

O paradoxo da sociabilidade na reflexão de Rousseau

Arlei de Espíndola¹

Resumo: O presente artigo visa explorar os argumentos de Rousseau em torno da questão da sociabilidade humana. Deseja-se salientar que a reflexão do filósofo é atravessada por um volume grande de paradoxos, ainda que ele conclua que seria negativo o homem se eternizar na solidão própria dos começos da história humana.

Palavras-chave: natureza humana – sociabilidade – necessidades naturais – racionalidade – artificialidade.

Introdução

A discussão sobre o problema da sociabilidade é um tema que ocupa um lugar central no quadro do pensamento moral e político desde os primórdios da filosofia. Tendo por base conceitos diversos sobre a natureza essencial do ser humano, um contingente expressivo de autores contribui para estabelecer e consolidar duas linhas distintas de entendimento em relação ao assunto em questão. Aquela orientação que exerce hegemonia, na esfera filosófica, encontra seu ponto de partida em Aristóteles, que considera o homem como um ser social e político por natureza. Essa concepção mantém-se na filosofia helenística e romana², referenda-se com Thomas de Aquino no mundo medieval e é subsistente na especulação do Século XVIII, marcando presença claramente no interior da *Encyclopédie*, organizada por Diderot e D'Alembert.

A outra tendência filosófica instaura-se no mundo moderno, vindo as-

1 Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina/PR. Mestre e Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas/UNICAMP. E-mail: earlei@sercomtel.com.br

2 Eis uma passagem muito elucidativa de Sêneca: “a natureza gerou-nos como uma só família; faz-nos sentir amor uns pelos outros, e aponta-nos a vida em sociedade” (SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, p. 519). Afirmações com um sentido semelhante já haviam sido feitas por Cícero antes de Sêneca e também pelos estoicos Epicteto e Marco Aurélio algum tempo depois dele.

segurar um contrapeso, com a apresentação de uma concepção inversa a essa que precede. Por romper com uma tradição bem consolidada, essa segunda orientação teórica gera um impacto menor e produz, ao final, um efeito de escala mais reduzida. Ela chegou até nós, primeiramente, pelas reflexões de Maquiavel na Renascença, veiculadas em *O príncipe*, foi levada adiante com Hobbes, no século XVII, por meio das ideias de *Do cidadão* e também do *Léviatã*, e ancorou depois em Rousseau, na Época das Luzes, vendo-se pelo conjunto de sua obra. É verdade que tivemos vestígios dessa segunda orientação filosófica já com o epicurista Lucrécio na Antiguidade, por meio de passagens identificadas em seu poema intitulado *Da natureza das coisas*. Mas a consolidação dessa perspectiva aparece mesmo no quadro da filosofia moderna.

Pretendo centrar minha atenção, neste artigo, na reflexão desenvolvida por Rousseau, no século XVIII, em torno do problema da sociabilidade dos seres humanos. Ao esforçar-me por reconstruir as ideias do filósofo genebrino, mostrarei o paradoxo que envolve sua especulação no que tange ao tema focalizado. Ao discutir-se o problema da sociabilidade devem ganhar realce, inevitavelmente, essas duas linhas interpretativas da natureza substantiva do ser humano que permitem falar ou da existência da sociabilidade natural ou então de seu contrário. Rousseau, em particular, caminha por uma via negadora da sociabilidade, mas que indica, ao mesmo tempo, que o homem não seria molhado para se eternizar em seus começos, quer dizer, não seria feito para viver eternamente no estado de isolamento que o caracteriza nos tempos primevos.

I – Defesa da sociabilidade natural

É importante perseguirmos o argumento comum, usado pelos autores da tradição, para justificar que o ser humano é sociável por natureza. Platão considera, em *A república*, que a mola propulsora para o homem fazer-se inclinado à vida em sociedade reside basicamente na “necessidade” que se apresenta por ser ele uma criatura impotente e possuir, no começo dos tempos, a falta de muitas coisas. Conservar a antiga forma de viver, caracterizada pelo isolamento e pela solidão, traria ao homem o risco de ele não conseguir suprir suas carências naturais, que seriam elevadas, e também poria em perigo a subsistência de toda a espécie. Por esse motivo, os seres humanos criam, enfim, a comunidade política, que abre a possibilidade de ver-se robustecida a dimen-

são de suas forças em geral. Conforme a escrita de Platão:

uma cidade tem a sua origem, segundo creio, no fato de cada um de nós não ser auto-suficiente, mas sim necessitado de muita coisa [...]. Assim, portanto, um homem toma outro para uma necessidade, e outro ainda para outra, e, como precisam de muita coisa, reúnem numa só habitação companheiros e ajudantes. A essa associação pusemos o nome de cidade³.

Aristóteles vale-se desse mesmo entendimento de que o homem é pressionado pela “necessidade”, na medida em que seria impotente sozinho, para pensar o início da vida política; ele ainda acrescenta o pensamento de que o ser humano possuiria o ideal de felicidade como o grande alvo em sua vida. Daí a razão de o estagirita manter, em *A política*, opondo-se ao que Rousseau sustentará no século XVIII, que aquele far-se-ia, em suma, um ser sociável e político por natureza: “evidente que a cidade é uma realidade natural e que o homem é, por natureza, um animal político (*politikón zōon*)”⁴.

Torna-se importante assinalar, antes de avançarmos o raciocínio, que o ser humano não nasce, para Aristóteles, exatamente pronto. O caso é que o autor contempla a ideia de “natureza” conectando-a à noção de “finalidade” e, assim, pode pensar tanto a existência da sociedade como a presença do homem enquanto um ser político estabelecido desde o princípio da História.

O filósofo de Estagira, não obstante isso que precede, considera a “ne-

³ PLATÃO, *La république*, p. 914.

