" que distingue os homens de todos os outros seres vivos, ele também sabe que a salvação final só pode advir através dela. Pois apenas através dela [...] cresce no homem, afinal, a liberdade que o torna senhor do seu destino.

A perfectibilidade advém da inteligência humana, acompanhada de vícios e virtudes, pois ao passo em que ela emancipa o homem, que o aperfeiçoa e o distingue dos demais seres

para poder sobreviver, por outro lado, ela o enreda nos males do convívio social, pautado na desigualdade e na escravidão. O filósofo sabia que não é possível viver num estado natural e que o ser humano necessita da razão, imprescindível à vida. Contudo, a crítica que se faz da perfectibilidade é com relação ao tipo de sociedade pautada não na plena emancipação do sujeito capaz de exercer sua liberdade e escutar sua voz interior na tomada de decisões, mas sim numa comunidade onde reina a cobiça, o egoísmo, a escravidão e a desigualdade entre membros que deveriam ser iguais, pois são do mesmo gênero e dotados da mesma racionalidade.

O aprimoramento da razão também se deve às paixões, pois "só procuramos conhecer porque desejamos usufruir, e é impossível conceber por que aquele que não tem desejos ou temores dar-se-ia à pena de raciocinar" (ROUSSEAU, 1978b, p. 244). O sentimento é a fonte mais próxima das relações do homem com seu meio, que, além de produzir o conhecimento, conduz a existência. A essência do "eu" reside no querer, uma vez que é só pelo sentimento que se revela a profundidade do sentimento de si, é a fonte primitiva do "eu", lugar onde reside a consciência e a forma pela qual se age sem julgamentos ou interesses diversos da voz da consciência.

Além do desenvolvimento racional, que estava latente no estado natural, o homem possui a capacidade de desenvolver certos sentimentos inatos, como o amor de si. Rousseau (1978b, p. 254) o conceitua:

> [...] moderada em cada indivíduo, a ação do amor de si mesmo concorre para a conservação mútua de toda a espécie. Ela nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer à sua doce voz; ela impedirá qualquer selvagem robusto de tirar a uma criança fraca ou a um velho enfermo a subsistência adquirida com dificuldade, desde que ele mesmo possa encontrar a sua em outra parte; ela, em lugar dessa máxima sublime da justiça racionada.

O amor de si orienta para seu próprio bem e é uma disposição naturalmente benigna, é uma manifestação individual da percepção consciente, regulando sua conduta, visando a controlar os impulsos nocivos à sua conservação. Num primeiro momento, como uma extensão do "eu" para os outros, contudo, continua trazendo consigo um temperamento único, que o individualiza em relação aos demais da sua espécie. É nessa individualidade que o homem natural possui, em potência, as características universais da natureza humana, colocando "o outro antes do eu, e uma concepção da humanidade que, antes dos homens, afirma a vida" (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 45). O conhecimento sobre o "eu" não é

desvinculado do meio no qual se vive, e é na relação com os outros que se constituem, portanto, natureza e sociedade. São partes integrantes do processo de formação de uma consciência sobre a existência.

O *amor de si*, no Livro IV do *Emílio*, apresenta-se como uma paixão natural, inata ao homem:

> a fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e nunca o abandona enquanto ele vive, é o amor de si; paixão primitiva, inata, anterior a todas as outras e de que todas as outras não passam, em certo sentido, de modificações. Neste sentido, todas, se quisermos, são naturais. [...]. O amor de si é sempre bom e sempre conforme a ordem. Estando cada qual encarregado de sua própria conservação, o primeiro e mais importante de seus cuidados é e deve ser zelar por ela continuamente; e como zelaríamos dessa maneira se não tivéssemos por ela o maior interesse? É preciso, portanto, que nos amemos para nos conservarmos, é preciso que nos amemos mais do que qualquer outra coisa, e, por uma consequência imediata do mesmo sentimento, amamos o que nos conserva (ROUSSEAU, 2004, p. 288).

O *amor de si*, exposto por Rousseau na referida obra, sustenta que a origem do autoconhecimento está vinculada ao sentimento e não à razão. O critério para se aferir a capacidade de sentirmos a voz da natureza, entrar em contato com o imediato e zelar por nós mesmos, dá-se por uma paixão primitiva. Contudo, esse amor que temos por nós, e que deve ser maior do que qualquer outro, não se vincula à ideia de um egoísmo ou de um não olhar para o outro, pois a noção aqui construída é a de que há uma conjugação entre o bem de si e o bem pelo outro — é um bem querer.

Todavia, no processo de desnaturação, o *amor de si* acaba se dissolvendo e se perdendo no coração dos homens, graças à transformação da existência, de pura para relativa, posto que, por mais que existam aspectos universais no "eu", a relativização amolda-se da seguinte maneira, de acordo com Backzo (1974, p. 97):

> Rousseau formula sua tese da "existência relativa, coletiva" do indivíduo com base na negação da sociedade existente, não aprovando tal situação. Esta tese não traduz uma atitude conformista; é uma expressão de uma oposição contra forças culturais que se impõem ao indivíduo que vive em sociedade. Se a personalidade é percebida como uma força exterior, como um meio que introduz a mudança, vive a vida com um intenso sentimento de ser particular em relação ao meio. "O homem natural" não se particulariza nas relações com seu meio, evidentemente, não reflete suas relações consigo mesmo; contudo, a existência que o indivíduo adquire na sociedade é uma "nova existência", não é simplesmente dado pelo meio social. Este meio pode ser conscientemente aceito ou refutado.

Com a formulação da existência relativa que leva a uma existência coletiva, o ser humano se desenvolve a partir da cultura, como efeito do processo de desnaturação. Este não se funda na liberdade, mas na desigualdade, colocando em risco a harmonia interna do indivíduo. A ampliação excessiva da cultura faz com que, de um lado, haja o aprimoramento da personalidade, com desenvolvimento da moral e do intelecto, e, de outro, haja a perda da autenticidade e da integralidade do homem como se encontrava no estado natural. Contudo, o natural não equivale a uma negação total da cultura, podendo aquele ser reproduzido no mundo deste, por meio da naturalização da cultura — uma aproximação do indivíduo com a natureza, combinando o desenvolvimento da personalidade e o envolvimento com o outro, com a mínima perda da autenticidade, proporcionando à natureza humana uma realização completa.

Além do problema da cultura, existe a noção de progresso, entendido como um sistema de referência negativa da consciência histórica. O progresso está associado ao percurso histórico, a continuidade da civilização como produto social pelo acúmulo de conhecimentos e de hábitos produtivos, instaurando novos modelos de vida e de realidade. O reconhecimento particular do progresso intelectual é um fato que decide a continuação e a orientação da história; contudo, não resolve o problema da história — nem, nela, o problema da desigualdade moral, fruto de um processo não homogêneo.

O processo histórico leva ao antagonismo social e à degradação moral entre os homens, pois a necessidade de conhecer e acumular conhecimento enriquece a consciência individual, mas reduz a consciência enquanto ser que basta a si mesmo. O progresso moral enriquece sua vida interior, entretanto, perde sua relação unívoca consigo mesmo; o indivíduo adquire a consciência de si e de sua liberdade, mas a perde ao mesmo tempo pela falta de ação, do experimentar sua liberdade e sua solidão.

No Segundo discurso, Rousseau relata dois tipos de desigualdade: a natural ou física e a moral ou política. A desigualdade física é estabelecida pela natureza e diz respeito à idade, à força do corpo e à saúde; por sua vez, a moral é autorizada pelos homens e consiste no privilégio de alguns em detrimento dos demais.

Com todas essas inúmeras transformações do homem nas relações humanas, a igualdade inerente ao homem, portanto, desaparece, instalando-se a distinção entre pobres e ricos. Disso, resulta a servidão civil manifestada pelos ricos que subjugavam e dominavam os pobres. Com base nisso, a sociedade nascente encontrava-se num estado constante de guerras, sendo necessária a criação de um ente que defendesse as pessoas e seus respectivos bens. A passagem que segue corrobora com a assertiva:

> o rico, forçado pela necessidade, acabou concebendo o projeto que foi o mais excogitado que até então passou pelo espírito humano. Tal projeto constituiu em empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário ao direito natural. [...] Em uma palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos mantenham em concórdia eterna (ROUSSEAU, 1978b, p. 269).

Desse modo, como se pode observar, o responsável pela instituição do corpo político foi o rico, posto que era ele quem arcava com os prejuízos decorrentes das guerras. Sendo o mentor da ideia, previu vantagens para si, pois, além de preservar sua vida, legitimava com o direito seu patrimônio. Assim, pode-se compreender que, para Rousseau, a sociedade civil é anterior à figura do Estado, e que os homens, no afã de se manterem livres, aderiram a um pacto que perpetuava a desigualdade, o direito de propriedade de alguns, a miséria de uma maioria e a servidão. A seguir, o filósofo assevera:

> todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade, pois, com muita razão reconhecendo as vantagens de um estabelecimento político, não contavam com a suficiente experiência para prever-lhes os perigos: os mais capazes de pressentir os abusos eram precisamente aqueles que contavam aproveitar-se deles, e até os prudentes compreenderam a necessidade de resolverem-se a sacrificar parte de sua liberdade para conservar a do outro, como um ferido manda cortar um braço para salvar o resto do corpo (ROUSSEAU, 1978b, p. 269).

O filósofo critica a sociedade juntamente com o Estado, uma vez que, quanto mais o homem se degenera, mais a sociedade civil se enfraquece – desigualdades – e mais o poder político se submete aos interesses de alguns – ricos –, gerando, destarte, um círculo vicioso. Assim, quando isso acontece, segundo Rousseau, todos igualam-se, uma vez que os súditos submetem-se a uma lei fundada na vontade do senhor, e esse só se sujeita às suas paixões; a noção de bem e de justiça desfalecem e, por fim, a lei do mais forte impera sobre as relações entre os homens, que retornam ao estado de natureza, só que diverso daquele do qual saíram (ROUSSEAU, 1978b, p. 280). Dito de outra forma, o ser humano perde-se numa busca cega e desmedida por algo que lhe é exterior, renunciando sua liberdade e sua vida em troca de uma ilusão, tornando-se um nada, um corrompido, que não sabe mais o que fazer e como agir ante os acontecimentos.

Em resposta à problemática apresentada sobre a “perfectibilidade” como sendo um

processo que desencadeia o progresso e, ao mesmo tempo, acarreta a alienação social, pode-se afirmar que há uma aparente contradição. Ao mesmo tempo em que há o aprimoramento pelo advento de novos conhecimentos e experiências do mundo que o cerca, por outro lado, ele não se realiza enquanto "eu", estando cada vez mais afastado de si, deixando de escutar a voz do coração, abafando seu querer e seu sentir em detrimento da intersubjetiva advinda pelo progresso.

A perfectibilidade advém da razão humana e emancipa o homem, torna-se imprescindível à vida. Nesse sentido, cabe destacar que a noção de progresso deve ser entendida como uma forma de o homem sobreviver no meio em que vive, desenvolvendo-se moral e intelectualmente. A solução para isso é uma comunidade autêntica, descrita no *Contrato social*. A contradição apresentada é resolvida quando o filósofo teoriza sobre outro tipo de relação social; nele, escutar a consciência não equivale a uma negação total da cultura, podendo aquele ser reproduzido no mundo por meio da naturalização da cultura, que seria uma aproximação do indivíduo com a natureza. Tal intento somente é possível numa sociedade e num Estado em que os homens sejam livres e iguais, diferentemente do mundo fático, conforme será visto no transcorrer do trabalho.

Por fim, Rousseau idealiza uma solidão dentro do estado social criado no *Contrato social*, originado como modelo para que o homem natural seja cidadão numa República, que tenta aliar sua autenticidade interna ao progresso moral e intelectual provocado pelo advento social.

2 A SOLIDÃO COMO ESTAR JUNTO DE TODOS E PERMANECER EM SI MESMO

Neste momento, parte-se para a compreensão do significado da solidão empregado pelo filósofo, no sentido de uma "boa solidão". Ou seja, como é possível viver sozinho dentro de uma coletividade e ser um cidadão atuante — diferentemente da solidão analisada na seção anterior. Para entender essa segunda acepção da solidão rousseauniana, é necessário fazer um recorte de algumas de suas obras que tratam do tema, a saber: *O Discurso sobre os fundamentos e a origem das desigualdades*, *Contrato social* e o *Emilio*.

2.1 A SOLIDÃO COMO UM PROCESSO DE FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA DE SI E DA AUTONOMIA INDIVIDUAL NA VIDA SOCIAL

O ideal de solidão está interligado à ideia da uma vida autêntica, na qual as relações sociais são conduzidas pelo imediato, sendo um postulado de vínculo afetivo numa comunidade integrada ao amor por esta e por seus valores, que nascem de forma espontânea no coração do indivíduo. Com a construção feita pela solidão, cada membro da comunidade age de acordo com suas propriedades pessoais e com a identificação social. O questionamento a ser postulado é: como traçar uma autorreferência solitária no homem natural, que está consigo mesmo por intermédio do sentimento e não da razão, e, posteriormente, seu desdobramento dentro da coletividade?

Para entender a construção da solidão como um guia antropológico e moral, deve-se compreender o estado de natureza rousseauniano descrito no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* ou *Segundo discurso* e na *Origem das línguas*. Na terminologia de Baczko (1974, p. 73), o estado de natureza poderia ser entendido como um "retorno às origens", conceituado como:

> assim, o "retorno às origens" equivale aqui a evocar a "natureza do homem" e "homem natural" como fundamento imutável de todas as instituições humanas, parecendo coincidir com esquema de classificação de "retorno aos princípios". É a partir desses princípios que podemos deduzir, racionalmente, por abstração que os fatos históricos se opõem entre si, e que o único modelo de relação social que é justa e imutável, é conforme a natureza humana.

A importância do "retorno às origens" é para tentar responder algumas perguntas:

qual a natureza humana? Qual a fonte da desigualdade entre homens? Como aconteceu o processo? Com essas e outras perguntas, Rousseau tenta solucionar, a partir de uma construção hipotética, a origem da sociedade humana. A construção teórica possui um conteúdo moral e traduz uma digressão para separar o estado atual do homem e do homem como ele é e suas consequências sociais.

O filósofo, na primeira parte do *Segundo discurso,* analisa, dentre outros, o estado de natureza e o comportamento humano. Rousseau (1978b, p. 241) afirma que "[...] a maioria de nossos males é obra nossa e que teríamos evitado quase todos se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e solitária de viver [...]". É na sociedade que o ser humano conhece a desigualdade, não física, mas moral de se viver, uma vez que na natureza existe a possibilidade plena da solidão, na qual os indivíduos se identificam por serem simples e viverem para si e ao estado presente.

O caráter do homem natural é descrita da seguinte maneira:

> o homem selvagem, abandonado pela natureza unicamente ao instinto, ou ainda talvez, compensado do que lhe falta por faculdades capazes de a princípio supri-lo e depois elevá-lo muito acima disso, começará, pois, pelas funções puramente animais. Perceber e sentir será seu primeiro estado, que terá em comum com todos os outros animais; querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e quase únicas operações de sua alma, até que novas circunstâncias nela determinem novos desenvolvimentos. [...] Sua alma, que nada agita, entrega-se unicamente ao sentimento da existência atual sem qualquer ideia do futuro, ainda que próximo, e seus projetos, limitados como suas vistas dificilmente se estendem até o fim do dia (ROUSSEAU, 1978b, p. 244-245).

Essa descrição do homem selvagem rousseauniano é feita sob uma concepção de humano que age pelos seus impulsos e quereres imediatos. Não há um processo de reflexão sobre si e seu modo de vida. Este modelo de selvagem serve para se comparar a existência atual com aquela inerente a todo ser humano, retornando para nós mesmos, para os princípios da humanidade. Não é um simples modelo intangível, pois permite e gera o autoconhecimento.

O mundo é atemporal e universal, vinculando-se à concepção do estado natural da gênese humana e social, uma vez que os princípios aí inscritos pela descrição fictícia do homem natural resultam da natureza e das relações com os demais e sua forma de socialização. De acordo com Cassirer (1999, p. 50), a "natureza das coisas está presente em toda parte; para entendê-la não precisamos retroceder através dos séculos em direção aos testemunhos incertos e parcos da pré-história". Assim, basta olhar para próprio homem e compreendê-lo.

Cassirer (1999, p. 51) prossegue a argumentação do autoconhecimento da seguinte

maneira:

> e o caminho em direção aos tempos primitivos pode nos ajudar tão pouco quanto ampliação do horizonte espaço-geográfico. Todos os dados que podemos recuperar aqui não passam de testemunhas mudas se não descobrimos em nós mesmos o meio para levá-las a falar. Não se pode criar o verdadeiro saber do homem a partir da etnografia ou da etnologia. Existe somente uma fonte viva para este saber: a fonte do autoconhecimento e da autorreflexão. E foi única e exclusivamente a ela que Rousseau também se referiu — e dela pretendeu obter todas as provas para os seus princípios e proposições iniciais. Para distinguir o *"homme naturel"* do *"homme artificiel"*, não precisamos retroceder a épocas há muito passadas e desaparecidas — nem fazer uma viagem ao redor do mundo. Cada um traz em si o verdadeiro arquétipo — mas sem dúvida quase ninguém conseguiu descobri-lo sob o seu indivíduo artificial, sob todos os acessórios arbitrários e convencionais e trazê-lo à luz.

É no "eu" que o homem se reencontra, libertando-se da aparência em busca da sua personalidade original; contudo, na sociedade instaurada o indivíduo se tornou tão alheio a si, para satisfazer os outros e à sociedade, que não consegue fazer o exercício da interioridade. A distância de si invadiu o coração dos seres humanos e as convenções sociais dificultam esse retorno a si. A solidão do selvagem torna-se quase impossível no homem social.

Na solidão, é possível falar a linguagem universal, é a condição do imediato, da experiência, da ação, da sensibilidade. A autorreflexão se ampara nesses moldes, porquanto, pela via racional, deixa-se o presente, a interioridade, para ser mediado pelo social, pelo pensamento que impede a ação. A transparência, que se consegue com a interioridade, é a forma de redescobrir o indivíduo e perceber sua semelhança com os demais, ou seja, é pela via individual que se alcança o coletivo de forma autêntica, sem deformidades e máscaras. Sobre a questão da transparência, Starobinski (2011, p. 61) afirma:

> *recolher-se em si* mesmo é com certeza aproximar-se de uma maior clareza racional e de uma evidência *imediatamente* sensível, por oposição ao contrassenso que reina na sociedade. As incertezas de Rousseau sobre o valor da razão se esclarecem se se percebe que a razão não lhe parece perigosa salvo na medida em que ela pretende apreender a verdade de uma maneira não imediata, isto é, por meio de argumentos sucessivos, por uma sequência ou uma "cadeia" de raciocínios. Quando Rousseau condena a razão, incrimina sobretudo a razão discursiva. Volta a ser racionalista logo que pode remeter-se a uma razão intuitiva, capaz de iluminação imediata. Rousseau opta pelo imediato e não pelo irracional. A certeza imediata pode pertencer alternadamente ao sentimento, à sensação ou à razão.

O intérprete faz uma distinção entre a via intuitiva e a discursiva, cabendo àquela o

imediato, o acesso ao interior de si e ao processo de autoconhecimento. No imediato, acontece o desvelamento da verdade que ecoa em nós mesmos, com um caráter moral abafado pelo processo da desigualdade promovida pela sociedade, que não se harmoniza com o "eu".

É na descoberta do "eu" que o indivíduo se esquece de si, pois "o eu aliviado pelo esquecimento de seu destino torna-se capaz de uma expansão que pode exaltar-se até os últimos limites" (STAROBINSKI, 2011, p. 115). O imediato transforma o "eu" em transparência, sendo a forma de se relacionar com sua consciência, uma vez que não há mais separação entre o que se foi e o que se é; no imediato, o presente comanda.

