

---

# VIDA SOCIAL E SENSIBILIDADE MODERNA SEGUNDO ROUSSEAU: O HOMEM NATURAL COMO RECURSO METODOLÓGICO

---

*SOCIAL LIFE AND MODERN SENSITIVITY ACCORDING TO ROUSSEAU:  
THE NATURAL MAN AS A METHODOLOGICAL RESOURCE*

Cristtofer Rodrigues Silveira<sup>27</sup>  
Ged Guimarães<sup>28</sup>

**RESUMO:** o estudo partiu da concepção segundo a qual vida social apresenta-se como uma torrente de imagens, sensações e embaraços na vida do homem moderno os quais dificultam o processo de formação humana. Como argumento, valeu-se da passagem da ilha das sereias presente na Odisseia de Homero, a fim de ilustrar as dificuldades que a vida social apresenta ao homem do estado civil, sendo tais circunstâncias simbolizadas pelo canto das sereias, ao passo que a cera utilizada pelo herói para evitar ceder ao canto representa uma maneira de recusa metodológica aos valores instituídos. A decisão da recusa só pode se formar na consciência do indivíduo quando a sua formação é guiada pela natureza, levando-o a compreender, refletir e superar as dificuldades da vida moderna. Concluiu-se que a formação orientada pelos princípios da natureza pode oferecer recursos para o enfrentamento das dificuldades inerentes à vida social. Ao superar essas dificuldades, o homem se torna um genuíno Ulisses, sabendo se valer do artifício da cera, preservando a si e a seus semelhantes, ao passo que aquele que desprezou o que a educação natural, encontra-se à mercê da torrente, do aparente e do encantamento [das sereias], apresentando-se, na vida social, como um Ulisses fragilizado.

**Palavras-chave:** Homem natural. Vida social. Educação natural. Sensibilidade moderna.

**ABSTRACT:** The study was based on the idea that social life presents itself as a torrent of images, sensations and embarrassments in the life of modern man, which hinder the process of human formation. As an argument, the passage about the island of the sirens in Homer's Odyssey was used to illustrate the difficulties that social life presents to civilized man. These circumstances are symbolized by the song of the sirens, while the wax used by the hero to avoid giving in to the song represents a methodological refusal of established values. The decision to refuse can only be formed in the individual's conscience when their education is guided by nature, leading them to understand, reflect and overcome the difficulties of modern life. It was concluded that formation ordered by nature is capable of enabling people to face the difficulties that make up social life. By overcoming these difficulties, man becomes a genuine Ulysses, knowing how to make use of the artifice of wax, preserving himself and his fellow human beings, whereas he who has disregarded natural education finds himself at the mercy of the torrent, the apparent and the enchantment [of the sirens], presenting himself in social life as a weakened Ulysses.

**Keywords:** Natural man. Social life. Natural education. Modern sensibility.

---

27 Licenciado em Pedagogia pela Universidade Estadual Goiás – Unidade Universitária de Anápolis – Ciências Socioeconômicas e Humanas - Nelson de Abreu Júnior e mestre em Educação, Linguagem e Tecnologias pelo Programa de Pós-Graduação stricto sensu (PPG-IELT) da Universidade Estadual de Goiás. (cristtofersilveira@hotmail.com).

28 (Orientador) Doutor em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e Pós-Doutor em Filosofia da Educação pela Universidade do Minho, Braga (Portugal). Docente do Curso de Pedagogia da Universidade Estadual de Goiás – Unidade Universitária de Anápolis – Ciências Socioeconômicas e Humanas - Nelson de Abreu Júnior. (gedguimaraes@gmail.com).

## INTRODUÇÃO

A felicidade, diz Rousseau (1999, p. 257), não passa de um julgamento errôneo que fazemos a partir das “aparências: supomo-la onde menos se encontra; procuramo-la onde não pode estar: a alegria não passa de um sinal equívoco”, cabendo ainda acrescentar que, no contexto da vida urbana, “os jogos barulhentos, a alegria turbulenta, escondem desgostos e tédio”. Essas primeiras impressões nos conduzem à compreensão do que se pode denominar de “a metáfora da máscara”, segundo a qual, “O homem da sociedade está todo inteiro na sua máscara. Não estando quase nunca em si mesmo, quando está se acha estranho e mal à vontade. O que é, não é nada.

Tomamos Ulisses<sup>29</sup>, em Odisseia, particularmente na passagem pela Ilha das sereias, na intenção de construir o nosso referencial teórico.