⁴ ARISTÓTELES, *Politics*, 1253a 9. Observemos a argumentação de Tomás de Aquino que referenda, na filosofia desenvolvida na Idade Média, o pensamento de Aristóteles: “é, todavia, o homem, por natureza, animal sociável e político, vivendo em multidão, ainda mais que todos os outros animais, o que se evidencia pela natural necessidade. Realmente, aos outros animais preparou a natureza o alimento, a vestimenta dos pêlos, a defesa, tal como os dentes, os chifres, as unhas ou, pelo menos, a velocidade para a fuga. Foi, porém, o homem criado sem a preparação de nada disso pela natureza, e, em lugar de tudo, coube-lhe a razão, pela qual pudesse granjear, por meio das próprias mãos, todas essas coisas, para o que é insuficiente um homem só. Por cuja causa, não poderia a um homem levar suficientemente a vida por si. Logo é natural ao homem viver na sociedade de muitos” (TOMÁS DE AQUINO, *Do reino ou do governo dos principes ao rei de Chipre*, p. 127).

cessidade” como algo próprio de todo o ser que existe e julga a “impotência”, no estado particular de isolamento, enquanto característica singular dos humanos. A partir disso, ele pode efetuar um paralelo entre os homens, os bichos e mesmo Deus, na relação que eles mantêm com a sociabilidade e a politicedade. Para Aristóteles, se o homem não fosse um animal social e político por natureza, ele, antes de mais nada, assemelhar-se-ia a Deus, porque somente essa entidade é auto-suficiente e dispensa o auxílio alheio na gestão de sua sobrevivência. Em segundo lugar, o homem afigurar-se-ia às feras, visto que essas, privadas como são de atributos espirituais, encontram-se no mundo social à mercê dos ditames de seus instintos. Em resumo: “aquele, que por natureza e não por mero acidente, não faz parte de uma cidade é ou um ser degradado ou um ser superior ao homem”⁵.

O homem, na escrita de Aristóteles, surge como objeto de censura quando permanece fixado na condição inferior caracterizada pelo isolamento, porque nesse estado, segundo o filósofo, ele ignora a vida comunitária e a família, vive mergulhado na solidão e, o que se revela ainda pior, tanto não é habilitado para edificar a cultura e civilizar-se, como se mostra essencialmente feroz e belicoso: “ele é como aquele a quem Homero censura por ser *sem clã, sem lei e sem lar*; um tal homem é, por natureza, ávido de combates, e é como uma peça isolada no jogo de damas”⁶.

Entre os *Encyclopédistas*, vê-se a retomada, na Época das Luzes, dos argumentos da tradição – presentes em Aristóteles, em diversos filósofos helenísticos e romanos, em Tomás de Aquino e até nos livros de Locke no século XVII – relativos à sociabilidade natural do homem. Fechado com esse dogma, Diderot, por exemplo, sustenta que o homem é levado pelo instinto a aproximar-se dos outros seres humanos e criar a sociedade: “os homens se reuniram em sociedade por instinto, assim como os animais mais fracos se reúnem em rebanhos [...], os cães selvagens associam-se e caçam juntos”⁷.

Diderot considera que faz parte da natureza substantiva do homem a inclinação para a vida em grupo. Vivendo assim, ele se fortalece, assegura sua sobrevivência com maior facilidade, e garante seu bem-estar plenamente: “o homem isolado não teria podido vigiar a cabana, preparar alimentos, cuidar

5 ARISTÓTELES, *Politics*, 1253a 9.

6 ARISTÓTELES, *Politics*, 1253a 9-10.

7 DIDEROT, *Observations sur le Nakas*, p. 404.

dos rebanhos etc. Cinco homens fazem e fazem bem todas estas coisas”⁸.

No interior da *Encyclopédia* encontra-se o verbete “sociedade”, escrito por Boucher d'Argis, que avança essa perspectiva de Diderot. Para esse autor, o convívio em sociedade é algo necessário para o homem, pois ele mostra-se frágil e impotente quando vive sozinho. Ele é um aspirante a subsistir e realizar-se, alcançando seu sustento, robustecendo suas forças, ampliando seus talentos, e desenvolvendo suas faculdades. Ora, nada disso é possível sem contar com o auxílio de seus semelhantes e sem trabalhar em conjunto. Por isso, os homens ver-se-iam convidados, em todos seus movimentos, a viver em sociedade, e cumpririam, assim, um ditame do autor de todas as coisas: “tudo nos convida ao estado de sociedade. A necessidade a exige, a inclinação faz dela um prazer, e as disposições que trazemos naturalmente para a vida em sociedade nos mostram que de fato é esta a intenção do Criador”⁹.

Deus, para o encyclopedista em questão, compensaria a fraqueza humana, que não presenciaríamos entre muitos animais, concedendo ao homem tanto a razão como esse pendor natural que ele possui para a vida comunitária.

II – Posicionamento de Hobbes

Hobbes tem uma concepção que não se ajusta, no que há de mais essencial, com essas ideias que encontram sua fonte em Aristóteles e prenunciam o pensamento de Rousseau. O núcleo dessa antecipação está no fato de Hobbes, sendo familiarizado com aqueles escritos difundidos até sua época, julgar o homem como um ser associal e apolítico por natureza. O ente humano, para ele, seria desagregador por fazer-se passional, cheio de desejos, agressivo e egoísta, coisa que não é assinada embaixo por Rousseau. Portanto, o centro da citada antecipação está na recusa que o filósofo inglês efetua da sociabilidade natural do homem.

Mais importante, neste momento, que esses aspectos da divergência entre Hobbes e Rousseau, é o fato de notarmos que, ainda que Hobbes insurja-se contra a tradição, ele segue vendo o Estado como algo “necessário” por força da “impotência” do ser humano e de sua miserabilidade

8 DIDEROT, *Observations sur le Nakas*, p. 404.

9 D'ARGIS, B. “Société”. In: DIDEROT; D'ALEMBERT, *Encyclopédie ou dictionnaire des sciences, des arts et des métiers*. T. III, p. 549.

quando permanece sozinho e desamparado.

