

Compaixão e vontade geral em Rousseau

Ronzelene Nazaré Souza de Lima¹
Universidade Federal do Pará (UFPA)
ronzelenel@gmail.com

Resumo: Rousseau, como é do conhecimento de seus leitores costumazes, sendo adepto da hipótese de que, na evolução humana, podemos distinguir dois momentos bem demarcados, um relativo às condições naturais do homem como espécie – completamente determinado pelo meio ambiente em que vivia e os impulsos que a natureza pôs nele como orientação para sua sobrevivência –, e o outro momento em que se vê sob condições de existência autodeterminadas, uma vez que suas ações passam a ser regidas por interesses que vão além da mera conservação da vida e da reprodução. A divisão do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, pode ser considerada a obra que mais nitidamente trabalha que esses elementos, digamos, dispareos, na consideração da natureza humana, com uma longa digressão sobre como nós seríamos e viveríamos tanto nos momentos anteriores a formação de associações estáveis de pessoas e nos momentos em que tal estabilidade colaborativa parece totalmente assumida, apesar das dificuldades intrínsecas a convivência entre seres da mesma espécie, porém com interesses tão diferentes entre si. Interligando esse tipo de compreensão da estratégia de leitura e interpretação da história humana realizada pelo cidadão de Genebra, nos parece interessante fazer algumas considerações acerca do aspecto, por assim dizer, natural da vida comum humana – ainda que Rousseau pense essa possibilidade tomando como ponto de partida um acordo deliberado – e a unidade racional das vontades representada no conceito de Vontade Geral, em *Do contrato social*. Cremos que a impossibilidade de explicar a evolução da vida humana, do isolamento à vida comunitária, por uma perspectiva que não fosse cara a um iluminista do século XVIII, conduziu Rousseau ao reconhecimento no sentimento de compaixão, inata ao homem, uma espécie de base natural à unidade racional que nós só podemos alcançar por um acordo de colaboração mútua, acordo livre e voluntário.

Palavras-chave: Rousseau. Compaixão. Razão. Vontade geral.

Compassion and the general will in Rousseau

Abstract: Rousseau, as his regular readers know, subscribed to the hypothesis that in human evolution we can distinguish two clearly defined moments: one relating to the natural conditions of man as a species – completely determined by the environment in which he lived and the impulses that nature placed in him as guidance for his survival – and the other moment in which he finds himself under self-determined conditions of existence, since his actions become governed by interests that go beyond the mere preservation of life and reproduction. The division of the Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men can be considered the work that most clearly addresses these, let's say, disparate elements in the consideration of human nature, with a long digression on how we would be and live both in the moments before the formation of stable associations of people and in the moments when such collaborative stability seems fully assumed, despite the difficulties intrinsic to coexistence between beings of the same species, but with such different interests. By linking this type of understanding of the strategy of reading and interpreting human history carried out by the citizen of Geneva, it seems interesting to make some considerations about the, so to speak,

¹ Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3630416549433807> Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9438-6108>

natural aspect of common human life – even though Rousseau considers this possibility taking as a starting point a deliberate agreement – and the rational unity of wills represented in the concept of the General Will, in The Social Contract. We believe that the impossibility of explaining the evolution of human life, from isolation to community life, from a perspective that was not dear to an Enlightenment thinker of the 18th century, led Rousseau to recognize in the feeling of compassion, innate to man, a kind of natural basis for the rational unity that we can only achieve through an agreement of mutual collaboration, a free and voluntary agreement..

Keywords: Rousseau. Compassion. Reason. General will..