O desejo da transparência, como manifestação do sensível, está presente no livro *Ensaio sobre a origem das línguas*, sendo que logo no início o filósofo entende que a linguagem provém "dos sentidos, pois estes constituem os únicos instrumentos pelos quais o homem pode agir sobre o outro" (ROUSSEAU, 1998, p. 159). No transcorrer do citado livro, percebe-se os elementos que corroboram com a ideia inicial proposta, dando sustentação para a gênese ideal da linguagem humana como fruto da sensibilidade, conforme se observa:

> pode-se, pois, crer que as necessidades ditam os primeiros gestos e que as paixões arrancam as primeiras vozes. Seguindo a trajetória dos fatos com base nessas distinções, seria talvez preciso raciocinar sobre a origem das línguas de um modo totalmente diverso do que se fez até hoje. [...]. Não se começou raciocinando, mas sentindo. Pretende-se que os homens inventaram a palavra para exprimir suas necessidades; tal opinião parece-me insustentável. O efeito natural das primeiras necessidades consistiu em separar os homens e não em aproximá-los. [...]. Daí se conclui, por evidência, não se dever a origem das línguas às primeiras necessidades dos homens; seria absurdo que da causa que os separa resultasse o meio que os une. Onde, pois estará essa origem? Nas necessidades morais, nas paixões. Todas as paixões aproximam os homens, que a necessidade de procurar viver força a se separarem. Não é a fome ou a sede, mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera, que lhes arrancaram as primeiras vozes (ROUSSEAU, 1998, p. 163-164).

Na origem, o corpo e a linguagem eram uma coisa só, pois a emoção, a paixão se expressava por meio da ação, não havendo necessidade de se recorrer às palavras. A expressão pelo imediato, pela transparência, pela unidade do "eu" era possível, pois somente se recorria ao corpo, para manifestar as sensações. O intérprete brasileiro rousseauniano Bento Prado Jr. (1998, p. 27), na apresentação sobre o *Ensaio sobre a origem das línguas*, revela que o ideal da linguagem imediata acaba fazendo "complemento de uma outra utopia, aquela que sonha com uma linguagem pouco refletida, tão pouco construída e tão natural, que poderia exprimir a interioridade da consciência [...]".

Na interioridade da consciência, o homem natural vivenciava uma comunicação silenciosa, não havia a palavra articulada, somente gestos, sinais, em que o som proferido era o mesmo do sentimento a ser manifestado. A linguagem por sinais, não deve ser fruto de interpretação, senão deixa de ser imediata e passa pela mediação da racionalidade; não é mais sentida e sim pensada. Uma análise mais detalhada sobre a questão a interpretação na linguagem em Rousseau pode ser encontrada no Starobinski (2011, p. 212):

> o problema da interpretação do sinal deve deter-nos. Em uma comunicação realmente imediata, não há lugar para uma interpretação de sinal; uma *interpretação* é uma *interposição*, é um ato mediador. O ideal do imediato exige que o *sentido* do sinal seja exatamente idêntico no próprio objeto e em minha percepção do sinal; o sentido se imporá irresistivelmente, e eu o acolherei passivamente. Aí está o que Rousseau deseja: que o sinal seja apenas *sentido* e não tenha de ser lido (do contrário nada o distinguiria da língua convencional que requer a fadiga de uma leitura). Mas isso é reduzir a atividade da alma tão somente ao sentimento que *responde* ao sinal; a alma não terá nada a ver – segundo Rousseau – com a elaboração do sentindo mesmo da significação. Terá apenas de se deixar iluminar. A evidência do sinal, então, é tão grande que torna qualquer interpretação inútil. A evidência se dá gratuitamente. Ora, parece que a coisas não se passam, na realidade, segundo o voto de Rousseau. Ainda que se renuncie aos sinais convencionais para voltar aos sinais naturais, ainda que se renuncie a dissociar o símbolo significante e a coisa significada, somos forçados a reconhecer que a percepção do *sentido do sinal* pressupõe uma atividade da consciência.

Segundo Starobinski, Rousseau não percebe que sua teoria sobre a linguagem imediata esbarra no mundo real, uma vez que a realidade interior é limitada pela realidade apresentada pelo mundo externo. A crítica apresentada anuncia os limites do ideal do imediato e da transparência rousseauniana.

A transparência e o imediato são observáveis também na descrição feita, por Rousseau, do "bom selvagem". Sendo um modelo da personalidade humana, possui uma inocência que não tem perturbações em sua consciência, vive na paixão da sua inocência. Os homens no estado natural "não poderiam ser bons nem maus ou possuir vícios e virtudes, a menos que, tomando estas palavras num sentido físico [...]" (ROUSSEAU, 1978b, p. 251). Este conceito de uma suposta inocência humana advém da maneira como os indivíduos se relacionam em tal estado, pois não havia relações morais ou deveres comuns, somente qualidades que prejudicavam ou favoreciam a autopreservação.

A natureza concentra o indivíduo nele mesmo, seu coração está em paz e o corpo em perfeito equilíbrio, não teme o mal nem espera o bem de ninguém, vive independente, num ideal bastar-se a si mesmo. Cassirer (1999, p. 100) entende a bondade como:

> essa bondade não se funda numa propensão instintiva qualquer da simpatia, mas na capacidade de autodeterminação. Portanto, sua verdadeira prova não se encontra nos impulsos de benevolência natural, mas no reconhecimento de uma lei moral à qual a vontade individual se submete espontaneamente. O homem é "bom por natureza", desde que justamente esta natureza não se reduza a impulsos sensoriais, mas se eleve por si mesma e sem ajuda externa para atingir a ideia de liberdade. Pois o dom específico que distingue os homens de todos os outros seres naturais é o dom da perfectibilidade. Os seres humanos não permanecem para sempre em seu estado primitivo, mas ambicionam superá-lo; não se satisfazem com a extensão e o tipo de existência que receberam de imediato da natureza, e não desistem antes de terem criado e construído uma nova forma própria de existência.

Cassirer vincula a noção da bondade natural com a vontade humana, só sendo desenvolvida com o avanço da perfectibilidade, com laços morais e sociais. Antes de isso ocorrer, há constituição da consciência humana no estado natural, na qual inexistem tais laços. O próprio Rousseau, na citação anterior, vincula a ideia da bondade com o físico, com o instintivo, não com o moral, pois a noção de moralidade advém do surgimento da sociedade e não da formação da personalidade humana num estado pré-reflexivo, uma vez que a princípio "os homens nesse estado de natureza, não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns [...] poderiam chamar mais virtuosos àqueles que menos resistissem aos impulsos da simples natureza" (ROUSSEAU, 1978b, p. 251).

Assim, a bondade natural, paradoxalmente, depende da solidão, porque o homem natural vive em si mesmo – isto é na solidão – ele é bom. A solidão é o paradigma da vida natural, de um homem que é autônomo. É o fim da solidão, imposta pelas forças da natureza, dos fatos e da história, descrito no *Segundo discurso*, que marca o início do processo de desnaturação. O homem selvagem, por viver de acordo com suas necessidades, recorrendo apenas a seus sentimentos e não tendo, ainda, uma noção de moralidade, é autossuficiente. O paradoxo consiste, justamente, em aliar a noção de bondade, como sendo a autossuficiência do homem natural, à satisfação de suas necessidades, sem precisar fazer o mal desnecessariamente ao outro.

É por ser solitário que o homem é bom; a solidão é uma virtude natural, a base de todas as outras. A virtude natural não é boa porque os homens assim a quiseram, mas por consequência de uma ordem necessária na qual não impera a vontade humana. A natureza é boa porquanto deixa ao encargo do sentimento a direção de si. Desse modo, é quando a suficiência do sentimento se encarrega da existência que a solidão se caracteriza como virtude natural.

De acordo com a interpretação de Robert Derathé (2009, p. 201), o "homem natural só possui a razão em potência e vive sem nenhuma relação moral com seus semelhantes". Assim, o "bom selvagem" não reconhece, ainda, uma lei moral para atingir a liberdade; ele simplesmente vive na liberdade, no imediato, no agir. É com o desenvolvimento da perfectibilidade que a moralidade vai surgindo no homem.

O homem natural, na interpretação de Baczko (1974, p. 89-90), é descrito da seguinte forma:

> ele não se sentia pertencendo a uma espécie de comunidade, não distingue as outras espécies animais em função de propriedades especificamente humanas. Ele sabe que o único aspecto psíquico de seu ser é conhecer a si mesmo em relação com as coisas. A situação do homem natural é estável: é a adequação entre suas possibilidades e necessidades. Ele ainda pode satisfazer suas necessidades limitadas, fazendo o que quer, se sentindo livre. O homem se distingue do animal porque é um "agente livre" que se manifesta "se reconhecendo como livre para concordar ou resistir" nas relações necessárias com a natureza. [...]. Porque esta liberdade não alavanca nem estimula a atividade do homem e não serve para nenhuma escolha. A única motivação para ação é a conservação de si, a única paixão, o amor de si. O problema da escolha não coloca "os homens em estado que eles tenham qualquer tipo de relação moral", na medida em que não existe relação entre eles. O homem no estado de natureza não é imoral, é amoral ou pré-moral, "a única paixão que nasce com homem é o amor de si mesmo, é uma paixão indiferente em si mesmo do bem ou do mal." Ele é independente dos outros, porque se priva de relações duráveis tanto com os contemporâneos quanto com seus antepassados.

Na caracterização do homem natural, inexiste a consciência moral de suas atitudes e ações, ele vive para si mesmo não tendo um sentimento de individualidade. O homem natural possui um princípio anterior à razão, que é uma natural repugnância de ver o outro sofrer, induzindo os homens a estabelecerem relações mútuas entre si. Na passagem que segue, Rousseau (1978b, p. 253) conceitua a piedade:

> [...] tempera, com uma repugnância inata de ver sofrer seu semelhante, o ardor que se consagra ao seu bem-estar. Não creio ter a temer qualquer contradição, se conferir ao homem a única virtude natural que o detrator mais acirrado das virtudes humanas teria de reconhecer. Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos: virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quando nele precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes são dela alguns sinais perceptíveis. [...]. Tal movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão; tal a força da piedade natural que até os costumes mais depravados têm dificuldade de destruir [...].

Por sua vez, Ericson Falabretti (2013, p. 159-160), intérprete do filósofo, em seu artigo

"A linguística de Rousseau: a estrutura aberta e a potência criadora da linguagem", entende assim a piedade natural:

> a piedade natural não se reduz apenas a uma função modeladora, enquanto sentimento de amor ao outro que reconhece, sobretudo, o direito universal à vida, a piedade é a paixão pelo outro, é o entendimento do outro marcado pela expressividade da sua alma desdobrada nos seus gestos. Na piedade natural é a força de viver do outro que pensa em mim, a subjetividade estrangeira transparece com todos os seus motivos [...]. Na vivência da piedade, no encontro com outro, o sujeito vive e aprofunda o sentido da própria existência. A comunicação muda entre as paixões, os movimentos de descentramento e abertura, estão na base não apenas do entendimento do outro, do sentido da dor, da fome e do desejo, mas também, do próprio eu.

Assim, a piedade natural consiste no homem sair de si e se colocar no outro, é uma forma primitiva de intersubjetividade de reconhecimento do outro como igual, é o pensar ou um querer para além do próprio "eu", é o descentramento de si para o semelhante, tentando entendê-lo como se passasse pelo mesmo que o outro passa, tentar sentir como ele.

Com a piedade natural se formam os primeiros laços afetivos entre indivíduos. Já a piedade social promove o sentimento de patriotismo, ligando os homens entre si, juntamente com a pátria. A noção de piedade será objeto de estudo posteriormente, todavia esta introdução ao conceito é necessária para entender a formação dos vínculos sociais e o processo de desnaturação do homem, tornando sua existência relativa. A piedade leva um indivíduo a se identificar com seu semelhante a partir de laços de solidariedade, considerando o homem enquanto humanidade, pois cada um é uma parte do todo. Rousseau (1978b, p. 254, grifos do autor) alega haver dois tipos de piedade, a natural e a civil, a saber:

> a máxima sublime da justiça raciocinada – *Faze a outrem o que desejas que façam a ti* – inspira a todos os homens esta outra máxima de bondade natural, bem menos perfeita, mas talvez mais útil do que a precedente – *Alcança teu bem com o menor mal possível para outrem*. Numa palavra, antes nesse sentimento natural do que nos argumentos sutis deve procurar-se a causa da repugnância que todo homem experimentaria por agir mal, mesmo independentemente das máximas da educação.

Segundo o filósofo, por mais que a piedade esteja na raiz das virtudes sociais, no estado civil apresenta-se sob um aspecto diferente da natural. As diferenças entre as duas faces da piedade são: uma é reflexiva e a outra pré-reflexiva; na civil, espera-se uma retribuição do outro; por sua vez, na natural, busca-se causar o menor dano a outrem, não se espera nada em troca. Em ambos os casos, a referência para agir é o "eu", mas cada uma de

sua forma. Outra questão é que se dão "*sucessivamente* uma e outra: a primeira forma dá lugar à segunda no processo histórico de socialização [...]" (MARQUES, 2005, p. 258).

Em resposta à autorreferência solitária no homem natural, que está consigo mesmo por intermédio do sentimento, e não da razão, pode-se concluir que a concepção do homem solitário no estado de natureza consiste na capacidade de agir pelos seus impulsos e quereres imediatos. Não há um processo de reflexão sobre si e seu modo de vida. O tempo presente e a interioridade são referências para a construção deste homem que se utiliza do sentimento, e não da razão, justamente porque a origem do corpo e da linguagem eram uma coisa só; a emoção e a paixão se expressavam por meio deste corpo. Na solidão, é possível falar a linguagem universal, contemplando o silêncio, a transparência, e sentindo o *amor de si* como sendo uma paixão primitiva com intuito de nos conservar, traçando uma relação com outro no sentido de conjugar o bem de si e o bem pelo outro.

Assim, nesta primeira etapa, identificou-se a solidão como um processo de independência que acontece pelo imediato, fazendo uma análise do estado de natureza e do homem selvagem para poder entender seu ideal de solidão dentro da comunidade política, como será visto adiante. Não só a ideia antropológica desta construção é importante, mas também seus conceitos sobre a formação da linguagem contribuem para a conceituação. Na segunda parte desta seção, será abordada a questão do significado do pacto social para construção de um cidadão que possua uma solidão, de forma a se identificar com a comunidade e nela atuar a fim de preservar o pacto e seus direitos naturais.

2.2 O SIGNIFICADO DO PACTO SOCIAL A PARTIR DO *CONTRATO SOCIAL* COMO O LUGAR ONDE OS INDÍVIDUOS SE RECONHECEM RECIPROCAMENTE

As contradições morais e sociais engendram um processo de desnaturação, suscitando reflexão teórica sobre os princípios nos quais a comunidade social deve estar pautada. A proposta de Rousseau não é apenas de uma reforma das instituições vigentes, mas busca a origem da existência de uma comunidade autêntica, que é o lugar onde o indivíduo reconhece o outro como semelhante, fazendo todos parte do gênero humano. Uma questão a ser levantada seria a possibilidade de reconhecimento de todos os membros de uma comunidade pautada na igualdade de relações.

Os princípios que sustentam o Estado não são inferidos diretamente da natureza humana, pois a sensibilidade de se solidarizar com o outro não são suficientes para fundar

uma sociedade equilibrada, nem das instituições políticas históricas, uma vez que os fatos narrados pela história não mostram a possibilidade da construção de uma comunidade legítima.

A base da associação civil é obrigatoriamente o assentimento livre dos membros que a compõem, que submetem a liberdade pela liberdade, definindo a condição de todos os outros compromissos. Sobre isso, Baczko (1974, p. 304) traz a seguinte interpretação:

> de maneira geral, pode-se concluir que a legislação ideal deve operar uma síntese específica da natureza na história, entre particularidades nacionais e princípios universais humanos. O primeiro termo é o estado de natureza; o segundo é a negação deste estádio, depois do processo espontâneo de socialização; o terceiro, enfim, uma legislação que reestabeleça os princípios da lei natural sobre bases de sentimentos morais e de relações sociais engendradas no curso do processo de desnaturarão, ficando a nova comunidade a atomizada e com conflitos sociais.

A associação civil legítima pode ser fundada em termos de uma síntese, no qual o intérprete ora referido faz uma análise do tipo de legislação associada aos conceitos de estado de natureza e de história. O pacto social ideal se relaciona com um tipo de racionalidade, quando da negação do estado de natureza e início da socialização, pois só a partir disso o Estado consegue surgir. A vida coletiva vai se firmando em bases morais e afetivas. O processo de identificação acontece nas relações humanas de sentimento de pertencimento a uma determinada sociedade.

A política, segundo o filósofo, não pode ser reduzida a meras maneiras de exercer o poder, porquanto tal exercício depende de algo anterior que são os fundamentos pelos quais uma sociedade se organiza. Os fundamentos políticos, por outro lado, não podem simplesmente garantir direitos e promover a felicidade. Eles são mais amplos e devem estar ligados às questões essenciais do ser humano, tais como a liberdade e a manutenção de sua humanidade.

A comunidade civil, abordada mais adiante, é instituída com assentimento livre dos indivíduos autônomos, que possuem uma consciência de si e uma autossuficiência para gerirem suas existências sem levarem em conta a opinião social. São os seres humanos cientes de sua particularidade que possuem condições de pactuam numa associação livre e soberana.

Na obra *Contrato social*, o filósofo procura estabelecer os princípios do direito político para fundar uma sociedade legítima. Não será objeto de interesse fazer uma análise empírica dos mais variados tipos de nações existentes, conforme se observa no comentário de Derathé (2009, p. 52, grifos do autor):

> nesse estudo, a descrição das instituições positivas é deixada de lado ou só intervém acidentalmente para servir de ilustração a uma argumentação abstrata. É o que distingue o direito público geral do direito constitucional comparado ou, segundo a terminologia de Rousseau, o "direito político" do "direito positivo" dos governos estabelecidos.

Como pode se observar, o "direito público geral" é atemporal e pode ser aplicável a qualquer momento. Por isso, Rousseau se preocupará com as máximas de direito e não com as máximas políticas, que mudam com o decorrer dos tempos. Os princípios são justamente aqueles que não mudam. E, para encontrá-los, faz-se necessário, segundo Fortes (1976, p. 82), mudar a maneira de ser, agregando as inúmeras forças e vontades individuais, para alcançar uma vontade coletiva e formar uma pessoa fictícia. Dessa união se compõe o corpo político, que pressupõe uma alienação total a uma fórmula jurídica, descrevendo formalmente o fenômeno social. Diante disso, para que uma ordem legal possa ser legítima, deve-se visar uma condição igual para todos, em que nenhum de seus membros se ache sob domínio de uma vontade particular, equilibrando os desejos, garantindo, dessa forma, a liberdade e a igualdade. Em uma célebre passagem, Rousseau (1978c, p. 21) questiona:

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

Conciliar justiça com utilidade é a tarefa do pacto social, não como submissão, mas como convenção entre os aderentes do contrato (sendo que a legitimidade deste só se consegue com a conciliação). No que tange à questão do pacto como submissão, Rousseau é contra. Ele começa abordando o pretenso direito do mais forte ou da escravidão, refutando todos os argumentos, para depois dar início a sua teoria política embasada nos ideais de igualdade e liberdade. O filósofo começa por rechaçar a concepção de um teórico de sua época, Pufendorf (1632-1694)[2], o qual acreditava na alienação da liberdade em prol de outrem:

> Pufendorf diz que, assim como por meio de convenções e de contratos se transfere a fortuna a outrem, pode-se abrir mão da liberdade em proveito de alguém. Eis o que me parece um raciocínio bastante falho, pois, em primeiro lugar, o bem que alieno tornar-se-ia coisa inteiramente estranha cujo abuso me é indiferente, mas é de meu interesse que não abusem de minha liberdade

[2] Autor da obra intitulada *Dos deveres do homem e do cidadão*, e adepto do jusnaturalismo.

> e não posso, sem tornar-me culpado do mal que me forçarão a fazer, expor-me a tornar-me instrumento do crime. Além disso, o direito de propriedade, sendo apenas de convenção e instituição humana, qualquer homem pode, a seu arbítrio, dispor daquilo que possui; isso, porém, não acontece com os bens essenciais da natureza, tais como ávida e a liberdade, de que cada um pode gozar e dos quais é pelo menos duvidoso que se tenha o direito de despojar-se (ROUSSEAU, 1978b, p. 275).