O quadro da natureza, para Hobbes, é um quadro de miséria, marcado pelo conflito e pela escassez de recursos, que não permite, aliás, que seja suprido o volume de necessidades que o homem possui, razão pela qual nota-se o risco, por fim, de perecimento da espécie. Falta, nesse panorama originário, a presença de uma racionalidade capaz de neutralizar as discórdias que produzem um cenário de guerra generalizada. Sendo guiados por suas paixões e tendo direitos iguais e ilimitados, os homens se movem no afã de sanarem as faltas excessivas que experimentam, as quais vão além do que o mundo natural lhes pode oferecer. Eles experimentam, então, uma grande insegurança e julgam-se ameaçados de sofrerem o maior de todos os males: a morte violenta.

Esse dito sentimento de medo de ser vítima de uma ação intempestiva de seu semelhante, com a qual acabariam mortos, os conduzem a estabelecer a vida política e comunitária, que se faz “necessária”: “se fosse removido todo o medo, a natureza humana tenderia com muito mais avidez à dominação do que a construir uma sociedade”¹⁰.

É natural, aos olhos de Hobbes, que todo homem deseje o que é melhor para si mesmo, e por isso o ser humano busca afastar o panorama de conflitos ininterruptos que vigora no estado de natureza. Ele espera obter ganhos neutralizando essa atmosfera aterradora e nebulosa aí estabelecida visto que ela traz riscos para sua conservação dada à afluência da mais completa discórdia. E é o sentimento de medo que o impulsiona a perseguir tal meta edificando a sociedade, a qual, levando-o a aproximar-se de seu semelhante, deve gerar esta aspirada pacificação.

Não é um impulso de benevolência, enfim, que move o ser humano em seus atos na relação com seus semelhantes, mas seu interesse de ver-se beneficiado, sua expectativa de assentar-se numa condição melhor. É por esse motivo que ele visa alcançar um mundo mais equilibrado, uma realidade concreta mais confortável. Com essa, ele poderá manter-se ileso em sua vida e terá condições, ao eclodirem conflitos, de se beneficiar da presença de aliados. E o caminho para isso acontecer está na associação com outros homens e na estruturação do Estado. “Devido ao medo que sentimos uns dos outros, entendemos que convém nos livrarmos dessa condição, e conseguirmos alguns associados – para que, se tivermos de travar guerra, ela não seja contra todos,

10 HOBBS, *On the Citizen*, p. 24.

nem nos falte algum auxílio”¹¹. Há uma imposição da “necessidade”, portanto, para que os homens, em Hobbes, se façam sociáveis e dêem forma ao Estado, assegurando, sobretudo, a preservação da vida da espécie.

III – Negação da sociabilidade natural

Vejamos agora os argumentos aos quais recorre Rousseau, em seu esforço de insurgir-se contra a tradição, com o objetivo de justificar que o homem não possui sociabilidade natural e nem tendência, já nas origens, para a vida política. Podemos afirmar que seu discurso, seguindo a trilha aberta principalmente por Hobbes, é marcado por um forte ímpeto de resistência. Ele identifica o agir dos homens, inicialmente, com o comportamento dos bichos. Por isso, considera-o, ao apreendê-lo no começo de tudo, como um ser que seria guiado pelo instinto e mover-se-ia com o anseio de satisfazer suas necessidades estritamente físicas. Nessa linha interpretativa aparece o comentário de Jean Bensimon que descreve, de uma forma sintética, o quadro construído por Rousseau no *Discurso sobre a desigualdade*. Observemos as palavras do comentador, pelas quais, fazendo referência à imagem construída por Rousseau, descreve o homem como um ser que viveria, no começo da História, a plenitude do sentimento de felicidade, com toda a estreiteza espiritual que lhe seria própria:

Mas qual é o retrato, o modo de vida deste homem natural? O Discurso sobre a desigualdade apresenta um selvagem, puro animal abandonado pela natureza somente ao instinto, solitário, ocupado unicamente em satisfazer suas necessidades alimentares e sexuais, absolutamente feliz¹².

Inserido no mundo conforme o desejo do autor de todas as coisas, o ser humano, malgrado suas limitações, constitui-se, para Rousseau, num ser “auto-suficiente” que dispensa tanto o auxílio alheio na gestão de sua sobrevivência como uma condição diferente daquele que ele desfruta. A terra, de

11 HOBBS, *On the Citizen*, p. 30.

12 BENSIMON, Jean. Réfraction des idées politiques de Rousseau dans l’œuvre de Laclos. In: LAUNAY, Jean-Jacques Rousseau et son temps, p. 244.

um lado, é marcada pela fertilidade e pela abundância de recursos naturais enquanto não sofre com a intervenção humana. As carências, de outro lado, sendo restritas a poucas coisas, e fazendo-se um tanto simples, livram o ser humano da necessidade de empreender grandes esforços físicos e mentais para se conservar. Logo, não há o que possa conduzir o homem a estabelecer associações permanentes e nem o que estimule a eclosão de conflitos. Não necessitando senão estancar suas carências físicas, ele vê-se levado a viver disperso sobre a terra, abdicando de moradias fixas e do contato ininterrupto com os outros de sua espécie, sem experimentar qualquer desconforto. Conhecendo apenas necessidades palpáveis, e suscetíveis de serem esgotadas totalmente, o ser humano se basta a si mesmo no isolamento.