Nessa epopeia homérica, é marcante a passagem em que se narra a travessia daquele herói pela ilha das sereias. Essas, que atraem os homens para a morte ao entoarem seu canto, buscam confundir e devorar todos aqueles que delas se aproximam. A fim de evitar um trágico desfecho para Ulisses e sua tripulação, Circe fala ao herói antes que ele prossiga em sua jornada de retorno a Ítaca, aconselhando-lhe:

Escuta agora o que vou dizer-te; aliás, um deus de novo te recordará isso mesmo. Chagarás, primeiro, à região das Sereias, cuja voz encantada todos os homens que delas se aproximam. Se alguém, sem dar por isso, delas se avizinha e as escuta, nunca mais sua mulher nem seus filhos pequeninos se reunirão em torno dele, pois que ficará cativo do canto harmonioso das Sereias. Residem elas num prado, em redor do qual se amontoam as ossadas de corpos em putrefação, cujas peles se vão ressequindo. Prossegue adiante, sem parar; com cera doce como mel amolecida tapa as orelhas de teus companheiros, para que nenhum deles possa ouvi-las. Tu, se quiseres, ouve-as; mas, que em tua nau ligeira te atem pés e mãos, estando tu direito, ao mastro, por meio de cordas para que te seja dado experimentar o prazer de ouvir a voz das Sereias. Se acaso pedires e instares com teus homens que te soltem, que eles te prendam com maior número de ligaduras (Homero, 1960, p. 166).

---

29 “ULISSES – rei de Ítaca, era filho único de Laertes e Anticléia. Fazia dois anos de casado com a bela Penélope quando ocorreu a Guerra de Tróia. Tudo fez para não seguir para a guerra. Obrigado a partir [...], assinalou-se durante a guerra por sua prudência e o valor de seus estratégias.” (VICTORIA, 2001, p. 183-184).

No contexto da vida social que se desenrola na cidade, o canto se apresenta, por assim dizer, sob novas vestes. A agitação da cidade, que “empurra” o homem para longe de seu lugar<sup>30</sup>, isto é, de uma vida autêntica e simples [como aliás se caracteriza a vida no campo].

A agitação da vida urbana se apresenta como uma barreira entre o homem e a natureza, entre a sua consciência e a vida que se constitui sob o artifício da máscara. Se e parecer, no contexto da vida civil tumultuada que a cidade engendra, acabam por se confundir e todas essas sensações que o homem moderno experimenta são apresentadas por Rousseau por intermédio de seu romance *A Nova Heloísa* fala, por meio de seu personagem Saint Preux, que a vida moderna lhe causa embaraço. No plano do Romance, o genebrino se refere ao tempo cronológico, neste caso o século XVIII, e descreve as impressões iniciais ao chegar em Paris, e a qualifica como “barulhenta e tumultuosa [...] [e nela] tudo é apenas vã aparência e como tudo muda a cada instante, não tenho tempo para emocionar-me com alguma coisa, nem o de examinar alguma coisa (Rousseau, 2006, p. 222).

A influência das imagens que o mundo exterior promove pode ser vista como um convite sedutor aos órgãos dos sentidos, pois a maneira como elas se apresentam leva os mais desavisados ao encantamento, de tal modo que os mais desavisados acabam por tomar o *ser* pelo *parecer*. De acordo com Starobinski, a compreensão da sociabilidade malsã que a vida moderna engendra pressupõe a distinção entre o homem essencial [ou o bom selvagem, segundo Rousseau] do homem *em relação* [isto é, o homem do estado civil]. Sendo assim, a ilusão desencadeada por meio da sedução das imagens, tal como aquela oriunda do *status*, do *prestígio social* e dos *bens materiais*, atrai o homem em direção ao mal. Quando isso ocorre, vislumbra-se um eterno descompasso, vale dizer, um eterno desequilíbrio entre o querer e o poder, entre o útil e o supérfluo, entre liberdade e a servidão, pois a partir desse momento o home [agora em *relação*<sup>31</sup>], nunca se verá por inteiro em sua existência, pois suas necessidades estarão sempre aquém de suas forças. Nesse sentido, o mal que se encontra na sociedade merece uma consideração à luz das reflexões apresentadas por Starobinski, quando este afirma sobre o pensamento de Rousseau o seguinte:

---

30 Esse lugar, para Rousseau, é o lugar de homem. No “Emílio”, afirma que, antes de se formar um francês, um inglês, um burguês, é preciso que se forme o homem.