Segundo Rousseau, Pufendorf, ao fundamentar sua posição, confunde as invenções humanas, como a propriedade e a riqueza, com a essência do ser humano, que é a liberdade e a igualdade. Portanto, jamais homem nenhum pode abrir mão de ser livre, como se isso fosse um objeto, uma vez que estará abdicando de sua condição de humano e consentindo com um crime.

No *Contrato social*, Rousseau destina parte do Livro I para apresentar as teorias que justificam a sociedade de maneira equivocada. A primeira delas diz respeito ao direito do mais forte, porquanto Rousseau (1978b, p. 25) aduz que a força se liga à necessidade e não à vontade. Ou seja, obedece-se ao mais forte porque é inevitável, e não porque se quer e se deseja. Assim, não é possível existir possibilidades para legitimar nesse tipo de sociedade. Em trecho do Livro I, o filósofo explica:

> ora, que direito será esse, que perece quando cessa a força? Se se impõe obedecer pela força, não se tem necessidade de obedecer por dever, e, se não se for mais forçado a obedecer, já não se estará mais obrigado a fazê-lo. Vê-se, pois, que a palavra *direito* nada acrescenta à força – nesse passo, não significa absolutamente nada (ROUSSEAU, 1978b, p. 26).

Dessa maneira, a concepção de direito para o autor está atrelada a um conceito racional derivado de fatos legítimos e não coercitivos, sendo inconcebível o uso da força, que é tão perene e instável, para fundamentar toda uma sociedade. Desse modo, homem algum tem autoridade natural sobre outro, devendo-se somente obedecer aos poderes legítimos.

Encerrada a discussão acerca do direito do mais forte, passa-se ao pretenso direito à escravidão. Rousseau refuta e pormenoriza tal tese, argumentando sua ilegitimidade, porque, a partir do momento em que exista um dominante e um dominado, a igualdade não é verificada da mesma forma entre o dominante e o dominado e entre o dominado e as demais pessoas. Na passagem que se segue, o filósofo vai expor o primeiro motivo pelo qual não se pode anuir com a escravidão:

> alienar é dar ou vender. Ora, um homem, que se faz escravo de um outro, não se dá; quando muito, vende-se pela subsistência. Mas um povo, por que se venderia? O rei longe de prover a subsistência de seus súditos, apenas dele tira a sua e, de acordo com Rabelais, um rei não vive com pouco. Os súditos dão, pois, a sua pessoa sob a condição de que se tomem seus bens? Não vejo o que lhes resta (ROUSSEAU, 1978b, p. 26-27).

Resta claro que o filósofo entende ser incoerente o raciocínio da possibilidade da escravidão, porquanto não haveria nenhuma vantagem para quem é escravo, uma vez que se perde a qualidade de homem e seus bens em prol de um rei que nada garante. Mais uma vez, Rousseau critica o pensamento vigente de época, não sendo plausível a teoria defendida por Grotius (1583-1645)[3] e outros pensadores, por ser completamente absurdo o argumento. Desta feita, não pode o direito se fundar numa premissa nula e ilegítima. Alegam ainda[4], que a escravidão funda-se na guerra, no sentido de que os vencedores poderiam resgatar a vida dos perdedores em troca da liberdade destes, pautando-se, portanto, a sociedade nesse escambo. Todavia, o filósofo rechaça essa ideia, alegando que "o direito de transformá-lo em escravo não vem do direito de matá-lo, constituindo, pois, troca iníqua o fazê-lo comprar, pelo preço da liberdade, sua vida, sobre a qual não se tem qualquer direito" (ROUSSEAU, 1978c, p. 29).

Assim, não se sustenta o argumento da escravidão em decorrência da guerra, pois com muita precisão, Rousseau, alega não ser possível trocar a liberdade sobre qualquer pretenso direito, além do mais a guerra se faz entre Estados e não entre homens. Com efeito, o autor se opõe as monarquias absolutistas e seus reis que insistiam em afirmar que eram enviados de Deus, superiores aos demais, e, estabelece o ponto de partida de para sua teoria política inovadora, qual seja: a liberdade e a igualdade como bases legítimas da sociedade civil.

Superada a questão do pacto social como submissão do povo pelo soberano, com base em fatos históricos, ilegítimos, e não no direito, passa-se à verificação do pacto social propugnado por Rousseau, na qual inova quando soluciona a questão do pacto com o povo, com a alienação total, conforme o que se segue:

> [...] encontrar uma forma de associação que defenda e proteja as pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual, cada um unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes". Esse, o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece. [...]. Essas cláusulas, quando bem compreendidas, reduzem-se todas a uma só: a alienação total de cada associado, com todos os seus

---

[3] Jusnaturalista defensor do direito à escravidão. A obra *O direito da paz e da guerra* trata do poder estabelecido em proveito de quem o exerce.

[4] Alguns dos principais autores da época, além de Grotius e Pufendorf, são: Burlamaqui (1694-1748), Grócio (1583-1645) e Hobbes (1588-1679).

> direitos, à toda a comunidade, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais (ROUSSEAU, 1978c, p. 32).

Nesta questão da alienação total, em que todos se entregam ao todo, sem reservas, suscita-se o seguinte problema: como cada um pode ser ao mesmo tempo parte contratante e parte contratada, com intuito de permanecer tão livre quanto antes? A resposta de Rousseau ao aparente paradoxo está no povo, pois ele integra o corpo coletivo, soberano, e ao mesmo tempo é súdito, quando é particular. Dá-se a alienação total de todos os direitos a toda comunidade, porque cada um, dando-se igualmente e por completo, não haverá motivos para que ninguém se interesse por torná-la onerosa aos demais, preservando sua essência, que é a liberdade. Para melhor elucidação, Derathé (2009, p. 333) esclarece:

> encontramo-nos, então, na presença de um pacto de caráter excepcional, pelo qual uma coletividade, considerada uma única pessoa, conclui pelo engajamento recíproco com seus membros tomados individualmente. Disso resulta essa consequência que, das partes contratantes, uma só – os particulares – é suscetível de faltar aos engajamentos que ela assumira perante a outra. Com efeito, é inconcebível que uma coletividade possa prejudicar todos os seus membros, pois isso seria prejudicar-se a si mesma. Ora, o corpo do Estado não pode prejudicar um de seus membros sem prejudicar todos do mesmo modo.

Desse modo, o pacto social funda-se nas diversas finalidades em que o ser humano se apresenta ao Estado, porquanto somente nesses moldes se torna possível a conservação do indivíduo e de seus bens. Neste ponto, a vida do "eu" solitário dentro do contrato social começa a ser descrita, porquanto pactuar é estar só, no sentido de que, quando o homem se entrega ao todo, só obedece a si mesmo o paradoxo. A dissolução do paradoxo pode ser entendida pela alienação total, pois ao se entregar ao todo e em igualdade de condições, as decisões são tomadas pela sua vontade, pelo seu coração, sem vícios.

Cada indivíduo solitário passa a fazer parte de um todo maior, do ente moral. Com o surgimento do Estado, várias relações se estabelecem, nas quais, segundo Rousseau, os membros, quando atuantes na elaboração das leis, são chamados de soberano; de potência, na relação entre particulares; de povo, quando vistos de forma singular; de cidadãos, enquanto partícipes da autoridade soberana; e de súditos, enquanto submetido às leis elaboradas pela entidade política (ROUSSEAU, 1978c, p. 33). Como pode se observar, o significado do pacto social reflete nas questões práticas do Estado, estipulando quais serão os direitos e obrigações que o povo e o soberano possuem em decorrência da fundamentação.

Assim, no que tange à possibilidade de reconhecimento de todos os membros de uma comunidade pautada na igualdade de relações, num primeiro momento, é necessário estabelecer os critérios pelos quais os homens devem se associar, visando à igualdade. Para que isso ocorra, os princípios não devem ser aferidos diretamente da natureza humana, pois a sensibilidade de se solidarizar com o outro não é suficiente para fundar uma sociedade equilibrada. Tais princípios têm que estar ligados às questões essenciais do ser humano, tais como a liberdade e a manutenção de sua humanidade.

Por sua vez, também não podem derivar das instituições políticas históricas, uma vez que os fatos narrados pela história não mostram a possibilidade da construção de uma comunidade legítima. Desta feita, será legítima aquela que visa a uma condição igual para todos, em que nenhum de seus membros se ache sob domínio de uma vontade particular, equilibrando os desejos e garantindo, dessa forma, a liberdade e a igualdade. Para que tal intento ocorra à base da associação civil, deve-se pautar no assentimento livre dos membros que a compõem, que submetem a liberdade pela liberdade, definindo a condição de todos os outros compromissos, fundando-se numa síntese entre o tipo de legislação associada e os conceitos de estado de natureza e de história. A legislação ideal se relaciona com um tipo de racionalidade, quando da negação do estado de natureza e início da socialização, pois só a partir disso é que o Estado consegue surgir.

Em decorrência do que foi exposto, serão apresentados, mais adiante, a vontade geral e o caráter geral e abstrato da lei, pois só assim a igualdade entre os membros do soberano será mantida, inexistindo privilégios entre eles como indivíduos. Por fim, a inovação rousseauniana teve grande impacto em sua época e marcou uma nova visão da relação entre o povo e o soberano, que perdura até os dias atuais. Portanto, começa-se a perceber que a solidão, como consciência de si e autossuficiência, é uma condição *sine qua non* para fundamentar o pacto social propugnado por Rousseau. A seguir, será feita uma abordagem sobre a liberdade e a lei, como se articulam entre si e com as ideias já apresentadas.

2.3 A LIBERDADE COMO OBEDIÊNCIA À LEI E FONTE EMANCIPADORA DO INDIVÍDUO

A liberdade para Rousseau pode ser a natural quando os homens estão no estado de natureza, e a civil, no do estado social. O objetivo será diferenciar liberdade de independência e como a legislação é a garantidora da liberdade civil, resolvendo a questão do *Contrato*

Social. A diferença entre liberdade e independência é apresentada pelo intérprete francês de Rousseau, Jean-Fabien Spitz (1995, p. 390-391), na obra *La Liberté Politique*:

> […] a lei mantém o homem livre de defeitos, subtraindo qualquer dependência pessoa; ela também aguça a moral que inexistia quando era independente. O homem independente considera apenas a si próprio: procura satisfação de suas paixões, não considera que os outros podem ser obstáculos do seu prazer. Ele tem acesso às condições subjetivas de moralidade (o conhecimento dos conceitos de bem e mal), mas lhe falta as condições para sua viabilidade […].
> Assim, não há razão para culpar o homem independente por agir de forma contrária às noções bem e mal, [...] não o ensinam como deve se posicionar em relação ao todo. […]. Assim quando a lei garante a possibilidade, sem dano a si mesmo, e aos outros, aplicar as noções de bem que é refinada pela razão, significa que finalmente chegou à moralidade satisfazendo as condições subjetivas e objetivas.

A independência na qual o homem vive, no estado de natureza, não se vincula à ideia de liberdade política, porquanto, por não estar no convívio com o outro, a razão não está desenvolvida suficientemente para compreender a noção de bem e mal. Além do mais, com o advento da lei jurídica, a liberdade pode ser exercida dentro de uma comunidade onde haja garantia de reciprocidade entre os membros. A independência, enquanto sentimento natural, não pode ser comparada às deliberações realizadas por um "eu" social, que prima pela coletividade e pelo bem público, agindo em conformidade com a norma produzida por um Estado racional que visa a atender ao público e não somente ao privado.

Nos moldes do "eu" social, inserido numa comunidade autêntica, surge a relação entre liberdade e lei. Baczko (1974, p. 307) faz a seguinte observação:

> a lei que se manifesta em caráter dialético da liberdade, a lei deve operar como síntese das antinomias. A liberdade exclui todo constrangimento e toda limitação imposta ao indivíduo pelo outro; ela não pode ser limitada além de si mesma, porque toda moral deriva da liberdade. Mas pela sua essência a liberdade pode se exprimir e se realizar impondo-se a si mesma seus limites. A lei que o indivíduo mesmo instituiu equivale, ao mesmo tempo, à expressão e à limitação da liberdade: sua autodeterminação moral é baseada na própria liberdade. O homem é livre quando é dono de si e quando age conforme princípios que a sua razão estabelece.

A partir do momento pelo qual o homem participa da elaboração da lei, ele contribui para manutenção de sua liberdade e constitui a ordem social e política instituída pelo advento do pacto social. Portanto, a percepção do indivíduo enquanto um ser livre e que é se autodetermina possui extrema relevância, pois só assim a lei e a liberdade podem andar juntas.

O intérprete de Rousseau, Jean-Fabien Spitz (1995, p. 451), na obra supramencionada, afirma o vínculo entre liberdade e a lei, pois a "liberdade ou autonomia significa ter a capacidade de obedecer somente à lei que estabeleceu para si próprio, que não depende de qualquer outra pessoa para a avaliação de si mesmo ou de nossa existência". Existe, portanto, uma relação entre a sociedade na qual o indivíduo está inserido, com o tipo de lei a ser produzido, e sua liberdade. Há uma causalidade entre lei (causa) e liberdade (efeito).

Assim, cada membro da comunidade que surge é livre para obedecer às regras da própria comunidade da qual faz parte, e não depende do outro, impõe a si mesmo as leis por via racional. A limitação da liberdade pela associação não é a mesma da analisada na primeira seção, na qual a alienação é impeditiva para a liberdade individual. As relações entre o indivíduo e a sociedade são definidas igualmente pela limitação do poder soberano presente no Estado.

A primeira questão a ser enfrentada é a diferença entre a liberdade natural e a civil, e a transformação da pessoa física substituída por uma pessoa fictícia, conforme Rousseau (1978c, p. 36-37) afirma:

> o que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui. A fim de não fazer um julgamento errado dessas compensações, impõe-se distinguir entre a liberdade natural, que só conhece limites nas forças do indivíduo, e a liberdade civil, que se limita pela vontade geral, e, mais, distinguir a posse, que não é senão o efeito da força ou do direito do primeiro ocupante, da propriedade, que só pode fundar-se num título positivo.

No estado de natureza, as vontades particulares de cada indivíduo não entravam em conflito, pois eles eram independentes, viviam isolados um dos outros. Contudo, quando os homens passaram a conviver, o contrato substituiu as vontades de cada um pela vontade geral; os indivíduos, agora cidadãos, deveriam abrir mão de suas vontades privadas em prol do bem comum. Portanto, a liberdade também sofre alterações, e para que eles continuassem livres como eram antes do pacto, a liberdade civil – que preserva a essência humana – substituiu a natural.

A transformação operada pela passagem do estado de natureza para o civil dá-se mediante o auxílio da lei, porquanto "[...] somente "sujeitando-se" às leis, logo, renunciando à sua independência natural, que o homem que vive em sociedade pode preservar-se da tirania e tornar-se livre" (DERATHÉ, 2009, p. 358, grifos do autor). Assim, nos termos do pacto social, a liberdade civil é mais vantajosa do que a liberdade natural, pois essa só se guiava pelos

instintos. Por sua vez, na liberdade civil, o homem é disciplinado e faz uso de sua razão, que se encontrava em "potência" no estado de natureza, sendo limitada e garantida pela lei.

O homem no estado de natureza é uma unidade absoluta que se relaciona com ele mesmo, sua existência, por sua vez, não tem afeições sociais. Sua consciência individual é a forma de motivar suas ações, somente há interesses particulares. A manutenção dessa consciência de si no meio social acontece pelo intermédio da legislação. A lei não só mantém a liberdade, como instaura a moralidade e a virtude nos indivíduos, de acordo com Derathé (2009, p. 359):

> portanto, é pela submissão às leis que os cidadãos são livres e independentes uns dos outros, como eram os homens que viviam no estado de natureza. Entretanto, após o pacto, o homem não reencontra somente sob a forma de liberdade civil o equivalente de sua independência natural. Além disso, é preciso contar como êxito do estado civil a justiça, a moralidade e a virtude. É somente com a vida social que começa a vida moral, e a submissão do homem à lei, garantindo-o contra toda dependência pessoal, lhe dá como acréscimo o poder de consultar sua razão, de reinar sobre suas paixões e de resistir às suas inclinações.

Assim, a independência civil é mantida pela lei, sendo que Rousseau não visa à dependência pessoal, uma vez que o pacto é uma alienação total de todos para o todo e, se alguns são movidos pela vontade particular, a dependência se instaura no âmbito da República. A independência é concedida pela lei e se liga com a questão da autonomia, como foi visto na primeira seção, que transforma indivíduos isolados e amorais em cidadãos organizados em prol da comunidade. Ou seja, a independência não como não interferência, mas como a vontade geral que comanda as decisões. A questão da vontade geral e da representatividade será objeto de análise da próxima seção, então, por ora, somente será feita está observação no que tange ao conceito de independência para Rousseau.

Assim, é só no convívio social que a moralidade, a justiça e a virtude aparecem, pois política e moral são indissociáveis e os cidadãos, além de participarem da vida ativa do Estado, devem ser justos e virtuosos para que não haja qualquer tipo de tirania ou sujeição de uns sobre os demais. Cada indivíduo deve se preocupar com o bem comum e evitar o mal público, sendo um dos fundamentos do contrato social. Cassirer (1999, p. 395) faz a seguinte observação sobre o conceito de liberdade civil rousseauniano:

> para ele, liberdade não significava arbitrariedade, mas superação e eliminação de toda arbitrariedade, a submissão a uma lei estrita e inviolável que o indivíduo erige acima de si mesmo. Não é a renúncia a esta lei nem

> libertação dela que o determina o caráter genuíno e verdadeiro da liberdade, mas sim o livre consentimento a ela. E esse caráter se realiza na *vonlonté générale*, a vontade do Estado. O Estado reclama para si o indivíduo, de modo completo e sem reservas. Contudo, ao se fazer isso, não age como uma instituição coercitiva, mas apenas coloca sobre o indivíduo uma obrigação que ele próprio reconhece como válida e necessária, e à qual, em consequência, dá seu assentimento, por ela própria tanto quanto por si mesmo.

Deste modo, a submissão à lei para garantir a liberdade, não é feita mediante a força que o Estado exerce sobre os particulares, mas porque no próprio pacto houve a anuência. Mais uma vez, o conceito de vontade geral aparece na teorização política de Rousseau, sendo o critério fundamental do pacto, todavia, antes de analisá-la, passa-se ao entendimento de que o filósofo faz da lei. Como já foi dito, a lei possui um caráter geral e abstrato e serve para fixar, além da liberdade, os direitos e obrigações de cada um, bem como para equilibrar as relações sociais, ou seja, tem o poder de regulamentação. Contudo, Rousseau não visa a uma igualdade material, que assegura uma distribuição de condições sociais ou de renda; sua proposta é jurídica, pois quer manter uma igualdade formal, oportunizando os homens numa igualdade em direitos, e não uma distribuição igualitária de posses.

Primeiramente, será compreendido o conceito de lei – geral e abstrata – e, posteriormente, sua finalidade – proposta jurídica. Na passagem a seguir, Rousseau (1978c, p. 54) conceitua a lei:

> [...] quando todo o povo estatui algo para todo o povo, só considera a si mesmo e, caso se estabeleça então uma relação, será entre todo o objeto sob um certo ponto de vista e todo o objeto sob um outro ponto de vista, sem qualquer divisão do todo. Então, a matéria sobre a qual se estatui é geral como a vontade que a estatui. A esse ato dou o nome de lei. Quando digo que o objeto das leis é sempre geral, por isso entendo que a Lei considera os súditos como corpo e as ações como abstratas, e jamais um homem como um indivíduo ou uma ação particular.

Assim, começa-se a perceber os traços republicanos do pensamento de Rousseau. A liberdade como não arbitrariedade, a lei como garantidora desta e da igualdade, seu caráter geral e abstrato e sua vinculação com as virtudes dos cidadãos são as regras apresentadas na primeira seção. Numa passagem do *Contrato*, o termo *república* é designado como "todo Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração, que possa conhecer, pois só nesse caso governa o interesse público [...]. Todo governo legítimo é republicano" (ROUSSEAU, 1978c, p. 55). Com efeito, o filósofo distingue as forma de governo da República, porquanto essa ideia se une à da alienação total, o fundamento do pacto, e não com

a forma de gerenciamento do Estado, com seu caráter prático, tendo como base a lei.