Aflações até poderiam emergir se a assistência de que o homem precisa não fosse prestada pela natureza, e esse tivesse como indispensável o agrupamento com seus semelhantes; inquietudes também poderiam florescer se esse último visse o outro de sua espécie como uma ameaça para a conservação de sua integridade e para a garantia de sua vida. Mas a natureza é rica e encontra-se sempre à disposição do ser humano, e ele experimenta, então, a plenitude porque necessita de pouca coisa, não deseja prejudicar seu semelhante, ficando longe de representar-lhe um risco. Diante disso, só se pode aceitar que a exigência de romper com o estado originário é algo que parte de uma força que ultrapassa os limites estabelecidos pela pura natureza. No quadro dos tempos iniciais, o homem, em suma, mostra-se realizado, tendo uma vida solitária e contando apenas com necessidades limitadas, reduzidas ao plano físico.

Robert Derathé chama a atenção do leitor para as consequências de os homens possuírem no estado de natureza, conforme Rousseau, somente necessidades físicas. Isto não teria sido suficientemente compreendido por autores como Pufendorf, como Helvétius, e pelos encyclopedistas. Semelhantes necessidades não favorecem a unidade e não trazem uma aproximação entre os homens, pois os levam ao afastamento, ao estado de dispersão, por força do interesse que eles têm de se manterem vivos. Daí resultaria a imagem, construída por Rousseau, de um ser auto-suficiente, munido de equilíbrio entre as suas forças e as suas necessidades, que não se constituiria em inimigo de seus semelhantes, e nem mesmo se faria sociável:

o estado de natureza não é, portanto, nem uma guerra generalizada, nem uma ‘vida sociável’, mas um estado de

dispersão ou de isolamento. Em ‘seu estado primitivo’, o homem é um ser solitário que se basta a si mesmo, pois, seus desejos sendo limitados ao ‘necessário físico’, suas forças são proporcionais às suas necessidades e ele pode, sem inconveniente, abster-se da existência de seus semelhantes¹³.

Não haveria algum motivo justo e natural, tendo em conta essa situação confortável, para o homem desejar sair do estado de natureza com o propósito de nunca mais voltar. A primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade* fornece-nos, de fato, uma imagem esplendorosa do estado originário que permite ao ser humano viver livre, tranquilo, ocioso, lento nos planos espirituais, sem tomar conhecimento dos problemas que emergem apenas na sociedade. Daí a razão de o filósofo argumentar em seu *Ensaio sobre a origem das línguas* que teria de haver a interferência de uma força externa à natureza para que o homem pudesse se convencer do sentido de deixar seu lugar inicial:

“não imagino como teriam alguma vez renunciado à sua liberdade primitiva e abandonado a vida isolada e pastoril, que tão bem convém à sua indolência natural para imporem a si mesmos e sem necessidade a escravidão, os trabalhos, as misérias inseparáveis do estado social”¹⁴.

No afã de justificar sua visão negativa da sociabilidade, Rousseau efetua um contraponto, no *Segundo discurso*, entre a vida selvagem e a vida doméstica levada por homens e bichos. Esses últimos, enquanto permanecem sob os cuidados da natureza, extraem muitos benefícios, podendo conservar-se robustos, vigorosos e corajosos. Munidos com esses recursos, eles desconhecem os danos que resultam das implementações da cultura:

O cavalo, o gato, o touro, o próprio asno têm, na maioria, uma estatura mais alta, e todos uma constituição mais robusta, mais vigor, força e coragem quando nas florestas do que em nossas casas; perdem a metade dessas vantagens

¹³ DERATHÉ, Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps, pp. 146-147.

¹⁴ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, T. V, pp. 400-401.

gens tornando-se domésticos e poder-se-ia dizer que todos os nossos cuidados para tratar bem e alimentar esses animais só conseguem degenerá-los¹⁵.

O homem, enquanto ignora a vida social e conserva a liberdade ditada pela natureza, obtém ganhos semelhantes aos extraídos pelos bichos inseridos no quadro originário. Quer dizer, ele segue robusto, saudável, corajoso, e faz-se um ser íntegro moralmente: “tornando-se sociável e escravo, torna-se fraco, medroso e subserviente, e sua maneira de viver, frouxa e afeminada, acaba por debilitar ao mesmo tempo sua força e sua coragem”¹⁶.

Victor Goldschmidt, em seu livro *Anthropologie et politique*, se prende ao tópico ora em discussão correlacionando a esfera da natureza e o âmbito da cultura. Desse esforço emergem pares de opostos como “condições selvagens” versus “condições domésticas”, “homem” versus “animal”, cujo reforço aparece com a lembrança dos efeitos da “reflexão” e das “comodidades” para o homem na vida social. Sua conclusão termina sendo a de que o ser humano é quem arca e assume os maiores prejuízos nesse percurso de incorporação de artifícios, se considerarmos o que se passa com as feras nesse processo: “assim como a reflexão torna o homem ‘um animal depravado’, as ‘comodidades’, que o homem (graças à reflexão) cria para si no estado de civilização, ‘fazem-no degenerar mais sensivelmente’ que o animal doméstico, em relação ao seu estado selvagem”¹⁷.

Essa mesma leitura de Rousseau sobre a sociabilidade, cuja introdução aparece no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e também no *Ensaio sobre a origem das línguas*, é confirmada nas articulações teóricas de seu *Emílio ou da educação*. Segundo esse texto, o homem manteve-se saudável fisicamente e dotado de integridade moral enquanto permaneceu vivendo de forma isolada. Tal fato conduziu Rousseau ao extremo de afirmar que o homem não seria moldado, em suma, para viver de modo comunitário. Os homens: “quanto mais se juntam, mais se corrompem [...]. De todos os animais, o homem é o que menos pode viver em rebanho”¹⁸.