31 Social.

O mal se produz pela história e pela sociedade, sem alterar a essência do indivíduo. A culpa da sociedade não é a culpa do homem essencial, mas a do homem *em relação*. Ora, com a condição de dissociar o homem essencial e o homem em relação, com a condição de separar sociabilidade e natureza humana, pode-se atribuir ao mal e à alteração histórica uma situação *periférica* em relação à permanência central da natureza original. O mal, a partir daí, poderá confundir-se com a paixão do homem por aquilo que lhe é exterior, pelo de fora, o prestígio, o parecer, a posse dos bens materiais. O mal é exterior e é a paixão pelo exterior: se o homem se entregar inteiro à sedução dos bens exteriores, será inteiramente submetido ao império do mal. Mas permanecer em si será para ele, em qualquer tempo, o recurso da salvação (Starobinski, 1971, p. 33, *itálico nosso*).

O ser que é capaz de *recolher-se em si* é um ser *forte*. Contudo, o ser que se estende *para além* de suas *forças*, é um *ser fraco*. Pode-se afirmar que a *liberdade* é bem exercida pelo homem quando ele é capaz de reconhecer o *lugar* que lhe é *prescrito* pela *natureza*. O homem que se revela como um *tolo* no exercício de sua *liberdade* é, por sua vez, aquele que se lança *para além* das forças que a natureza lhe *outorgou*. A esse respeito, Rousseau afirma:

Ó homem! Encerra tua existência dentro de ti e não serás mais miserável. Fica no lugar que a natureza te designa na cadeia dos seres, nada poderá arrancarte dele; não te revoltes contra a dura lei da necessidade e não esgotes, querendo resistir-lhe, forças que o céu não te deu para prolongar tua existência e sim, tão somente, para conservá-la como lhe agrada e enquanto lhe agrada. Tua liberdade, teu poder só vão tão longe quanto tuas forças naturais, e não além; tudo mais não passa de escravidão, ilusão, prestígio (Rousseau, 1999, p. 66).

O homem natural – compreendido como recurso metodológico a fim de se pensar a vida social – é aquele que, segundo Rousseau (1973a, p. 258), caracteriza-se por ser possuidor de possuir uma *bondade original*, de modo que, diz ele: “[...] os selvagens não são maus precisamente porque não sabem o que é ser bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas a tranquilidade das paixões e a ignorância do vício que os impedem de proceder mal [...]”.

A conservação de si mesmo era, para o homem natural, uma questão instintiva. Assim, por exemplo, explica-se a ação de uma lebre que, ao se ver em perigo, põe-se a correr, até que se veja distante da circunstância ameaçadora. Assim, a piedade natural constitui-se em um sentimento presente no homem do estado de natureza, pois caracteriza-se em um princípio que o leva a agir espontaneamente diante da dor do outro.

## 1 O HOMEM NATURAL E A SENSIBILIDADE MODERNA

Para os antigos, a compreensão da complexidade da vida social tinha como suporte explicativo os mitos. Com os modernos, a compreensão dessa complexidade busca amparo na razão e na sensibilidade moderna (Berman). É, pois, nessa esteira de pensamento que Rousseau, no romance *A Nova Heloísa* fala, por meio de seu personagem Saint Preux, que a vida moderna lhe causa embaraço. No plano do Romance, o genebrino se refere ao tempo cronológico, neste caso o século XVIII, e descreve as impressões iniciais ao chegar em Paris, e a qualifica como “barulhenta e tumultuosa [...] [e nela] tudo é apenas vã aparência e como tudo muda a cada instante, não tenho tempo para emocionar-me com alguma coisa, nem o de examinar alguma coisa (Rousseau, 2006, p. 222).

Essas sensações são retomadas no “Emílio”, quando ele descreve as cenas em que um jovem, que não fora educado pela natureza, experimenta ao entrar na sociedade. Nesse sentido, afirma Rousseau:

Todos os que falam da educação dos jovens, seguem os mesmos preconceitos e as mesmas máximas, porque observam mal e refletem mal [...]. Mas abandonemos pensionistas de colégios e conventos a seus maus costumes: serão sempre sem remédio. Não falo senão da educação doméstica. Pegai um jovem educado prudentemente na residência de seu pai na província, examinai-o no momento em que chega a Paris, em que entra na sociedade; vós o vereis pensando certo em relação às coisas honestas e tendo a vontade tão sadia quanto a razão; vê-lo-eis com desprezo pelo vício e horror à devassidão [...]. Considerai o mesmo indivíduo seis meses depois, não o reconheceréis mais; expressões livres, máximas pretensiosas, atitudes displicentes vo-lo fariam tomar por outro homem, se suas zombarias acerca de sua simplicidade primeira, sua vergonha quando lha lembram, não mostrassem que é o mesmo e disto se peja. Como se formou em pouco tempo! De onde vem tão grande e brusca mudança? Do progresso do temperamento? Seu temperamento não teria feito o mesmo progresso na casa paterna? E por certo aí não teria adquirido esse tom nem essas máximas. Dos primeiros prazeres dos sentidos? Ao contrário: quando começamos a entregar-nos a eles, somos timoratos, inquietos, fugimos de todos e do ruído (Rousseau, 1999, p. 391).