Quando Rousseau fala que o "povo estatui para todo o povo", está falando da participação dos cidadãos nas tomadas de decisões na República, a participação, por sua vez, deve ser real, efetiva. Tem que haver uma identificação do povo para com a pátria, suas virtudes devem ser cívicas, sendo que "do ponto de vista jurídico, o *cidadão* se define como *participante da autoridade soberana*; concretamente ele se define como o indivíduo cuja virtude essencial é o *amor à pátria*" (FORTES, 1976, p. 90, grifos do autor). Para que isso ocorra, para que haja uma entrega pela pátria, para que floresça o patriotismo, é preciso que a legislação contemple os objetivos pelos quais os homens passam a conviver. Assim, afirma Rousseau (1978c, p. 66-67):

> 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*. A liberdade, porque qualquer dependência particular corresponde a outro tanto de força tomada ao corpo do Estado, e a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela. Já expliquei o que é liberdade civil: quanto à igualdade, não se deve entender por essa palavra que sejam absolutamente os mesmos os graus de poder e de riqueza, mas, quanto ao poder, que esteja distanciado de qualquer violência e nunca se exerça senão em virtude do posto e das leis e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que se veja constrangido em vender-se; o que supõe, nos grandes, moderação de bens e de crédito e, nos pequenos, moderação da avareza e da cupidez.

Os sentimentos dos cidadãos fazem parte da composição do Estado e da sua finalidade, pois se Rousseau alega que para que haja uma igualdade de direitos – formal –, os ricos e os pobres devem ser comedidos, é porque o controle das vontades particulares tem que ser aplicado em benefício da comunidade. Então, essas medidas terão como escopo a ordem jurídica e a afeição dos membros do Estado para com o todo, pois só assim a nação estará livre da degeneração.

A importância do sentimento para com a pátria suscita o patriotismo e não o nacionalismo, uma vez que o filósofo emprega o sentido de República como o Estado regido por leis, visando a um sentimento de comprometimento dos cidadãos para com o bem comum. Desse modo, pode-se afirmar que a lei assume um efeito psicológico sobre os cidadãos, além do jurídico, pois sem a identificação com a lei, sem a motivação que se recebe da coletividade para a coletividade, a República perde seu significado para o povo, e o poder coercitivo, apenas, não basta para manter a unidade do pacto social rousseauniano.

O laço social não pode ser apenas racional, segundo o filósofo, deve ser afetivo, porquanto o amor de si é indissociável do amor à pátria. O indivíduo autônomo, após a identificação emocional com o todo, passa a ser parte deste todo e não um mero agregado. Há uma transformação geral que só é possível ser pensada na fórmula apresentada pelo pacto social rousseauniano. O filósofo alia o ideal de Estado legítimo aos princípios que fundam o pacto social, a liberdade e a lei, que é o que assegura e dá legitimidade para a soberania popular.

A fórmula do pacto social de Rousseau é um tanto quanto complexa, uma vez que tentar aliar a liberdade à igualdade no mesmo patamar não é tarefa das mais fáceis. Contudo, tal noção é favorável para analisar o ideal de cidade-pátria, propugnado pelo filósofo – que será objeto de estudo na próxima seção –, no qual as noções de solidão como um estar junto ao todo, mas pertencer somente a si mesmo, é que faz com que o ideal republicano aconteça.

A diferenciação entre liberdade e independência, para poder entender como a legislação é a garantidora da liberdade civil, pode-se ser respondida da seguinte maneira: o homem que tem consciência de si e participa da elaboração da lei contribui para a manutenção de sua liberdade.

Desse modo, a presente seção teve por objetivo estudar a solidão enquanto independência do indivíduo e sua importância para a proposta rousseauniana do pacto social e sua visão de Estado. A antropologia de Rousseau esta interligada com sua teoria política, no sentido de que, com a passagem do estado de natureza para o estado civil, não houve somente a transição do isolamento para a sociedade, mas o modo de ser também foi transformado.

Houve uma análise da proposta de Rousseau do pacto social, que refutou a noção do direito do mais forte e da escravidão, rompendo com a tradição e inovando com o conceito de alienação total, em que todos se entregam ao todo. Posteriormente, verificou-se como a lei é a salvaguarda da liberdade civil, entendida como uma independência da vontade arbitrária de outrem, relacionando-se com o sentimento de identificação e de comprometimento com o bem comum, atrelando, novamente, critérios psicológicos e jurídicos. O amor à pátria e as virtudes cívicas são fundamentais para a proposta de Rousseau sobre o Estado.

Assim, a solidão, neste contexto, relaciona-se da seguinte maneira: o indivíduo, enquanto um ser autônomo, consegue manifestar no âmbito privado sua solidão, haja vista que seu dever para com a pátria é político apenas. Há a separação entre público e privado, pois a solidão pode se manifestar num âmbito da vida do homem, que também é cidadão. Por fim, na próxima seção será analisada a noção histórica do termo republicanismo, percorrendo as raízes gregas e romanas, percebendo as nuances de cada conceito dado, com o fito de

entender a inovação rousseauniana ao aliar o termo *republicano* ao da *possibilidade da solidão*.

3. NOÇÕES SOBRE O REPUBLICANISMO

Com o objetivo de entender o sentido empregado por Rousseau de republicanismo e seu alcance, faz-se necessário conceituar – sem, contudo, pretender esgotar o tema, em virtude o seu vasto conteúdo – alguns elementos que compõem o termo *republicanismo*. Em seguida, apresenta-se a noção de republicanismo cívico, com intuito de compor a noção de solidão e comunidade.

3.1 O REPUBLICANISMO COMO FORMA DE ATUAÇÃO DOS CIDADÃOS NA ESFERA PÚBLICA

O termo *república* possui diversos significados, e o recorte a ser dado neste trabalho servirá de embasamento para o pensamento político de Rousseau. A etimologia da palavra é a coisa pública ou a coisa comum, e tem origem latina; contudo, seu fundamento possui raiz grega, com a chamada *politeia*. Conforme a citação que se segue, Cardoso (2000, p. 32, grifos do autor), no artigo intitulado "Que República? Notas sobre a tradição do 'governo misto'", apresenta a questão:

> A palavra é latina e nos remete necessariamente à história das instituições romanas; mas é preciso começar pelo termo e o conceito gregos que lhe servem de paradigma e que assinalam o solo em que se traça seu sentido. A política, já se observou mais de uma vez, "fala grego", pois é na experiência da *pólis* que se desenvolvem sua gramática e léxico fundamentais. Assim, também no caso da *res publica*. A expressão pretende traduzir o termo *politeia*, procurando sobretudo dar conta, pelo recurso à perífrase, da configuração nominal do conceito: o *quid* da *pólis*, a constituição da *pólis*, a "coisa" política.

Então, antes de se verificar o uso latino da palavra, passa-se a uma breve análise da *politeia*. O final da citação dá uma referência de como o termo pode ser entendido. Há duas possíveis formas de se empregar a palavra *politeia*, a saber: a primeira diz respeito à constituição da *pólis*, não no sentido de lei suprema, mas sim da estruturação e organização das magistraturas; e numa segunda maneira, como a "coisa" política, ou seja, o melhor regime de governo para administrar o bem comum. Em ambos os casos, existe um referencial moral, porquanto para os gregos política e moral eram interdependentes e, assim, as leis tinham, em seu bojo, um caráter educacional e moral, visando a um aprimoramento do homem.

Na primeira ideia sobre *politeia*, insere-se a figura dos cidadãos como aqueles que comporão as magistraturas da *pólis* grega. Serão os cidadãos e não qualquer homem, porque

aqueles são os únicos detentores de direitos políticos e que fazem parte formalmente da *pólis*. Quando o cidadão passa a integrar uma parcela do poder, ocorre a universalização da participação política, mesmo de forma limitada, visto que o conceito de cidadania na antiguidade se restringia aos homens livres, maiores civilmente e proprietários. Com efeito, a participação efetiva dos cidadãos sobre assuntos de interesse público era mais notável, uma vez que eram educados para esse fim. Havia um real comprometimento com a cidade.

A segunda ideia contempla a forma de regime de governo, podendo-se afirmar "como regime de todos os homens livres, ricos e pobres, empenhados na busca de um bem verdadeiramente comum" (CARDOSO, 2000, p. 39). Aqui o que se leva em consideração é a ampliação dos membros que compõem a cidade, na participação da vida política, com vistas a uma efetiva comunidade moral. Dito de outra forma, a integração de vários homens com condições distintas e até mesmo antagônicas (ricos e pobres) tem por fito a superação das diferenças para encontrar um denominador comum, qual seja: a administração da *pólis*.

Desta feita, Cardoso (2004, p. 47, grifos do autor), no artigo "Por que república? Notas sobre o ideário democrático e republicano", explica a noção de *politeia*:

> a expressão grega genérica para as formas de associação de homens livres, as comunidades de cidadãos, definidas por oposição àquelas por naturezas despóticas, em que os governantes, um ou alguns, governam como senhores a servos, em vista de si mesmos e segundo sua própria vontade. Positivamente, como se sabe, o termo *politeia* designa a constituição ou ordenação dos poderes (as magistraturas do governo) que dão forma à existência coletiva do conjunto dos cidadãos, em vista da realização de seus fins, o bem de toda a comunidade. É por associar homens livres que esta forma de associação denominada "política" considera que todos devam ter alguma influência nas decisões relativas aos assuntos comuns, dispondo, assim, cada um de algum poder sobre os demais, de modo a escapar da condição servil da obediência nua, sem contraparte.

Assim sendo, é na *politeia* que se realiza a extensão da cidadania e sua efetivação na comunidade política, evitando-se que um cidadão ou um grupo deles concentrem o poder de decisão sobre o interesse coletivo, passando a privilegiar o interesse particular. Caso isso ocorra, a desigualdade se instala, pois, de um lado, privilegia-se uma minoria, e, por outro, há obediência da maioria e a submissão dela aos interesses de poucos, fazendo desaparecerem a noção de bem comum e o interesse pelos assuntos coletivos.

Conforme foi dito, o termo *politeia* fundamenta a noção de República, que, por sua vez, inspira o ideal rousseauniano de republicanismo, no seguinte sentido: "Rousseau repõe e renova, no quadro dos pressupostos do individualismo, os traços fundamentais da *politeia* [...]" (CARDOSO, 2004, p. 50). Portanto, a noção de *politeia* é de grande valia para a compreensão do pensamento do filósofo. Feita a análise do termo supracitado, agora se faz necessário

verificar o conceito de República.

A noção de republicanismo a ser estudada neste trabalho possui origens no pensador romano Cícero, pois, segundo Bobbio e Virolli (2007, p. 4), na obra *Direitos e Deveres na República: os grandes temas da política e da cidadania*, a noção de República ciceriana aparece no pensamento de Rousseau, conforme se segue: "esta concepção de república [...] é retomada por Rousseau...". Lafer (1989, p. 215, grifos do autor), no artigo "O significado de República", afirma:

> Foi Cícero quem classicamente examinou a especificidade do conceito de república, ao diferenciar *res publica* de outras, como *privata*, a *domestica*, a *familiaris*, estabelecendo, dessa maneira uma distinção entre o público, isto é, o comum – que corresponde, no grego antigo, às formas substanciadas do adjetivo *koinós* (comum, público) e, modernamente, à expressão italiana *Il comune*, ao alemão *die Gemeinde* – e o privado, que não é comum, mas é particular a alguns.

O filósofo romano vinculou a noção de República ao bem comum, separando-o da esfera privada dos indivíduos. Com essa separação, pode-se entender que também ocorreu a distinção entre os assuntos que interessam à coletividade e aqueles que visam somente a uma parcela dela, havendo uma supremacia do primeiro em relação ao segundo. O Estado não é uma família grande sob o comando de uma só uma pessoa, normalmente o mais velho, sem prestar contas a ninguém. Sua finalidade torna-se distinta, e quem o governa deve estar ciente disso e administrá-lo de forma a atender ao interesse comum, dar publicidade aos atos e o direito de fiscalização aos cidadãos das decisões que foram tomadas em prol do bem público.

Outra contribuição de Cícero foi a noção de povo: "não é uma multidão qualquer de homens, mas sim um grupo numeroso de pessoas associadas pela adesão a um mesmo direito e voltadas para o bem comum" (LAFER, 1989, p. 215). Portanto, não é qualquer aglomerado de homens que pode ser considerado como povo e exercer tal condição, seja ativamente (possuir direitos políticos), seja passivamente (ser membro do Estado e gozar do direito de pertencer a uma coletividade, como é o caso da mulher, do escravo e da criança), dentro da República. O vínculo que se estabelece entre os homens e que os caracteriza como povo é a lei, pois não é uma associação arbitrária.

Um possível desdobramento a ser feito ao conceito de República, entendendo-a como uma instituição política baseada em critérios legalistas, é a noção de dever. Todo direito implica necessariamente um dever, e os homens, a partir do momento em que estão numa coletividade, passam a ter obrigações para com o público, devendo seguir regras para o bom funcionamento das instituições. Corroborando com essa ideia, Ribeiro (2000, p. 18, grifos do autor), no artigo "Democracia *versus* República: a questão do desejo nas lutas sociais", afirma:

"a *república* tem no seu âmago uma disposição ao *sacrifício* a supremacia do bem comum sobre qualquer desejo particular". Assim, os interesses da pátria valem mais do que os particulares, e o sacrifício faz parte da vida coletiva. O desejo singular se dilui no geral.

As noções de bem comum, povo, lei e dever são interdependentes e fundamentais para se entender o republicanismo; desse modo, Cardoso (2000, p. 45, grifos do autor) sintetiza bem essa ideia:

> *Res publica*, *res populi*: o que pertence ao povo, o que se refere ao domínio público, o que é de interesse coletivo ou comum aos cidadãos; por oposição a uma esfera de coisas e assuntos privados, relativos à alçada dos particulares, grupos, associações ou indivíduos. É certo que esta divisão não ocorre de maneira espontânea. Ela se impõe, justamente, pela postulação de um espaço público, dotado dos instrumentos que asseguram seu reconhecimento, o caráter coletivo de sua apropriação e suas regulações. Assim, o termo república não designa apenas a existência de uma esfera de bens comuns a um certo conjunto de homens, mas também, de imediato, a constituição mesma de um povo, suas instituições, regras de conveniência e agências de administração e governo, cujas orientações derivam de um momento de instituição ou fundação política.

Por fim, a *politeia* era o regime perfeito para os gregos em que se aliava moral e política com a universalização da participação dos cidadãos nos interesses da *polis*; por sua vez, os romanos se inspiraram deste ideal e instituíram a *res publica* como sendo o local público em que deveria haver a participação do povo, pois possuíam um vínculo estipulado pela lei, surgindo, assim, a noção de dever para com a coletividade. Desse modo, passa-se à análise do desdobramento da ideia de República como um compromisso dos cidadãos para com a pátria.

3.2 A VIRTUDE DOS CIDADÃOS E O AMOR À PÁTRIA COMO FUNDAMENTOS PARA REPÚBLICA

O fundamento da República, pautado nas virtudes dos cidadãos e no amor à pátria, remete à noção da participação ativa da sociedade nos interesses locais e sua formação moral. É este Estado moral de República o modelo pelo qual Rousseau irá se inspirar para criar sua República, conforme será visto no transcorrer do presente trabalho.

Um primeiro problema a ser enfrentado é a questão da virtude, pois essa seria a base para um Estado republicano, e as leis se originariam de cidadãos virtuosos, ou, ao contrário, o Estado constituiria leis para transformar o caráter dos cidadãos de viciosos para virtuosos? Na primeira acepção, cabe ao cidadão renunciar a interesses particulares, visando ao coletivo; já a

segunda noção remete às instituições o papel de controlar os aspectos negativos dos cidadãos. Nas duas concepções apresentadas, a forma de materializar a conduta dos cidadãos, ora conservando o caráter, ora transformando-o, é a legislação. As leis são o bem comum que molda a sociedade, organizando-a e impondo limites ao Estado, de acordo com a finalidade a ser cumprida, qual seja: o interesse comum.

Como representantes da segunda concepção, Bobbio e Virolli (2007, p. 7) afirmam:

> A razão pela qual há Estados, repúblicas incluídas, é refrear os cidadãos viciosos, que são a maioria. Nenhum Estado real se sustenta sobre a virtude dos cidadãos, mas é regulado por uma constituição, escrita ou não escrita, que estabelece regras para a conduta dos mesmos, a partir exatamente do pressuposto de que os cidadãos geralmente não são virtuosos.

Pelo raciocínio dos autores, as leis são necessárias, enquanto que a virtuosidade é uma contingência, porque o que vale é a eficácia da legislação. Uma questão que pode ser levantada é a dificuldade de se legislar e, consequentemente, governar uma sociedade corrupta, porquanto quem seriam os cidadãos que promoveriam a mudança social? Outra questão seria a liberdade: como garanti-la dentro de um Estado corrompido, sem que haja um individualismo e um egoísmo desenfreados, de um lado, e uma restrição dos direitos individuais, de outro, com o fito de transformar os homens?

Na teoria em prol da virtude, o argumento utilizado é justamente este: "[...] para refrear aqueles que têm mãos compridas, é necessária, além de boas leis, a virtude dos cidadãos" (BOBBIO; VIROLLI, 2007, p. 8). Caso isso não seja possível, alguns cidadãos terão a prerrogativa de dominar, e os outros – não mais qualificados como cidadãos, mas somente como súditos – terão que servir, acabando com qualquer ideal universal de liberdade e igualdade. A proposta da virtuosidade confere um estatuto moral ao Estado e seu fundamento não pode estar dissociado do caráter dos cidadãos que o compõem. Com relação às virtudes, a que interessa para este trabalho é a do civismo, também denominada amor à pátria, haja vista que Rousseau a estabelecerá em sua República retratada no *Contrato social*.

A virtude civil se refere, em primeiro lugar, a um exercício da cidadania no qual os cidadãos sacrifiquem seus interesses privados pelo bem comum. Por isso, as qualidades morais dos indivíduos são de grande valia, uma vez que se deve, antes, pensar no que importa para pátria e, depois, nos anseios e desejos pessoais. O egoísmo, a falta de respeito para com outrem, a cobiça, o desejo de proveito próprio, dentre outros sentimentos semelhantes, não cabem numa comunidade política em que se deve primar pelo bem comum. No exercício da cidadania é de suma importância a participação dos cidadãos, conforme frisa Araujo (2000, p. 7, grifos do autor) no artigo "República e Democracia":

> O direito de participar, embora se aplique aos indivíduos, não é um direito individual. Ele só tem sentido porque um grupo de pessoas o exercem coletivamente. Essa agência coletiva é a comunidade política. O ideal de excelência, como disse, implica essa agência, mas também o de extensão da cidadania. Nela estão modeladas: a) uma noção de *autoridade* (ou soberania) sobre as ações de indivíduos ou grupos que atuam no território sobre o qual essa autoridade é reivindicada; b) uma noção de *bem comum* que dá razão a essa autoridade; c) e uma noção de *igualdade* entre os membros da agência.

Portanto, necessita-se de um território delimitado cuja autoridade possa ser exercida, o bem comum deve fazer parte da finalidade da sociedade política soberana, e, por fim, para que tudo possa funcionar a igualdade tem que se estar presente. Como a participação é um direito coletivo, entende-se que o civismo pressupõe uma autodisciplina dos cidadãos, fazendo com que o amor à pátria seja superior ao amor por interesses pessoais. A noção de soberania aventada pelo autor da citação possui um valor significativo, pois a ideia de soberania/autoridade está interligada com a noção de força: somente a autoridade detém o uso da força legítima para coagir determinado cidadão a agir da forma prescrita, e ninguém mais tem o direito de fazê-lo. Toda essa ideia da força legitimada pela figura da autoridade acaba permeando os conceitos de bem comum e de igualdade, pois é a partir dela que o ente abstrato denominado de Estado se constitui. Somente entre iguais o bem comum aparece. A vontade de se preservar o espaço público só pode derivar da igualdade formal.