IV – Causas do abandono humano de sua condição inicial

Após vermos Rousseau negar a existência da sociabilidade natural dos homens e afastar-se, assim, do lugar-comum sustentado na tradição, vale agrupar algumas das razões, por ele apresentadas, pelas quais aqueles seriam conduzidos a deixarem seu estado originário. O ser humano, com efeito, haveria de abandonar o mundo dos prístinos tempos, e estabelecer associações com seus semelhantes, em virtude primeiramente, segundo Rousseau, de acontecimentos excepcionais, de ocorrências turbulentas, que teriam gerado abalo e desequilíbrio na ordem estabelecida pelo supremo artífice. No *Discurso sobre a desigualdade* semelhante fenômeno que produz tal resultado é definido pelo filósofo como um “acaso funesto que, para a utilidade comum, jamais deveria ter acontecido”¹⁹.

O *Ensaio sobre a origem das línguas* acompanha essa concepção veiculada no *Segundo discurso* e relembraria o impacto causado pelos acidentes da natureza na vida social. O texto não se limita a falar, porém, do movimento de dispersão que aí é produzido, mas acrescenta que esses episódios excepcionais forçam a criação do convênio e da unidade entre os homens. Isso porque tal recurso se apresenta como via para garantir-se a subsistência da espécie. Enfim:

tudo o que deve ter assustado e dispersado os selvagens habitantes de uma região deve tê-los reunido em seguida para repararem em comum as perdas comuns: as tradições das desgraças da terra, tão frequentes nos tempos antigos, mostram de que instrumentos se serviu a Providência para forçar os humanos a se aproximarem²⁰.

Aqui, por esse raciocínio inicial, podemos concluir que o homem, se não tivessem acontecido acidentes e tragédias motivadas pela natureza, ter-se-ia conservado para sempre em seu estado primitivo. A convicção acerca deste entendimento é reforçada com o recurso a intérpretes importantes que visitam o pensamento do autor genebrino. Derrida percebe, de sua parte, que o mal em Rousseau é produto da cultura ou efeito de algo que acontece no mundo

15 ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, T. III, p. 139.

16 ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, T. III, p. 139.

17 GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 265.

18 ROUSSEAU, *Emile*, T. IV, pp. 276-277.

19 ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, T. III, p. 171.

20 ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, T. V, p. 402.

externo. A partir dessa compreensão, os acasos marcadamente negativos, e as infelicidades da vida, não seriam coisas que figurariam na lógica essencial do pensamento de Rousseau, na dimensão interna de seu sistema de ideias:

a negatividade, a origem do mal, a sociedade, a articulação vêm de fora [...]. A passagem de uma estrutura à outra – por exemplo, do estado de natureza ao estado de sociedade – não pode ser explicada por nenhuma análise estrutural: um factum exterior, irracional, catastrófico deve irromper. O acaso não faz parte do sistema²¹.

Jean Starobinski avança essa linha de raciocínio precedente e, introduzindo aspectos de cunho psicológico na reflexão, afirma que elementos alheios ao sujeito, e que estão presentes no mundo externo, permitem que haja, de início, o movimento das coisas, em sentido material, no espaço físico. Mas esses mesmos elementos, agregando dados de ordem não física, fazem brotar igualmente, entretanto, um elemento incorpóreo, imaterial, como é o “desejo”. Esse último antes era uma realidade estática e seguia, para Rousseau, como um fenômeno inexistente. Conforme Starobinski: “a provocação exterior vem interromper um quadro estático de uma duração indeterminada, — o estado de natureza. Esse é o estado em que a necessidade busca sua satisfação imediata e em que o desejo, por esse motivo, não tem a oportunidade de se manifestar”²².

A segunda explicação para o homem ter saído de seu estado natural – segundo podemos considerar – indica a instituição da sociedade em decorrência dos acréscimos propiciados pelo percurso civilizatório e pelos avanços culturais. Ora, é recomendável organizar a vida social e depois criar o poder político na medida em que a existência humana torna-se mais complexa com a ruptura da coexistência ignorada, com o desenvolvimento progressivo das faculdades humanas, com a expansão demográfica, e com a exploração contínua dos frutos da terra. Tudo isso, somado ao despertar da competição e do egoísmo, produz um cenário de conflitos que coloca em risco a perpetuação da espécie humana caso não altere seu gênero de

vida. Assim, comprehende-se os relatos de Rousseau do *Segundo discurso* e também seus raciocínios do capítulo VI do livro I do *Contrato social*. Nesse último escrito em especial, o filósofo registra:

suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria²³.

Jean Ehrard reconhece que a natureza, aos olhos de Rousseau, é contrária à vida humana em sociedade. Esse comentador, porém, dá ênfase ao fato de haver, além dos acidentes que eclodem na história, a presença da conduta intervintiva quando o ser humano, utilizando-se de sua capacidade racional, maquina a realização do pacto de associação. É verdade que os homens não são sociáveis e políticos por força do autor das coisas. Mas eles, sendo seres potencialmente racionais e dotados de vontade, malgrado não possam fugir, por completo, dos riscos que a vida impõe com seu movimento, têm chances de instituir um convênio ideal com seus semelhantes. E por meio desse, segundo Ehrard, abre-se a alternativa de afastar aquele nível inferior de vida, desfrutado no panorama de isolamento, e depois gozado no quadro de insegurança com o advento da sociedade, que coloca em perigo sua subsistência. Ora, quando eles realizam essa opção, não rompem totalmente com os ditames da natureza, desde que consideremos que essa última, assim como é marcada pelo dinamismo, abriga toda uma gama de potencialidades humanas. “A natureza jamais é perfeitamente conciliada com a ordem social. Cabe somente à razão decidir, ainda que ela escolha assumir, valorizando-as, certas inclinações naturais”²⁴.

