

A sociedade bem-ordenada em J.-J. Rousseau: do amor de si ao amor à ordem

The well-ordered society in J.-J. Rousseau: from love of self to love to order

João Pedro Andrade de Campos
Universidade Federal de Goiás
jp.andrade.campos@gmail.com
<http://lattes.cnpq.br/3093865753837164>

Resumo

Neste artigo, iremos utilizar como aporte a ideia de *Ordem*, presente tanto no pensamento moral quanto no pensamento político de Jean-Jacques Rousseau. Em nosso trabalho, discorreremos sobre o conceito de *Amor de si* (*amour-de-soi*) e a noção de *Amor à ordem* (*amour de l'ordre*), mostrando como o pensador genebrino expõe tal tópica e sublinha sua relevância, em um primeiro momento, pré-reflexiva no que tange a conservação natural dos homens e, em um segundo momento, dada sua expansão, para a formação de uma *sociedade bem-ordenada*. Assim, discutiremos que a formação de uma *sociedade bem-ordenada*, em nosso entendimento, perpassa pelo conceito de *Amor de si* e remete ao princípio de *Amor à ordem*.

Palavras-chave

Amor à ordem; Amor de si; Sociedade bem-ordenada; Moral; Política.

Abstract

In this article, we will use as an input the idea of *Order*, present in both moral and political thinking of Jean-Jacques Rousseau. In our work, we will discuss the concept of *Love of self* (*amour-de-soi*) and the notion of *Love to order* (*amour de l'ordre*), showing how the genevan thinker exposes such topical and underlines its relevance – at first moment –, pre-reflexive for the natural conservation of men and, – in a second moment –, given its expansion, for the formation of a *well-ordered society*. Thus, we will discuss that the formation of a *well-ordered society*, in our understanding, permeates the concept of *Love of self* and refers to the principle of *Love to order*.

Keywords

Love to order; Love of self; Well-Ordered Society; Moral; Politics.

1. Considerações Iniciais

Em nosso trabalho, iremos expor que a formação de uma comunidade, ou melhor, de uma sociedade bem-ordenada no pensamento de Jean-Jacques Rousseau, é possível dado um duplo movimento. Nesse sentido, nossa perspectiva será a de mostrar que, em um primeiro plano, o *Amor de si* (*amour-de-soi*), enquanto atividade pré-reflexiva, atua como garantidor da ordem natural, o que permite o bem-estar dos homens no estado de natureza. Em um segundo momento, dada a expansão do *Amor de si* e sua exteriorização, somos remetidos ao *Amor à ordem* (*amour de l'ordre*) e, conseqüentemente, ao seu reflexo, isto é, à formação de uma sociedade bem-ordenada. Todavia, há, neste intercurso, o surgimento da paixão do *Amor-próprio* (*amour propre*) que embora nasça como sentimento relativo e fomentador de injúrias e vícios entre os homens pode, se bem

orientado por uma educação virtuosa, ser modificado em uma potência construtiva que também remeterá ao amor à ordem.

2. O tema da Ordem

Em carta a Voltaire, datada de 18 de agosto de 1756, Rousseau se posiciona contrário à visão pessimista e pouco afinada aos desígnios da Providência do escritor de *Cândido* (que podem ser vistas no *Poema sobre o desastre de Lisboa*). Nessa carta, que ficou conhecida como *Carta sobre a Providência*, Rousseau lança mão da ideia de existência de uma *Ordem Universal* e imputa ao “homem aperfeiçoado” toda a esteira de males e misérias com as quais ele (o homem aperfeiçoado) se depara quando está em desarmonia com a natureza – como foi o caso do terremoto de Lisboa, em 1755. A corrupção moral dos homens, neste caso, agravou os incidentes naturais, transformando-os em acidentes de proporções catastróficas, como o ocorrido no terremoto de Lisboa, que incidiu sobre uma cidade com um número volumoso de habitantes:

