

Rousseau: a generalização do interesse e da vontade

Marisa Alves Vento¹

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás (IFG)

marisa.vento@ifg.edu.br

Resumo: A temática desenvolvida neste artigo versa sobre a generalização da vontade e do interesse, mostrando a importância da base antropológica para a formação do interesse bem compreendido do cidadão. A análise da discussão entre Rousseau e Diderot no *Manuscrito de Genebra* foi o ponto de partida das reflexões aqui apresentadas, levando à percepção de que Rousseau vincula a capacidade de generalizar ideias com a capacidade do indivíduo de separar-se de si mesmo. Condição sem a qual este não seria capaz de “considerar a espécie” e assumir os deveres que o engajamento exige. Significa dizer que “separação de si” implica uma aprendizagem, uma educação para tal condição. Isso é precisamente o que o “*homme indépendant*” não pode realizar de imediato, seria necessário fazê-lo ver de que maneira o seu interesse pessoal exigiria que ele se submetesse à vontade geral.

Palavras-chave: Rousseau. Generalização. Vontade. Interesse.

Rousseau: the generalization of interest and will

Abstract: The theme developed in this article deals with the generalization of will and interest, showing the importance of the anthropological basis for the formation of the well-understood interest of the citizen. The analysis of the discussion between Rousseau and Diderot in the Geneva Manuscript was the starting point for the reflections presented here, leading to the perception that Rousseau links the ability to generalize ideas with the individual's ability to separate from himself. Without this, the individual would not be able to “consider the species” and take on the duties that engagement requires. This means that “separation from oneself” implies learning, an education for this condition. This is precisely what the “*homme indépendant*” can't do straight away; it would be necessary to make him see how his personal interest would require him to submit to the general will.

Keywords: Rousseau. Generalization. Will. Interest.

Introdução

¹ Doutora em Filosofia pela UNICAMP - Universidade Estadual de Campinas (2013) Docente EBTT, dedicação exclusiva no Instituto Federal de Goiás. Membro do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa Jean-Jacques Rousseau (Unicamp); integra o Núcleo de Estudos e Pesquisas do IFG (NUPEFIL). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7554403715002683>. Orcid: <https://orcid.org/0009-0003-5090-6425>.

No *Manuscrito de Genebra*, também conhecido como primeira versão do *Contrato Social*, no capítulo intitulado “Da sociedade geral do gênero humano”, Rousseau apresenta a ideia do amigo Denis Diderot para então refutá-la vigorosamente. No verbete “*Direito Natural*”, da *Encyclopédie*, Diderot defende que a “sociedade geral” abriga indivíduos cujos comportamentos são regidos por um egoísmo natural, entretanto, seus vícios poderiam ser corrigidos por uma vontade geral do gênero humano, que se manifestaria “no silêncio das paixões”. Os preceitos dessa vontade seriam consultados “nos princípios do direito escrito de todas as nações civilizadas; nas ações sociais dos povos selvagens e bárbaros; nas convenções tácitas dos inimigos do gênero humano” (Diderot, 2006, p. 81).

O objetivo deste artigo é apresentar uma interpretação do processo de generalização da vontade trazendo à tona e discutindo os elementos essenciais, de acordo com Rousseau, para se estabelecer o ponto em que todos os interesses concordam, sem o que não seria possível a sociedade política legítima.

Note-se que no texto do *Manuscrito* o argumento de Rousseau vincula a capacidade de generalizar ideias com a condição que o indivíduo adquire de separar-se de si mesmo. Condição sem a qual o indivíduo não seria capaz de “considerar a espécie” e assumir os deveres que o engajamento exige, o que nos leva a pensar que “separação de si” implica uma aprendizagem. Não se trata apenas de ver um outro além de si mesmo, mas de ver-se no outro, não como um ser independente, mas com um vínculo que os liga. Isso é precisamente o que o “*homme indépendant*” não pode realizar de imediato, por isso Diderot lhe pede o impossível.

Rousseau começa por contestar com veemência a expressão “gênero humano” que, segundo o genebrino, oferece uma “ideia puramente coletiva que não supõe qualquer união real entre os indivíduos que o constituem.” (Rousseau, 1964, p. 283)² É preciso atentar ainda para o fato da recusa de Rousseau à ideia de cisão da natureza humana em egoísmo, de um lado, e afeições benevolentes, do outro. A ideia de uma benevolência geral, como propõe Diderot, não poderia reger efetivamente esta hipotética sociedade geral. A obrigação só pode repousar sobre um liame efetivo, recíproco, ideia que apenas uma sociedade instituída pode criar.

Mas como fundar uma obrigação para homens que possuem uma vontade livre? A problemática é intrincada, pois, para se compreender a generalização da vontade particular e a efetividade do liame social é preciso perceber como estão articulados no pensamento de Rousseau o indivíduo movido pelo amor de si³, o seu interesse real e o seu reconhecimento da vontade geral como a sua própria vontade.

² As traduções das citações do texto original em francês são de responsabilidade da autora deste artigo.