Rousseau, após abandonar o recurso explicativo dos acidentes da natureza, segue firme na ideia de que as associações humanas e comunidades políticas encontram suas bases em atos convencionais haja vista acreditar, assim como os outros filósofos da tradição júnaturalista, que o Estado significa um artifício, um recurso alternativo, apropriado para remediar os males de cunho

23 ROUSSEAU, *Du contrat social*, T. III, p. 360.

24 EHRARD, *L'idée de nature en France la première moitié du XVIII^e siècle*, p. 632.

social. Vemos esse evento – que estabelece a vida política – como uma consumação do percurso e o coroamento de todos os acréscimos, propiciados pelos avanços da civilização, que serviram já neste nosso texto, aliás, como segunda justificativa para o homem deixar seu estado natural.

Para Rousseau, a família é a única sociedade que pode ser concebida como natural, mas ele entende que esta instituição perde este caráter quando não se dissolve por uma iniciativa dos filhos no momento em que lhes cabe fazer isto. Esse fenômeno dá-se quando eles renunciam a assumir a vida independente que podem desfrutar, estando aptos para gerirem seu próprio sustento e conservação. A partir dessa oportunidade, a família converte-se numa sociedade política, deixando de ser um conglomerado saído das mãos da natureza. Na visão de Rousseau, em síntese: “a ordem social [...] é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Tal direito, no entanto, não se origina da natureza; funda-se, portanto, em convenções”²⁵.

Parece claro que esse pacto, do qual floresce a sociedade civil, marca um momento de ruptura, de abandono de uma antiga forma de viver por parte do homem, representando um divisor de águas. Malgrado essa compreensão, Rousseau reconhece a existência de um processo histórico pelo qual o ser humano se habitua a novos modos de viver e termina também se disciplinando. Derathé nos permite cogitar que existe um encontro do filósofo genebrino aqui com Hobbes. Reconstruindo as ideias do pensador inglês, esse comentador mostra que o homem possui, conforme Hobbes, desejo de viver em sociedade. Mas o que lhe torna sociável não é uma inclinação natural, mas sim o hábito, a disciplina, que se desenvolve por força da necessidade, cuja presença faz-se notar no seio de um mundo conturbado. “Não é a natureza, escreve Hobbes, mas a disciplina que torna o homem próprio à sociedade. Aliás, ainda que o homem desejasse naturalmente a sociedade, não se seguiria que tivesse nascido sociável, eu quero dizer, com todas as condições requeridas para instituí-la [*la contracter*]”²⁶.

Rousseau considera que, mesmo sem desejar naturalmente a vida social, o ser humano reconhece estar a autossuficiência condenada a esgotar-se com as implementações da cultura e com a vida na história. Movido, então, pelo seu instinto de conservação, volta-se para administrar todas as mudan-

ças interiores e exteriores que são experimentadas, preparando-se para deixar sua vida solitária. Ele inaugura a sociedade política no ápice de seu percurso, a qual é esse artifício resultante do convênio realizado entre os homens, que, ainda que represente uma ruptura, envolve sua capacidade de resignar-se, de disciplinar-se e de se mover pelo sentimento de compromisso.

Passemos, por fim, à terceira assertiva utilizada por Rousseau para explicar a saída do homem de seu estado natural. Aqui identificamos uma mudança de foco na discussão e percebemos não serem mais as turbulências catastróficas verificadas no meio ambiente, o desenvolvimento histórico e nem o consequente pacto social os fatores que conduzem o homem a desenvolver sua força potencial de coabitar com seus semelhantes e de criar a ordem política. A sociabilidade bem como a capacidade para contatar de forma assídua os outros homens, assim como a racionalidade, embora não se constituam numa disposição natural do ser humano, integram seu complexo de faculdades virtuais. Enquanto os homens só possuem necessidades físicas, não existe o que motive o empreendimento do progresso e nem mesmo as associações. Mas a vida no sentido amplo supõe, porém, um fluxo contínuo, assim como o próprio homem constitui-se num ser dinâmico e mutável. Em virtude de semelhante característica, o ser humano não tem condições de se perpetuar em sua condição primitiva, e encontra-se fadado, tal como a própria História, a assumir outros tipos de existência, as quais não contemplam aquele modo estático de ser, pintado pelos filósofos que se fazem opositores de nosso autor. Santillán comenta que a visão evolucionista de Rousseau “lhe permite ter uma ideia diversa da dos outros escritores jusnaturalistas. Estes tinham uma ideia estática das características antropológicas e psicológicas do ser humano; para Rousseau, em contraposição, o homem, de igual maneira que a história, é um ente sujeito a mutações”²⁷.

O ser humano é levado continuamente a angariar novas necessidades, e a introjeção destas acontece tanto pela pressão do meio externo como pelo movimento que se processa em seu íntimo, beneficiando-se do concurso de suas paixões. Em face dessa dupla constrição, ele sevê diante da exigência, ao fim e ao cabo, de suprir suas necessidades físicas, mas também suas carências propriamente morais e psicológicas. O texto do *Emílio ou da educação*, no fragmento que segue, supõe que o homem é destinado a estabelecer um

25 ROUSSEAU, *Du contrat social*, T. III, p. 352.

26 DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 151.

27 SANTILLÁN, *Hobbes y Rousseau*, p. 75.

comércio permanente com o seu semelhante devido à amplitude de suas faltas que extrapolam os estreitos limites das necessidades físicas. Essas necessidades assentam-se na dimensão da vida espiritual e cobram do ser humano um alargamento de sua humanidade, cuja existência em potencial faz-se perceptível, aliás, desde os começos. Da ampliação dessa humanidade haveremos de visualizar, em suma, o surgimento de um ser afeito plenamente à vida social.

Mas se, como não se pode pôr em dúvida, o homem é sociável por sua natureza, ou ao menos feito para sê-lo, ele só o pode ser através de outros sentimentos inatos, relativos à sua espécie; pois, em se considerando unicamente a necessidade física, ela deve certamente dispersar os homens ao invés de aproxima-los²⁸.

Rousseau notadamente, nessa última proposição, faz os tratos entre os homens dependerem não mais dos fenômenos desastrosos da natureza.

