

## O MOVIMENTO DE EXPANSÃO E A GENERALIZAÇÃO DO INTERESSE E DA VONTADE

Marisa Vento (UNICAMP)

Resumo: O estudo aqui apresentado propõe uma interpretação do amor de si como o *pathos* primordial, da forma como Rousseau o *presentiu*.

Palavras-chave: Rousseau – amor de si – conservação de si.

O amor de si, princípio identificado por Rousseau na natureza essencial<sup>1</sup> do indivíduo humano, também é definido pelo autor como a paixão originária, “fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e nunca o abandona enquanto ele vive”<sup>2</sup>. Numa das cartas ao abade Carondelet, Rousseau acrescenta que o amor de si é “o mais poderoso e, segundo penso, o único motivo que faz agir os homens”<sup>3</sup>.

Desse ponto de vista, essa paixão inata ou “paixão singular, incessante, irrepresável, infinita, co-extensiva à vida e co-intensiva a toda outra paixão”<sup>4</sup>, não pode ser erradicada. Ela é invencível, permanente, e jaz idêntica ao fundo das diferentes figuras que Rousseau apresenta: o homem selvagem, o “homem do homem”, o cidadão ou o sábio. Por isso, seria desconsiderar sua importância interpretá-la apenas como o sentimento de conservação próprio de todo ser sensível, como apontam muitos intérpretes.

O estudo aqui apresentado propõe uma interpretação do amor de si como o *pathos* primordial, da forma como Rousseau o *presentiu*: “essencial a todo ser que se sente”<sup>5</sup>. No homem, esse princípio articulado com a liberdade e a perfectibilidade o leva a interessar-se por si mesmo, em busca de uma superação do bem pelo bem-estar. Num processo que tem início no sentimento de existência, o amor de si torna-se a determinação interna estruturante da

---

1 A identificação dessa natureza essencial se dá a partir do método genealógico empregado por Rousseau. Trata-se tão profundamente de apreensão da essência que Victor Goldschmidt (1983) chega a sugerir, nas páginas finais de sua obra magistral sobre a antropologia rousseauiana, uma aproximação com a eidética husserliana.

2 ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*, v. IV. 1969, p. 491. Todas as traduções dos textos de Rousseau e dos comentadores citados foram feitas por mim.

3 ROUSSEAU, J.-J. *Lettres Philosophiques*. 1974, p. 128.

4 AUDI. *Rousseau: une philosophie de l'âme*. 2008, p. 85.

5 ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*, v. IV. 1969, p. 588.

afetividade de cuja expansão espontânea, manifestada pela *pitié*, surgem os “primeiros movimentos do coração” de onde “nascem as primeiras noções do bem e do mal”. Culminando no seu último desenvolvimento, quando toma o nome de consciência<sup>6</sup>, o amor de si parece, portanto, abrigar um potencial de desenvolvimento subjacente a todas as faculdades do homem, ainda que, devido a ocorrências desastrosas, tenha havido um desvio que provocou a sua “fermentação”, transformando-o em amor próprio.

Refletindo sobre uma passagem conhecida do segundo *Discurso* onde o autor nos diz que “O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência, seu primeiro cuidado o de sua conservação”<sup>7</sup>, não é difícil depreender daí que o cuidado devido ao ser do homem deriva do sentimento que a existência experimenta quanto a si mesma. Dito de outro modo, o cuidado com a conservação de si seria a consequência imediata do amor que a vida (que não quer dizer ainda o eu consciente de si), em primeiro lugar, concede a si mesma. Esta conclusão é sentenciada inequivocamente no *Emílio*: “É preciso que nós nos amemos para nos conservar e, por consequência imediata do mesmo sentimento, nós amamos o que nos conserva”<sup>8</sup>. Note-se a precedência da revelação imanente do amor de si que funda, ao mesmo tempo, a ideia de conservação de si e a sua intencionalidade.

Para Pierre Burgelin, um dos importantes intérpretes de Rousseau, o que fornecerá o tema central das reflexões do genebrino é a vida em seu sentimento de si. Essa imanência radical<sup>9</sup>, essa “paixão da vida por ela mesma como pura experiência de si, como pura auto-doação, como sentimento de existir” foi pressentida por Rousseau, e toda a sua filosofia “é,

---

6 O desenvolvimento do amor de si é bastante evidenciado por Rousseau na *Carta a C. de Beaumont*, onde ele afirma que “esse último amor, uma vez desenvolvido e tornado ativo, toma o nome de consciência”. ROUSSEAU, J.-J. *Carta a C. de Beaumont*. 2004, p. 21.