³ Este foi o nosso objeto de pesquisa na tese de doutorado: O fundamento antropológico da vontade geral em Rousseau.

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

É falso que no estado de independência a razão nos leva a cooperar para o bem comum, movidos pela percepção do nosso interesse próprio. Em lugar de haver uma aliança entre o interesse particular e o bem público, na ordem natural das coisas ele se excluem mutuamente, e as leis sociais são um jugo que cada um quer impor aos outros, sem impô-la a si próprio⁴ (Rousseau, 1964, p. 284).

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

Como a arte de generalizar ideias deste modo é um dos exercícios mais difíceis e morosos do entendimento humano, poderá o homem comum derivar desse raciocínio as regras da sua conduta? estabelecida entre nós que tiramos as ideias daquela que imaginamos⁵ (Rousseau, 1964, p. 286).

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

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

Em busca da sensibilidade comum ao todo

Rousseau afirma que a independência e a liberdade ilimitada do estado de natureza não são mais possíveis numa sociedade política, pois há naquela condição o defeito de não existir conexão entre as partes e o todo. Por isso, deve ocorrer uma transformação na passagem para o estado civil, na qual o legislador tem um papel preponderante, que é a de “substituir a existência física e

⁴ [“Il est faux que dans l'état d'indépendance, la raison nous porte à concourir au bien commun par la vue de notre propre intérêt; loin que l'intérêt particulier s'allie au bien general, ils s'excluent l'un l'autre dans l'ordre naturel des choses, et les loix sociales sont un joug que chacun veut bien imposer aux autres, mais non pas s'en charger lui même”]

⁵ [“comme l'art de généraliser ainsi ses idées est un des exercices les plus difficiles et le plus tardifs de l'entendement humain le commun des hommes sera-t-il jamais en état de tirer de cette manière de raisonner les règles de sa conduite? [...]. La première difficulté revient toujours, et ce n'est que de l'ordre social, établi parmi nous, que nous tirons les idées de celui que nous imaginons.”]

independente, por uma existência parcial e moral.” Estabelecendo-se, desse modo, uma relação de dependência entre o cidadão (parte) e o todo social.

Todavia, a substituição da qual fala Rousseau não pode, de maneira alguma, ser entendida como se a nova existência do cidadão fizesse desaparecer seu interesse particular, como leituras equivocadas já chegaram a supor⁶. Rousseau faz falar o “homem independente”, que clama por ver o interesse em ser justo: “Não se trata de ensinar-me o que é a justiça, mas sim de mostrar-me o interesse que tenho em ser justo.” A vinculação entre esses interesses precisa ser evidente e para ser legítima não deve provir de uma autoridade externa, mas da voz da consciência de cada indivíduo atestada pela razão. É somente assim que a lei é interiorizada, passando, como escreve Pierre Burgelin, “da transcendência do Estado à imanência ao sujeito” (Burgelin, 1973, p. 549).

Segue-se disso que o liame social (sensibilidade comum ao todo) só se torna efetivo a partir do momento em que o amor de si de cada cidadão o faz ordenar a sua vontade particular à vontade geral, sem outro constrangimento a não ser o de si próprio. E nesse sentido a dependência, como Rousseau menciona no *Emílio*, “voltaria a ser a das coisas, reunir-se-iam na república todas as vantagens do estado natural às do estado social, juntar-se-ia a liberdade que mantém o homem isento de vícios à moralidade que o eleva à virtude” (Rousseau, 1969, p. 311). Mas para isso, é necessário que “mudanças notáveis” sejam operadas. Então, Rousseau não propõe novos argumentos para convencer o “homem independente”, mas convida a educá-lo, uma educação que será inteiramente voltada para a aprendizagem da generalização: “Esclareçamos sua razão com novas luzes, aqueçamos seu coração com novos sentimentos; e que ao compartilhá-los ele aprenda a multiplicar seu ser e sua felicidade.” (Rousseau, 1964, p. 288)

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

⁶ É sempre bom ressaltar que “cada indivíduo, com efeito, pode ter, como homem, uma vontade particular contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão” (Rousseau, 1964, p. 363).

Bruno Bernardi explora extensamente o conceito de generalização em Rousseau e expõe a complexidade do seu estatuto, ao mesmo tempo, cognitivo, epistemológico, antropológico e político⁷.

Rousseau afirma que no estado de independência o homem não pode “pensar com objetividade sobre si mesmo”⁸, e como a arte da generalização de ideias requer exercícios lentos e difíceis, não pode haver, desse modo, uma apreensão imediata das regras que orientam a sua conduta. Assim, tanto para os que vivem na liberdade no estado de natureza, quanto para os que estão sujeitos ao estado social, as leis da justiça e da igualdade podem nada significar (Rousseau, 1964, p. 288).