A propósito, Jean Ehrard mostra que, apesar de Rousseau recusar a noção de sociabilidade natural, ele inova ao dizer que a sociedade integra o destino do homem no mundo, ainda que isso dependa de seu trânsito de uma vida puramente instintiva para o estado de império da razão. A autopreservação exige do ser humano que ele recorra aos planos intelectivos e espirituais na medida em que avança em seu crescimento. Semelhante trajetória ascendente cobra-lhe pelo fim, segundo o comentário desenvolvido por Ehrard, que estableça inexoravelmente um panorama com leis e governantes.

A vida em sociedade, condição de vida espiritual e moral, parece a verdadeira destinação do homem; Rousseau rejeita o dogma filosófico da ‘sociabilidade natural’, mas ele logo o reintroduz sob uma forma nova: o homem da natureza não é sociável, mas ele é feito para vir a sê-lo. A abandonar de apresentar a passagem do estado de natureza ao estado social como o efeito de um funesto encadeamento de ‘causas fortuitas’, Rousseau rende graças à sabedoria do

criador que desejou adaptar, nos dois casos, as faculdades do homem às suas necessidades²⁹.

Ehrard nota nos textos de Rousseau ser a vida comunitária o que permite ao homem alcançar a humanidade em seu sentido mais elevado. Com ela, a despeito dos prejuízos, e valendo-se de seus próprios méritos, o ser humano abandona suas limitações e inocência original, e encontra o mundo da moralidade e da razão que lhe permite arrogar-se ao direito de querer parecer-se com o autor de todas as coisas:

a sociedade é a fonte e o fundamento de toda moral, de todos os valores [...]. A sociedade permite chegar às ‘regiões intelectuais’, adquirir a noção sublime da ordem, da sabedoria e da bondade moral...; elevar-nos pela grandeza da alma, acima das fraquezas da natureza....’ Pela mediação do estado social, o homem pode se gabar de ‘imitar a própria Divindade’. Essas são as ‘verdadeiras vantagens’ que compensam ao mesmo tempo as ‘perdas da natureza’ e os ‘abusos da sociedade’. E Rousseau conclui: ‘assim o bem e o mal vertem da mesma fonte’³⁰.

Ehrard não se exime de pontuar, embora enalteça a reflexão desenvolvida por Rousseau e identifique o elemento sofisticado que ela contém, que o filósofo trabalha com um paradoxo haja vista afirmar ser a vida social algo ao mesmo tempo da natureza e contra ela.

Civilização e vida social são, portanto, simultaneamente, naturais e contra a natureza? Rousseau parece brincar com o sentido da palavra: ao mesmo tempo essência e processo, a natureza é ora um estado, ora um vir a ser. Incerteza de vocabulário? Sem dúvida, se nos abstemos de ver aí simplesmente uma negligência de expressão. O equívoco da

29 EHRARD, *L'idée de nature en France la première moitié du XVIII^e siècle*, p. 751.

30 EHRARD, *L'idée de nature en France la première moitié du XVIII^e siècle*, p. 597.

palavra nos esclarece sobre as exigências contraditórias de um pensamento vivo³¹.

Ehrard, num comentário rico, cheio de elementos, enfatiza em suma, num primeiro passo, àquela que seria, para Rousseau, a verdadeira destinação do homem: fazer-se um ser social e político. Mas esse comentador admite também o mal de o filósofo genebrino abrir espaço, todavia, para entender-se o inverso disso que precede.

Conclusão

Parece haver sentido na afirmação de Derathé de que a passagem do estado de natureza para o estado civil representa a parte mais falha do pensamento de Rousseau. Tal debilidade se deveria ao fato de o filósofo dizer, primeiramente, que a capacidade para habitar de forma comunitária é despertada por fatores externos, por circunstâncias fortuitas, que bem poderiam não ter ocorrido. Nesse caso, de acordo com Derathé, “não é, de forma alguma, em virtude de uma necessidade interna, mas somente por causa de um concurso fortuito de circunstâncias, que a razão pôde se desenvolver no homem”³². Mas esse mesmo intérprete argumenta que se o destino do ser humano reside em tornar-se racional e sociável, o móvel, para isso, não deveria se encontrar em uma fonte externa, mas, sim, decorrer do próprio movimento da natureza: “se é ‘a razão que faz o homem’, ela deve se desenvolver por si mesma em virtude de uma necessidade interna, sem o que a humanidade correria o risco de não realizar as virtualidades fundamentais de sua natureza e, por conseguinte, falhar em sua destinação”³³.

Derathé, indo de encontro ao comentário de Ehrard, sublinha que o homem vive, segundo o filósofo genebrino, por um longo tempo com todas as suas potências espirituais de certo modo adormecidas. Isso permite a ele excluir definitivamente a sociabilidade do estado de natureza. A ativação das faculdades mentais depende do processo de civilização a partir do qual o

homem é impulsionado a criar a sociedade bem ordenada politicamente que deve se subordinar inteiramente ao governo da razão.

A sociabilidade, segundo Rousseau, é um sentimento inato, como a razão é uma faculdade inata. Mas uma e outra existem no homem natural apenas ‘em potência’, porque seu desenvolvimento está ligado a condições que se encontram reunidas só no meio social [...]. Ainda que natural em seu princípio, a sociabilidade somente se manifesta, portanto, tardivamente no curso da evolução humana, e aparece sob sua forma acabada unicamente ao final de um longa sequência de progressos³⁴.

Derathé infere, reiterando outra vez a posição de Ehrard, que o estado de natureza não é o mais convincente para o homem, ainda que aí ele não experimente problemas, pois nele este segue limitado. Apesar daquela referida dificuldade, ou imperfeição, presente em sua elaboração teórica no entender de Derathé – que se refere à passagem de um estado ao outro –, o filósofo admite, segundo o comentador, que o concurso entre os homens é necessário para a atualização de suas faculdades virtuais.