7 ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*. V. III. 1964, p. 164.

8 ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*, v. IV. 1969, p. 492.

9 O termo é emprestado de Michel Henry, cuja formulação encontra-se em *Fenomenología Material* (2003), onde o autor busca, em contraste com a fenomenologia que ele chama “histórica” e que abarcaria por igual o pensamento de Husserl e Heidegger, abrir uma via para o fenômeno dos fenômenos: “la imanência radical de la vida; la donación de la vida a sí misma, en sí misma, para sí misma. Pero este acontecimiento originario del vivirse y saberse la vida escapa a todo acto intencional, ya fuera incluso al cuidado de la existencia, y se ofrece sólo al sentirse “material”, afectivo, autoafectivo (...)”. HENRY, 2003, p.7. Embora a opinião que tenho a respeito não seja conclusiva por carecer de maiores estudos, é possível admitir que tendo sob os olhos a obra de M. Henry e a interpretação de Pierre Burgelin em *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, inúmeras passagens relacionadas ao amor de si na obra de Rousseau me levam a pensá-lo como uma “imanência radical” na qual todas as modalidades da vida subjetiva – ideias, representações, volições, impressões, sensações, sentimentos, tonalidades afetivas – que afetam a alma, se auto-afetam interiormente e formam entre elas um todo, uma vida individual.

antes de tudo, doutrina da consciência *et du rassemblement de soi*<sup>10</sup>, pretendendo que “cada um esteja sempre presente em tudo o que lhe acontece”<sup>11</sup>

Desde o segundo *Discurso*, ao evocar a figura da estátua de Glauco<sup>12</sup>, Rousseau pretendeu falar aos homens sobre as alterações sofridas no curso da existência que modificaram a sua “verdadeira natureza”, tornando-a quase irreconhecível, dado o distanciamento do seu estado primitivo. Em seus escritos posteriores estas imagens se repetem, sempre deplorando a vã loucura humana que procura a felicidade onde ela não está, correndo, incessantemente, “de *désirs* en *désirs*”. A tentativa de Rousseau, diz Burgelin, é mostrar que “para buscar sua felicidade a alma deve, primeiramente, encontrar-se, então voltar-se para si, aderir-se e fruir de si mesma”<sup>13</sup>. De fato é o que se lê na sexta carta à Sophie:

Comecemos então, por voltar a sermos nós mesmos, por nos interiorizar, por circunscrever nossa alma nos mesmos limites que a natureza concedeu ao nosso ser, comecemos, em uma palavra, por nos concentrar no que somos a fim de que, buscando nos conhecer, tudo o que nos compõe se apresente a nós<sup>14</sup>.

O mesmo preceito é recorrente em várias passagens do *Emílio*: “Ó homem! Encerra tua existência dentro de ti, e não serás mais miserável”<sup>15</sup>. A plenitude alcançada em decorrência desse movimento de estar “*resserré au dedans de soi-même*”<sup>16</sup> é descrita nos *Devaneios do caminhante solitário*, na quinta *promenade*, e comparada à autossuficiência divina: “*On se suffit à soi même comme Dieu*”<sup>17</sup>. Também em *A Nova Heloisa* constata-se que é o sentir sua existência, o estar inteiramente presente em si e em tudo que o cerca, que revela, no homem, os traços da

---

10 Penso que “estar consigo inteiramente” talvez ofereça uma tradução mais clara do que “aproximação de si”.

11 BURGELIN. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. 1973, p. 119.

12 “Como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo (...), a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, (...) mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível (...)”. ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*. V. III. 1964, p. 122.

13 BURGELIN. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. 1973, p. 150.

14 ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*, v. IV. 1969, p. 1.112.

15 ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*, v. IV. 1969, p. 308.