Note-se que no texto do *Manuscrito de Genebra*, para que o indivíduo possa ser capaz de “considerar a espécie” a condição é que seja capaz de pensar com objetividade sobre si mesmo. Rousseau vincula a capacidade de generalizar ideias com a capacidade do indivíduo de separar-se de si mesmo, para, somente assim, ter as condições de assumir os deveres que o engajamento exige. Ora, isso significa dizer que “separação de si” implica uma aprendizagem. Não se trata apenas de ver um outro além de si mesmo, mas de ver-se no outro, não como um ser independente, mas com um vínculo. Isso é precisamente o que o “*homme indépendant*” não pode realizar de imediato, por isso Diderot lhe pede o impossível. Como é possível representar liames imaginários sem ter relações fixas? Em Rousseau, essa dimensão cognitiva liga-se incontornavelmente à dimensão antropológica, pois o indivíduo precisa ver nisso tudo uma ligação com a sua “constituição particular”, uma vez que o cuidado consigo mesmo é “o primeiro preceito da natureza”, o que implica, como se vê, que o amor de si está na base desse processo.

Observe-se que ao dizer: “que teu irmão seja para ti como tu mesmo, porque o *eu* particular estendido sobre o todo é o mais forte liame da sociedade geral” (Rousseau, 1964, p. 330), a expressão “*eu* particular” ou “*moi*” constitui uma expressão chave, e que, para Rousseau, a igualdade de direito e a noção de justiça, produzidas pela vontade geral “derivam da preferência que cada um tem por si mesmo” (Rousseau, 1964, p. 373). Logo, se é possível que a vontade particular se generalize é porque o *eu* particular tem a propriedade de estender-se até a dimensão do *eu* comum. É, portanto, fundamental a consideração da propriedade de expansão do amor de si, sem a qual não é concebível o transporte para fora de si, tampouco a generalização da vontade particular tal como Rousseau propõe.

Esta ideia já se encontrava delineada no *Segundo Discurso*: “Quando as ideias dos homens começaram a estender-se e a multiplicar-se, e se estabeleceu entre eles uma comunicação mais íntima, procuraram sinais mais numerosos e uma língua mais extensa” (Rousseau, 1964, p.148). A passagem acima, lida ao lado desta do *Manuscrito de Genebra*: “Iluminemos sua razão com novas luzes,

⁷ Ver Bernardi, 2006, p. 485.

⁸ Ver *Manuscrito de Genebra*, I, 2, p. 286.

aqueçamos seu coração com novos sentimentos; e que ele aprenda a multiplicar o seu ser e a sua felicidade compartilhando-os com seus semelhantes” (Rousseau, 1964, p. 288), corroboram essa interpretação da generalização.

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

A querela com Diderot leva à ideia da educação. Esta é a via que pode ensinar o homem a generalizar, pois de modo algum bastará apenas apelar para uma apreensão imediata (dada a faculdade racional). Desse modo, dar ao homem “novas luzes”, desenvolver “novos sentimentos” são as indicações seguras⁹, segundo Rousseau. Vê-se que o problema é de reparação, uma vez que este homem já abandonou o estado de natureza e, tendo sido constatado o desvio que a “arte iniciada” fez de sua rota natural, será preciso que a “arte aperfeiçoada” tire dos males o remédio.

No *Segundo Discurso*, os males são as paixões sociais, desenvolvidas durante o processo de transformação do amor de si em amor próprio, quando o homem deixa de ter o sentimento absoluto para consigo e passa a ter sentimentos relativos. Logo, as paixões estão relacionadas “com as operações do espírito que estão também no processo da generalização”, diz Bernardi.

O que de fato é possível concordar, se observadas, por exemplo, as condições passionais da formação da vontade geral¹⁰. É, portanto, coerente considerar que o processo cognitivo da generalização não pode ser separado das condições passionais que o motivam. Desse modo, podem ser extraídas duas consequências. A primeira é ver que a fórmula expressa por Rousseau, “multiplicar seu ser” e sua felicidade só pode decorrer dessa expansividade que parece ser a condição para a generalização, quando o indivíduo é capaz de separar-se de si e transportar-se para o outro. A segunda se relaciona ao interesse, pois aprender a ver no interesse comum o seu próprio interesse é ampliar a compreensão do que é o seu bem-estar verdadeiro, ou dito de outro modo, é generalizar a vontade.

Nesta perspectiva, se faz necessário demorar um pouco mais na distinção entre amor de si e amor próprio para a defesa da ideia de que este último não pode ser a paixão que se encontra na base da operação de generalização da vontade. Esse amor que nasce das relações sociais está na origem da

⁹ Ver *Manuscrito de Genebra*, I, 2 “[...] Se neste esforço o meu zelo não me cegar, não duvidemos que com um espírito forte e uma mente elevada, esses inimigos da espécie humana terão por fim que abandonar o seu ódio, juntamente com seus erros; [...] que aprenderão a preferir ao seu interesse aparente o interesse bem compreendido”] (Rousseau, 1964, p. 289).

¹⁰ Refiro-me ao interesse de conservação e bem-estar que é o móvel da vontade do corpo político.

oposição entre os indivíduos, pois o egoísmo que concentra o *eu* em si mesmo torna o indivíduo incapaz de sacrificar um interesse pessoal ou factício em favor de valores mais gerais.