Mas o jovem, ao entrar nessa sociedade *barulhenta e tumultuosa* de que fala Preux, passa – conforme esse personagem de Rousseau – por uma “segunda formação”. Nesse sentido, diz ele:

[...] Seu coração é ainda o mesmo, mas suas opiniões mudaram. Seus sentimentos mais lentos em se alterar, se alterarão com elas; e é somente então que estará verdadeiramente corrompido. Mal entra na sociedade passa por uma segunda educação inteiramente oposta à primeira e pela qual aprende a desprezar o que estimava e a estimar o que desprezava; fazem-no encarar as lições de seus pais e de seu mestre como um jargão pedante, e os deveres que lhe foram pregados como uma moral pueril que se deve desdenhar quando adulto. Ele se acredita obrigado, por honra, a mudar de conduta; torna-se atrevido sem desejos e enfatuaado por falsa vergonha. Zomba dos bons costumes antes de se ter afeiçoado aos maus, e se jata de devassidão sem saber ser devasso. (Rousseau, 1999, p. 392).

As vãs aparências da vida social mencionadas por Preux não abalam, contudo, o jovem que foi educado pela natureza. A esse respeito, diz Rousseau: [...] Pergunto se há alguém na terra mais armado do que o meu jovem contra o que pode atacar seus costumes, seus sentimentos, seus princípios; se há alguém mais em condições de resistir à torrente. Pois, contra que sedução não tem ele defesa? [...] (Rousseau, 1999, p. 392).

A vida moderna cria um emaranhado de *necessidades* as quais o homem do *estado natural* não sentiria necessidade nem ao menos de metade delas. Mas as *sereias* agem na *superfície* e, quando logram êxito na sedução dos homens – por meio do *canto* –, leva-os para o fundo do oceano, onde reside o verdadeiro mal. Em outras palavras, o homem moderno julga o bem, o belo e o *útil* a partir das *aparências*, isto é, pela superfície, onde as *sereias* entoam seu *canto* sedutor. Assim, esse homem se esquece de consultar seu coração<sup>32</sup>, a fim de desvelar a verdadeira intenção das *sereias*.

Ao remontar a trajetória de constituição do estado civil, Rousseau põe em interrogação a *legitimidade* de sua fundação. Segundo ele, a sociedade se fundou a partir do instante em que o primeiro usurpador, valendo-se de seu discurso demagógico, cercou um pedaço de terra e disse a todos que aquilo, a partir de então, lhe pertencia. É, pois, no *Segundo Discurso*<sup>33</sup> que Rousseau (1973a, p. 265, *itálico do autor*) afirma: “O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo”.

Para Rousseau, muitos dos males que constituem a vida moderna poderiam ser evitados se tivesse havido um homem – um genuíno *Ulisses* – que se insurgisse diante daquele impostor que estabelecera a cerca. É o que diz Rousseau:

32 Não é demasiado lembrarmos que, na educação do jovem, a formação do coração encontra-se em primeiro lugar: “o objetivo que devemos nos propor na educação do jovem é o de formar-lhe o coração, o juízo e o espírito; e isto na ordem em que estou citando” (ROUSSEAU, 1994, p. 45).

33 O Segundo Discurso de Rousseau é o “Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens”. (ROUSSEAU, 1973a, p. 209).

Quantos crimes, guerras, assassinios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: ‘Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém’ (Rousseau, 1973a, p. 265).

A ideia de propriedade – que já se encontrava presente no espírito do homem natural desde os primeiros progressos por ele vividos – encontrou na *cerca* posta pelo primeiro *demagogo* um marco emblemático, qual seja, de constituição de uma sociedade baseada no *engodo* perpetrado por aquele farsante que cuidou de concretizar a ideia de propriedade, criando uma espécie de *signo*<sup>34</sup> social que a representasse.

Diante dessa nova condição, o homem moderno se depara com uma nova unidade de medida do valor humano: a *propriedade privada*. Nesse sentido, o *corpo* passa a ser, de acordo com Locke, a *primeira propriedade* do homem moderno. Assim ele afirma:

Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho do seu corpo e a obra de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele (Locke, 1983, p. 45).

Para Locke, a instituição da propriedade constitui-se em motivo de segurança para o homem, sendo que aquilo que ele retira da natureza com o esforço de seu próprio corpo possui – segundo ele –, *legitimidade* enquanto expressão de uma *riqueza material* adquirida.