Na lista de nomes ou de conceitos fartamente discutidos na obra de Rousseau, a ponto de nos fornecer um traço quase exclusivo desse filósofo, temos a noção de “compaixão”. No conjunto de termos utilizados e comentados pelo cidadão de Genebra, sem dúvida “*compassion*” é um dos mais emblemáticos, associado que está às suas teses sobre o valor das condições originais de vida dos homens e os elos, por assim dizer, pré-racionais que podemos supor ter-lhes permitido algum tipo de relação comunal. Ligado a outros termos de sentido próximo ou que lhe servem de sinônimo – como comiseração, dó, piedade etc. –, na cultura religiosa ocidental, a compaixão sempre foi apresentada como uma virtude humana por excelência, um sentimento tão comum que qualquer um de nós a compartilhamos, independentemente da instrução. O mais evidente nessa palavra é sua proximidade com “*simpatia*”, uma espécie de afinidade natural, não reflexiva, entre pessoas que de algum modo têm mútua atração, o que as leva a cultivar uma amizade espontânea. Quem sente simpatia é capaz de reagir favoravelmente aos sentimentos de outrem, como se todos fossemos propensos a compartilhar os mesmos afetos.

Provavelmente por estar ligado à percepção da dor alheia, a compaixão costumava ser associada à piedade, uma forma indireta de participação no estado de aflição do outro e, de certo modo, sentir-se próximo dele, reconhecer-se nele. Se para alguns isso pode ser interpretado como uma forma de fraqueza, o fato é que é comum identificarmos na compaixão uma fonte motivadora de ações que resultam num senso de comunidade só observável na humanidade. É nessa linha, digamos, positiva da ideia de compaixão a nós mover enquanto espécie quase inteira que vamos encontrar a figura de Rousseau.

O pensamento de Rousseau, como sabemos, apesar de toda a riqueza de sua obra e sua larga inteligência, não tem, declaradamente, motivações puramente racionais. Rousseau nunca alimentou um desejo de destaque no mundo da intelectualidade ou da vida acadêmica. Seu sonho declarado era ser reconhecido no campo da música, como se houvesse nele um impulso lúdico como fator predominante – embora acompanhado vigilantemente por uma sagacidade inata, o que fazia toda a diferença. As preocupações teórico-especulativas são, de certo modo, circunstanciais na vida do genebrino, como é o caso de sua motivação em escrever o *Discurso sobre as ciências e as artes*,

uma espécie de inspiração a que deu o nome de “iluminação de Vincennes” (Arbousse-Bastide, 1983, p. 323).

Essa obra talvez tenha fixado em Rousseau não só a ideia de que a razão, manifestada por meio das ciências e das artes, pouca ajuda trouxe à miséria humana, mas que talvez a busca de uma solução para nossas dificuldades exigisse a recuperação de uma potencialidade em nós perdida, afinal, como ele diz, se em verdade “a natureza humana não era melhor” nos primórdios da nossa espécie, houve um tempo em que “os homens encontravam sua segurança na facilidade para se penetrarem reciprocamente, e essa vantagem, de cujo valor não temos mais noção, poupava-lhes de muitos vícios” (Rousseau, 1983, 336).

Apesar de Rousseau ser um pensador político e afirmar com muita clareza e convicção que a vida em sociedade organizada foi o que fez o homem deixar a condição de um animal estúpido, a relação e a tensão entre natureza e humanidade sempre foi um tema que o filósofo nunca evitou, até porque nunca devemos esquecer que somos, originariamente, seres da natureza, enquanto a humanidade em nós é apenas uma possibilidade que só a boa educação pode tornar efetiva, gradativamente, quer dizer, aos poucos durante a história. E apesar do peso que a cultura, ou melhor, o autocultivo, tem na educação, e apesar de a educação ser uma espécie de desnaturação necessária para a saúde da vida social do homem, a pedagogia rousseauiana jamais pode ser entendida – tomada em seu todo – como uma proposta de negação da natureza. Nossa evolução espiritual não é o apagamento de nossa animalidade, até porque é a esta última que devemos nossa existência. Ao contrário, Rousseau a natureza, com todos os seus traços característicos, em seu projeto educativo, e até nos recomenda seguir sua marcha (Rousseau, 1999, p. 4) para que a cultura não se transforme em aberração e perca seu objetivo humanizante.