Como desdobramento da noção de Estado como o único detentor legitimo do uso da força, aparece a diferenciação entre pátria e nação, que desde a época dos romanos já existia. Então, "*pátria* indica a '*res publica*', ou seja, a constituição política, as leis e o modo de viver que delas deriva (e, portanto, é também uma cultura); *natio* indica o lugar nativo e aquilo que está ligado ao lugar, como a etnia e a língua" (BOBBIO; VIROLLI, 2007, p. 16, grifos do autor). Isso significa afirmar que a ideia de pátria está ligada à lei e à sua forma de conduzir as ações humanas para a liberdade. Dito de outro modo, é aquela que norteia a vida em sociedade. Por sua vez, a nação é o lugar onde vivem os cidadãos; assim, o vínculo que se tem com a pátria é distinto do que se tem com a nação. O amor à pátria é o amor que os cidadãos devem ter com a preservação da liberdade por meio das leis, e não com o nacionalismo e seus desdobramentos, que defendem a primazia de uma etnia sobre a outra. Patriotismo e nacionalismo são concepções distintas que geram efeitos distintos, não podendo ser confundidos.

Enfim, a virtude e o amor à pátria, como pressupostos para a República, estão pautados numa consciência coletiva, na qual os interesses da comunidade estejam acima dos

pessoais; em que a igualdade se faça presente para o efetivo exercício da cidadania; e a liberdade seja o fim último da legislação republicana. Assim, pode acontecer, como desdobramento do patriotismo, a implantação de uma religião civil e de alguns deveres cívicos que os cidadãos devem ter para o perfeito funcionamento da República, conforme será visto adiante no pensamento de Rousseau sobre o amor à pátria.

3.3 A QUESTÃO DA LIBERDADE NA REPÚBLICA

A liberdade possui diversos significados, é um conceito abstrato/formal e universal, entendido pelos liberais de modo diverso dos republicanos. Os primeiros[5] defendem a ideia de liberdade como aquela em que o Estado não interfere nas relações entre cidadãos; os segundos, por sua vez, defendem a noção de liberdade ligada à questão da vontade, em que se é livre quando não se está submetido à vontade arbitrária de outrem. Essa poderia ser denominada de *liberdade positiva*, e aquela, de *negativa*.

Com relação à dicotomia entre liberdade positiva e negativa, Bobbio e Virolli (2007, p. 31) afirmam:

> Tenho a impressão de que a dependência ou a independência (pense nos exemplos do escravo, da mulher, ou do súdito de um soberano absolutista) referem-se a uma condição jurídica, social ou política, enquanto que autonomia se refere à vontade ou, se quisermos utilizar um termo antiquado, ao ânimo ou ao espírito, e descreve a atitude de governar-se a partir de si mesmo, e de reger-se a partir de si mesmo.

Os autores entendem liberdade positiva como autonomia, associada ao conceito de vontade livre da arbitrariedade de outra pessoa, de forma que o Estado constitucional é o único capaz de impedir a dominação de uns sobre os outros, criando leis legítimas que limitem o arbítrio de cada um e favorecendo o interesse comum, por meio da vontade de todos, e as virtudes cívicas para com a pátria. O cidadão só é dependente de sua própria vontade. Quando se fala da questão do interesse comum e das virtudes cívicas, pode-se entender que, numa República, a indiferença é altamente prejudicial para a liberdade, pois tem que haver participação, e a vontade de todos tem que se expressar pelo intermédio das leis.

Se opondo à teoria republicana, os teóricos liberais afirmam que "[...] ao limitar a

---

[5] No debate filosófico, os defensores da liberdade negativa que se destacam são Benjamin Constant e Isaiah Berlin. Para mais esclarecimentos, cf. BIGNOTO, N. República dos antigos, república dos modernos. *Revista USP*, n. 59, p. 36-45, 2003.

liberdade à defesa dos direitos atrelados ao indivíduo, muitos pensadores liberais condenaram como sem sentido ideias como a de participação ou de virtude cívica" (BIGNOTTO, 2004, p. 17). Como se parte do pressuposto de que a liberdade é a ausência de interferência do Estado nas relações entre cidadãos, a participação – como já foi visto, não é um direito individual – e a virtude cívica são óbices para usufruir da liberdade. Todavia, a não interferência não é sinônimo de não dependência, uma vez é possível não existir interferência do Estado, por exemplo, na livre concorrência, mas haver dependência com relação às regras de determinado grupo econômico, uma vez que o Estado não intervém neste tipo de relação. Nesse caso, na concepção liberal, o indivíduo é livre, pois o poder estatal não interfere nas relações econômicas, valendo a "lei da oferta e da procura". Já para a teoria republicana, o indivíduo não é livre, porquanto está submetido à vontade arbitrária do grupo econômico. Não se trata da vontade de todos, mas de alguns que a regem, devendo o Estado intervir para haver igualdade de competição.

Existe, ainda, um terceiro tipo de liberdade: a democrática. Bobbio e Virolli (2007, p. 32) fazem a seguinte distinção entre os três tipos:

> Não obstante, creio seja possível distinguir três concepções de liberdade. A primeira, liberal, afirma que ser livre significa não estar submetido à interferência; a segunda, republicana, afirma que ser livre significa (em primeiro lugar) não depender da vontade arbitrária de outros indivíduos; a terceira, democrática, afirma que ser livre significa, em primeiro lugar, poder decidir as normas que regulam a vida social.

Na liberdade republicana, a questão a ser discutida é com relação à representatividade, se é possível eleger algum cidadão e/ou existirem partidos políticos para representar a vontade de quem os elege; ou não, a elaboração das leis deve ser feita diretamente, sem intermediários. Rousseau, conforme será discutido adiante, propugna a participação direita na República do *Contrato social*. Por sua vez, a liberdade democrática está relacionada com quem irá decidir sobre as regras sociais, primando pela maioria, pois só se é livre na medida em que se pode legislar sobre as regras que vigorarão no Estado de que se faz parte. Uma diz respeito à constituição do Estado e a outra, à forma de governo.

Contudo, as noções de liberdade republicana e de liberdade democrática apresentam convergências, uma vez que preconizam a vida social/pública e os cidadãos como sendo iguais juridicamente, não havendo submissão de um sobre o outro. Desse modo, o Estado de direito é uma condição necessária para a garantia da liberdade, visto que são as leis que, por serem de caráter geral e impessoal, acabam coibindo privilégios entre os cidadãos, pelo menos na teoria. As três concepções podem perfeitamente coexistir num mesmo Estado, dependendo

dos tipos de direitos a serem tratados. A primeira seriam os direitos individuais dos cidadãos, a segunda, os direitos políticos, e a terceira, o direito à igualdade reconhecida para a maior parcela possível da população.

No que se refere à ideia de liberdade republicana, retoma-se a questão do republicanismo cívico, que "[...] nos convida a pensar a vida pública a partir de uma referência ao conjunto dos cidadãos e não apenas de um agregado de indivíduos" (BIGNOTTO, 2004, p. 36). Para se entender que a vontade deve ser livre, o indivíduo precisa, antes de tudo, ter consciência de que é cidadão e de que possui deveres para com o bem comum. A vontade pessoal não pode se sobressair à geral, senão a liberdade cessa. A partir do momento em que o indivíduo passa a agir como cidadão, a liberdade está sendo concretizada, e já não é mais algo abstrato e formal, ganha conteúdo, materialidade.

Assim, a liberdade republicana traz consequências ao bem comum, que pode ser entendido como "[...] o bem daqueles que querem viver em comum, sem dominar, nem ser dominados. É um conceito retórico, no sentido de que não é um critério que possa ser demonstrado de modo incontestável" (BOBBIO; VIROLLI, 2007, p. 44). Dito de outro modo, o bem comum varia de Estado para Estado, de tempos em tempos, conforme a mudança na cultura e na mentalidade dos cidadãos. Não existe um critério válido universalmente para auferir o que seja o bem comum, existindo somente parâmetros como o conceito de não dominação.

Os conceitos de liberdade, participação, bem comum, vontade, não arbitrariedade, lei (direitos e deveres), virtude e amor à pátria (não nacionalismo) são indissociáveis numa República, pois, para o funcionamento do espaço público harmônico, tais elementos tornam-se imprescindíveis. No que se refere à liberdade, Rousseau a entende como sendo um direito natural que, com a realização do pacto social, passa a ser liberdade civil, e, consequentemente, traz reflexos para sua concepção de Estado republicano.

Assim, a questão da liberdade vem sendo debatida desde a Antiguidade, perpassando todas as épocas e chegando à contemporaneidade sem estabelecer um denominador comum dentre os teóricos. Há diversas implicações, pontos de vista diferentes e vários debates políticos e jurídicos sobre o tema, no entanto, para a proposta deste trabalho não se faz necessário entrar nos meandros das discussões. Enfim, as noções aqui apresentadas servirão de base para a compreensão do pensamento do filósofo genebrino.

4 A CIDADANIA EXERCIDA DENTRO DO IDEAL DE COMUNIDADE EM ROUSSEAU

A solidão, expressa na seção anterior, como sendo o ideal de permanecer ao todo e continuar independente, passa a ser tratada neste momento sob a perspectiva de como pode ocorrer sua realização política. Para que se concretize, a noção do republicanismo cívico rousseauniano se faz de suma relevância, mostrando como, a partir da conciliação entre vida pública (dever) e vida privada (autonomia), é possível, aos cidadãos, participar das questões da República com um sentimento de patriotismo. As ideias de vontade geral, dever, autonomia e de religião civil serão desenvolvidas para a compreensão da proposta. Por fim, será debatido como a noção de pedagogia auxilia na formação da consciência cívica.

4.1 A VONTADE GERAL E A REPRESENTAÇÃO POLÍTICA

No Estado proposto por Rousseau, o "eu comum" se funda na unidade dos membros que o compõem, unindo a existência e a vontade de cada um deles. Para o cidadão, o Estado é um todo com ele mesmo, indivisível, porquanto ao mesmo tempo em que o Estado é constituído pelo cidadão, o cidadão também só o é pelo Estado. Por meio dessa unidade, nasce no coração do cidadão a noção de bem geral como sendo aquilo que os une entre si através dos laços cívicos e da sua participação nos assuntos sociais. Desse modo, formula-se o seguinte questionamento: quem é esse cidadão republicano?

As relações entre os cidadãos são traduzidas pela mútua cooperação e pela participação deles na comunidade, formando laços solidários entre si. Segundo Baczko (1974, p. 313), a Pátria se forma da seguinte forma:

> apenas uma sociedade fundada sobre a lei, a moralidade dos cidadãos e suas atitudes afetivas, constituem uma Pátria, uma comunidade moral e política com aquele indivíduo que se liga pelo sentimento íntimo de solidariedade. A Cidade não pode ser para o cidadão um meio para atender interesses pessoais, e não pode se reduzir à soma de seres atomistas que apenas se unem por laços exteriores obedecendo suas leis. O cidadão obedece a si, à pátria e às leis do coração. Quando ele age em nome da pátria [...] ele exprime sua própria personalidade, se define moralmente. Ao mesmo tempo em que a soma de indivíduos se transforma em Cidade, os cidadãos se transformam em cidadãos-patriotas. A condição da liberdade do indivíduo é o amor à pátria e a lei pela qual se submete, o cidadão age espontaneamente, assume deveres para com a Cidade, segue seu coração.

Com adesão do pacto social aos moldes do *Contrato social*, as relações de identificação entre os concidadãos produzem um impulso emocional que dão a sustentação necessária ao corpo político e ao amor à pátria. A maneira como os laços se formam no Estado acontece pelo desaparecimento das contradições entre a consciência individual do homem, como detentor de uma individualidade, e seu sentimento de pertencimento a uma comunidade. A personalidade humana não é mais oposta ao convívio social, a subjetividade convive conjuntamente com a participação da vida social. Com esta possibilidade, o homem realiza com plenitude o "eu", a relação que mantém com o "outro", centrando-se na consciência, sobre o valor supremo da liberdade garantida pelo Estado.

Como é possível tal conciliação, entre a individualidade e a comunidade, sem perder a essência da primeira e sem se tornar alienado pela segunda? Qual o papel da solidão nessa relação? A resposta é apresentada por Baczko (1974, p. 315):

> na esfera política, suas relações com a comunidade existem como "cidadão puro", que é a abstração feita de todas as outras determinações sociais: fortuna, família etc. Com a constituição da Cidade, a pátria, o pacto social pode ser para os indivíduos um ato que os purifique de toda corrupção feita por interesses privados e egoístas, reiniciando suas vidas individuais. A premissa do pacto não é considerar as características do indivíduo como seres particulares, os indivíduos aderem ao pacto como seres livres e iguais. É nesse espaço abstrato que a vida cívica se realiza de maneira igual: cada cidadão possui os mesmos direitos, o sufrágio de um vale o mesmo do que do outro, sua participação na vida coletiva são as mesmas. Mas, se neste espaço circunscrito pelo cidadão, as ações são motivadas por interesses particulares dos indivíduos ou grupos sociais, o corpo político começa a ruir.

Se para superar a contradição, é necessário abstrair as particularidades individuais, para se levar em conta a liberdade e a igualdade — que estão presentes em todos os seres humanos, sem distinção —, alguns conceitos para a formação do Estado aos moldes rousseaunianos precisam ser analisados, com intuito de compreender a superação entre indivíduo e comunidade e seus laços que efetivam a construção de uma República.

A autêntica República rousseauniana é aquela em que a autoridade soberana reside na vontade geral, sendo uma condição formal e não material da ordem social, pois o conteúdo de cada sistema legislativo dependerá dos mais variados tipos de sociedade. É a própria condição formal da vontade geral que delimitará as instituições positivas, ou seja, constituídas para serem legitimas, preservando a essência humana, qual seja: a liberdade. Rousseau entende que, para justamente preservar a liberdade, não pode existir representação do poder soberano, haja

vista que a vontade não se representa. O autor Jean-Fabien Spitz (1995, p. 378-379) tece o seguinte comentário acerca da vontade geral e liberdade:

> O homem livre é aquele que vive a ordem, isto é, que ocupa uma área que ninguém pode contestar nem pode opor qualquer resistência ou qualquer tipo de violência. O homem livre é aquele que não faz mal a ninguém, é aquele que sabe que não prejudica ninguém, porque a vontade geral é quem autoriza as ações através da lei. Assim, a ordem social não pode surgir a partir de uma pluralidade de iniciativas individuais e razões, não pode ser o produto de uma soma simples das escolhas independentes na tentativa de produzir uma ordem com os recursos de uma única razão que deseja formar uma imagem que lhe convém sozinho.

Quando se obedece à vontade geral, a dependência pessoal inexiste, não havendo necessidade de dominar o outro. O cidadão que obedece à lei não depende da vontade diferente da sua, pois pertence a um corpo do qual ele é membro e não tem a intenção deliberada de prejudicar a si mesmo. É nesses moldes que o homem é livre.

A vontade geral é um conceito-chave do pensamento político de Rousseau. Permite que se pense numa estrutura que faz a mediação entre os diferentes aspectos do ideal republicano do Estado-pátria. Para que se concretize a vontade geral, deve-se atentar que ela significa a expressão da soberania popular, é inalienável e não conhece outros limites a não ser os dela mesma. A vontade geral não é uma mera razão coletiva do "eu comum", há um valor volitivo intrínseco. De acordo com Baczko (1974 p. 364), a vontade geral pode ser entendida como:

> a "vontade geral" é o ponto de junção de duas diferentes concepções de laço social e da relação indissolúvel do indivíduo com a sociedade, sendo sua mediação. O pacto social, segundo Rousseau, cria não uma agregação, mas uma associação, um todo organizado [...]. A irredutível lógica do todo e as partes é fundado sobre o laço social e sobre a solidariedade moral e afetiva que cada membro faz na fusão com os outros, formando o "eu comum" no qual se identifica, se encontra e se descobre. De outra parte, quando concede seus direitos "sem reservas" ao corpo político, o indivíduo se restitui em sua particularidade que o conserva no seio da comunidade.

Desse modo, a vontade geral se compõe pela comunidade e pelos laços afetivos que lhe proporciona; a vontade da pátria é a vontade do indivíduo, contudo, este permanece autônomo, não se reduzindo aos interesses que lhe são alheios.

A questão da vontade geral liga-se à noção de povo, não como uma mera agregação de pessoas, mas como uma organização constituída de homens que convivem na República, atendendo à finalidade da associação política. E é o povo quem deve conservar a soberania e a

vontade geral, pois quando há representatividade, a vontade particular acaba se sobrepondo à geral, uma vez que "representar a vontade é, de modo geral, *querer no lugar do outro*" (SALINAS, 1985. p. 89, grifo do autor). Os conceitos de vontade geral e de representação estão intrinsecamente relacionados, portanto, começa-se a analisar o que é a vontade geral segundo Rousseau (1978c, p. 46-47):

> a vontade geral é sempre certa e tende sempre à utilidade pública; donde não se segue, contudo, que as deliberações do povo tenham sempre a mesma exatidão. Deseja-se sempre o próprio bem, mas nem sempre se sabe onde ele está. Jamais se corrompe o povo, mas frequentemente o enganam e só então é que ele parece desejar o que é mau. Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares. Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral.

O conceito de vontade geral é um dos mais complexos dentro da teoria política rousseauniana, pois a unidade desta vontade é abstrata e não uma soma aritmética, residindo no que há de comum entre todos os membros do Estado. Contudo, não poderia ser diferente, porquanto se a vontade geral dependesse de cada tipo de sociedade, o objetivo do filósofo, de encontrar os princípios de direito público, não se sustentaria, pois não se estaria buscando pelas bases de uma sociedade legítima, e, sim, fazendo conceitos aplicáveis ao direito constitucional[6], mutáveis com o decorrer dos tempos e das condições históricas e geográficas de cada Estado.

Assim, pode-se dizer que a vontade geral é um princípio regulador, "definido a partir da ideia de uma síntese entre as exigências opostas da Natureza e da Sociedade, entre a força centrífuga da independência natural e a força centrípeta da colaboração social" (FORTES, 1985, p. 96). Dito de outra maneira, enquanto na natureza os homens vivem em plena independência, uns isolados dos outros, na sociedade, eles se unem com o fito de se preservarem, tornando-se dependentes. Assim, a solução é a vontade geral como uma síntese entre esses dois extremos, encontrando na vontade comum a dependência pública e a independência privada dos cidadãos, conforme será analisado adiante.

A vontade é geral, não por ser de todos os membros da sociedade, mas por ser a mesma vontade. Ou seja, os cidadãos possuem os mesmos interesses e, por isso, vivem em comunidade; tal interesse em comum denomina-se *bem comum*. Assim, quando a vontade não

---

[6] Para mais esclarecimentos, ver seção anterior, que demonstra de forma mais detalhada a distinção feita por Rousseau entre direito público e direito constitucional.

é geral, acaba-se enfraquecendo ou até mesmo aniquilando a coisa pública. Para a vontade ser geral, Rousseau (1978c, p. 47) afirma que, somente quando não há representação política, é que se pode preservar a unidade da vontade; caso contrário, surgiriam as facções, reinando as vontades particulares de cada uma delas sobre a geral. Sendo assim, Derathé (2009, p. 392) argumenta:

> quando um povo elege representantes e lhes dá um mandato para que exerçam em seu lugar e em seu nome a potência legislativa, na realidade ele se desfaz do poder supremo e abdica, assim, da soberania, já que a vontade do Parlamento será doravante a vontade suprema do Estado. Sob um governo representativo, o povo também só pode manifestar sua vontade no momento em que elege os deputados. Durante toda a duração de cada legislatura, ele permanece submetido à vontade da assembleia que ele elegera. [...]. Rousseau rejeita, desse modo, o princípio sobre o qual repousa todo o regime representativo [...].

As consequências da representatividade política são: a dissolução do povo, supressão da liberdade e o fim do pacto social. O povo se dilui, porque se desfaz dos direitos da soberania e da sua liberdade, porquanto serão os representantes que exercerão os direitos privativos de todos os cidadãos, trocando sua liberdade pela representatividade. Por fim, o pacto social também se dissolve, haja vista que inexiste a liberdade e igualdade entre os membros, perdendo sua finalidade, a alienação não é mais total, e sim parcial, a maioria se alienará abdicando de seus direitos, enquanto uma minoria será soberana, sendo os verdadeiros senhores dos demais integrantes da sociedade.