Em outro viés de reflexão, Thomas Hobbes (1979, p. 76) – um pensador com o qual Rousseau também dialoga – compreende o *estado de natureza* como o “reinado” da *insegurança* e da *desconfiança*, pois nesse *estado* os homens foram *dissociados pela natureza*, tornando-se capazes de atacarem uns aos outros e cujo espírito é por Hobbes assim retratado:

[...] Quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado;  
[...] Quando vai dormir fecha suas portas; mesmo quando está em casa tranca seus cofres; e isto mesmo sabendo que existem leis e funcionários públicos armados, prontos a vingar qualquer injúria que se lhe possa ser feita. Que opinião tem ele de seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos e servidores, quando tranca seus cofres? (HOBBS, 1979, p. 76).

Hobbes (1979, p. 76), ao refletir sobre o *homem primitivo*, identifica um cenário diverso daquele percebido por Rousseau. Para Hobbes, o homem do estado de natureza é um

---

34 A *cerca*, aqui, representa um signo de propriedade material, o qual possui um valor de troca e símbolo de riqueza no contexto da vida social.

ser *medroso e inseguro*: “Todo homem é inimigo de todo homem”. Segundo Hobbes, “reina” no *estado de natureza* um “tempo de guerra”, em meio ao qual,

[...] Não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis [...] não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta (Hobbes, 1979, p. 76).

Antes da existência da *cerca*, diz Rousseau (1973c, p. 28), o homem do estado de natureza era livre, mas, após a instituição da *cerca*, esse mesmo homem se viu, a partir de então e “por toda a parte”, acorrentado “a ferros”.

A ideia que o homem moderno possui acerca da *utilidade* encontra-se intimamente ligada à expectativa de obtenção de um resultado *prático e imediato*. Prático no sentido de que carecerá de *utilidade* tudo aquilo que não possa ser concretamente aplicado na vida, isto é, que não seja passível de um *resultado concreto*. *Imediato* no sentido de abreviar todo e qualquer processo que atenda à ideia de *tempo* construído pelo homem moderno, de acordo com o qual não se leva em conta o “tempo” da natureza.

Entre destino e astúcia, Ulisses encontra um vazio normativo, isto é, uma lacuna na qual ele pode propor a si a própria norma de conduta, a qual lhe guiará no momento em que a embarcação atravessar a Ilha das Sereias e, essa norma auto-estabelecida tem como fio condutor a utilização da racionalidade técnica [as cordas que o amarram ao mastro e a cera que veda os ouvidos da tripulação]. Com isso, ao se recusar a mudar a rota da embarcação a qual o levará à Ilha periculosa [das Sereias], Ulisses reconhece a pequenez de sua existência diante do estatuto jurídico que ele deve cumprir<sup>35</sup>, mas nem por isso ele deixa de ouvi-las, pois o herói, conforme afirmam Adorno e Horkheimer, encontrou uma maneira original de não sucumbir à inevitabilidade do destino. Assim,

A inevitabilidade mítica é definida pela equivalência entre maldição, o crime que a expia e a culpa que dele resulta e reproduz a maldição. A justiça traz até hoje a marca desse esquema. No mito, cada ponto do ciclo faz reparação ao precedente e ajuda assim a instalar como lei as relações de culpa. É a isso que se opõe Ulisses (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 56)

---

35Esse estatuto jurídico consiste, conforme Adorno e Horkheimer, nas “reivindicações pré-históricas” corporificadas nos “monstros míticos em cujo poder ele [Ulisses] cai e que representam sempre, por assim dizer, contratos petrificados” (DORNO E p. 56).

Essa oposição, segundo eles (1985, p. 56), se dá no plano da razão instrumental, ou seja, “o eu representa a universalidade racional contra a inevitabilidade do destino. Mas, como ele encontra o universal e o inevitável entrelaçados, sua racionalidade assume uma forma restritiva, a da exceção”.

Ulisses se posiciona subserviente aos reclames das divindades, na medida em que obedece às cláusulas contidas nos estatutos jurídicos posto pela vontade dos seres olímpicos. Assim, à medida em que Ulisses não desafia o conteúdo dos estatutos jurídicos, esses mesmos estatutos perdem a sua força normativa, isto é, se tornam ineptos. Dessa relação que se desfez [a partir da satisfação de cada contrato], o herói sai cada vez mais fortalecido e a divindades não têm outra saída a não reconhecer a outrora humanidade daquele líder-navegante<sup>36</sup> aproximar-se cada vez mais de uma força pertencente apenas aos ocupantes do Olimpo.