16 “Estar encerrado (concentrado) dentro de si mesmo”. Os limites desse texto impedem maiores aprofundamentos nessa questão. Mas não se pode deixar de lembrar, com relação a esta passagem, que há uma ambivalência dessa pura concentração em si, quando Rousseau fala sobre as consequências que acarretam as paixões vis, naquele cuja alma encontra-se sufocada por elas: “(...) aquele que, à força de se concentrar em si, chega a não amar senão a si mesmo, não tem mais transportes, (...), não sente mais, não vive mais, está morto” ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*, v. IV. 1969, p. 596.

17 “Basta-se a si mesmo como Deus”.

unidade de si, da sua verdadeira sabedoria e autenticidade. Daí, o profundo imperativo moral ressaltado na personalidade da heroína Julie: “*Soyez ce que vous êtes!*”<sup>18</sup> Esse ser autêntico nunca deixa nada fora de si, isto é, tudo o que o cerca tem estreita relação consigo mesmo, o que se confirma pela metodologia educacional empregada na educação de *Emílio*: “Todos os meios pelos quais eu lanço meu aluno para fora dele mesmo têm, entretanto, uma relação direta com ele”<sup>19</sup>. Esta “relação direta” tem em vista promover um bem-estar interior; afinal, Rousseau diz que inclinar o aluno para o bem do outro é trabalhar em prol da sua própria instrução.

Esta abordagem panorâmica revela o valor de duas imagens que são categorias<sup>20</sup> fundamentais da antropologia rousseauiana: o *replier sur soi* (voltar-se para si) e *l’extension* (extensão ou expansão).

Embora seja necessário considerar a sua ambivalência<sup>21</sup>, a expansão é uma propensão natural do amor de si e é potencialmente boa. É o que se depreende nos *Diálogos*, onde o autor distingue uma sensibilidade que ele chama de ativa e moral daquela que é física e orgânica. A sensibilidade ativa e moral é “positiva e deriva imediatamente do amor de si”; trata-se de uma força natural também chamada de atrativa “que procura estender e reforçar o sentimento do nosso ser”. Mais adiante, Rousseau afirma que “é muito natural que aquele que se ame, busque estender seu ser e seus gozos, e a ligar-se por afeição ao que ele sente ser um bem para si”<sup>22</sup>. E tanto é possível que a alma se estenda em direção a outras, encontrando plenitude na comunhão com seus semelhantes ou com o mundo, quanto é possível voltar-se sobre si fruindo do gozo consigo mesma<sup>23</sup>.

As condições e os meios para se atingir modos de expansão são complexos e, em última instância, misteriosos. Um bom exemplo, talvez dos mais marcantes, é o da mãe

---

18 “Sede o que vós sois”. ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*. v. II. 1961, p. 496.

19 ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*, v. IV. 1969, p. 548.

20 Cf. Notas ao *Emílio*. ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*, v. IV. 1969, p. 1.344.

21 Parece que as importantes e decisivas noções em Rousseau estão sempre sujeitas à ambivalência. Assim como o “concentrar-se em si”, o movimento natural de expansão pode inclinar-se, como vemos em muitas passagens, para um “imperialismo”. O homem é conduzido para fora de si, ou estende-se ilimitadamente, e o “nosso indivíduo não é mais senão a menor parte de nós mesmos. Cada um se estende, por assim dizer, sobre a terra inteira e se torna sensível sobre toda essa grande superfície. Será de espantar que nossos males se multipliquem em todos os pontos através dos quais podem nos ferir?” ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*, v. IV. 1969, p. 307. O risco da perda de unidade do ser advém, portanto, dessa extensão ruínosa, quando nos tornamos nada mais que a “menor parte de nós mesmos”.

22 ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*, v. I. 1959, p. 805.

23 Considerada a ambivalência mencionada acima, também é possível a existência de uma forma mais “brutal” ou “egocêntrica” de expansão, que constitui no mundo “uma zona de apropriação que se poderia chamar de zona do meu”. BURGELIN. *La philosophie de l’existence de J.-J. Rousseau*. 1973, p. 151. Contudo, é preciso enfatizar que isso não é de modo algum natural.

espartana que mesmo tendo perdido seus cinco filhos mortos em batalha honrosa, corre ao templo para celebrar e agradecer aos deuses; pensemos também no sacrifício do justo em nome do bem público em prejuízo de si mesmo; ou ainda nos êxtases egotistas e cósmicos de Jean-Jacques, cujo eu se perde no gozo de si mesmo. De todo modo, é incontornável concluir que é graças ao amor de si, próprio da vida, ao sentimento de sua existência, “que a alma pode chegar, e chega de fato, a experimentar-se a si mesma”<sup>24</sup>, para, em seguida, expandir-se em direção ao outro e ao mundo das coisas.