Um exemplo da postura do genebrino diante de questões que apontam tanto para a cultura humana como para a vida selvagem é a afirmação de que a família, em sua origem, nos dá a base “natural” para toda forma de vida em sociedade, concebida, como bem admitimos, por nossa inteligência e não um dom da natureza que se desenvolve em nós da mesma forma que crescem nossos cabelos. Mas, como o que ele quer é mostrar que a família, em sentido próprio, consciente, é uma instituição social, Rousseau tem que reconhecer a necessidade dos dois momentos em sua formação: o daquela “família” que estrutura uma comunidade natural, porém instintivamente, e a que se funda na vontade e na liberdade de escolha, que dizer, a que só se mantém “por convenção”. O certo é que, em Rousseau, se a família é o primeiro modelo das sociedades, a sua nova composição pode ainda ser descrita em analogia à condição anterior, afinal, “o chefe é a imagem do pai” protetor, “o povo a dos filhos” (Rousseau, 1983, 24). Mas o que justifica e legitima uma e outra delas não pode ter mais o mesmo princípio.

Parece claro que pela ótica de Rousseau não é possível que passemos do estado de natureza à vida em sociedade organizada por meio de um salto. Não faz sentido falar dessa mudança em nossa existência deixando, entre os dois momentos, um vácuo que venha a ser preenchido por todo tipo de superstição que for capaz uma imaginação fantasiosa. E para não recorrer a nenhum artifício místico ou religioso, o autor do *Contrato* buscou na natureza um apoio seguro e um elo que lhe permitisse ligar o “bom selvagem”, como se diz, e a sociedade política capaz de nos civilizar. Por isso, o primogênito da humanidade, na visão de Rousseau, não é o primeiro homem bíblico, quer dizer, o homem imaginado em um tempo em que não se concebia essas coisas em geral a partir de parâmetros objetivos. Tentando ser razoável no que afirma sobre a provável situação dos primeiros homens, ele escreve: “Nada disse do rei Adão, nem do imperador Noé, pai dos três grandes monarcas que dividiram entre si o universo” (Rousseau, 1983, p. 25). O procedimento a ser utilizado na elaboração da vida racionalmente organizada, como nos expõe o *Contrato social*, segue o modelo dos dois discursos: “Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar nesse assunto [da origem da desigualdade], como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais” (Rousseau, 1983, p. 236).

Atentos a essa questão, nos damos conta de que parece haver entre o sentimento de compaixão, de piedade – que o genebrino considera natural em nossa espécie – e a ideia de Vontade Geral, só concebível em uma condição social em vias de organização racional, uma correlação parecida com aquela que permite à família ganhar um estatuto moral graças à forma livre com que seus membros, a partir de um certo momento da sua história, passam se inter-relacionar. Por isso, nossa intenção é tentar refletir brevemente sobre essa ideia de que o que possibilita a concepção de uma unidade moral da humanidade por meio da Vontade Geral (o que só pode ser representável por meio da razão dos que vivem em sociedade), é o sentimento naturalmente compartilhado a que damos o nome de compaixão. Um sentimento que, como adiantamos acima, é considerado comum aos indivíduos de nossa espécie – assim como, em certo limite, em outras espécies mais –, ainda antes que pudéssemos desenvolver, em sociedade, a nossa razão, justificando de forma clara sua utilidade. Como sabemos, é sob a influência de Rousseau e sua fundamentação argumentativa que Schopenhauer reduz o amor, exaltado no ideário cristão, à compaixão, evitando assim a mistificação da representação religiosa e tomando um caminho mais próximo ao natural ao propor o que teríamos como base para a formação da nossa sociabilidade.

Por isso tem que ser possível justificar, antes de qualquer artifício institucional, a ideia de um sentimento que consideramos um fenômeno comum e primário, em nós. Algo próprio de nossa espécie e que há de servir de base a um conceito altamente abstrato, qual seja, o conceito de uma vontade unânime, uma vontade capaz de unificar os interesses das pessoas, como se a humanidade

fosse um único ser. Afinal, se o homem não tivesse nenhuma propensão, nenhuma inclinação ou tendência a reconhecer-se no outro, de colocar-se no lugar do outro – como se ele próprio fosse o outro, inclusive em razão de seus sofrimentos e privações –, então, um acordo racional como é suposto por meio o contrato social, seria improvável e ilusório. O desejo consciente de se associar pressupõe uma afinidade prévia, uma possibilidade que a nossa natureza, de algum modo, prepara.