Desse modo, o liame social começa afrouxar e o interesse comum se altera e perde o sentido, e os anseios particulares dos representantes passam a ter mais valor. A não representatividade significa que o "direito de votar em todo o ato de soberania é o direito do qual de modo algum se poderá despojar os cidadãos [...]" (ROUSSEAU, 1978c, p. 138). O filósofo é categórico em sua posição desfavorável à representatividade, não a considerando como a base dos regimes democráticos; pelo contrário, ela equivale aos regimes absolutistas. A democracia rousseauniana está diretamente ligada à participação efetiva dos cidadãos nos assuntos públicos, exercendo o papel legiferante no Estado. É inconcebível, em seu sistema político, a potência legislativa restrita aos representantes, cabendo aos cidadãos em geral somente o direito à escolha dos quem efetivamente irão exercer o poder soberano.

A questão da representatividade se reflete no que tange às leis, pois, de acordo com Derathé (2009, p. 430):

> a lei deve reunir a universalidade da vontade e do objeto, é claro que é o que um homem, quem quer que possa ser, ordena por sua própria iniciativa e não é uma lei e que, além disso, aquilo mesmo que o soberano ordena sobre um objeto particular tampouco é uma lei. Rousseau é então levado a sustentar que a lei deve partir de todos para aplicar-se a todos. Trata-se de uma relação do corpo político com cada um de seus membros. Dito de outro modo, os homens são, ao mesmo tempo, legisladores e sujeitos às leis, e constituem assim, ao mesmo tempo, o soberano e os súditos. Vê-se aqui que a matéria e a forma da lei são uma única coisa.

Se a lei tem por finalidade reunir a universalidade da vontade, não se pode, portanto, haver representatividade na vontade, cindindo-a, sob pena de desvirtuamento da proposta política do contrato social. A lei deve ser e significar, tanto em sua forma quanto em sua matéria, o interesse comum, sendo a lei, nesse caso, uma forma de representatividade[7] admitida por Rousseau: "para que a vontade se manifeste no plano "visível" é necessário que seja representada [...] por um legislador através de um sistema de leis [...]" (FORTES, 1985, p. 97, grifos do autor). Assim, para que a vontade seja não só de direito, mas também de fato, faz-se necessária a figura do legislador, que terá como função aplicar a abstração (conceito de vontade geral) ao caso concreto (sociedade). Por mais que a vontade geral seja um princípio regulador, como já foi dito, o filósofo busca sua aplicabilidade dentro das relações no Estado.

No que se relaciona ao legislador, Rousseau (1978c, p. 58) afirma:

> aquele, pois, que redige as leis, não tem nem deve ter qualquer direito legislativo. O próprio povo não poderia, se o desejasse, despojar-se desse direito incomunicável, porque segundo o pacto fundamental, só a vontade geral obriga os particulares e só podemos estar certos de que uma vontade particular é conforme à vontade geral depois de submetê-la ao sufrágio livre do povo. [...]. Assim, na obra da legislação encontramos, ao mesmo tempo, dois elementos que parecem incompatíveis: uma empresa acima das forças humanas e, para executá-la, uma autoridade que nada é.

O legislador é bem limitado em sua atuação, não possuindo o direito legislativo/de soberania, mas somente o de redigir as leis para os cidadãos, tendo sempre como finalidade o bem público, devendo, portanto, ser perspicaz para perceber o perfil e os estágios dos homens que habitam as mais variadas nações.

Em resposta à questão sobre quem seria esse cidadão republicano, evidencia-se que as relações entre eles são traduzidas pela mútua cooperação e pela participação na comunidade, por meio da formação de laços solidários entre si. Nessa identificação, produz-se um impulso

---

[7] Outra forma de representatividade admitida por Rousseau é no Governo, como a força executiva da lei. Todavia, o presente trabalho não tratará deste outro tipo.

emocional que dá sustentação ao corpo político e ao amor à pátria. A maneira como os laços se formam no Estado acontece pelo desaparecimento das contradições entre a consciência individual do homem como detentor de uma individualidade e seu sentimento de pertencimento a uma comunidade. A personalidade humana não é mais oposta ao convívio social, a subjetividade convive conjuntamente com a participação da vida social. Com essa possibilidade, o homem realiza com plenitude o "eu", a relação que mantém com o "outro" centrando-se na consciência, sobre o valor supremo da liberdade garantida pelo Estado.

A autêntica República rousseauniana é aquela em que a autoridade soberana reside na vontade geral, sendo uma condição formal e não material da ordem social, pois o conteúdo de cada sistema legislativo dependerá dos mais variados tipos de sociedade. Desta feita, é a própria condição formal da vontade geral que delimitará as instituições positivas, ou seja, constituídas para serem legitimas, preservando a essência humana, a liberdade. O cidadão que obedece à lei não depende da vontade diferente da sua, pois pertence a um corpo do qual ele é membro e não tem a intenção deliberada de prejudicar a si mesmo. A vontade é geral, não por ser de todos os membros da sociedade, mas por ser a mesma vontade. Assim, o cidadão republicano é aquele cujo "eu" só se concretiza quando mantém uma relação de mútua reciprocidade com outro por meio da vontade geral, preservando sua liberdade.

Enfim, a análise da vontade geral é um dos elementos fundamentais para o republicanismo cívico de Rousseau, porquanto é nela que residem os interesses dos cidadãos pelos assuntos da pátria, mantendo o bem comum incólume. Em decorrência disto, a não representatividade da vontade é uma forma de não a cindir e de não permitir que a República pereça. Por sua vez, é por meio das leis que se materializa o que há de comum na vontade geral, sendo que o legislador dará a consciência ao povo da importância de exercer sua soberania.

É por meio da vontade geral e da não representatividade da vontade que o indivíduo pode manter-se, em seu foro privado e solitário, entendido como autonomia e transparência do ser humano. A partir do pacto social é possível a solidão estar presente, concomitantemente aos deveres para com a pátria e à preservação do bem comum. Em todos os sufrágios, é importante que o cidadão vote consigo mesmo, longe da influência do outro, sendo traçado o sentido político da solidão. Ela não é isolamento, não participação, fuga, mas a conduta autônoma nascida de uma consciência que é capaz de deliberar por si mesma, isto é, solitária. A seguir será feita uma análise de como é possível, para Rousseau, os cidadãos conciliarem a vida pública e a privada, superando essa dicotomia dentro da Pátria.

4.2 O REPUBLICANISMO CÍVICO COMO CONCILIAÇÃO ENTRE A VIDA PÚBLICA E A VIDA PRIVADA

O indivíduo, para se tornar um cidadão da República, aos moldes do pensamento de Rousseau, deve amar a pátria e não servir aos interesses do poder político que não levam em consideração a natureza humana; deve tornar sua felicidade e liberdade indissociáveis do bem geral, fazendo com que a consciência de sua virtude cívica forme a plenitude do seu ser, não como ser humano, mas como cidadão de uma pátria. Uma questão seria: como acontece a relação do "eu" privado com o "eu" coletivo?

Baczko (1974, p. 315) discorre sobre a figura do cidadão e a possível conciliação entre a vida pública e a privada:

> Jean-Jacques não identifica as normas supremas da vida social com a proteção total dos direitos naturais dos indivíduos, assumindo assim uma postura contra doutrinas liberais do direito natural e do pacto social. As normas da vida coletiva podem ser definidas pela "vontade geral", a vontade do "corpo político" considerado como uma "personalidade moral" como um ente suprassensível.

Rousseau desenvolve uma teoria sobre a legitimidade dos direitos à liberdade, igualdade e da justiça, relacionando-os com indivíduo e com Estado. Nesta equação entre valores sociais e individuais para sua perfeita harmonia dentro de uma comunidade política republicana, as normas jurídicas desempenham um importante papel, pois a lei não deve ser formal e anônima, uma simples regra – ela deve traduzir o amor do cidadão pela pátria e nortear as relações entre os concidadãos.

Em decorrência da legitimidade da República rousseauniana está o povo, uma vez que é o autor de suas leis, sendo a expressão da vontade do corpo social. A existência coletiva só é realmente legítima quando fundada em leis racionais; a simples compaixão ou a extensão do "eu" no outro não a legitimam. O indivíduo aliena seus direitos naturais à comunidade, para que ela mesma a restitua. É assim, nesses moldes, que se inicia uma dialética do filósofo na busca da conciliação entre direitos individuais e obrigações coletivas, preservando, de um lado, a liberdade, e de outro, a igualdade, tendo como consequência a preservação da justiça social.

O pensamento rousseauniano é marcado por paradoxos, e um deles é a obediência dos cidadãos aos deveres e à liberdade/autonomia enquanto indivíduo. Os homens, como cidadãos,

elaboram as regras de funcionamento do Estado, que, enquanto súditos, deverão cumprir. A autoridade política se constitui por meio do equacionamento entre dever e autonomia. Portanto, é sobre a relação entre público e privado que será feita a análise do republicanismo cívico de Rousseau, tendo como ponto de partida os Livros II e IV do *Contrato social*.

O filósofo não é considerado um pensador individualista, todavia, sua premissa de liberdade e igualdade entre os homens para a criação de uma ordem política legítima faz com que, numa primeira leitura, conclua-se pela existência de um paradoxo. Não obstante, sobre os limites do poder soberano, Rousseau (1978c, p. 48) afirma que:

> não sendo o Estado ou Cidade mais que uma pessoa moral, cuja vida consiste na união de seus membros, e se o mais importante de seus cuidados é o da própria conservação, torna-se-lhe necessária uma força universal e compulsiva para mover e dispor cada parte da maneira mais conveniente a todos. [...]. Mas, além da pessoa pública, temos de considerar as pessoas particulares que a compõem, e cuja vida e liberdade naturalmente independem dela. Trata-se, pois, de distinguir os direitos respectivos dos cidadãos e do soberano, e os deveres que os primeiros devem desempenhar na qualidade de súditos, do direito natural de que devem gozar na qualidade de homens.

A solução rousseauniana não é uma obediência cega ao Estado e suas leis só porque ele detém o poder coercitivo, nem uma obediência pautada na particularidade de cada uma, pois cada um, sendo livre e igual, possui uma consciência individual que guia seus propósitos na vida política. Assim, Rousseau não legitima o discurso totalitário, uma vez que a obediência se dá em decorrência da participação dos cidadãos nos interesses públicos, e também não é um liberal no sentido *latu sensu* do termo, pois o corpo político, por meio do pacto, exerce um poder absoluto sobre seus membros. O poder absoluto é em decorrência de todos aderirem ao todo voluntariamente, só interessando ao soberano as questões relativas ao bem comum.

O que efetivamente está em questão é a participação dos cidadãos na vida pública, pois é somente por meio da participação que os cidadãos tomam consciência da importância da coisa pública, da República em que vivem e de que, se os assuntos públicos não forem tratados com o comprometimento efetivo dos membros, a finalidade pública das decisões se enfraquece e, por consequência, o Estado igualmente. Assim, a liberdade e a igualdade de todos se perdem em decorrência do pacto social.

A obrigatoriedade dos compromissos coletivos só faz sentido porque são "mútuos, e tal é sua natureza, que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar por outrem sem trabalhar para si mesmo" (ROUSSEAU, 1978c, p. 49). A passagem supracitada, mais uma vez, corrobora com

o sentido de deveres para com a pátria. Tais devem ser mútuos, todos têm de participar, porque uma vez se dedicando à pátria, dedica-se, antes de tudo, a si mesmo. A autonomia só faz sentido se há uma Instituição, uma coletividade, caso contrário, inexiste estado civil (justiça e segurança) e liberdade, mas independência e impulsos naturais.[8]

Quando Rousseau trata sobre o direito de vida e morte, duas situações são apontadas: uma como um dever cívico, e a outra, como uma penalidade pelo descumprimento de uma norma quando um súdito infringe a finalidade do pacto social, qual seja conservação dos contratantes. Na primeira situação, Rousseau (ROUSSEAU, 1978c, p. 52) afirma que se deve morrer pelo Estado quando se faz útil, porque a vida passa a ser garantida por este, podendo dispô-la sempre que necessário. Assim, o cidadão deve, por dever e amor à pátria, abdicar de sua vida, como, por exemplo, sendo soldado em uma guerra.

Na segunda situação, caso um cidadão ataque a sociedade, "pelos seus crimes torna-se rebelde e *traidor da pátria*, deixa de ser um membro ao violar suas leis e até mesmo lhe move guerra. A conservação do Estado é então incompatível com a sua, sendo preciso que um dos dois pereça [...]" (ROUSSEAU, 1978c, p. 52, grifo nosso). Nesse caso, o cidadão, por cometer um crime, torna-se um traidor, e o Estado pode dispor de sua vida, pois abalou a harmonia social. Nos dois casos, o filósofo está analisando o direito à vida, só que, sob aspectos diferentes dentro da vida coletiva, a pátria tem mais valia que o singular. A unidade de conservação da pátria está em justamente conter os crimes, incutindo a importância de se amar a pátria.

Desse modo, passa-se à análise dos tipos de leis que vigoram no Estado, uma vez que a relação dos cidadãos na vida coletiva é regulamentada de uma forma e na vida privada, de outra. O filósofo divide as leis em três tipos: política ou fundamental, civil e penal. Ao fim, fala dos usos e costumes e da sua importância para pátria. No trecho a seguir, Rousseau (ROUSSEAU, 1978c, p. 68-69, grifos do autor) descreve:

> primeiro, a ação do corpo inteiro agindo, sobre si mesmo, isto é, a relação do todo com o todo, ou do soberano com Estado [...]. As leis que regulamentam essa relação recebem o nome de leis políticas e chamam-se também de leis fundamentais [...]. A segunda relação é a dos membros entre si ou com o corpo inteiro, e essa relação deverá ser, no primeiro caso, tão pequena, e, no segundo, tão grande quanto possível, de modo que cada cidadão se encontre em perfeita independência de todos os outros e em uma excessiva dependência da *polis* – o que se consegue graças aos mesmos meios, pois só a força do Estado faz a liberdade de seus membros. É desta segunda relação

[8] Rousseau faz a comparação entre o estado de natureza e o estado civil, no Livro I, capítulo VIII do *Contrato social*.

> que nasce as leis civis. Pode-se considerar um terceiro tipo de relação entre o homem e a Lei, a saber, a da desobediência à pena, dando origem ao estabelecimento das leis criminais que, no fundo, instituem menos uma espécie particular de leis do que a sanção de todas as outras.

As leis fundamentais visam a emprestar movimento ao corpo político, são as que impulsionam o aparato estatal, que constituem o próprio Estado e seu gerenciamento, normatizando a vida em sociedade. Por sua vez, as leis civis tratam das relações entre os membros entre si, são as que conferem autonomia aos cidadãos em sua privacidade, sendo que, nesses casos, a produção de leis deve ser somente de regulamentação, respeitando ao máximo a liberdade. Rege este tipo de leis o princípio de não interferência do Estado. [9] No que tange às leis penais, o que as diferencia das demais é o seu caráter eminentemente punitivo.

Desse modo, pode-se traçar um paralelo entre os diferentes tipos de leis e a conciliação entre vida pública e vida privada. Nas leis civis, há uma liberdade em que cada associado pode resguardar sua vida particular e suas opiniões, ocorrendo, em regra, a abstenção da intervenção do Estado nessas relações. Contudo, quando se trata de questões políticas e de ordem pública, o Estado intervém com o escopo de preservar a liberdade dos cidadãos entre si e com o todo.

De acordo com a passagem a seguir, o filósofo atribui grande importância aos usos e costumes de cada nação:

> a essas três espécies de leis, junta-se uma quarta, a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore, nem no bronze, mas nos corações dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que todos os dias ganha novas forças; que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as supre, conserva um povo no espírito de sua instituição e insensivelmente substitui a força da autoridade pela do hábito. Refiro-me aos usos e costumes e, sobretudo, à opinião [...] (ROUSSEAU, 1978c, p. 69).

Nessa célebre passagem, denota-se que os usos e costumes, bem como a opinião, formam o caráter dos cidadãos para se viver em comunidade, formando uma consciência geral para o zelo e o amor à pátria. Contribuem, ainda, para a formação da moral, que não se constrói nem se impõe pelas leis, mas pelo hábito. Portanto, é o grande alicerce do corpo

---

[9] A não interferência do Estado nas relações entre cidadãos é denominada também de liberdade negativa. No debate filosófico, há os defensores da liberdade negativa, como é o caso de Benjamin Constant e Isaiah Berlin, dentre outros. Rousseau não é considerado um filósofo partidário da liberdade negativa, contudo, ele a prevê como necessária em determinadas situações. Para mais esclarecimentos ver: Cf. BIGNOTTO, N. República dos antigos, república dos modernos. *Revista USP*, n. 59, p. 36-45, 2003.

político, faz com que os cidadãos amem sua pátria, identifiquem-se com ela e a conservem, pois é por meio dela que existe a possibilidade de se viver, haja vista que até a vida pertence ao Estado, conforme foi visto.

Com efeito, segue-se na compreensão do republicanismo cívico. No que diz respeito à religião civil, Rousseau reforça sua tese de conciliação entre obediência e liberdade, sendo adepto da tolerância religiosa, demonstrando que, nos assuntos religiosos, os cidadãos possuem autonomia de crença. Há em Rousseau o que hoje se chama de liberdade religiosa. A intolerância entre as mais diversas religiões professadas acarreta a cisão social e provoca a desintegração do Estado, pois os conflitos gerados sobre as questões de fé se sobrepõem às públicas.

O filósofo divide a religião em três tipos, a saber: natural/geral, civil/particular e a religião de padre. A primeira forma de religião consiste em não possuir "templos, altares e ritos, limitada ao culto puramente interior de Deus supremo e os deveres eternos da moral, é a religião pura e simples do Evangelho" (ROUSSEAU, 1978c, p. 140). Na religião natural, o que importa é a crença em Deus. Ela não se prende às instituições religiosas, aos dogmas, às superstições ou aos ritos. Pertence aos homens, à sociedade em geral como gênero humano, portanto, é universal e existe liberdade de crença plena, sem restrições.

A religião civil ou particular é "inscrita num só país, dá-lhe seus deuses, seus padroeiros próprios e tutelares, tem seus dogmas, seus ritos, seu culto exterior prescrito em lei" (ROUSSEAU, 1978c, p. 141). Nela, o Estado institui a religião e seus procedimentos, ficando restrita ao território de cada nação; não abrange todos os homens, mas somente os cidadãos. O filósofo aponta aspectos positivos e negativos deste tipo de religião, quais sejam:

> a segunda é boa por unir o culto divino ao amor as leis e porque, fazendo da pátria objeto de adoração dos cidadãos, lhes ensina que servir ao Estado é servir ao deus tutelar. [...]. Nesse caso, morrer pela pátria é alcançar o martírio, violar as leis [...]. É, porém, má, pois, fundando-se no erro e na mentira, engana os homens, torna-os crédulos, supersticiosos, e submerge o verdadeiro culto da Divindade num cerimonial vão. Ainda é má quando, tornando-se exclusiva e tirânica, transforma um povo em sanguinário e intolerante [...] (ROUSSEAU, 1978c, p. 141).

A religião civil desperta no cidadão o amor à pátria, conciliando as crenças, que dizem respeito ao foro íntimo, e o externo, aliando o privado ao público. O dever cívico se mistura com autonomia em prol do Estado, contudo, pode se tornar maléfico quando suscita a intolerância. O sentimento surgido nos corações dos compatriotas pode tanto aproximá-los quanto afastá-los, dependendo da forma como foi fundamentada a religião civil. Assim, o

republicanismo cívico rousseauniano acolhe e sugere a religião civil, acredita nela quando une os cidadãos em prol do bem comum, mas admite haver ressalvas. O patriotismo praticamente funda a religião nacional; a devoção feita induz os cidadãos a fazerem tudo pela pátria.