(...) a natureza não reuniu ali vinte mil casas de seis a sete andares, e (...) se os habitantes dessa grande cidade tivessem sido distribuídos mais igualmente, e possuísem menos coisas, o dano teria sido muito menor, e talvez nulo. Todos teriam fugido ao primeiro abalo, e sido vistos no dia seguinte a vinte léguas de lá, tão alegres como se nada houvesse acontecido; mas é preciso permanecer, obstinar-se ao redor das habitações, expor-se a novos tremores, porque o que se abandona vale mais do que o que se pode levar. Quantos infelizes pereceram nesse desastre por querer pegar, um suas roupas, outro seus papéis, outro seu dinheiro? Acaso não se sabe que a pessoa de cada homem tornou-se a menor parte dele mesmo, e que quase não vale a pena salvá-la quando se perde todo o resto? (Rousseau, 2002, p. 9)

Nosso autor realça tanto a arrogância do “homem aperfeiçoado”, quanto seu afastamento da ordem natural: “Será, então que a ordem do mundo deve mudar de acordo com nossos caprichos, que a natureza deve ser submissa a nossas leis e que, para impedir um terremoto em algum lugar, bastaria construir lá uma cidade?” (Rousseau, 2002, p. 9). Toda a sucessão de eventos que afligem de modo grave os homens está inserida na tentativa de domesticar a natureza, isto é, na insciência de que existe uma relação intrínseca entre a parte e o todo.

Nessa perspectiva, podemos admitir ainda que os homens, ao romperem com a ordem natural, deslocam-se do seu lugar no *todo*: “em lugar de *Tudo está bem*, talvez fosse preferível dizer: *O todo está bem, ou Tudo está bem para o todo*” (Rousseau, 2002, p.15), ou seja, existem males que, mesmo afligindo apenas de maneira particular os indivíduos, recaem sobre a organização do *todo* provocando desordem. Ao recuperar os elementos anteriores, podemos evidenciar que o tema da *ordem*, em Rousseau, é uma questão que merece destaque por incidir, diretamente, na relação entre homem-natureza e homem-sociedade.

De acordo com Maurizio Viroli (2002, p. 1), entre todos os temas presentes na obra de Rousseau, aquele que, a despeito de outros, converge diferentes interpretações em um mútuo consenso, é o que diz respeito à relevância da noção de ordem política, ou ainda, sobre a formação de uma sociedade bem-ordenada. Assim, se o que tange a ordem natural é a relação entre homem-natureza, em uma sociedade bem-ordenada temos a relação entre os homens e seu espaço de convivência comum.¹

¹ “The phrase ‘well-ordered society’, which we find at the beginning of the first version of the *Social Contract*, suggests a society ordered in such a way that men find it in their interest to treat their fellows with justice and consideration - that is to say, to live in harmony (Viroli, 2002, p. 1).” [A frase “sociedade bem-ordenada”, que nós encontramos no

Enquanto o debate sobre a importância da ideia de ordem, no pensamento de Rousseau, conjuga diferentes posições, existem divergências também no que diz respeito se ordem natural e ordem política teriam o mesmo significado. De acordo com Viroli (2002, p. 3), elas não compartilham de semelhança, uma vez que na formação de uma sociedade bem-ordenada, seus membros formam uma comunidade baseada em relações próximas, enquanto que, no estado natural, o que caracteriza os homens não é a proximidade, mas, sim, seu isolamento².

Ademais, no âmbito da sociedade, as leis (e a ordem) são criadas e escolhidas pelos cidadãos, ou seja, compõe o artifício humano. Diferentemente do que ocorre no estado de natureza, o qual é guiado pelas leis naturais (ou ainda, por Deus) e não podem, portanto, ser burladas.³

3. Amor de si ou A paixão original

No *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau se vale de uma narrativa hipotética para falar sobre o “homem”⁴. Partindo, assim, de um quadro de conjecturas sobre o que teria sido o homem no estado de natureza, o autor vislumbra que:

(...) saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte do que alguns, menos ágil do que outros (...) vejo-o saciando-se sob um carvalho, matando a sede no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu a refeição e assim satisfeitas suas necessidades (Rousseau, 2005, p. 164).