Na verdade, esse tema surge, naturalmente, quando sentimos a necessidade de refletir de forma mais atenta e aprofundada sobre um tema bem específico: como é possível explicar que os homens sejam capazes de moldar suas vidas por meio dos recursos fornecidos pela educação? De onde vem a capacidade humana de adquirir hábitos e comportamentos que parecem exigir de nós máximas que nos levam muito além do que nos é dado pela natureza ao nascermos? Rousseau, aliás, reúne essas duas interrogações, quando nos diz: “A educação certamente não é senão um hábito” (Rousseau, 1999, p. 10). Ela é um meio para a aquisição de novos comportamentos que a vida fora da natureza bruta nos cobra, e sem a qual essa nova vida, a vida em comum, seria ou impossível ou sempre problemática.

Trata-se, em nosso assunto, portanto, de nossa “evolução” rumo a uma verdadeira humanização da nossa existência real, como seres viventes, não como espírito em um outro mundo tido como sobrenatural. O fato de Rousseau, entre outros, separar em suas análises o homem moderno de um homem hipotético que originariamente, como todo animal, pode ser chamado de selvagem, nos faz pensar na questão: como é possível entender essa mudança que, segundo o *Contrato Social* e o *Emílio*, teria provocado na humanidade uma alteração análoga a uma “desanimalização” da nossa espécie: o que Rousseau chama de desnaturalização (Rousseau, 1999, p. 11).

Não é novidade que, segundo Rousseau, o homem é uma animal que habita dois espaços existenciais: um em que ele simplesmente se encontra como um ser da natureza e regido por suas leis, e outro em que tudo o que faz é regulado por leis criadas por ele mesmo, quer dizer, em função de seu próprio interesse como indivíduo e, principalmente, como espécie. Nós nos sentimos à vontade em ambos, tanto no reino da natureza quanto no reino da cultura e da sociedade, afinal nos reproduzimos como qualquer outro animal ao mesmo tempo que seguimos protocolos em nossas relações afetivas e familiares que são criadas por nós mesmos como seres inteligentes. Tanto é assim que acabamos por misturar as condições ditadas por um e outro desses estados, o que nos leva a concluir que em todas as circunstâncias de sua existência estamos falando do mesmo homem, porém duplamente condicionado. Mas o que é que permanece e o que muda nesse homem quando, por ele mesmo, acrescenta os condicionamentos da cultura àqueles que lhe são inatos?

O fato estabelecido por Rousseau, seguidamente, é que devemos “evitar confundir o homem selvagem”, a quem a natureza cuida indiferentemente em meio às suas demais criações, “com o homem que temos diante dos olhos” (Rousseau, 1983, p. 241), muito mais dependente de artifícios que ele mesmo inventa como estratégia de sobrevivência. Essas estratégias socialmente concebidas facilitam sua vida, porém vão enfraquecendo nele certas forças que a natureza o obrigava a manter firmes. Ao domesticar-se, as exigências físicas para a preservação da existência vão deixando de ser predominantes e a coragem necessária para habitar a floresta é moderada e minimizada sob o abrigo de uma casa bem protegida. Mas, se mudanças ocorrem, isso acontece não para a estrutura biológica dos homens, a não ser no sentido de ela ser menos exigida. Mas essa estrutura está sempre em nós e serve de base para o progresso cultural e as alterações que nossa espécie realiza para poder se manter existindo. E esse é o ponto: há sempre uma base de sustentação natural à cultura. É indispensável, na linha seguida pelo pensamento de Rousseau, que as considerações acerca do “homem físico” antecedem “seu aspecto metafísico e moral” (Rousseau, 1983, p. 243). Mas um nos leva ao outro, sempre.