É no segundo *Discurso* que os dois princípios fundamentais encontrados por Rousseau na origem do desenvolvimento moral do homem se articulam e se desdobram. A *pitié* é segundo princípio, definido como o “sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a atividade do amor a si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie”<sup>25</sup>. *Amour de soi* e *pitié* conformam o que ele chamou de “puro movimento da natureza”, consistindo, na verdade, de dois movimentos. De acordo com a interpretação de Pierre Burgelin<sup>26</sup>, que dedica um capítulo da sua obra a esta temática, ocorreria “um tipo de dialética afetiva, ou seja, o primeiro movimento da alma, o voltar-se sobre si, desvelando no sentimento de existência nossa liberdade absoluta, reclama um segundo movimento, o de expansão”. Nesses termos, o amor de si engendraria a *pitié* que, no homem, traduziria o transporte da alma para fora de si mesma, um movimento consequente ao *replier sur soi* (voltar-se sobre si). No estado de natureza, ela assume a forma de uma virtude natural<sup>27</sup>, uma manifestação absolutamente não-

---

24 AUDI. *Rousseau: une philosophie de l'âme*. 2008, p. 83.

25 O estatuto da piedade é objeto de sérias controvérsias entre os intérpretes rousseauianos. R. Derathé (1948, p. 100), por exemplo, aponta uma divergência interna entre o *Emílio* e o *Segundo Discurso*: “no *Emílio*, a *pitié* se torna um sentimento derivado do amor de si, enquanto que o segundo *Discurso* opõe estes dois princípios um ao outro”. A posição de Derathé deve-se ao fato de ele considerar que ao moderar a atividade do amor de si, princípio responsável pela conservação do indivíduo, a *pitié* se oporia a ele. É difícil concordar com Derathé em que haja, de fato, esta oposição dos dois princípios, pois ao moderar a atividade do amor de si, a *pitié* estaria ampliando o amor de si, concorrendo para a conservação mútua de toda a espécie, e não fazendo oposição a ele. Jacques Derrida, cuja interpretação é bastante coerente, segue nessa direção. Na obra *Gramatologia*, em capítulo que trata da gênese e escritura do Ensaio sobre a origem das línguas ele diz: “O que nos importa aqui, quanto ao estatuto da piedade, raiz do amor a outrem, é que ela não é nem a fonte, ela mesma, nem um fluxo passional derivado, uma paixão adquirida entre as outras. Ela é a primeira derivação do amor de si, ela é quase primitiva e é na diferença entre a proximidade e a identidade absoluta que se localiza toda a problemática da piedade”. Utilizando a citação do *Emílio* para demonstrar essa derivação, Derrida afirma que “o primeiro sentimento de uma criança é o de amar-se a si mesmo; e o segundo, que deriva do primeiro, é o de amar os que dele se aproximam”; e o autor conclui dizendo que “ela (*pitié*) é menos um afastamento e uma interrupção do amor de si que a primeira e a mais necessária de suas consequências”. DERRIDA. *Gramatologia*. 2008, p. 213.

26 BURGELIN, Pierre. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. 1973, p. 151.

27 Nesse caso, é preciso dizer que a palavra virtude não corresponde a nenhum tipo de ação movida por uma “razão prática”.

reflexiva, estritamente imanente e propriamente afetiva, que se tornará ativa somente a partir de desenvolvimentos ulteriores, com o despertar da imaginação que a põe em atividade. De outro modo, o princípio da *pitié*, que é pré-reflexivo e pré-racional, teria permanecido eternamente inativo se a faculdade da imaginação – “a mais ativa de todas” – não o tivesse retirado do seu estado de adormecimento<sup>28</sup>. Assim, é sobre a expansão do amor de si, ou seja, sobre o movimento consequente ao *replier sur soi*, absolutamente natural, que repousam as modalidades específicas da *pitié*. Seja na condição de “virtude natural” que, no estado de natureza “nos leva, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer”<sup>29</sup>, seja na condição de “virtude social” em que o transporte para fora de si permite a identificação com o outro.