Michèle Duchet por seu turno, auxiliando-nos agora na leitura, vem argumentar conclusivamente, sintetizando a posição de nossos exegetas acima citados: “Deus quis que o homem ‘fosse sociável’, é que a sociedade é o lugar onde ele deve responder à sua ‘vocação’, onde ele deve conhecer o bem e o mal, e vir a ser tudo o que ele pode ser”³⁵.

O fato é que o homem, dando atenção ao próprio discurso de Rousseau, não se torna ente racional enquanto pode dispensar o auxílio de seu semelhante na gestão de seu sustento, e na garantia de sua sobrevivência, e permanece fixo em seu mundo de inércia, vivendo de maneira solitária: “o homem isolado permanece sempre o mesmo, ele somente faz progressos em sociedade [...]. É apenas se fazendo sociável que ele se torna um ser moral, um animal racional, o rei dos outros animais, e a imagem de Deus sobre a terra”³⁶.

31 EHRARD, *L'idée de nature en France la première moitié du XVIII^e siècle*, p. 751.

32 DERATHÉ, *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, p. 17.

33 DERATHÉ, *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, pp. 19-20.

34 DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, pp. 148-149.

35 DUCHET, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. p. 353.

36 ROUSSEAU, *Fragments politiques*. T. III, pp. 533 e 477.

Ao ler o filósofo genebrino, Joseph Moreau afirma que o estabelecimento da vida social é algo necessário, pois o homem, sem isso, se conserva estreito sob o ponto de vista espiritual, tal como ele se mostra no começo dos tempos. Ou seja, este não se faz, mantendo sua forma inicial, um ser racional, guiado pelo bom senso, dotado de sensibilidade, imaginativo, etc.:

A sociedade é, pois, necessária ao desenvolvimento da razão humana; é este um ponto capital da filosofia de Rousseau que se esquece com demasiada frequência. O homem, temos dito, não é social por natureza; isto quer dizer que não está preadaptado à vida social; mas a vida social é necessária ao desenvolvimento de suas faculdades, ao progresso e à plena expansão de sua natureza. Como diz o próprio Rousseau, se o homem não é ‘sociável por natureza’, ao menos é ‘feito para sê-lo’³⁷.

O homem desfruta, em síntese, de bem-estar e de felicidade em seu estado originário onde se beneficia do esplendor da natureza, mantendo-se carente apenas do necessário físico. Ora, mas essa felicidade tem apenas um caráter negativo aí nesse plano a-histórico e fictício no qual segue sendo um ente limitado. Então, o ser humano encontra-se determinado, por decisão do autor de seu ser, naquilo em que ele se mostra em sua origem, a deixar seu ponto de partida e desenvolver seu potencial de coabitar com os outros homens, transformando-se, no momento oportuno, num ser social e político.

Apesar de o homem não conservar essa disposição espiritual no estado de natureza, mesmo que certos acidentes precisem auxiliar no vencimento da estagnação e da inércia geral em que aparece envolvido, ele move-se por este imperativo, portanto, de ter de progredir. Ao longo de seu percurso de crescimento físico e mental cabe-lhe lapidar-se e fazer-se um ser social e político, sob pena de não alcançar a verdadeira humanidade e também ignorar para sempre a felicidade positiva.

³⁷ MOUREAU, Jean-Jacques Rousseau, pp. 21-22.

The paradox of sociability in Rousseau's reflection

Abstract: this article aims to explore the arguments of Rousseau around the issue of human sociability. Would-be noted that the discussion of the philosopher is crossed by a large amount of paradoxes, even if he concludes that it would be negative if the man eternalizes the loneliness of the beginnings of human history.

Key words: human nature – sociability – natural needs – rationality – artificiality.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Politics*. Trad. H. Rackham, London, Harvard University Press, 1998.
- DERATHÉ, Robert. *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.
- _____. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Vrin, 1979.
- DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Éditions Minuit, 1967.
- DIDEROT & D'ALEMBERT. *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers*. T.III. New York: Pergamon, 1969,
- DIDEROT, D. *Observations sur le Nakaz*. In. : VERNIÈRE, Paul (Ed). *Oeuvres politiques*. Paris : Garnier Frères, 1963.
- DUCHET, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris: Albin Michel, 1995.
- EHRARD, Jean. *L'idée de nature en France la première moitié du XVIII^e siècle*. Paris: Albin Michel, 1994.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique; les principes du système de J.-J. Rousseau*. Paris: Vrin, 1974.
- HOBBS, Thomas. *On the Citizen*. Edited by Richard Tuck and Michael Silver-

- thorne. New York: Cambridge University Press, 1988.
- LAUNAY, Michel. *Jean Jacques Rousseau et son temps*. Paris: A.G. Nizet, 1969.
- MOREAU, Joseph. *Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.
- PLATÃO. *La république ou de la justice*. T. I. In: *Oeuvres Complètes*. Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1950.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Essai sur l'origine des langues*. T. V. *Oeuvres Complètes*, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1995.
- _____. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. T. III. In: *Oeuvres Complètes*, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964.
- _____. *Du contrat social*. T. III. *Oeuvres Complètes*, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964.
- _____. *Fragments politiques*. T. III. In: *Oeuvres Complètes*, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964.
- _____. *Émile ou de l'éducation*. T. IV. In: *Oeuvres Complètes*, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969.
- SANTILLÁN, José F. Fernandez. *Hobbes y Rousseau; entre la autocracia y la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- SÊNECA, *Cartas a Lucílio*. Trad. J.A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- STAROBINSKI, Jean. *L'oeil vivant II; La relation critique*. Paris: Édition Gallimard, 1970.
- TOMÁS DE AQUINO. *Do reino ou do governo dos príncipes ao rei de Chipre*. In: *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Trad. Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis-RJ: Vozes, 1987.