Em outras palavras, nosso autor atenta que as diferenças entre os homens no estado de natureza (e entre os outros animais) são mínimas e, estando limitadas apenas ao sentido físico, pouco ou nada obstruem na busca por sua conservação biológica. Ainda por este viés, algumas páginas à frente, ele ressalta que:

(...) os homens nesse estado não tendo entre si nenhuma espécie de relação moral, nem deveres conhecidos, não poderiam ser bons nem maus, e não tinham vícios nem virtudes, a menos que, tomando essas palavras num sentido físico, chamemos vícios do indivíduo às qualidades que podem prejudicar-lhe a própria conservação, e virtudes àquelas que podem contribuir para ela; nesse caso, deveríamos chamar de mais virtuoso aquele que resistisse menos aos simples impulsos da natureza (Rousseau, 2005, p. 187).

início da primeira versão do *Contrato Social*, sugere uma sociedade ordenada de tal modo que os homens encontrem interesse em tratar seus companheiros com justiça e consideração — quer dizer, para viver em harmonia.]

² Adotamos o sentido de “isolamento” como independência. No excerto a seguir, embora elucide alguns termos que veremos somente mais adiante, explicita-se o quão independente é o homem em estado de natureza. Nos dizeres de Rousseau: “errando pelas florestas, sem engenho, sem a palavra, sem domicílio, sem guerra e sem vínculos, sem a menor necessidade de seus semelhantes, assim como sem nenhum desejo de prejudicá-los, talvez até sem jamais reconhecer algum deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, tinha apenas os sentimentos e as luzes próprias desse estado, sentia apenas suas verdadeiras necessidades, só olhava o que acreditava ter interesse de ver e sua inteligência não fazia mais progresso do que sua vaidade (Rousseau, 2005, p. 197).

³ “(...) the members of a well-ordered society are united by very close bonds and form a community. This is quite different from the state of isolation which characterizes the situation of men in the natural state. Moreover, the laws which govern the actions of citizens in society are very different from those which operate in the natural state. In the first instance, it is the citizens themselves who are the authors of the laws; in the second, man receives laws from nature or, more properly, from God, which laws he cannot contravene” (Viroli, 2002, p. 3).

⁴ “Pois não é de pouca monta o empreendimento de distinguir o que há de original e de artificial na natureza atual do homem e de bem conhecer um estado que já não existe, que talvez não tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e do qual é necessário, porém, ter noções exatas para bem julgar nosso estado presente” (Rousseau, 2005, p. 151, grifo nosso).

Evidencia-se que o homem, no estado de natureza, age pelo instinto, e sua única vontade é a de promover seu bem-estar colocando-se, embora não racionalmente, em prioridade. Assim, sem exercer qualquer atividade calculada ou reflexiva, este homem é “impedido” de cometer qualquer mal — a si e a outrem —, pois não sabe sequer o que é ser bom⁵. Dito de outro modo, no estado de natureza não é possível, ainda, concebermos a existência de juízos morais e os homens, neste estado, são ignorantes quanto à sua própria condição. O que assegura a estabilidade deste *locus* é a “calmaria” das paixões, assentadas, sobretudo, na *paixão original* do amor por si mesmo. No *Emílio*, Rousseau define, como veremos no excerto abaixo, o sentido *originário* das paixões humanas. Assim, o pensador diz:

A origem das nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e que o acompanha durante toda a sua vida, é o amor por si mesmo: paixão primitiva, inata, anterior a qualquer outra e de que — num determinado sentido — as outras apenas constituem modificações. Neste contexto, podemos dizer que todas elas são naturais. Mas a maioria dessas modificações têm causas desconhecidas sem as quais nunca se teriam dado; e essas mesmas modificações, longe de serem boas para nós, são-nos prejudiciais modificam o primeiro objeto e vão contra o seu princípio: e é quando o homem se encontra fora da natureza que se põe em contradição consigo mesmo (Rousseau, 1990b, p. 9).