O estudo da natureza humana sempre expõe essa ligação, que é, também, uma tensão em nós. Afinal, quando na “ordem civil” conservamos “o primado dos sentimentos da natureza”, colocamo-nos em contradição conosco mesmo (Rousseau, 1999, p. 11). Se, por um lado, não existe espaço para a predominância das inclinações na determinação das nossas ações, por outro, não sendo os deveres baseados noutra coisa que não em convenções, somos obrigados a entender o papel que nossas paixões e afecções têm nesse jogo, já que se trata de fonte de determinação real da nossa vida, quer queiramos que seja assim ou não. Aquilo que as instituições humanas exigem de nós tem que ter algum respaldo na natureza, ou então teríamos que nos imaginar como seres habitando um mundo em que seríamos uma coisa estranha, quando na verdade somos seres terrestres como todos os outros de que nos distinguimos. Que direito nós temos em nos considerar seres superiores, se temos as mesmas necessidades fundamentais para viver que os demais animais da natureza?

Esse tema é tão confuso para os homens que Rousseau se empenha em esclarecer ao mal-uso da expressão “direito natural” por parte dos modernos, uma vez que se queira, por meio desse conceito, dar conta da nossa existência como espécie. Segundo Rousseau, quando seus contemporâneos falam de direito natural referem-se já a “ideias relativas à natureza do homem” (Rousseau, III, 1964, p. 124), e não estão tratando de natureza em geral. A desigualdade, por exemplo, não pode ser justificada, quer dizer, legitimada, como direito natural, apesar de ser óbvio que as diferenças entre os vários indivíduos homens lhes venham da natureza. Mas aquela de trata o direito e se liga ao nosso poder de instituir parâmetros de ordenação da vida social, isso ocorre no

contexto especial da cultura. Logo, ela tem a ver com o modo pelo qual o homem foi se adaptando a outro homem segundo regras que são, em tese, aceitas e consentidas por todos que se deixam organizar sob elas.

Pois é aí, apenas, que o tema relativo aos “direitos humanos” pode ter uma resolução humana, afinal dependente exclusivamente de nós e de nossa razoabilidade. Rousseau considera insuficiente e simplista a explicação que até então se dava acerca do direito natural, levando em conta apenas o “proveito comum” que isso propicia para o homem. Essa antropologia não nos diz nada de nossa existência primitiva. Ela é já uma antropologia cultural e, portanto, não considera o homem natural no que ele tem de essencial. Ora, é exatamente isso que pode nos levar a equívocos, como aqueles em que se envolveu Hobbes, ao misturar os dois contextos. E, para Rousseau, essa diferença é fundamental tanto do ponto de vista político quanto educacional, já que a saída do estado de natureza nos cobra uma mudança mental, na verdade uma nova maneira de nos perceber que só se consolida com muito esforço pela via da paideia, de novos hábitos de pensar e agir que a educação propicia.

Nesse caminho, a diferença entre antropologia “natural” e cultural é fundamental para pensar como o homem, sendo um animal, pode se deixar educar, transformando de modo consistente a maneira como vive. Nossa “adaptação” à cultura não é uma acomodação às condições físicas externas à espécie, tanto é que podemos dizer que só há educação, no sentido verdadeiro do termo, em sociedade, ainda que o homem natural seja inteligente. Mas essa inteligência o beneficia como indivíduo, diferente do que ele é, ou pode ser, enquanto cidadão e agente público. Apenas no mundo da cultura acontece de o homem fazer de si mesmo o que ele idealiza, na medida em que se propõe e se organiza para ser o que ele mesmo deseja, silenciando, de certa maneira, a voz da natureza. À natureza importa que seus produtos se conservem e reproduzam, apenas. Ainda assim, o fato é que a vida política e a educação fazem parte do que é essencial no esforço de idealização que não pode ter surgido do nada. Elas têm que ter um fundamento de possibilidade, tem de haver algo que dê amparo ao esforço humano de transformação do animal em um ser civilizado e cultivado.