Nesse ponto, surge a questão complexa sobre como é possível deslocar a consciência de mim mesmo fora do meu ser, o que exigiria considerações mais aprofundadas, sobretudo, no que concerne às influências de Malebranche no pensamento de Rousseau, as quais não podem ser desmerecidas de modo algum<sup>30</sup>. Porém, perseguindo o objetivo do texto, a ênfase recairá apenas na estreita relação entre o movimento de expansão, a moral e a política no indivíduo. Relação que poder levar à compreensão da generalização da vontade, ou seja, ao reconhecimento da vontade de cada indivíduo na vontade geral do corpo político.

---

28 Sobre esse despertar da piedade intervém um debate interessante conduzido por J. Derrida na obra e capítulo já citados em nota anterior. Ele gira em torno da polêmica sobre a datação do *Ensaio sobre a origem das línguas*: se ele seria anterior ou posterior ao *Segundo Discurso*. Derrida dialoga com Starobinski, que apresenta argumentos a favor da anterioridade. Um dos argumentos diz respeito ao estatuto da piedade que, segundo Starobinski, seria incompatível nos dois textos, e que o pensamento de Rousseau teria evoluído do *Ensaio* para o *Segundo Discurso*. Derrida demonstra que não existe, de fato, esta incompatibilidade afirmando que Rousseau faz de início, no *Ensaio*, uma concessão que garante seu alojamento a toda teoria dita “ulterior” da piedade. Ao dizer que “a piedade, se bem que natural no coração do homem...”, Rousseau estaria reconhecendo na piedade uma virtude inata, espontânea, pré-reflexiva. Derrida enfatiza também a distinção que Rousseau faz entre imaginação (que é a faculdade que ativa a piedade) e razão, concluindo que, “de acordo com o *Segundo Discurso*, a razão e a reflexão trazem o risco de sufocar ou alterar a piedade natural. A razão que reflete não é contemporânea da piedade, o *Ensaio* não diz o contrário. A piedade não é despertada com a razão, mas com a imaginação que a arranca de sua inatualidade adormecida”. DERRIDA. *Gramatologia*. 2008, p. 222.

29 ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*. v. III. 1964, p.156.

30 A questão remete à querela do quietismo, forma de designar um puro amor desinteressado na relação entre homem e Deus. Devemos amar a Deus sem nenhum interesse, ou seja, um louvor por meio de um contato místico em que o ser se esvazia completamente de toda e qualquer expectativa e se entrega a esse amor puro. Nesse momento é a vontade divina que fala nele e não mais a sua vontade. O debate sobre esta questão foi intenso e teve como interlocutores Malebranche, J. Abbadie e F. Lamy. O quietismo se via às voltas com o problema de saber se o ser poderia ou não ligar o desejo consciente do seu bem estar com o amor de Deus, sentimento considerado capaz de nos conduzir, mais que qualquer outro, para além de nós mesmos. A querela do quietismo influenciou Rousseau (com se vê nos conselhos de S. Preux a Julie em *A Nova Heloísa*), mas há certa ambiguidade nos elogios que ele faz a Fénelon.

A partir de algumas, e não são poucas, passagens do *Emílio* podem ser levantados alguns pontos que indicam o papel que a teoria da expansão desempenha na dimensão moral do homem. Rousseau crê que na educação de um jovem adolescente é preciso seguir certos caminhos para penetrar em seu coração a fim de “excitar nele os primeiros movimentos da natureza, desenvolvê-lo e estendê-lo sobre seus semelhantes”<sup>31</sup>. Não é difícil concluir que valores morais parecem surgir do movimento de expansão do amor de si ao lermos logo mais adiante:

Quando a força de uma alma expansiva me identifica com meu semelhante, e que eu me sinto, por assim dizer, nele, é para não sofrer que eu não quero que ele sofra. Interesse-me por ele por amor a mim e a razão do preceito está na própria natureza, que me inspira o desejo de meu bem-estar onde quer que eu me sinta existir<sup>32</sup>.