A terceira espécie de religião leva ao homem "duas legislações, dois chefes, duas pátrias, o submete a deveres contraditórios e o impede de poder ao mesmo tempo ser devoto e cidadãos. [...]. Dela resulta uma espécie de direito misto e insociável que não tem nome" (ROUSSEAU, 1978c, p. 141). Essa religião é considerada nociva, pois desperta a falta de interesse pelos assuntos comuns, surgindo um sentimento antissocial. Há preocupação em demasia com o outro mundo, com a salvação das almas, e esquece-se dos interesses da pátria, do mundo terreno, do cotidiano. Desse modo, é extremamente prejudicial. Não há conciliação entre o foro interno e o externo, pois o primeiro se sobrepõe ao segundo e os assuntos laicos perdem o significado para os cidadãos. Para encerrar a questão da religião, sua finalidade é despertar nos homens o amor pelo dever, o respeito e a obediência para com pátria.

A tolerância religiosa de Rousseau propugna que o dogma da religião civil diz: todas as religiões são aceitas, desde que não se oponham às leis do estado soberano. Assim, a figura da solidão na política apresenta mais uma característica: o cidadão pode professar sua própria fé e, ao despertar o amor pelo dever, faz com que o "eu" decida conforme seu sentimento em prol da comunidade.

Sobre como acontece a relação do "eu" privado com o "eu" coletivo, deve-se levar em consideração que, para se viver em uma comunidade política republicana, as normas jurídicas desempenham um importante papel, pois a lei traduz o amor do cidadão pela pátria e norteia as relações entre os concidadãos. A existência coletiva só é legítima quando fundada em leis racionais; a simples compaixão ou a extensão do "eu" no outro não valem. O indivíduo aliena seus direitos naturais à comunidade, para que ela mesma a restitua. É assim que se inicia uma dialética do filósofo na busca da conciliação entre direitos individuais e obrigações coletivas, preservando, de um lado, a liberdade, e de outro, a igualdade, tendo como consequência a preservação da justiça social.

A análise entre público e privado é feita com base republicanismo cívico de Rousseau, que consististe não em uma obediência cega ao Estado e suas leis só porque este detém o poder coercitivo, nem numa obediência pautada na particularidade de cada uma, pois cada um, sendo livre e igual aos demais, possui uma consciência individual que guia seus propósitos na vida política. Quando os assuntos dizem respeito ao público (Estado-súdito), os homens, como súditos, devem obedecer às normas impostas pelo soberano. Entretanto, quando os assuntos são de ordem privada (cidadãos-cidadãos), os homens, como cidadãos, são

autônomos para deliberarem.

O que efetivamente está em questão é a participação dos cidadãos na vida pública, pois somente por meio da participação os cidadãos tomam consciência da importância da coisa pública. Os tipos de leis que regem o Estado têm uma grande importância dentro da teoria republicana e na distinção entre público e privado, porquanto a relação dos cidadãos na vida coletiva é regulamentada de uma forma, e na vida privada, de outra. O filósofo divide as leis em três tipos: política ou fundamental, civil e penal. As leis fundamentais visam a emprestar movimento ao corpo político. São as que impulsionam o aparato estatal, que constituem o próprio Estado e seu gerenciamento, normatizando a vida em sociedade. Por sua vez, as leis civis tratam das relações entre os membros entre si, são as que conferem autonomia aos cidadãos em sua privacidade. Nesses casos, a produção de leis deve ser somente de regulamentação, respeitando ao máximo a liberdade. As leis penais, o que as diferencia das demais é seu caráter eminentemente punitivo.

Desse modo, pode-se traçar um paralelo entre os diferentes tipos de leis e a conciliação entre vida pública e vida privada. Nas leis civis, há uma liberdade em que cada associado pode resguardar sua vida particular e suas opiniões, ocorrendo, em regra, a abstenção da intervenção do Estado nessas relações. Contudo, quando se trata de questões políticas e de ordem pública, o Estado intervém com o escopo de preservar a liberdade dos cidadãos entre si e com o todo.

Outro aspecto importante para se compreender o republicanismo cívico diz respeito à religião civil. Rousseau reforça sua tese de conciliação entre obediência e liberdade, sendo adepto da tolerância religiosa, demonstrando que, nos assuntos religiosos, os cidadãos possuem autonomia de crença.

Desse modo, os cidadãos têm os seus direitos privados resguardados por uma lei, do qual eles são os verdadeiros autores. Além do mais, a lei defende um homem, um cidadão, da influência do outro. Viver junto e estar sozinho, no sentido político, significa deliberar, fazer as leis e, ainda, professar a própria fé.

Sendo assim, a dicotomia entre vida pública e privada permeia o pensamento rousseauniano no que se refere ao republicanismo cívico. A dissolução do paradoxo está em justamente existirem dois âmbitos de sentido para o convívio social, um relacionado ao dever e o outro, à autonomia. O cidadão exerce funções e relações diferentes no público e no privado. Deve-se levar em consideração a finalidade do pacto social, como as leis se relacionam com a vida dos cidadãos, em seu papel de manter a liberdade dos súditos e de, ao mesmo tempo, impor deveres — pois inexistem direitos sem haver obrigações.

Além disso, Rousseau percebe a importância da religião na sociedade civil e como ela pode vir a despertar o amor pela pátria. Enfim, passa-se à última parte deste trabalho, demonstrando como o republicanismo cívico se relaciona com a piedade e com a educação, originando uma consciência cívica nos cidadãos.

4.3 A FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA CÍVICA DOS CIDADÃOS REPUBLICANOS

Para se construir uma República, segundo pensamento rousseauniano, não bastam os preceitos políticos, mas os critérios antropológicos e pedagógicos devem estar presentes. A última etapa do trabalho pontuará a questão da formação cívica, tomando como base a autonomia do indivíduo pertencente a uma República, que tem como finalidade atingir a virtude e o amor à pátria nos cidadãos. Além disso, busca-se verificar algumas passagens do Livro IV da obra *Emílio*, com intuito de identificar a formação da consciência cívica.

A autodeterminação do indivíduo dentro da República faz o cidadão assumir uma responsabilidade moral perante seus concidadãos e, também, com o destino da pátria. É na autonomia do cidadão que se funda o laço social, ocasionando um vínculo afetivo com a comunidade, pois, se não há o amor à pátria, essa autonomia pode representar uma ameaça à sociedade, uma vez que o indivíduo assume o risco de agir por interesse pessoal em vez de pelo social. Aqui surge a seguinte questão: como conciliar vínculo e solidão?

De acordo com Rousseau (1995b, p. 656), essa autonomia do cidadão aparece com a capacidade de o homem ser virtuoso, pois só se é livre a partir do momento em que se consegue controlar suas paixões, conforme se observa na passagem a seguir:

> que é, então, o homem virtuoso? É aquele capaz de vencer suas afeições. Pois então ele segue a razão, a consciência; faz seu dever, mantém-se na ordem e nada o pode afastar dela. Até agora, só eras livre em aparência; tinhas somente a liberdade precária de um escravo a quem nada foi ordenado. Sê, agora, livre de fato; aprende a te tornares teu próprio senhor; governa teu coração, Emílio, e serás virtuoso.

Ser um indivíduo virtuoso faz parte da formação da consciência. O não se deixar guiar por interesses meramente privados acarreta um controle das paixões, fazendo da virtude um dos fundamentos para se viver numa República aos moldes propostos pelo filósofo. A partir da consciência de si é que se passa para a formação de uma consciência cívica, pois quando o homem já está no controle de suas paixões, o viver numa coletividade é o que importa para o

indivíduo, agora cidadão de uma pátria. O conhecer a si e seus limites torna o homem consciente de sua condição e de que seus desejos sem controle o atormentam. Seu guia é a razão.

Rousseau (1995b, p. 657) faz a seguinte observação sobre a importância de manter sob controle as paixões:

> trata-se de um erro separar as paixões entre as permitidas e as proibidas, para entregar-se às primeiras e recusar-se às outras. Todas são boas quando permanecemos senhores delas, e todas são más quando nos deixamos subjugar por elas. O que nos é proibido pela natureza é estender nossos apegos para além de nossas forças; o que nos é proibido pela razão é querer o que não podemos obter; o que nos é proibido pela consciência não é sermos tentados, mas sim deixar-nos vencer pelas tentações. Não depende de nós ter ou não paixões, mas depende de nós reinar sobre elas.

Segundo o filósofo, a tomada de consciência de si não é deixar de sentir as paixões, pois elas são inerentes à sua natureza, mas as controlar, para que o homem não paute suas ações somente com base em suas paixões, porquanto o querer além da capacidade de conseguir pode gerar uma distorção na sua forma de se guiar, e o interesse público perde em detrimento do particular.

A formação da consciência cívica tem como pressuposto a participação ativa do homem na comunidade, sua renúncia aos interesses particulares, experimentando viver por si como parte de um todo maior. Desta forma, a autodeterminação política não lhe é indiferente, uma vez que enriquece sua personalidade, agregando, além da responsabilidade moral, já citada, um tipo de virtude que somente sendo cidadão da República se alcança: a virtude cívica. Baczko (1974, p. 330-331) faz o seguinte comentário a respeito do ideal republicano rousseauniano e o caráter cívico da Pátria:

> o projeto rousseauniano de Cidade não equivale a um coletivismo, a uma ideia de coletividade anônima sobre o indivíduo. A Cidade deve criar condições pelas quais o indivíduo possa “espalhar seu eu” sobre toda a comunidade social, graças a seu próprio esforço moral, a existência na Cidade implica diretamente a necessidade desse esforço. A participação da autoridade soberana popular e a autodeterminação da comunidade seriam a expressão mais elevada da “liberdade moral” do indivíduo, sendo que o esforço moral leva a uma convergência ideal com valores coletivos. Exige-se que o indivíduo encontre a verdade política e cívica não nos códigos de leis e na voz da autoridade, mas em seu interior, como verdade pessoal e autêntica, como uma expressão de sua individualidade.

A virtude cívica está muito além, como exposto pelo intérprete, do simples

cumprimento de normas jurídicas ou de respeitar a autoridade soberana. O amor à pátria nasce e permanece dos corações dos cidadãos pelo sentido que ele proporciona em sua individualidade. É numa comunidade autêntica que o homem se determina, unindo-se aos demais homens e formando um laço afetivo que transcende a formalidade e a abstração do Estado. Nesses termos, pode-se concluir que a virtude cívica é o verdadeiro gozo da solidão, pois é quando se ama a pátria que a solidão floresce, é o sentimento que une os homens na República que garante sua vida solitária, sendo perfeitamente possível conciliar o vínculo e a solidão, por meio do amor.

O "eu" só pode amar a pátria se, antes dela, não se encontra no outro, nos interesses particulares dos demais, nenhum estímulo à formação de sociedades privadas, porquanto essas são o verdadeiro perigo para a sociedade e o interesse público. O sentido da solidão, na política, é que o interesse público só existe quando se vive em si mesmo e, ao mesmo tempo, orientando-se para o Estado.

O ideal político proposto pelo filósofo se vincula ao ideal da solidão, pois é numa comunidade autêntica e numa pátria onde as virtudes cívicas estejam bem enraizadas que o homem pode se emancipar, adquirir sua autonomia e coerência individual. A diferença entre ser e parecer inexiste, pois a responsabilidade moral e a solidificação da personalidade humana fazem com que o ser se desvele e possa permanecer em liberdade dentro de uma sociedade.

O indivíduo pode ser considerado em "suas relações físicas com outros seres, de suas relações morais com outros homens, resta-lhe considerar-se pelas relações civis com os outros concidadãos" (ROUSSEAU, 1995b, p. 672). É nessa relação que o cidadão consegue se relacionar com seus concidadãos de forma imediata e transparente. Rousseau propõe que o sentimento de ser você mesmo se identifique com o sentimento pelo outro e pelo "eu comum", constituído por meio do pacto social. Para que isso se efetive no campo da política, é necessário se ater ao que o conceito de consciência inserido na obra *Emílio*, no livro IV, significa:

> consciência, consciência! Instinto divino, voz imortal e celestial, guia seguro do ser que é ignorante e limitado mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal que torna o homem semelhante a Deus; és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações. Sem ti, nada sinto em mim que me eleve acima dos animais, além do triste privilégio de me conduzir de erro em erro, com a ajuda de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípio! (ROUSSEAU, 1995b, p. 290).

Na consciência, reside a capacidade para admirar e sentir prazer em atos de justiça e de bondade, mesmo quando não há vantagem alguma para o homem que é justo e pratica o bem. É uma percepção da interioridade do indivíduo, guiando-o para o equilíbrio entre o instinto e a racionalidade. A consciência é inata, porém, deve ser despertada e estimulada, caso contrário, não se desenvolve, ficando adormecida. Rousseau argumenta que a consciência é de suma relevância para se constituir uma nação bem sólida e coesa. No patriotismo, englobam-se todas as virtudes pelas quais uma sociedade civil pode perdurar. Rousseau (1995b, p. 248-249) afirma:

> toda sociedade parcial, quando é pequena e estreitamente unida, aliena-se da geral. Todo patriota é duro com os estrangeiros; eles são apenas homens, não são nada a seus olhos. Esse inconveniente é inevitável, mas não é decisivo. O essencial é ser bom para as pessoas com quem se vive. Fora de sua cidade o espartano era ambicioso, avaro, iníquo, mas a generosidade, a equidade e a concórdia reinavam no interior de seus muros. Desconfie desses cosmopolitas que vão buscar longe, em seus livros, os deveres que desdenham cumprir ao seu redor.

O filósofo, quando discute sobre a organização política da sociedade, adota um discurso segundo o qual o cidadão patriota deve direcionar seus sentimentos para a pátria e não para a humanidade (MARQUES, 2005, passim). Quando o indivíduo passa a atribuir mais valor à sociedade humana do que a sua própria vida, os valores se enfraquecem e a pátria se dissolve; contudo, Rousseau confere um valor à humanidade, que é o respeito pela qualidade de ser humano. A crítica desferida pelo filósofo é para aqueles que supervalorizam uma sociedade cosmopolita pautada em valores universalistas e que não cuidam dos interesses locais ou não lhes dão a devida importância.

Assim, a consciência política rousseauniana começa pela formação de Emílio, que é "educado de um modo que não é melhor 'em si', mas apenas o melhor, dadas as circunstâncias. Ele é educado para viver em uma sociedade corrompida sem se corromper [...]" (MARQUES, 2005, p. 263). Emílio não vive numa das repúblicas da Antiguidade, Grécia e Roma, as quais sempre cita com nostalgia, nem na República virtuosa nos moldes que Rousseau pensa. A formação de Emílio é justamente uma formação de consciência política, para que o exercício das funções dentro do Estado sejam as menos corrompidas possíveis.

É com essa formação de consciência política que se prepara Emílio para viver numa República onde a virtude cívica é um dos fundamentos. O patriotismo, nos dizeres do filósofo, consiste no seguinte:

> que me importa onde eu esteja? É importante para ti que estejas onde possas cumprir todos os teus deveres, e um desses deveres é o apego pelo lugar onde nasceste. Teus compatriotas protegeram-te quando criança, deves amá-lo sendo adulto. Deves viver no meio deles, ou pelo menos num lugar onde lhes possa ser útil tanto quanto possível e onde eles saibam onde te encontrar caso venham a precisar de ti. Há circunstâncias em que um homem pode ser mais útil a seus concidadãos fora da pátria do que se vivesse nela. Então ele só deve ouvir seu zelo e suportar o exílio sem protestar; esse exílio é um dos seus deveres (ROUSSEAU, 1995b, p. 701).

O amor à pátria rousseauniano é um dever para o indivíduo que nasceu na República, uma vez que o homem na sociedade civil é uma parte do todo, cujo valor insere-se nesse todo. As instituições sociais retiram-lhe da existência absoluta e a devolvem para uma existência comum, na qual o "eu comum" é a unidade. A organização social permite uma comunicação entre as consciências, proporcionando harmonia social. Assim, o princípio da transparência na solidão enquanto indivíduo se aplica também no coletivo.

Enfim, o ato de associar-se a uma comunidade contém em si um compromisso recíproco dos indivíduos para com o bem público, estabelecendo, assim, um contrato consigo mesmo, ora como cidadão, ora como membro do corpo soberano. Sobre essa relação de contratar consigo mesmo, Rousseau (1995b, p. 681) faz a seguinte observação:

> observamos também que ninguém estando obrigado a respeitar os compromissos que tem só para consigo mesmo, a deliberação pública que pode constranger todos os súditos com relação ao soberano, por causa das diferentes maneiras pelas quais cada um deles pode ser encarado, não pode constranger o Estado com relação a si mesmo. De onde se vê que não há nem pode haver outra lei fundamental propriamente dita além do pacto social.

Com a realização do pacto social, o agir ocorre por meio da vontade geral, já examinada, não sendo possível lesar o soberano e não lesar a si mesmo, em virtude da própria natureza da constituição desse pacto. O interesse público tende à igualdade entre os indivíduos que compõem o Estado, confeccionando suas leis e nutrindo um amor à pátria que somente a igualdade e a independência podem proporcionar.

A questão da formação cívica, tendo como base a autonomia do indivíduo pertencente a uma República — cuja finalidade é atingir a virtude, o amor à pátria e a formação da consciência cívica —, relaciona-se com a autodeterminação do indivíduo, e pode ser entendida como a responsabilidade moral dos cidadãos perante seus concidadãos e também o destino da pátria. De acordo com Rousseau, essa autonomia advém da capacidade de o homem ser virtuoso, pois só se é livre a partir do momento em que se consegue controlar suas

paixões.

O ideal político proposto pelo filósofo se vincula ao ideal da solidão, pois é numa comunidade autêntica e numa Pátria onde se tenha as virtudes cívicas bem enraizadas que o homem pode se emancipar e adquirir sua autonomia e coerência individual. A diferença entre ser e parecer inexiste, pois a responsabilidade moral e a solidificação da personalidade humana fazem com que o ser se desvele e possa permanecer em liberdade dentro de uma sociedade. O ato de associar-se numa comunidade contém em si um compromisso recíproco dos indivíduos para com o bem público, estabelecendo um contrato consigo mesmo, ora como cidadão, ora como membro do corpo soberano.

Dessa maneira, a análise da consciência e, posteriormente, do amor à pátria revela sua importância dentro da teorização republicana do filósofo, servindo de base aos sentimentos republicanos. A consciência política se alia ao conceito de consciência individual, que, para Rousseau, é inata, mas, por outro lado, também deve ser estimulada. Relaciona-se com os atos de justiça e de bondade, que são importantes para uma república virtuosa. No que tange à educação, a consciência política é precedida por uma formação que valoriza a pátria e seus compatriotas.

A vinculação, aparentemente contraditória, entre solidão e alienação total do todo para o todo, somente é possível, para Rousseau, seguindo sua teoria política, na qual vários conceitos se inter-relacionam, vinculando a subjetividade humana à objetividade da política.

Com relação ao paradoxo entre vida pública e vida privada, sua resolução acontece com o equilíbrio entre o público e o privado. O comportamento do cidadão na República, como um membro ativo, tem um âmbito de sentido, já em sua relação com os demais concidadãos, na qual os interesses da pátria estejam envolvidos, possui outro. O amor à pátria nasce justamente desse aparente paradoxo, pois a vida privada é indissociável da vida pública, sendo que na sua diferença se encontra a semelhança e a perpetuação da igualdade e da liberdade dos indivíduos, mantidos unidos entre si por um laço racional, o contrato social, e afetivo, o patriotismo.

Por sua vez, a antropologia aparece num lugar de destaque no pensamento rousseauniano, servindo de fundamento para o amor à pátria, com a noção de autossuficiência como uma disposição que necessita de estímulo para ser exercida e incorporada ao relacionamento entre os cidadãos. Os conceitos de alienação geral, liberdade, constituição do Estado republicano, virtudes cívicas, poder soberano, vontade geral, elaboração das leis, obediência ao dever, autonomia, piedade e consciência política fornecem, ao pensamento político rousseauniano de republicanismo cívico, sua sustentação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O escopo da dissertação foi responder à seguinte problemática: como é possível, com o advento do pacto social, unir-se a todos e permanecer só, estabelecendo o lugar dos direitos à vida privada?

A resposta articulou-se em momentos distintos. O primeiro consiste em compreender a "má solidão", entendida como um estar junto de todos, porém separado de si mesmo. A solidão é a solução para quando a sociedade está corrompida e não se consegue pertencer a ela, somente a si próprio. O texto autobiográfico *Os devaneios de um caminhante solitário* permite fazer o diagnóstico de um tipo de solidão que não permite o convívio social. É uma forma de se viver na simples unidade do "eu", uma conversa com a própria alma, feita pelo filósofo no fim de sua vida, pontuando de maneira clara o papel da solidão.