Mesmo encontrando a via da exceção, ou seja, a lacuna existente entre o cumprimento do contrato e a autopreservação, Ulisses não deixa de ouvir o canto daqueles, pois ele traz consigo uma consciência tecnicamente orientada, de tal modo que lhe permite ter a real compreensão acerca da superioridade desses seres que habitam a ilha. Assim,

É possível ouvir as Sereias e a elas não sucumbir: não se pode desafiá-las [...]. a astúcia, porém, é o desafio que se tornou racional. Ulisses não tenta tomar um caminho diverso do que passa pela ilha das Sereias. Tampouco tenta alardear a superioridade de seu saber e escutar livremente as sedutoras, na presunção de que sua liberdade constitua proteção suficiente. Ele se apequena, o navio toma sua rota predeterminada e fatal, e ele se dá conta de que continua como ouvinte entregue à natureza, por mais que se distancie conscientemente dela. Ele cumpre o contrato de sua servidão e se debate amarrado ao mastro para se precipitar nos braços das corruptoras. Mas ele descobriu no contrato uma lacuna pela qual escapa às suas normas, cumprindo-as. O contrato antiquíssimo não prevê o navegante que passa ao largo deve escutar a canção amarrado ou desamarrado [...]. Ulisses reconhece a superioridade arcaica da canção deixando-se, tecnicamente esclarecido, amarrar. Ele se inclina à canção do prazer e frustra-a como frustra a morte. O ouvinte amarrado quer ir ter com as Sereias como qualquer outro. Só que ele arranhou um modo de, entregando-se, não ficar entregue a elas (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 56-57).

Tecnicamente esclarecido em relação aos perigos que o canto engendra, nem mesmo seus companheiros de viagem podem cair em ruína, pois remam a embarcação com ceras nos ouvidos, do tal modo que as súplicas de seu comandante são tidas como cláusulas nulas. As cordas enlaçadas ao mastro representam, naquele momento, a tênue separação entre a absoluta

---

36 Ulisses.







## 2 O HOMEM CIVIL SOCIAL E O ROMPIMENTO DA ORDEM NATURAL

Salinas Fortes (1997, p. 79), ao refletir sobre o processo de desequilíbrio e de degeneração que Rousseau encontra no homem do estado de sociedade, afirma que: “Com a passagem para a sociedade [...] gera-se o desequilíbrio, produz-se a possibilidade da ocultação do ser no aparecer e da desordem e é nesse contexto que se situa a busca de uma ordem”.

Para restabelecer o equilíbrio da ordem rompida, a saída encontrada por Rousseau se revela por meio do estabelecimento de um *pacto*. A esse respeito, ele diz:

Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujassem, 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, pereceria. Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as já existentes, não têm eles outro meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças, que possa sobrepujar a resistência, impelindo-as para um só móvel, levando-as a operar em concerto. Essa soma de forças só pode nascer do concurso de muitos; sendo, porém, a força e a liberdade de cada indivíduo os instrumentos primordiais de sua conservação, como poderia ele empenhá-los sem prejudicar e sem negligenciar os cuidados que a si mesmo deve? Essa dificuldade, reconduzindo ao meu assunto, poderá ser enunciada como segue: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes”. Esse, o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece (Rousseau, 1973c, p. 37-38).

Essa *força comum*, resultante de uma *congruência de vontades* tendentes a um mesmo fim, é o que Rousseau denomina de *vontade geral*. A esse respeito, ele afirma:

Enfim, cada um dando-se a todos não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo que se perde, e maior força para conservar o que se tem. Se separar-se, pois, do pacto social aquilo que não pertence à sua essência, ver-se-á que ele se reduz aos seguintes termos: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo” (Rousseau, 1973c, p. 39).

E, dessa união surge, conforme Rousseau, o *corpo moral*. É, pois, desse modo que ele afirma:



UEG



UEG



UEG



UEG



UEG



UEG



UEG



UEG



UEG



UEG



UEG



UEG



UEG



UEG



UEG



UEG



UEG



UEG



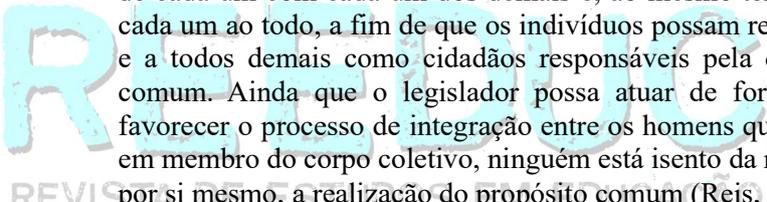
UEG



UEG

Imediatamente, esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia, e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, que se forma, desse modo, pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de *cidade* e, hoje, o de *república* ou de *corpo político*, o qual é chamado por seus membros de *Estado* quando passivo, *soberano* quando ativo, e *potência* quando comparado a seus semelhantes. Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de *povo* e se chamam, em particular, *cidadãos*, enquanto partícipes da autoridade soberana, e *súditos* enquanto submetidos às leis do Estado (Rousseau, 1973c, p. 39-40, itálicos do autor).