Não obstante, há intérpretes rousseauistas que afirmam ser possível um tipo de conversão do amor próprio. Laurence Cooper, por exemplo, contrariando as definições de Rousseau, diz que “o amor próprio não é sempre vicioso, ele o é *geralmente*” (Cooper, 1999, p. 13, grifo nosso). O curioso é que ele faz tal afirmação após reconhecer que “aquele que é movido pelo amor de si busca sua autopreservação e bem-estar, mas não tem o interesse em ser superior ou causar dano a outrem.” Em seguida, Cooper admite que o amor de si pode vir a tornar-se “benevolente no pós-estado de natureza, pois ele é a fonte da consciência e compaixão” (Cooper, 1999, p. 13). Esse comentarista parte da premissa de que uma vez instalado o amor próprio, esse amor, muito rapidamente, se converterá em força dominante, “uma tirânica força na alma”. Contudo, ele diz em seguida que não é necessário que isso ocorra. Cooper pensa que o amor próprio pode ser educado de modo que ele “forme uma aliança com o amor de si” e passe a servir à causa da naturalidade.

Ora, dadas as propriedades do amor de si, não seria mais coerente pensar na possibilidade da “restauração”¹¹ deste princípio imanente? Se o próprio Rousseau nos diz que o amor de si constitui a sensibilidade moral análoga à atração universal, e “que não é outra coisa senão a faculdade de ligar nossa afeição a seres que nos são estranhos.”

E sendo essa ação positiva e atrativa uma “obra simples da natureza que busca estender e reforçar o sentimento do nosso ser” (Rousseau, 1959, p. 805), não se poderia considerar que o processo da expansão do amor de si, levado até o fim, faria com que a virtude da justiça de cada um se juntasse à utilidade da ordem social, e aquela pudesse ser sentida como sendo, verdadeiramente, de cada um?

Não seria mais próximo do pensamento do genebrino pensar que na “alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas estranhas” (Rousseau, 1964, p. 122), cuja aparência mudou a ponto que quase não ser mais reconhecida, dormita, entretanto, um sentimento que não se extingue enquanto o homem vive?

A generalização da vontade

A educação constitui, sem dúvida, para Rousseau, um dos meios pelos quais a generalização da vontade particular pode ser bem-sucedida, pois a conversão do homem em cidadão não é espontânea ou imediata, mas fruto de uma preparação lenta e progressiva. É por meio dela (da educação) que o indivíduo tornado cidadão encontra a unidade entre o seu *eu* particular e o todo. Unidade evidenciada por Rousseau ao dizer que o “ato de associação produz, em lugar da pessoa

¹¹ Victor Goldschmidt, um dos grandes intérpretes de Rousseau, aponta para essa direção.

particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo [...] e que, por esse mesmo ato ganha sua unidade, seu *eu* comum” (Rousseau, 1964, p. 360).

Embora seja necessário lembrar que sejam bem distintos os fins da educação em Rousseau, talvez não seja incoerente dizer que esta busca pela unidade é o objeto comum tanto à educação pública, quanto à educação particular da qual o *Emílio* oferece o exemplo. Ambos os processos devem fazer cessar o conflito ou a divisão ao interno do indivíduo: ou “dar o homem inteiramente ao Estado”, como no *Contrato Social*, ou “deixá-lo inteiramente entregue a si mesmo”, como no *Emílio*.¹²

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

Se, por exemplo, desde cedo os acostumamos a nunca considerarem a si mesmos a não ser por suas relações com o corpo do Estado, e a perceberem sua própria existência como uma parte da sua, eles chegarão, enfim a se identificar de algum modo como esse todo maior, a se sentirem membros da pátria¹³ (Rousseau, 1964, p. 259).

A edificação deste “eu comum” que produz a identificação do cidadão com o corpo político, capaz de levá-lo aos mais extremos exemplos da cidadania¹⁴, era o modelo admirado por Rousseau desde sua infância. O leitor de Plutarco exaltava as belas ações patrióticas dos homens antigos, a exemplo de Catão, que em nenhum momento sentiu-se dividido, ou experimentou conflito interior ao agir como um cidadão.

Bertrand de Jouvenel faz uma observação interessante vinculando a raiz dessa transformação do indivíduo ao amor de si: “Esse é um estranho fenômeno. Pois não é o bem público, mas o amor de si é o valor essencial do homem” (Jouvenel, 1947, p. 86). E após citar a passagem sobre o amor de si como a fonte das paixões, paixão inata primitiva, permanente no homem e da qual todas as outras são apenas modificações, ele continua:

As inclinações, que são como galhos emanados desse tronco, não se dobrariam sem coerção e voltariam ao mesmo ponto assim que a coerção cessasse. Em vez de agir sobre os galhos,

¹² Ver *Du bonheur publique*: “Ce qui fait la misère humaine est la contradiction qui se trouve entre notre état et nos désirs, entre nos devoirs et nos penchans, entre la nature et les institutions sociales, entre l’homme et le citoyen; rendez l’homme un vous le rendrez heureux autant qu’il peut l’être. Donnez le tout entier à l’État ou laissez-le tout entier à lui-même” (Rousseau, 1964, p. 332).