Essa primeira *paixão*, chamada por Rousseau de *Amor de si* (*amour-de-soi*), coloca a autoconservação sob prioridade. Entretanto, não se assume aqui um teor egoísta ou negativamente autocentrado. O amor de si atua como a fonte de todas as outras paixões. Por ser a “*paixão original*”, ela engendra no homem (assim como nos outros animais) o desejo de si preferir. Nas palavras de Rousseau (2005, p. 323; nota n):

Não se deve confundir o amor-próprio e o amor de si mesmo, duas paixões muito diferentes por sua natureza e por seus efeitos. O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a zelar pela própria conservação e que, dirigido no homem pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, factício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a dar mais importância a si do que a qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que se fazem mutuamente.

O amor de si, atuando como *paixão primeira* provoca, como vimos, a salvaguarda individual no estado de natureza⁶. E embora este princípio pareça similar ao do amor-próprio —

⁵ Sobre este sentido moral atribuído aos homens no estado de natureza, Rousseau está debatendo diretamente com Hobbes. Contrariamente ao autor de *Leviatã*, o pensador genebrino não atribui ao homem natural qualquer possibilidade de realizar juízos de valores, sendo, portanto, no seio da sociedade que o homem (agora desnaturado) reflete, compara e julga seus pares. Nos dizeres de Rousseau: “(...) os selvagens não são maus justamente por não saberem o que é serem bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas sim a calma das paixões e a ignorância dos vícios que os impedem de proceder mal (...). outro princípio que Hobbes não percebeu e que, tendo sido dado ao homem para amenizar, em certas circunstâncias, a ferocidade de seu amor-próprio ou o desejo de se conservar antes do nascimento desse amor, tempera o ardor que ele tem por seu bem-estar com uma repugnância inata em ver sofrer seu semelhante” (Rousseau, 2005, p. 189).

⁶ Outra importante definição do conceito de amor de si, que ressalta o elo entre “homem primitivo” e a ordem do estado de natureza, além da sua disposição voltada apenas para suas necessidades inscritas no ciclo biológico, é fornecida por Claudio A. Dalbosco. Nas palavras dele: “O amor de si é o instinto de pulsão dado pela natureza a todo o ser vivo para preservar sua vida, valendo isso então igualmente ao ser humano. Ou seja, o amor de si é o sentimento instintivo lançado mão pelo ser humano para preservar sua vida, baseado fundamentalmente na satisfação das necessidades básicas imediatas, como fome, sede e procriação. Para satisfazê-las, o ser humano primitivo busca a companhia de outros, agrupando-se com seus semelhantes. Uma vez satisfeitas tais necessidades, ele volta inevitavelmente a viver no estado de isolamento, caracterizado pela indolência natural. Portanto, o amor de si é o estado pré-racional, pré-social e pré-moral do homem primitivo, caracterizando sua condição de isolamento e independência” (Dalbosco, 2015, p. 149-150).

sentimento relativo e factício desenvolvido somente em sociedade —, a principal diferença consiste no desdobramento indissociável do amor de si, a saber, a *piedade*, “(...) um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a atividade do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie” (Rousseau, 2005, p. 192). Ademais, pode-se inferir que conjugando amor de si e a *piedade*, obtemos um exemplo conciso do funcionamento da ordem natural, uma vez que “é ela [a *piedade*] que nos leva a socorrer, sem refletir, aqueles que vemos sofrer; é ela que, no estado de natureza, substitui leis, costumes e virtude, com a vantagem de ninguém ficar tentado a desobedecer-lhe a doce voz” (Rousseau, 2005, p. 192). Outrossim, a *piedade* atua como mote da expansão e exteriorização do amor por si mesmo. Nesse sentido, ela age como uma espécie de mola propulsora que externa o cuidado de si para o cuidado com o todo:

Efetivamente, como nos poderíamos deixar comover piedosamente se não fosse transportando-nos para além de nós mesmos e identificando-nos com o animal sofredor, abandonando, por assim dizer, o nosso próprio ser para integrarmos o seu? Só sofreremos aquilo que consideramos que ele sofre; não é em nós, mas nele, que sofreremos. Assim, só nos tornamos sensíveis quando a nossa imaginação se anima e começa a transportar-nos para além de nós (Rousseau, 1990b, p. 21).

Sobre esse aspecto, concordamos com Marisa Vento (2013), ao dizer que o amor de si e a *piedade* formam, juntas, uma unidade. Dessa maneira, por se tratar de uma unidade e também, como mostramos acima, por atuarem para a manutenção da ordem natural, essas duas paixões não concorrem entre si e, portanto, não são antagônicas. Nas palavras de Vento (2013, p. 55):

(...) a hipótese sugerida aqui é a de que a *piedade* não seria propriamente um princípio antagônico ao amor de si, como sugerem algumas leituras de Rousseau, mas possuiria um status complementar, até mesmo derivado deste. Ou seja, constituindo o ‘movimento puro da natureza’, conforme Rousseau menciona, amor de si e *piedade* formariam uma unidade representada, no entanto, por um duplo movimento: o de fixar-se ou aderir-se a si e o de expansão.

Ainda seguindo o percurso de Marisa Vento, queremos, pois, enfatizar, aqui, o papel expansivo do amor de si e da *piedade* que, ao ser exteriorizado, conduz a alma para fora de si. Assim, o que antes no estado de natureza pode ser considerado como uma “virtude natural”, por impedir fazer sofrer, na sociedade, adquire a condição de “(...) ‘virtude social’ em que o transporte para fora de si permite a identificação com o outro” (Vento, 2013, p. 59). Em outros termos, a expansão do amor de si permite que o sentimento interno garantidor da ordem natural seja modificado positivamente em “virtude social” e, portanto, possa promover a vida em uma sociedade bem-ordenada.

Ao passo que tenhamos buscado uma definição mínima do que é o amor por si mesmo e algumas relações que este conceito apresenta, suprimimos, propositalmente, um importante desdobramento desta paixão inata, a saber, o *Amor-próprio* (*amour propre*). Este conceito exprime um segmento da “primeira paixão” no processo de desnaturação do homem e, assim, corresponde a um aparente obstáculo ao *Amor à ordem* (*amour de l'ordre*). Ora, usamos aqui a expressão “aparente obstáculo”, pois, a partir de uma proposta educacional voltada para a virtude, esse sentimento nascido concomitante à sociedade, pode ser o fundamento de uma busca por reconhecimento igual entre os cidadãos. Logo abaixo, podemos evidenciar o momento chave no qual Rousseau ilustra a primeira manifestação do amor-próprio.

No *Discurso sobre a desigualdade*, o pensador genebrino elucida o momento no qual o interesse no cuidado de si e no seu bem-estar passa a ser condicionado pela relação com o

juízo de outrem e assim caracteriza a saída do estado de natureza, tendo como ponto basilar questões que forçam os homens a buscarem novas formas de sobrevivência:

Aquele que cantava ou dançava melhor; o mais belo, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloquente passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo para a desigualdade e para o vício ao mesmo tempo; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado a vaidade e o desprezo, do outro a vergonha e o desejo; e a fermentação causada por esses novos germes produziu por fim compostos funestos à felicidade e à inocência (Rousseau, 2005, p. 211).

Podemos observar com a passagem acima que, na perspectiva de Rousseau, o que agora está em cena é o modo pelo qual os homens irão se relacionar tendo, no seu horizonte, o sentimento do amor-próprio e a necessidade de ser visto e bem aceito.