No livro II do *Emílio*, discorrendo sobre o surgimento do sentimento de amor pela humanidade, Rousseau recomenda: “estendamos o amor-próprio<sup>33</sup> sobre outros seres e nós o transformaremos em virtude”, e isto é possível a todo coração humano, dado que não existe nenhum “em que esta virtude não tenha sua raiz”<sup>34</sup>. Tem-se, portanto, a expansão como condição da virtude que está enraizada no coração humano. Enraizamento que se deve, evidentemente, ao sentimento inato da *pitié*. Esta relação é confirmada na *Lettre sur La Vertu* (1757), onde Rousseau define os seus princípios concernentes à virtude:

Tudo o que existe de moral em mim mesmo, tem sempre suas relações fora de mim, eu não teria nem vício nem virtude se eu tivesse vivido sempre só; que eu seria bom somente por essa bondade absoluta que faz que uma coisa seja sempre o que é por sua natureza.

---

31 ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*, v. IV. 1969, p. 510.

32 ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*, v. IV. 1969, p. 523.

33 O emprego por Rousseau do termo amor-próprio sugere uma ambiguidade nesse texto, mas os esclarecimentos de Pierre Burgelin nas notas à edição da Pléiade podem eliminá-la. A passagem citada do texto do *Emílio* diz respeito à arte de agir, de extrema importância pessoal e social: “*Emílio* age pelos outros e sobre os outros, sua reflexão leva em conta as condições de sua felicidade. Quem não age assim permanece centrado sobre seu próprio interesse e tende a generalizar o bem e o mal a partir de uma experiência limitada, parcial, egocêntrica. Se então estendemos o amor-próprio (que tem aqui o sentido de amor de si, pois não se trata de se comparar), ele se torna virtude porque nosso interesse deixa de legislar. Justiça e verdade adquirem seu verdadeiro sentido, assim, aplicadas a todos, [...]”. ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*, v. IV. 1969, p. 1.492.

34 ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*, v. IV. 1969, p. 547.

É então a partir desses transportes para fora de si, permitindo a identificação com o outro, que se torna possível pensar a generalização do interesse; é o que Rousseau diz:

[...] pois quanto menos o objeto de nossos cuidados se prende a nós mesmos, menos é de se temer a ilusão do interesse particular; quanto mais generalizamos esse interesse mais ele se torna equitativo; e o amor ao gênero humano não é outra coisa em nós senão o amor à justiça<sup>35</sup>.

A generalização do interesse ocorre quando há um distanciamento de si, mas apenas aquele que é movido pelo amor de si, aquele que ama a si mesmo poderá ser capaz de sacrificar um interesse pessoal ou factício em favor de valores mais gerais. Desse modo, o processo da expansão levado até o fim faz com que a virtude da justiça de cada um se junte à utilidade da ordem social, e aquela poderá ser sentida como sendo, verdadeiramente, de cada um.

Na dimensão política a generalização da vontade também aparece estreitamente ligada ao amor de si do corpo político e, conseqüentemente, à sua expansão. No capítulo IV do Livro II do *Manuscrito de Genebra*, ao tratar sobre a natureza das leis e do princípio da justiça civil, Rousseau estabelece que os verdadeiros princípios da justiça devam ser buscados na lei fundamental do maior bem de todos. Esta deriva do pacto de associação, quando cada um se coloca sob a direção da vontade geral, cujo objeto é o bem-estar de cada um e do todo; por isso,

a lei é anterior à justiça e não esta àquela. E, se a lei não é injusta, não é porque a justiça está em sua base, o que poderia não ser sempre verdadeiro; mas porque é contra a natureza que queiramos nos prejudicar a nós mesmos; o que é sem exceção<sup>36</sup>.

Aqui é possível notar a prevalência do amor de si, que também é evocado no *Discurso sobre a Economia Política* onde surge, pela primeira vez, a noção de vontade geral. Na afirmação de que “a vontade geral tende sempre para o bem estar e a conservação do todo e de cada parte”<sup>37</sup>, observa-se que Rousseau transporta para o conceito de vontade geral um princípio fundado sobre aquilo que, para ele, constitui a marca característica da vontade, como se lê no *Contrato Social*: “não depende de nenhuma vontade o consentir em algo contrário ao bem do ser que deseja”<sup>38</sup>. Ora, isso está estreitamente relacionado com o interesse do sujeito da vontade, que passa a ser o corpo moral e coletivo. É daí que se formam em nós as noções do

---

35 ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*, v. IV. 1969, p. 548.