¹³ [“Si, par exemple, on les exerce assez tôt à ne jamais regarder leur individu que par ses relations avec le corps de l’État, et à n’apercevoir, pour ainsi dire, leur propre existence que comme une partie de la sienne, ils pourront parvenir enfin à s’identifier en quelque sorte avec ce plus grand tout, à se sentir membres de la patrie”] (Rousseau, 1964, p. 259).

¹⁴ Entre os exemplos mais marcantes está a reação da mãe espartana ao receber um mensageiro anunciando a morte dos seus cinco filhos em batalha, é ainda capaz de contestá-lo: “vil escravo, perguntei-te isso? – vencemos a guerra!” E, depois disso, corre ao templo para render graças aos deuses. Ver *Emílio* (Rousseau, 1969, p. 249).

não se poderia agir sobre o tronco, de forma que a árvore desenvolvesse inclinações sociais? [...] Toda a intenção do *Contrato Social* se revela nesse fragmento: trata-se de dar ao amor de si uma outra base para fazê-lo produzir outros¹⁵ (Jouvenel, 1947, p. 87).

Jouvenel se refere ao tronco de uma árvore como uma metáfora do amor de si, para representar algo de permanente e determinante na natureza do homem. Se os galhos (paixões) se desviaram, pode-se a partir do tronco dar a eles outra direção. Ora, toda antinomia inerente à sociedade reside na contradição a que o indivíduo se lança quando o seu amor próprio (amor de si modificado pela má socialização) lhe fala, de um lado, e as obrigações em relação à sociedade, de outro.

Essas obrigações deixariam de ser pesadas correntes se ao amor de si fosse dada uma outra base. O indivíduo que ama a si mesmo (desse amor não opositivo) e tem interesse em seu bem-estar, pode ser capaz de velar pelo bem público em seu próprio interesse. E porque é próprio daquele que se ama “desejar estender e reforçar o sentimento do seu ser”, o seu amor de si, mudando de objeto e fixando-se sobre o grande *moi commun*, realiza o fenômeno da expansão tão próprio dele. Logo, é no amor de si do indivíduo que pode ser encontrado o móvel para a metamorfose da generalização, mas, por quais meios?

Rousseau diz que embora os homens queiram o bem, o julgamento que fazem desse bem “nem sempre é esclarecido”, “os particulares discernem o bem que rejeitam; o público quer o bem que não discerne” (Rousseau, 1964, p. 360). Para empreender a tarefa de guiar e ensinar os homens a conhecer o que querem, é necessário um “homem de gênio”. Um sábio¹⁶ que será capaz de dar ao homem uma nova natureza que, certamente, é o mais importante empreendimento do Estado. Ele deve entender os princípios do direito político e ser capaz de descobrir ou inventar instituições que incorporem tais princípios, além de conquistar o apreço e consentimento do seu povo de modo que eles possam desejar seguir essas instituições.

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

¹⁵ [“Des penchants qui sont comme des branches émanées de ce tronc, ne sauraient être courbés sans contrainte et se redresseront sitôt la contrainte relâchée. Mais au lieu d’agir sur les branches, ne pourrait-on agir sur le tronc, de sorte que l’arbre se déploie naturellement en penchants sociaux? [...] Toute l’intention du *Contrat social* se découvre dans ce morceau: il s’agit de donner à l’amour de soi une autre base pour lui faire porter d’autres.”]

¹⁶ Rousseau tem os olhos postos nas figuras lendárias que o inspiram e às quais ele não cessa de se referir, por exemplo, em *Considerações sobre o Governo da Polônia* no capítulo II onde ele claramente expressa sua admiração: “Je regarde les nations modernes: j’y vois force faiseurs des loix et pas un Legislateur. Chez les anciens j’en vois trois principaux qui méritent une attention particulière: Moïse, Licurgue et Numa” (Rousseau, 1964, p. 953).

De acordo com Kelly, “A doutrina da vontade geral de Rousseau exige tanto a habilidade de generalizar quanto uma disposição para desejar a generalidade. A formação dessa disposição é uma tarefa essencial, a qual não pode ser reduzida à apresentação de uma correta ‘teoria da justiça’”¹⁷ (Kelly, 1987, p. 323). Com efeito, não podendo o legislador simplesmente empregar a força e o raciocínio, como diz Rousseau, ele deve criar no povo a disposição para perceber as vantagens que pode obter das boas leis, pois “cada indivíduo não é capaz de discernir outro plano de governo além daquele que se relaciona com seu interesse particular” (Rousseau, 1964, p. 383). A tarefa do legislador é de fato gigantesca, trata-se de uma transformação de cada indivíduo, sem a qual não se pode esperar o consentimento voluntário à vontade geral. Isso diz respeito, fundamentalmente, à compreensão do seu “interesse verdadeiro”, do seu “interesse de ser” que, de modo algum, tem relação com o amor próprio, mas com o amor de si.