Sem nos falar disso por meio de uma linguagem mais esmerada e técnica, Rousseau praticamente nos define o homem como um ser histórico, o que só se tornará uma abordagem comum e corriqueira no século XIX, após o enorme empenho reflexivo praticado por Hegel em sua filosofia e por Marx e sua visão da evolução social e econômica da humanidade. E é essa compreensão histórica – na qual devemos sempre insistir – que ajuda a entender o modo como Rousseau, em sua análise, isola o homem natural, de modo a que este jamais seja imiscuído com o homem social, cujo espírito é totalmente diferente. Afinal, um só precisa pensar e agir tendo em

vista sua conservação pessoal. Já o outro, que se vê existindo com seus semelhantes, necessita ser empático, por isso até seu sentimento deve ser descrito em termos de compaixão.

No prefácio ao *Segundo discurso*, a historicidade da vida humana no interior da cultura é o grande empecilho ao conhecimento da nossa “natureza”, ao mesmo tempo que mantém aberta a perspectiva de uma correção de rumos no destino da humanidade. Como o ciclo da vida da nossa espécie não é repetitivo, como ocorre aos outros animais, “a alma humana”, diz Rousseau, é constantemente “alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões” (Rousseau, 1983, p. 227). Desse modo, mudamos a tal ponto que nos tornamos quase irreconhecíveis. Segundo Rousseau, isso se deve ao fato de “em lugar de um ser agindo sempre por princípios certos e invariáveis, em lugar dessa simplicidade celeste e majestosa com a qual seu autor tinha marcado” nossa espécie, “não se encontra senão o contraste disforme entre a paixão que crê raciocinar e o entendimento delirante” (Rousseau, 1983, p. 227).

Sabemos que, no corpo da obra, isso que parece ser apenas uma descrição de quão caótica é a vida humana, será definido, de todo modo, com perfectibilidade, ainda que de modo algum Rousseau se mostra um otimista e nos proponha um progresso linear de nossa história. Mas, como ele quer mostrar que o homem é um animal incomum, porque tem razão e vontade, é necessário que ele seja representado como potencialmente senhor de seu destino. Isso é importante porque é do fato de os princípios que regem nossa natureza não serem rígidos, nem certos nem invariáveis, que podemos ser, digamos, reeducados, moldados para algo que antes não tínhamos: a sociabilidade.

Tanto a revolução mental dos indivíduos provocada pela sua socialização quanto a revolução política contida em *Emílio* e *Do Contrato*, exigem essa “plasticidade” da alma humana. E Rousseau quer mostrar que a nossa história mostra exatamente isso, que nossa espécie não é um tipo de animal fechado e inflexível, que o que o homem fez dele mesmo não é algo inevitável, uma fatalidade. Ainda enquanto nos fala do homem natural e o compara com diversos outros animais, o genebrino deixa claro que o assenhorear-se de seu destino, no caso do homem, se deve ao “poder de querer, ou antes, de escolher”, um poder que é exclusivo da humanidade em sua espiritualidade (Rousseau, III, 1964, p. 142). Mas o ponto que nos interessa chamar atenção é que, segundo Rousseau, esse é um poder que inevitavelmente temos que ter em germe – como a própria inteligência individual – antes de qualquer pacto social.

No Prefácio do *Segundo discurso*, Rousseau retoma o tom utilizado quando de sua crítica às ciências e às artes, como que nos indicando, novamente, que não é a inteligência científica, valorizada pelo iluminismo, que fundamenta o nosso “poder de querer” e “escolher”. E,

obviamente, é justamente esse ponto, quer dizer, a nossa capacidade de decidir o que fazer, o que realmente atesta a humanidade em nós. Quando Rousseau põe em prática sua análise e esmiúça sua tese acerca da constituição do homem natural, deixando de lado “todos os livros científicos, que só ensinam a ver os homens como eles se fizeram” e não o que eles, provavelmente, foram de forma autêntica e originária, é aí apenas que, diz ele, “meditando sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, creio perceber dois princípios anteriores à razão” (Rousseau, 1983, p. 230).