Assim, a ideia de cidadão só se faz possível a partir do instante em que o indivíduo toma a consciência de fazer parte de um corpo moral, isto é, de uma coletividade. Nesse sentido, é esclarecedora a lição de Helena Esser:



REEDUC  
REVISTA DE ESTUDOS EM EDUCAÇÃO

A transformação do indivíduo em cidadão se processa por meio da integração de cada um com cada um dos demais e, ao mesmo tempo, da integração de cada um ao todo, a fim de que os indivíduos possam reconhecer a si mesmos e a todos demais como cidadãos responsáveis pela determinação do bem comum. Ainda que o legislador possa atuar de forma significativa para favorecer o processo de integração entre os homens que transforma cada um em membro do corpo coletivo, ninguém está isento da necessidade de buscar, por si mesmo, a realização do propósito comum (Reis, 2012, p. 88).

Mas a dificuldade em equilibrar essa equação da vida social é que [quase sempre], essa integração dos indivíduos entre si e cada um em relação ao todo [isto é, ao corpo coletivo], acabam por entrar [na maioria das vezes], em rota de colisão, pois a preocupação com o bem comum [como outrora era perseguido e valorizados pelos antigos gregos e romanos], no tempo histórico de Rousseau, esses preceitos encontram-se esvaziados, e cada qual, na vida social, busca senão a prevalência de seus interesses particulares. É, pois, nesse sentido que Rousseau, por meio do personagem Saint-Preux, revela as contradições e os paradoxos do século XVIII, século em que ele nasceu e morreu. Segundo Rousseau, na voz de seu personagem, na vida social:

[...] Cada um pensa em seu próprio interesse, ninguém no bem comum, e como os interesses particulares sempre se opõem entre si, há um choque perpétuo de intrigas e de cabalas, um fluxo e refluxo de preconceitos, de opiniões contrárias em que os mais inflamados, animados pelos outros, quase nunca sabem de que se trata. Cada grupinho tem suas regras, seus julgamentos, seus princípios que não são admitidos alhures. [...] O bom, o mau, o belo, o feio, a verdade, a virtude têm apenas uma existência local [...] (Rousseau, 2006, p. 213).

O que se passa diante do personagem de Rousseau é, na verdade, a constituição de uma ordem social que não comporta a hierarquia, que transcende o próprio homem, tendo o Papa como mediador entre o homem e Deus. O rei, antes absoluto, passa agora – com os modernos – a ser *interrogado* em seu poder, isto é, os modernos não admitem nenhuma *autoridade* que seja concebida como imanente ao homem, exceto aquela resultante da *vontade geral*.

Saint-Preux descreve, em outra de suas cartas à sua amada, a seguinte impressão em relação à multidão de objetos que ele vê desfilar diante de si:

[...] Começo a sentir a embriaguez em que esta vida agitada e tumultuosa mergulha os que a levam e caio numa vertigem semelhante à de um homem diante de cujos olhos faz-se passar rapidamente uma multidão de objetos. Nenhum daqueles que me impressionam retém meu coração, mas todos juntos perturbam e interrompem as afeições ao ponto de esquecer, por alguns instantes, o que sou e a quem pertencço (Rousseau, 2006, p. 230-231).

O ritmo acelerado da vida em Paris e que leva o personagem de Rousseau a experimentar esse conjunto de sensações é o que Marshall Berman denomina por “sensibilidade moderna”, ao afirmar:

Essa atmosfera – de agitação e turbulência [...], expansão das possibilidades de experiência e destruição das barreiras morais e dos compromissos pessoais, auto-expansão e autodesordem [...], é a atmosfera que dá origem à sensibilidade moderna (Berman, 1986, p. 18).

Berman, um estudioso da sociedade moderna, ao refletir sobre o conjunto de causas que põem em movimento o modo de vida *agitado e turbulento* do homem moderno, afirma que:

Se nos adiantarmos cerca de um século, para tentar identificar os timbres e ritmos peculiares da modernidade do século XIX, a primeira coisa que observaremos será a nova paisagem, altamente desenvolvida, diferenciada e dinâmica, na qual tem lugar a experiência moderna. Trata-se de uma paisagem de engenhos a vapor, fábricas automatizadas, ferrovias, amplas [...] zonas industriais; prolíficas cidades que crescem do dia para a noite, quase sempre com aterradoras consequências para o ser humano; jornais diários, telégrafos, telefones e outros instrumentos de *mídia*, que se comunicam em escala cada vez maior (Berman, 1986, p. 18).