Nesse sentido, Dalbosco (2015, p. 152) mostra que a relação entre o amor de si e o amor-próprio bem orientado se assenta na atitude, primeiramente de ação por nossa sobrevivência e bem-estar físico e, em um segundo momento, no desejo individual de ser reconhecido por suas qualidades frente aqueles com que compartilham a vida social. O amor-próprio como desdobramento da “primeira paixão”, isto é, o amor de si, possui a potencialidade de se estender ao amor à ordem. Por essa perspectiva, em paralelo à uma educação virtuosa, o amor-próprio pode se transformar em uma expressão construtiva da vida em sociedade (Dalbosco, 2015, p. 53).

Rousseau, em *Carta a Christophe de Beaumont*, resgata o princípio moral do amor de si e sua relação com a ordem. Nas palavras do pensador genebrino “a única paixão que nasce com o homem, a saber, o amor de si, é uma paixão em si mesma indiferente quanto ao bem e ao mal; (...) ela só se torna boa ou má por acidente e segundo as circunstâncias em que se desenvolve” (Rousseau, 2004, p. 21, grifo nosso). Tal observação nos é cara para visualizarmos os desdobramentos desta paixão que é, em sua constituição, composta por um apetite sensível e outro inteligível (Rousseau, 2004, p. 21). Em face de “acidentes”, o amor de si mesmo ganha dois contornos distintos, isto é, o amor à ordem e o amor-próprio. Evidencia-se, nas palavras de Vento (2013, p. 69), que:

A degradação e a corrupção do amor de si e sua conseqüente transformação em amor-próprio ocorreram durante o processo de socialização do homem. Foram os efeitos da vida social na sua psicologia, à medida que se aperfeiçoavam e se desenvolviam as faculdades potenciais (razão e imaginação), que sufocaram o amor de si e engendraram o amor-próprio, causador de toda sorte de males.

Sobre o amor à ordem, Rousseau explicita que este decorre de uma transformação do sentimento de cuidado de si. Isto é, o amor de si, em conjunto desenvolvimento com a consciência, engendra nos homens um “primeiro passo” à desnaturação. Embora, neste estágio, as “luzes” que se desenvolvem junto à consciência permitam a formulação de relações entre homens/coisas, homens/homens, “é só graças a essas luzes que ele atinge um conhecimento da ordem, e é só quando a conhece que sua consciência o leva a amá-la” (Rousseau, 2004, p. 21).

Percebe-se que o processo de desnaturação se desdobra em dois aspectos. Por um lado, temos o distanciamento dos homens da ordem natural, o qual provoca vícios, engendra todos os tipos de males no coração dos homens e, por fim, “forma” um ser corrompido. Por outro lado, o afastamento dos homens da ordem natural também pode significar um percurso que acarreta na exteriorização do sentimento de amor de si e transporta para o corpo social a mesma querência do cuidado do corpo individual. Em outros termos, a expansão ou exteriorização do interesse particular do cuidado de si – vontade legítima e de acordo com a ordem natural – resulta na *vontade geral* de se manter *saudável* e bem ordenado o *corpo social*.

4. O interesse pela sociedade bem-ordenada

A noção de sociedade bem-ordenada em Rousseau é, de acordo com Viroli (2002), uma transposição do modelo de ordem natural e, nestes termos, ressalta o intérprete, podemos identificar as mesmas correspondências imagéticas entre a ordem natural e a ordem política⁷. Assim, nos dizeres do autor, os aspectos concernentes tanto ao ordenamento natural quanto ao ordenamento político perpassam pela preservação do todo – no primeiro caso, garantido pela *Providência* e, no segundo, respaldado pela identificação do indivíduo com a salvaguarda do *corpo social*. Nas palavras de Viroli (2002, p. 39):

O princípio governante da ordem natural é a preservação do todo. Quando Rousseau fala de providência divina, ele ressalta que está preocupado com a manutenção do universo e não dos seres individuais. Se o mesmo critério é aplicado ao corpo político, segue-se que o princípio de uma ‘sociedade bem-ordenada’ é a existência contínua da totalidade. Isso significa que indivíduos não existem como entidades separadas. O indivíduo também pode ser sacrificado pela preservação e pelo bem do todo maior.