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

A grandeza das coisas ditas em seu nome deve ser secundada por uma eloquência e uma força sobre humana. É preciso que o fogo do entusiasmo se junte à profundidade da sabedoria e à constância da virtude. Em uma palavra, a grande alma do legislador é o verdadeiro milagre que deve demonstrar sua missão¹⁸ (Rousseau, 1964, p. 317).

É possível pensar em relação ao “verdadeiro milagre” ao qual Rousseau se refere e que torna a missão do legislador autêntica, que se trata da conversão ao seu “interesse verdadeiro”, conforme a definição dada anteriormente. Tudo leva a crer que a principal fonte da força deste “homem de gênio” reside na genuína transformação operada na sua alma, capaz de não mais participar das paixões produzidas pelo amor próprio. Desse modo, a percepção que os indivíduos tenham da alma do legislador pode levar ao anseio por imitá-lo. Judith Shklar fez comentários pertinentes a respeito da influência exercida pelo legislador sobre a sensibilidade dos indivíduos sob sua instituição:

O Grande Legislador tem apenas um único meio à sua disposição: ilusão e manipulação, [...] a alteração da opinião pública, a revolução nas atitudes que incidem sobre o comportamento só pode ser feito através de um exemplo tão impressionante que impõe a vontade de imitar. Como Wolmar, o Grande Legislador deve mudar cada indivíduo, deve imprimir sua própria figura no interior da vida de cada cidadão¹⁹ (Shklar, 1969, p. 157).

¹⁷ [“Rousseau's doctrine of the general will requires both an ability to generalize and a disposition to will generally. The formation of this disposition is an essential task and one which cannot be reduced to presenting a correct "theory of justice.”]

¹⁸ Manuscrito de Genebra, II, 2. [“La grandeur des choses dites en leur nom doit être soutenue par une éloquence et une fermeté plus qu'humaine. Il faut que le feu de l'enthousiasme se joigne au profondeurs de la sagesse et à constance de la vertu. En un mot la grande âme du législateur est le vrai miracle qui doit prouver sa mission.”]

¹⁹ [“The Great Legislator has only one means at his disposal: illusion and stage management [...], altering of public opinion, the revolution in attitudes that impinge on behavior can only be done by an example so impressive that it imposes

Além da exemplar figura do legislador, soma-se a força da sua capacidade de “conduzir sem violência e persuadir sem convencer” (Rousseau, 1964, p. 383). Essa prescrição de Rousseau evoca o modelo das antigas autoridades que conheciam a arte de conduzir os afetos do coração por meio de uma linguagem não verbal e de símbolos que provocavam a sensibilidade cívica. A sonoridade da música, a expressividade de certos objetos tocava os olhos e ouvidos suscitando pensamentos e sentimentos dirigidos à união cívica. Para “persuadir sem convencer”, a linguagem do legislador deve agir sobre os corações dos indivíduos e levá-los a sentir concretamente o bem que procuram, daí a necessidade do apelo à sua afetividade e não ao seu raciocínio a fim de que, depois, a mente possa falar pela voz do coração.

É importante, entretanto, que a sensibilidade comum que surge com a constituição do corpo político tenha a sua unidade preservada contra os assaltos da insidiosa força do amor-próprio. Por esta razão, em conjunto com a força persuasiva do legislador, outros meios precisam ser empregados a fim despertar no povo interesses sociais no lugar de aspirações privadas. As festas, as cerimônias públicas, os jogos e todas as simples manifestações que possibilitem a reunião do povo em torno de um interesse comum, constituem meios imprescindíveis para proteger o “eu comum contra os apelos sedutores do eu privado, do amor próprio e do falso império da opinião” (Shklar, 1969, p. 158).

A unidade do amor de si conduz o homem a não estar em contradição consigo mesmo. Igualmente, os cidadãos guiados pelo amor de si do corpo político não sofrerão dessa contradição, todos passam a querer uma mesma coisa, a conservação e o bem do corpo político somado ao seu próprio. Assim, o consentimento terá o peso do assentimento, isto é, uma convicção imediatamente sensível que prescinde dos procedimentos ordinários do raciocínio.

John S. Spink mostra, por meio de um estudo sobre o vocabulário de Rousseau²⁰, que este utiliza o termo “*sensibilité*” conforme as acepções registradas nos dicionários da época. Mas o emprega também, como pode ser visto numa passagem da *Nova Heloisa*, num sentido que não é assinalado antes do *Dicionário da Academia* de 1835. Rousseau diz que a “sensibilidade sempre traz à alma um certo contentamento consigo mesmo, independente da fortuna e dos acontecimentos” (Rousseau, 1961, p.725). Spink sugere, para compreender essa frase, que talvez se deva substituir *sensibilité* por *vertu*, o que não poderia ser mais “clássico”, diz ele. Todavia, a palavra usada por Rousseau foi *sensibilité* e não *vertu*, e como ele escolhia as palavras com muito cuidado, pode-se concluir que sensibilidade guarda uma relação com a palavra virtude, mas não quer dizer a mesma coisa. Spink dirá, então, que o sentido de *sensibilité* é o que Rousseau chama de “sensibilidade ativa

the will to imitate. Like Wolmar, the Great Legislator must change each individual directly, must impress himself upon the inner life of each future citizen.”].