Embora essa nova *paisagem* que se constituía a partir do século XVIII fosse, para os *defensores das Luzes*<sup>39</sup>, expressão de polidez, virtude e melhorias sociais, para Rousseau – que ia na contramão desse pensamento – essa a questão deve ser posta sob outro ângulo:

O sábio de modo algum corre atrás da fortuna, mas não é insensível à glória; quando a vê tão mal distribuída, sua virtude, que um pouco de emulação teria animado e tornado proveitosa à sociedade, cai na indolência e se extingue na miséria e no esquecimento. Eis o que, com o correr do tempo e em todos os lugares, causa a preferência dos talentos agradáveis aos úteis e o que a experiência vem confirmando, à sociedade, desde o renascimento das ciências e das artes (Rousseau, 1973b, p. 356).

Não há mais cidadãos na vida moderna e, mas tão somente homens de ofício. No *Primeiro Discurso*, Rousseau (1973b, p. 356-357) diz: “Temos físicos, geômetras, químicos, astrônomos, poetas, músicos, pintores; não temos mais cidadãos ou, se nos restam alguns deles dispersos pelos nossos campos abandonados, lá perecem indigentes e desprezados”.

Para Rousseau (1973b, p. 346), o desaparecimento do cidadão relaciona-se ao culto das ciências e das artes. Segundo ele, “se as ciências purificassem os costumes, se ensinassem os homens a derramar seu sangue pela pátria, se incitassem à coragem, os povos da China deveriam ser sábios, livres e invencíveis.

Segundo Berman (1986, p. 18), essa nova paisagem, que se caracteriza pela fluidez da experiência, das barreiras morais e dos compromissos pessoais entre os homens e que anuncia uma nova *moral*, já era pressentida por Rousseau desde o *Primeiro Discurso*, quando ali já se podia entrever:

Não se pode refletir sobre os costumes sem se comprazer com a lembrança da imagem da simplicidade dos primeiros tempos. É uma bela praia, ornada unicamente pelas mãos da natureza, para a qual incessantemente se voltam os olhos e da qual com tristeza se sente afastar-se (Rousseau, 1973b, p. 354).

A vida moderna, opondo-se progressivamente à *simplicidade* da vida que caracterizava a existência do homem do estado de natureza, faz com que o homem do estado civil se distancie cada vez mais de sua *meta*. Mas, a propósito, que *meta* é essa? A esse respeito, diz Rousseau:

---

39 Os iluministas.



não sabem o que é ser bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas a tranquilidade das paixões e a ignorância do vício que os impedem de proceder mal [...]”.

A conservação de si mesmo era, para o homem natural, uma questão instintiva. Assim, por exemplo, explica-se a ação de uma lebre que, ao se ver em perigo, põe-se a correr, até que se veja distante da circunstância ameaçadora. Assim, a piedade natural constitui-se em um sentimento presente no homem do estado de natureza, pois caracteriza-se em um princípio que o leva a agir espontaneamente diante da dor do outro.

Assim, pode-se concluir que as reflexões desenvolvidas pelo filósofo de Genebra contribuem para lançar “luzes” em torno da compreensão da sociedade moderna, leva-nos a compreender que o conceito de *homem natural* de Rousseau opera-se como “conceito-chave”, isto é, como recurso metodológico indispensável à compreensão do pensamento desse filósofo em toda a sua extensão.

Por fim, o conceito de Ulisses fraco e Ulisses forte<sup>40</sup> que aqui se buscou desenvolver pressupõe a compreensão e o alcance do conceito de racionalidade instrumental pois, para o enfrentamento das Sereias<sup>41</sup> [as quais permeiam as relações no contexto da vida social moderna], há que se forjar estratégias *tecnicamente esclarecidas*<sup>42</sup>, a fim de se atravessar incólume por aquela Ilha e, a um só tempo, se fortalecer [na medida em que se permite, estrategicamente, escutar *o canto*, sem que haja perecimento], também se reconhece a fragilidade e miserabilidade da existência humana se comparada à onipotência e ao *estatuto jurídico*<sup>43</sup> que subsistem em favor daqueles seres que habitam a Ilha.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Trad. de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. Tradução: Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Trad. Álvaro Cabral. Campinas/SP: UNICAMP, 1992.

ELIANE, Mircea. **Mito e realidade**. 6. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002. (Coleção Filosofia na Perspectiva)

---

40 Ou Ulisses genuíno.

41 O Ser ocultado no Parecer.

42 Segundo Adorno e Horkheimer

43 Conceito este já discutido acima por Adorno e Horkheimer, na obra “Dialética do esclarecimento”.