No *Contrato Social*, Rousseau (1996, p. 21) sintetiza as cláusulas fundamentais do pacto como “a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade”. Por tal via, ao alienarem seus direitos de igual modo, os interesses particulares passam, agora, a congregarem o *corpo social*. Por conseguinte:

(...) cada qual dando-se por inteiro, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém tem o interesse em torná-la onerosa para os demais. (...) cada um, dando-se a todos, não se dá a ninguém, e, como não existe um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo o que se perde e mais força para conservar o que se tem (Rousseau, 1996, p. 21).

Nota-se, ainda, no *Manuscrito de Genebra*, que Rousseau indica um intercâmbio entre o interesse verdadeiro e a ordem no contexto social. Assim, nosso autor diz acerca dos homens que comporão uma comunidade política:

(...) a razão que os afasta do bom caminho os trará de volta à humanidade; que *aprenderão a preferir ao seu interesse aparente o interesse adequadamente compreendido*; que se tornarão bons, virtuosos, sensíveis e, por fim, em conclusão, em vez dos bandidos ferozes que pretendiam ser, que sejam o apoio mais firme de uma sociedade bem-ordenada (Rousseau, 2003, p. 121).

Tendo em vista as passagens supracitadas, acreditamos que a ideia de *interesse verdadeiro* e *sociedade bem-ordenada* saltam aos olhos pela relação íntima e pela ênfase dada a elas por Rousseau em boa parte de sua obra. Outra questão que acreditamos ter aflorado é a seguinte: o que impulsiona os homens a preferirem a ordem? Como isto é possível no seio de uma sociedade na qual os germes do amor-próprio multiplicam-se?

Podemos retomar, com novos elementos, a discussão que relaciona o amor por si mesmo ao amor à ordem. As duas ideias, presentes no pensamento rousseauiano, permitem compreender que, no tocante à ordem natural, o homem interessado em seu bem-estar e integrado autenticamente com o todo e com tudo que o cerca, não se insere junto aos seus semelhantes tendo por intermédio de sentimentos relativos que dissimulam e fragmentam seu

⁷ “Since (...) order in Rousseau has always referred to natural order, one might imagine that the idea of the ‘well-ordered society’ has been arrived at by transposing the model of natural order onto the complex of social relations. In my opinion Rousseau does, without question, employ the image of natural order as a model to define the general characteristics of the ‘well-ordered society’” (Viroli, 2002b, p. 38).

“eu” (Vento, 2013, p. 146). Neste percurso, ao transpor o hiato que biparte a natureza humana — espaço entre fomentado pelo amor-próprio — é que podemos identificar a transformação e expansão do amor de si mesmo em amor à ordem (Vento, 2013, p. 147).

A expansão e a exteriorização do cuidado por si assumem, na ordem política, a prerrogativa de buscar o bem comum. Este ímpeto ou *vontade geral*⁸, de acordo com Rousseau (1996, p. 37), “é invariavelmente reta e tende sempre à utilidade pública”. Segundo Vento (2013, p. 150), “a vontade geral é justa e certa porque deriva da preferência que cada um tem por si mesmo, que não é de modo algum uma preferência egoísta fundada no amor-próprio. Caso contrário, a vontade geral, como Rousseau a pensou, estaria solapada em sua estrutura fundamental”.

5. Considerações Finais

Buscamos mostrar, em nosso trabalho, que a ideia de sociedade bem-ordenada encontra lugar privilegiado no pensamento do *Cidadão de Genebra*. Para tanto, percorremos e expomos alguns dos pontos que consideramos substanciais no escopo das ideias de Rousseau.