²⁰ O autor se refere à obra de R. Burne, *The Vocabulay of sensation and emotion in the Works of J.-J. Rousseau*.

e moral positiva”, trata-se da propensão para compartilhar dores, infelicidades, é a solidariedade afetiva.

É coerente concordar com Spink sobre esse emprego do termo *sensibilité*. Sua definição da sensibilidade ativa e moral que, segundo Rousseau, “deriva imediatamente do amor de si”, está ancorada na definição do *Emílio*, onde o autor afirma que os homens se apegam aos seus semelhantes mais pelo sentimento de suas dores do que pelo de seus prazeres e que o sofrimento é o que permite “ver a identidade de nossa natureza e a garantia de seu apego a nós” (Rousseau, 1969, p. 503).

Fixando-se a atenção no motivo que leva ao apego ao outro no *Emílio*, é possível extrair elementos cruciais para a associação política. Quando Rousseau se refere, no livro IV *Emílio*, à identidade da natureza humana, ele está dando ênfase à especificidade humana da piedade que permite ao homem reconhecer a sua identidade de natureza com os demais da sua espécie. Aqui é preciso lembrar a crítica de Rousseau a Pufendorf no contexto da discussão sobre a sociabilidade natural. Em Pufendorf, a sociabilidade é devida à conformidade de uma mesma natureza. Porém, a natureza idêntica em todos é a racional.

Assim, diante do que foi visto até aqui, a identidade da natureza humana pode ser interpretada como a qualidade de ser sensível. É na comunidade afetiva dos indivíduos que se deve buscar o ponto onde todos os interesses concordam. É a sensibilidade que, antes da razão, faculta ao homem a capacidade potencial de se colocar no lugar do outro e que, posteriormente, incrementada com as “luzes”, poderá levá-lo a sentir-se no outro.

Ora, a extensão da existência resulta da força de uma alma expansiva que leva à identificação com o outro e implica necessariamente a presença da auto afetividade primordial ou da “sensibilidade superabundante” a ser dispensada ao semelhante que sofre. “Interesso-me por ele por amor a mim e a razão do preceito está na própria natureza que me inspira o desejo do meu bem-estar onde quer que eu me sinta existir” (Rousseau, 1969, p. 523). Duas asserções observadas por Baczkó são extraídas desta nota de Rousseau no Livro IV do *Emílio*: é que a “solidariedade do ‘eu’ com para o outro é fundada no amor de si, que constitui a motivação maior de todas as ações humanas”; e que a piedade, conforme ele postula, combina “de uma maneira muito particular a extensão da existência para além do eu com o sentimento de individualidade e de afirmação do eu” (Baczkó, 1974, p. 218).

O movimento de reconhecimento de si no outro é análogo ao que é solicitado para o estabelecimento do político legítimo. O cidadão deverá ser capaz de transportar seu *eu* particular para o *eu* comum e isso exige o fenômeno da identificação²¹. Para haver a comunhão com a essência

²¹ Acredito que a questão dessa identificação ainda exige estudos aprofundados para se compreender como ela se realiza. Na comunicação apresentada VI Colóquio Internacional Rousseau intitulada: *O estatuto da pitié nas obras de Rousseau*, alguns pontos foram levantados e que merecem ser investigados a fim de compreender a problemática da identificação. Por ora, as considerações de Paul Audi em: *Rousseau une philosophie de l'âme* são bastante instigantes. Nas suas

afetiva do outro e sentir-se psicologicamente preocupado pelo todo é preciso estar em jogo o movimento expansivo do amor de si, pois “o *eu* particular expandido sobre o todo é o mais forte liame da sociedade”, diz Rousseau no *Manuscrito de Genebra*. Talvez esse processo possa ser mais bem compreendido evocando-se o que Rousseau ensina no *Emílio*: “Ninguém se torna sensível a menos que sua imaginação seja estimulada e comece a transportá-lo para fora de si” (Rousseau, 1969, p. 504). O que viabiliza os transportes da alma expansiva é a faculdade da imaginação que impulsiona à identificação com os semelhantes.

Considerações finais

Vê-se que Rousseau propõe, de modo bastante singular, uma solução para que o outro (meu semelhante) não se torne, mediante o desenvolvimento das relações sociais, o contrário ou a negação de mim mesmo. Esta forma implica, necessariamente, a educação e o recurso à imaginação. Por esta via, que é bem evidente no *Emílio*, é possível fazer nascerem sentimentos relativos que tocam o coração humano aproximando-o da ordem natural, conduzindo-o “pelos primeiros movimentos da natureza às paixões ternas e afetuosas” (Rousseau, 1969, p. 503). Não se esquecendo, evidentemente, que as paixões ternas e afetuosas nascem da sensibilidade positiva e atrativa que deriva imediatamente do amor de si.