Esses princípios são: o de conservação da espécie e a piedade diante do sofrimento alheio: ambos princípios anteriores à sociabilidade que tendemos a entender erroneamente, sobretudo quando a concebemos como fenômeno humano natural, desconhecendo a distância em que a cultura nos põe frente ao que a natureza, autenticamente é. Rousseau, portanto, quer identificar, como o faz com a família, uma base anímica, vivificante e ao mesmo tempo pré-social, que nos prepare espontaneamente ao exercício posterior de nossos deveres para com outrem, Afinal, o homem tem que ter em sua natureza uma propensão à piedade e ao altruísmo, propensão que em sociedade haverá se desenvolver e receber outros fundamentos, que, na verdade, são complementares e reforçam essa disposição “natural” à sociabilidade em nossa espécie, se é que podemos nos expressar assim.

A preexistência da piedade e da compaixão, que Rousseau muito acertadamente denominou de primeiras operações da alma, é um elemento chave em sua argumentação laica acerca da condição de vida diferenciada que o homem pôde dispor, sendo em ente natural. Essa preocupação dá à reflexão rousseauiana um alcance muito além do que nos sugere a leitura do *Discurso sobre a desigualdade entre os homens*, afinal aborda um tema que, se não fosse tratado, transformaria a Vontade Geral que dá margem a ideia de contrato social em uma fantasiosa quimera. E o fato indiscutível de que o homem tem uma existência superior incomparável aos seus irmãos na ordem geral da natureza só poderia ser “explicada” pela via de um criacionismo inaceitável para um iluminista coerente.

De todo modo, no segundo discurso, nosso filósofo está em busca de regras que tenham um proveito geral, na medida em que possam ser convenientes com os interesses comuns dos homens. É exatamente nesse contexto reflexivo que piedade e compaixão emergem na argumentação. O homem natural precisa ser descrito tendo em vista as leis que mais convém a seu estado, pois são elas que determinam seu comportamento, portanto, servem de condição à sua vontade. Se, por um lado, levamos em conta nossa conservação como indivíduos, obviamente, não se trata apenas disso, pois “temos uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e

principalmente nossos semelhantes” (Rousseau, 1983, p. 230). Ora, em um animal inteligente como o homem, diz-nos Rousseau,

seus deveres para com outrem não lhe são unicamente ditados pelas lições tardias de sabedoria e, enquanto resistir ao impulso interior natural da comiseração, jamais fará qualquer mal a um outro homem, nem mesmo a um ser sensível, exceto no caso legítimo em que, encontrando-se em jogo sua conservação, é obrigado a dar preferência a si mesmo. Por esse meio, terminam também as antigas disputas quanto à participação dos animais na lei natural, pois é claro que, desprovidos das luzes e da liberdade, não podem reconhecer tal lei” (Rousseau, 1983, p. 231).

O homem, apenas, graças às suas luzes e liberdade, pode tornar-se consciente do quanto o que lhes é, no contexto biológico, conveniente, é uma determinação da natureza. E se ela o dotou da compaixão e da piedade, também lhe deu as bases do que o conservará culturalmente. Sendo assim, e entendidas a paixão e a piedade como princípios comuns à espécie humana agindo nela em momento anteriores ao desenvolvimento de sua razão, talvez faça sentido que Rousseau nos diga *Contrato social* que a saída do isolamento e o consequente pacto social tinha que se mostrar uma nova solução à nossa conservação, na medida em que ampliava nossa força enquanto espécie e abria espaço, como lemos em vários registros, para o estabelecimento dos direitos da humanidade.

Referências

ROUSSEAU, J-J. *Contrato social*. São Paulo: Abril Cultura, 1983.

ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril Cultura, 1983.

ROUSSEAU, J-J. *Emílio ou da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Recebido em: 21/10/2025

Aprovado em: 03/11/2025