O estudo do "eu" não significa um retorno ao estado de natureza como um "eu" natural, uma vez que já se encontra corrompido pela vida social. É um "eu" social autônomo, independente dos interesses privados. O sentido proposto é com relação a um aspecto de negatividade à sociedade, como uma reforma pessoal, haja vista que o viver solitário se traduz como uma experiência subjetiva, na qual sua solidão se justifica e se opõe aos outros. Nesse estágio do ser solitário, Rousseau pleiteia o direito de o "eu" social ser sozinho, sem se preocupar em teorizar sobre a possibilidade de dar uma resposta a uma sociedade moralmente degradada.

Com relação à sociedade corrompida, o trabalho tratou dessa questão sob o enfoque da alienação, que contribui para a dissolução do "eu". Isso ocorre na medida em que o homem torna-se uma presença aparente do ser, o exterior o caracteriza, e a oposição entre ser e aparecer torna-se o princípio norteador de sua análise social, pois a depravação real dos homens ocasiona um distanciamento de sua existência. Numa sociedade em que reina a aparência, a polidez cria a dissimulação, porque o ser não se mostra, fica oculto na consciência, não tendo espaço para se manifestar numa sociedade que prima pelo que é alheio ao sujeito.

É nesse contexto que surge a alienação, como sendo a responsável por modificar a personalidade humana, fazendo o homem querer se sentir em todos os lugares, pois, como o ser e o parecer se tornam distintos, ele não se basta a si, não se conhece a ponto de desejar estar consigo mesmo, necessitando ser benquisto perante os outros. O processo de alienação acontece quando o esquecimento de si, decorrente do processo de desigualdade social, é proporcionado pela distinção entre os homens, interferindo diretamente na formação da

subjetividade e, por consequência, na percepção do sujeito autônomo ante a voz da natureza. A confusão proporcionada pelo mundo da alienação faz com que o "eu" se torne obscuro, ocasionando uma ruptura entre sua vocação e sua ação. Quando acontece a ruptura, o indivíduo cria necessidades artificiais e forja os laços da cadeia social, pois a artificialidade é criada no coração de um ser humano que não mais se conhece, que é alienado de si mesmo e capaz de produzir necessidades de acordo com a sociedade na qual está inserido.

O processo de alienação surte efeitos na chamada solidão moral, em que o indivíduo tem consciência de si e dos demais, não como coisas, mas como sujeitos autônomos que independem da estima pública para existirem ou formarem seu "eu". Os homens que não conseguem mais contemplar a solidão moral carecem de valores universais, não se reconhecem mais como gênero humano. A voz da aparência fala mais alto em seus corações, guiados não mais pela voz da natureza. Assim, a dissolução do "eu" acontece e o "eu" social é um ser alienante.

Ainda com relação à corrupção social, outro termo estudado foi a *perfectibilidade* entendida como um processo que desencadeia o progresso e, ao mesmo tempo, acarreta a alienação social. Pode-se afirmar que há uma aparente contradição: ao mesmo tempo em que há o aprimoramento pelo advento de novos conhecimentos e experiências do mundo que o cerca, por outro lado, ele não se realiza enquanto "eu", estando cada vez mais afastado de si, deixando de escutar a voz do coração e abafando seu querer e seu sentir em detrimento da intersubjetiva advinda pelo progresso.

A perfectibilidade advém da razão humana e emancipa o homem, torna-se imprescindível à vida. Nesse sentido, cabe destacar que a noção de progresso deve ser entendida como uma forma de o homem sobreviver no meio onde vive, desenvolvendo-se moral e intelectualmente. A solução para isso é uma comunidade autêntica, descrita no *Contrato social*. A contradição apresentada é resolvida quando o filósofo teoriza sobre outro tipo de relação social, no qual escutar a consciência não equivalha a uma negação total da cultura. Essa relação pode ser reproduzida no mundo por meio da naturalização da cultura, uma aproximação entre o indivíduo e a natureza, combinando o desenvolvimento da personalidade e o envolvimento com o outro, com a mínima perda da autenticidade.

A primeira etapa da dissertação foi justamente compreender o sentido da "má solidão" na percepção do "eu" social, que, ao diagnosticar que a sociedade na qual está inserido não pode mais viver na autenticidade, prefere o isolamento e a busca de si, solitariamente.

No segundo momento, foi analisado o significado de *solidão* empregado pelo filósofo, no sentido de uma "boa solidão", entendido como estar junto de todos e permanecer em si

mesmo. Para tanto, foi necessário abordar a questão da autorreferência solitária no homem natural, como um estar consigo mesmo por intermédio do sentimento, e não da razão. A concepção do homem solitário no estado de natureza consiste na capacidade de agir pelos seus impulsos e quereres imediatos; não há um processo de reflexão sobre si e seu modo de vida. O tempo presente e a interioridade são referências para a construção desse homem que se utiliza do sentimento, e não da razão, justamente porque a origem do corpo e da linguagem era uma coisa só. A emoção e a paixão se expressavam por meio desse corpo. Na solidão, é possível falar a linguagem universal, contemplando o silêncio, a transparência, e sentindo o *amor de si* como uma paixão primitiva, com intuito de nos conservar, traçando uma relação com o outro no sentido de conjugar o bem de si e o bem pelo outro. A solidão como um processo de independência que acontece pelo imediato visa a compreender o ideal de solidão dentro da comunidade política.

É nesses termos que surge a questão do reconhecimento de todos os membros de uma comunidade pautada na igualdade de relações, devendo-se estabelecer os critérios pelos quais os homens devem se associar, visando à igualdade. Para que isso ocorra, os princípios não devem ser aferidos diretamente da natureza humana, pois a sensibilidade de se solidarizar com o outro não é suficiente para fundar uma sociedade equilibrada. Tais princípios têm que estar ligados às questões essenciais do ser humano, tais como a liberdade e a manutenção de sua humanidade.

Por sua vez, também não podem derivar das instituições políticas históricas, uma vez que os fatos narrados pela história não mostram a possibilidade da construção de uma comunidade legítima. Desse modo, será legítima aquela que visar a uma condição igual para todos, sem que qualquer de seus membros se ache sob domínio de uma vontade particular, equilibrando os desejos, garantindo, dessa forma, a liberdade e a igualdade. Para que tal intento ocorra, a base da associação civil deve-se pautar no assentimento livre dos membros que a compõem, que submetem a liberdade pela liberdade, definindo a condição de todos os outros compromissos, fundando-se numa síntese entre o tipo de legislação associada e os conceitos de estado de natureza e de história. A legislação ideal se relaciona com um tipo de racionalidade, quando da negação do estado de natureza e início da socialização, pois só a partir disso, o Estado consegue surgir.

A fórmula do pacto social de Rousseau é um tanto complexa — tentar aliar a liberdade e a igualdade no mesmo patamar não é uma tarefa das mais fáceis. Contudo, tal noção é favorável para analisar o ideal de cidade-pátria, propugnado pelo filósofo, na qual as noções de solidão como um estar junto ao todo, mas pertencer somente a si mesmo, é que faz com

que o ideal republicano aconteça.

A diferenciação entre liberdade e independência, para poder entender como a legislação é a garantidora da liberdade civil, pode ser respondida da seguinte maneira: o homem que tem consciência de si e participa da elaboração da lei contribui para a manutenção de sua liberdade. Existe, portanto, uma relação entre a sociedade na qual o indivíduo está inserido, com o tipo de lei a ser produzido, e sua liberdade. Há uma causalidade entre lei (causa) e liberdade (efeito).

Assim, cada membro da comunidade é livre porque obedece às regras da própria comunidade, que impõe a si mesmo por via racional. As relações entre o indivíduo e a sociedade são definidas igualmente pela limitação do poder soberano presente no Estado. A lei, para cumprir seu papel de manter a liberdade, deve ser geral e abstrata, assumindo um segundo efeito dentro do Estado: psicológico. Sem a identificação com a lei, sem a motivação que se recebe da coletividade para a coletividade, a República perde seu significado para o povo, e o poder coercitivo, apenas, não basta para manter a unidade do pacto social rousseauniano. O laço social não pode ser apenas racional; segundo o filósofo, deve ser afetivo, porquanto o amor de si é indissociável do amor à pátria. O indivíduo autônomo, após a identificação emocional com o todo, passa a ser parte deste todo e não um mero agregado.

É só no convívio social que a moralidade, a justiça e a virtude aparecem, pois política e moral são indissociáveis, e os cidadãos, além de participarem da vida ativa do Estado, devem ser justos e virtuosos para poderem viver livres de qualquer tipo de tirania ou sujeição de uns sobre os demais. Cada indivíduo deve se preocupar com o bem comum e evitar o mal público, sendo esse um dos fundamentos do contrato social. É nesses moldes que se começa a perceber os traços republicanos do pensamento de Rousseau: a liberdade como não arbitrariedade; a lei como garantidora da liberdade e da igualdade; seu caráter geral e abstrato; e sua vinculação com as virtudes dos cidadãos. Ao fim da segunda etapa, a análise do expressão *boa solidão* é a base para a compreensão do ideal republicano de Rousseau.

A designação *politeia*, para os gregos, aliava moral e política, com a universalização da participação dos cidadãos nos interesses da *polis*. Por sua vez, os romanos, inspirados nesse ideal instituíram a *res publica* como o local público em que deveria haver a participação do povo, pois possuíam um vínculo estipulado pela lei, surgindo, assim, a noção de dever para com a coletividade. Com base nessas premissas, há o desdobramento da ideia de República como um compromisso dos cidadãos para com a pátria. O fundamento da República, pautado nas virtudes dos cidadãos e no amor à pátria, remete à noção da participação ativa da sociedade nos interesses locais e sua formação moral. É esse Estado moral de República o

modelo no qual Rousseau irá se inspirar para criar a sua obra republicana.

A virtude e o amor à pátria, como pressupostos para a República, estão pautados numa consciência coletiva, na qual os interesses da comunidade estejam acima dos pessoais; em que a igualdade se faça presente para o efetivo exercício da cidadania; e a liberdade seja o fim último da legislação republicana. Assim, pode acontecer como desdobramento do patriotismo a implantação de uma religião civil e de alguns deveres cívicos que os cidadãos devem ter para o perfeito funcionamento da República. Os conceitos de liberdade, participação, bem comum, vontade, não arbitrariedade, lei (direitos e deveres), virtude e amor à pátria (não nacionalismo) são indissociáveis numa República, pois, para o funcionamento do espaço público harmônico, esses elementos tornam-se imprescindíveis.

Desse modo, a expressão *republicanismo cívico*, da qual Rousseau é adepto, tem uma longa tradição dentro do pensamento ocidental. As bases propugnadas pelo filósofo são as mesmas das mencionadas, só que sua teoria política vai mais além, tentando equacionar o problema da solidão dentro da comunidade e a sua possibilidade para os homens viverem numa autêntica República. Assim, passou-se à última etapa do trabalho, buscando dar uma resposta para a dicotomia entre vida pública e vida privada.

Para responder à questão, teve-se que entender quem seria o cidadão republicano, cujas relações são traduzidas pela mútua cooperação e pela participação na comunidade, formando laços solidários entre si. Nessa identificação, produz-se um impulso emocional que dá sustentação ao corpo político e ao amor à pátria. A maneira como os laços se formam no Estado acontece pelo desaparecimento das contradições entre a consciência individual do homem, como detentor de uma individualidade, e seu sentimento de pertencimento a uma comunidade. A personalidade humana, então, não é mais oposta ao convívio social; a subjetividade convive conjuntamente com a participação da vida social. Com essa possibilidade, o homem realiza com plenitude o "eu", a relação que mantém com o "outro", centrando-se na consciência, sobre o valor supremo da liberdade garantida pelo Estado.

A autêntica República rousseauniana é aquela em que a autoridade soberana reside na vontade geral, sendo, como já foi dito, uma condição formal e não material da ordem social, pois o conteúdo de cada sistema legislativo dependerá dos mais variados tipos de comunidade. Assim, é a própria condição formal da vontade geral que delimitará as instituições positivas, ou seja, constituídas para serem legítimas, preservando a essência humana: a liberdade. O cidadão que obedece à lei não depende da vontade diferente da sua, pois pertence a um corpo do qual ele é membro, e não tem a intenção deliberada de prejudicar a si mesmo. A vontade é geral não por ser de todos os membros da sociedade, mas por ser a mesma vontade. Assim, o

cidadão republicano é aquele em que seu "eu" só se concretiza quando mantém uma relação de mútua reciprocidade com o outro, por meio da vontade geral, preservando sua liberdade.

Enfim, a análise da vontade geral é um dos elementos fundamentais para o republicanismo cívico de Rousseau, porquanto é nela que reside os interesses dos cidadãos pelos assuntos da pátria, mantendo o bem comum incólume. Em decorrência disso, a não representatividade da vontade é uma forma de não a cindir e de não permitir que a República pereça. Por sua vez, é por meio das leis que se materializa o que há de comum na vontade geral.

Por meio da vontade geral e da não representatividade da vontade, o indivíduo pode manter-se, em seu foro privado, solitário, entendido como autonomia e transparência do ser humano. A partir do pacto social é possível a solidão estar presente, concomitantemente aos deveres para com a pátria e à preservação do bem comum.

Superada a questão da cidadania, surge a dicotomia entre vida pública e privada, que permeia o pensamento rousseauniano no que diz respeito ao republicanismo cívico. A dissolução do paradoxo está em justamente existirem dois âmbitos de sentido para o convívio social: um relacionado ao dever e o outro, à autonomia. O cidadão exerce funções e relações diferentes no público e no privado. Deve-se levar em consideração a finalidade do pacto social, como as leis se relacionam com a vida dos cidadãos, em seu papel de manter a liberdade dos súditos e de, ao mesmo tempo, impor deveres — pois inexistem direitos sem haver obrigações. Além disso, Rousseau percebe a importância da religião na sociedade civil e de que maneira ela pode vir a despertar o amor pela pátria. Enfim, passa-se à última parte deste trabalho, demonstrando como o republicanismo cívico se relaciona com a piedade e com a educação, formando uma consciência cívica nos cidadãos.

Ao fim do trabalho, a análise da consciência e, posteriormente, do amor à pátria revela sua importância dentro da teorização republicana do filósofo, servindo de base aos sentimentos republicanos. A consciência política se alia ao conceito de consciência individual, que, para Rousseau, é inata, mas, por outro lado, também deve ser estimulada. Relaciona-se com os atos de justiça e de bondade, importantes para uma república virtuosa. No que tange à educação, a consciência política é precedida por uma formação que valoriza a pátria e seus compatriotas.

A vinculação, aparentemente contraditória, entre solidão e a alienação total do todo para o todo, somente é possível para Rousseau seguindo sua teoria política, na qual vários conceitos se inter-relacionam, vinculando a subjetividade humana e a objetividade da política.

Com relação ao paradoxo entre vida pública e vida privada, sua resolução acontece

com o comportamento do cidadão na República, pois quando diz respeito à sua relação com os demais concidadãos, possui um sentido, e quando os interesses da pátria estão envolvidos, possui outro. O amor à pátria nasce justamente desse aparente paradoxo, pois a vida privada é indissociável da vida pública, e na sua diferença se encontram a semelhança e a perpetuação da igualdade e da liberdade dos indivíduos, mantidos unidos entre si por um laço racional, o contrato social, e afetivo, o patriotismo.

Enfim, a análise para responder à problemática perpassou o diagnóstico social — *má solidão* — e como seria possível a construção de uma comunidade na qual seria possível a *boa solidão*. Nesses termos, a resposta encontra-se justamente no Estado republicano, que prima pelo amor à pátria e por um tipo de homem que reconheça o outro como seu semelhante, possuidor dos mesmos direitos e deveres, para que haja a formação dos laços afetivos entre o público e o privado, primando pelo bem comum e unidos pela liberdade.

REFERÊNCIAS

ARAUJO, C. República e democracia. **Revista Lua Nova: revista de cultura e política**, n. 51, p. 5-30, 2000.

BACZKO, B. **Rousseau: solitude et communauté**. Tradução de Claire Brendhel-Lamhout. Paris: Ecole Pratique de Hautes Etudes et Mouton & Co, 1974.

BIGNOTTO, N. Problemas atuais da teoria republicana. In: CARDOSO, S. (Org.). **Retorno ao Republicanismo**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004. (Coleção Humanitas). p. 17-44.

BOBBIO, N.; VIROLLI, M. **Direitos e deveres na república**: os grandes temas da política e da cidadania. Tradução de Daniela Beccaccia Versiani. São Paulo: Campus, 2007.

CARDOSO, S. Por que República? Notas sobre ideário democrático e republicano. In: CARDOSO, S. (Org.). **Retorno ao Republicanismo**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004. (Coleção Humanitas). p. 45-66.

CARDOSO, S. Que República? Notas sobre a tradição do "governo misto". In: BIGNOTTO, N. (Org.). **Pensar a República**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. (Coleção Humanitas). p. 27-48.

CASSIRER, E. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Unesp, 1999.

DERATHÉ, R. **Rousseau e a ciência política de seu tempo**. Tradução de Natalia Maruyama. São Paulo: Barcarolla, 2009.

FALABRETTI, S. E. A linguística de Rousseau: a estrutura aberta e a potência criadora da linguagem. **Analytica**, v. 15, n. 2, p. 147-198, 2011.

FONTES, O. A questão da origem em Rousseau: entre o ser o devir. In: MARQUES, J. O. A. **Verdades e mentiras**: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau. Ijuí: UNIJUÍ, 2005. p. 207-235.

FORTES, L. R. S. **Rousseau**: da teoria à prática. São Paulo: Ática, 1976.

FORTES, L. R. S. Rousseau: o mundo como vontade e representação. In: MORAES, J. Q. (Org.). **Filosofia Política**. Porto Alegre: L&PM, 1985. p. 89-116.

GARCIA, C. B. **As cidades e suas cenas**: a crítica de Rousseau ao teatro. Ijuí: UNIJUÍ, 1999.

GOLDSCHMIDT, V. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: GOLDSCHMIDT, V. **A religião de Platão**. Tradução de Ieda Porchat e Oswaldo Porchat. São Paulo: DIFEL. 1963. p. 47-139.

GOUHIER, H. **Les Méditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: J. Vrin, 1970.

LAFER, C. O significado de República. **Estudos Históricos**, v. 2, n. 4, p. 214-224, 1989.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural dois**. Tradução de Sonia Wolosker. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

MARQUES, J. O. A. Rousseau, fundador das ciências do homem? In: MARQUES, J. O. A. **Verdades e mentiras**: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau. Ijuí: UNIJUÍ, 2005. p. 249-272.

PRADO Jr., B. A força da voz e a violência das coisas. In; ROUSSEAU, J-J. **Ensaio sobre a**

origem das línguas. Tradução de Fulvia Moretto. São Paulo: Unicamp, 1998.

RIBEIRO, J. R. Democracia versus República: a questão do desejo nas lutas sociais. In: BIGNOTTO, N. (Org.). **Pensar a República**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. (Coleção Humanitas). p. 13-26.

ROUSSEAU, J-J. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução de Lurdes Santos Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.

ROUSSEAU, J-J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Lurdes Santos Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978b.

ROUSSEAU, J-J. **Do contrato social**. Tradução de Lurdes Santos Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978c.

ROUSSEAU, J-J. **Os devaneios de um caminhante solitário**. Tradução de Fulvia Moretto. 3. ed. Campinas: Unicamp, 1995a.

ROUSSEAU, J-J. **Emílio ou da educação**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995b.

ROUSSEAU, J-J. **Ensaio sobre a origem das línguas**. Tradução de Fulvia Moretto. Campinas: Unicamp, 1998.

SPITZ, J-F. **La Liberté Politique**. Paris: Léviathan Puf, 1995.

STAROBINSKI, J. **Jean-Jacques Rousseau**: a transparência e o obstáculo. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

TAYLOR, C. **As fontes do Self**: a construção da identidade moderna. Tradução de Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.