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

Ou seja, a sensibilidade ativa e moral, que se encontra na base da relação moral, também pode estar na origem da sensibilidade comum ao corpo político e, por consequência, da generalização da vontade. Diante da passagem do *Contrato Social*, na qual Rousseau deixa claro que a vontade geral apenas é geral porque os membros do corpo político se sentem verdadeiramente no todo; porque eles transportaram seu *eu* particular para o *eu* comum formando um único sujeito que deseja: “Enquanto

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

muitos homens reunidos se consideram como um só corpo, eles não têm senão uma única vontade que se liga à conservação comum e ao bem-estar geral” (Rousseau, 1964, p. 437).

Assim, é sobre a concordância das vontades particulares dos indivíduos em privilegiar o interesse comum, em cujo seio reconhecem seu próprio interesse individual, que se forma a vontade geral.

Se concordarmos com a interpretação de Pierre Burgelin de que o filósofo genebrino concentrou seus esforços em tentar “diminuir a distância entre o ato de existir e as exigências morais” (Burgelin, 1974, p. 117), sem dúvida alguma, à luz de tal propósito é que se pode decididamente reconhecer que a originalidade de Rousseau consiste em fundar as regras do dever na afetividade. O amor de si, compreendido como interesse pelo bem do indivíduo, conforme exposto, permite compreender o fundo comum de interesses idênticos nos indivíduos, base sobre a qual é possível a generalização da vontade. Uma razão universal, como vimos na discussão com Diderot, é impotente para guiar o homem na compreensão do que é justo e no que consiste seu bem. Não é porque pertencem a uma comunidade de razão que os homens concordam entre si sobre o bem geral. Parece que a consideração do amor de si como originador do liame da sociedade política seria justamente o ponto alto da originalidade de Rousseau em relação a Diderot.

Dar ao homem “novas luzes”, desenvolver “novos sentimentos” são as indicações seguras, pois a grande questão que preside a instituição do político legítimo ou a passagem para o estado civil, quando cada um coloca-se sob a direção suprema da vontade geral, não é a renúncia dos indivíduos ao seu interesse, mas a garantia deles. Tendo em vista o pressuposto de que nenhum ser pode querer outra coisa senão o seu próprio bem, a ideia de fazê-lo renunciar a esse interesse para formar uma sociedade só poderia desembocar na servidão e na desigualdade. Se, para Diderot, a vontade geral é a vontade de todo o gênero humano, que compõe uma “sociedade geral”, para Rousseau, a vontade geral é própria de uma sociedade política legítima²², instituída por e para os indivíduos-cidadãos, fundada no amor de si de cada um dos que a compõem.

Referências

AUDI, Paul. Rousseau, une philosophie de l'âme. Lagrasse: Éditions Verdier, 2008. BACZKO, Bronislaw. **Solitude et communauté**. Traduit par Claire Brendhel-Lamhout. Paris: Mouton, 1974.

²² Victor Goldschmidt corrobora esta tese afirmando que ao fundo da réplica a Diderot “há uma redefinição (ou antes, uma definição, pois Diderot havia deixado esta ideia muito vaga) da ideia de vontade geral: esta é, em seu conjunto, geral para uma sociedade dada, mas particular em relação a todas as outras sociedades.” (GOLDSCHMIDT, 1974, p. 599)

BERNARDI, Bruno. **La Fabrique des Concepts**: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2006.

BURGELIN, Pierre. **La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau**. Paris: VRIN, 1973.

COOPER, Laurence D. **Rousseau, Nature and the problem of the good life**. Penn: Pennsylvania State Univ Press, 1999.

DIDEROT, Denis. Direito Natural. In : **Verbetes políticos da enciclopédia**. Tradução de Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial; Editora da Unesp, 2006.

GOLDSHMIDT, Vitor. **Anthropologie et politique**: les principes du système de Rousseau. Paris: VRIN, 1974.

JOUVENEL, Bertrand de. **As origens do Estado moderno**: uma história das ideias políticas no século XIX. Trad. Mamede de Souza Freitas, Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

JOUVENEL, Bertrand de. **Essai sur la politique de Rousseau**. Paris: Hachette, 1947.

KELLY, Christopher. "To Persuade without Convincing": The Language of Rousseau's Legislator. **American Journal of Political Science**, Vol. 31, No. 2 (May, 1987), pp. 321-335. Published by: Midwest Political Science Association. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2111079> Acesso em: 16/02/2013 06:53

SHKLAR, Judith. The General Will. **Dictionnaire of the History of Ideas**. NY, 1993, tome 2, p. 275-281.

SHKLAR, Judith. **Men and citizens**: A study of Rousseau's social theory. London: Cambridge University Press, 1969.

SPINK, John S. Le sentiment intérieur. **Proceedings of the Cambridge Bicentennial Colloquium**. «**Rousseau after 200 years**». Edited by R. RA. Leigh. Cambridge University press, 1982. p 240-250.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, volumes i,ii, iii, iv,v 1959, 1961, 1964, 1969, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade).

VINCENTI, Luc. **Jean-Jacques Rousseau l'individu et la république**. Paris: Ed. Kimé, 2001.

Recebido em: 30/06/2024

Aprovado em: 30/08/2024