Em um primeiro momento, evidenciamos que o *tema da ordem* assume um teor norteador no que diz respeito à abordagem moral e política da obra rousseauiana. Após isso, destacamos a proeminência do amor de si como *paixão original* — sentimento garantidor da ordem natural e que, em unidade com a *piedade*, projeta o desejo do cuidado de si para outrem. Ainda nessa perspectiva, exploramos, brevemente, as implicações do amor-próprio, que embora assuma em um primeiro momento um caráter antagônico em relação ao amor de si pode, se bem orientado e educado, desenvolver-se no liame social que proporciona as bases da noção de reconhecimento mútuo entre os cidadãos.

Expomos, ainda, que a *sociedade bem-ordenada* é reflexo do *amor à ordem*. Ou seja, a vida em comunidade, enquanto sociedade bem-ordenada, perpassa pela tomada volitiva de reintegração a uma ordem que agora, não sendo mais natural, arroga o artifício da ordem política e, dessa maneira, se evidencia a relação entre o amor de si e o amor à ordem, tendo no itinerário de uma sociedade bem-ordenada, a orientação virtuosa do amor-próprio.

Referências

- DALBOSCO, C.A. Ambiguidade do amor-próprio e formação virtuosa da vontade. *Educação*, v. 38, n. 1, p. 147-156, 2015.
- REIS, C.A. Vontade geral e decisão coletiva em Rousseau. *Trans/Form/Ação*, v. 33, n. 2, p. 11-34, 2010.
- ROUSSEAU, J.J. *Carta a Christophe de Beaumont*. Campinas: IFCH/Unicamp, 2004.
- _____. Carta de J.-J. Rousseau ao Senhor de Voltaire (Carta sobre a providência). In: J.J. Rousseau. *Escritos sobre a religião e a moral*. Campinas: Unicamp, 2002, p. 6-22.

⁸ O conceito de *vontade geral* é, em Rousseau, um dos temas de que levantam grandes debates e suscitam inúmeras polêmicas. Portanto, não temos a pretensão de detalhar o sentido desta ideia no bojo do pensamento rousseauiano, dado que extrapolaria nossos objetivos. Todavia, para os propósitos de nosso trabalho, podemos considerar relevante a aproximação que Cláudio A. Reis faz, ao dizer que: “Vontade geral e interesse comum são termos que remetem um ao outro. Em especial, não é possível haver a primeira se não existe já, ainda que apenas parcialmente articulado, o segundo. Efetivamente, um dos interesses do esforço de descobrir qual é a vontade geral está em que isso é uma maneira de tentarmos justamente articular o interesse comum — e, com isso, enxergar mais nitidamente os laços que nos unem em uma comunidade política.” (Reis, 2010, p. 15)

- _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Precedido de *Discurso sobre as ciências e as artes*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Emílio* (v. I). Portugal: Publicações Europa-América, 1990a.
- _____. *Emílio* (v. II). Portugal: Publicações Europa-América, 1990b.
- _____. Manuscrito de Genebra. In: J.J. Rousseau. *Rousseau e as relações internacionais*. Brasília: Editora da UNB, 2003.
- _____. *O Contrato Social*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- TAYLOR, C. *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- VENTO, M.A. *O fundamento antropológico da vontade geral em Rousseau*. Campinas, SP. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, 2013.
- VIROLI, M. *Jean-Jacques Rousseau and the “well-ordered society”*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- VOLTAIRE. Poème sur le désastre de Lisbonne (v. IX). In: Voltaire. *Oeuvres complètes*, ed. Louis Moland, Paris, Garnier (1877-1885). Nendeln/Liechtenstein, Kraus Reprint Ltd., 1967, p. 465-480.

Submissão (1ª versão): 17-09-2017

Aceito para publicação: 01-02-2018