36 ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*. v. III. 1964, p. 329.

37 ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*. v. III. 1964, p. 245.

38 ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*. v. III. 1964, p. 369.

justo e do injusto, bem como a vontade geral, cujo fim é assegurar o maior bem de todos, uma máxima que Rousseau recomenda estender à sociedade da qual somos membros, e que resulta na generalidade da lei.

A Generalização é um processo moral e cognitivo, como sugere a interpretação de Bruno Bernardi, pois se trata de reconhecer a comunidade humana. Para que seja vontade geral, tal como Rousseau postula, deve haver o reconhecimento nela da vontade de cada um ou, dizendo de outro modo, é a saída de si mesmo – o que é um resultado da vontade geral – que permite ao indivíduo ter acesso à consideração de um outro além de si próprio. Tal é a “mudança notável”, como se lê no *Contrato Social*, que a passagem para o estado civil produz, “substituindo no homem o seu instinto pela justiça, dando-lhe a moralidade que antes lhe faltava”<sup>39</sup>.

Este é, particularmente, o ponto de atrito com Diderot, refutado no *Manuscrito de Genebra*:

Que a vontade geral seja em cada indivíduo um ato de puro entendimento que raciocina no silêncio das paixões (...), mas onde está o homem que possa assim separar-se de si mesmo? Pode-se forçá-lo a considerar a espécie em geral para impor a si deveres nos quais ele não vê nenhuma ligação consigo?<sup>40</sup>.

O que o nosso autor parece deixar claro aqui é o que ele entende por generalização. O que para Diderot é resultante do gênero humano, para Rousseau é uma operação mais complexa e morosa, a qual implica separação de si e, depois, reconhecimento de si mesmo no outro: “que teu irmão, seja para ti como tu mesmo, porque o eu particular estendido sobre o todo é o mais forte liame da sociedade geral”<sup>41</sup>.

Por isso, Diderot pede o impossível ao homem independente, pois não havendo sociabilidade natural, aquele que não mantivesse com o outro nenhuma relação fixa, não conseguiria representar liames imaginários. Rousseau<sup>42</sup> propõe então: “esclareçamos sua razão com novas luzes, aqueçamos seu coração com novos sentimentos e que ele aprenda a multiplicar seu ser e sua felicidade, compartilhando-as com seus semelhantes”. Esta prescrição equivale a uma definição do que é generalizar a vontade, que resultaria numa vontade cuja característica é a combinação equilibrada entre sentimentos, estes só podendo se originar do amor de si (único móvel das ações humanas) e da razão (que esclarecida de novas luzes poderia conduzir ao discernimento do verdadeiro interesse). Não se pode dar outro sentido à

---

39 ROUSSEAU, J.-J. Œuvres complètes. v. III. 1964, p.364.

40 ROUSSEAU, J.-J. Œuvres complètes. v. III. 1964, p. 286.

41 ROUSSEAU, J.-J. Œuvres complètes. v. III. 1964, p. 330.

42 ROUSSEAU, J.-J. Œuvres complètes. v. III. 1964, p. 288.

“multiplicação do ser” senão a propriedade de expansão do amor de si, ou o transportar-se para fora de si que, evidentemente, depois de uma “boa socialização”, consegue ver no interesse comum o seu próprio interesse.

O quadro aqui esboçado reflete apenas palidamente a centralidade do amor de si na filosofia de Jean-Jacques Rousseau. Se concordarmos com a interpretação de Pierre Burgelin<sup>43</sup>, de que o filósofo genebrino concentrou seus esforços em tentar “diminuir a distância entre o ato de existir e as exigências morais”, sem dúvida alguma, à luz de um tal propósito, o que ele nos descortina é a imanência do amor de si ou “uma superabundância de vida, (que) busca exteriorizar-se”<sup>44</sup>. É sobre essa extensão de si ou expansão que a *pitié*, em todas as suas modalidades, repousa. Desse modo, as disposições morais da alma humana se fundam todas na afetividade e não, como os moralistas equivocadamente as situam, numa esfera de transcendência das regras do dever. A imanência permite compreender o fundo comum de interesses idêntico nos indivíduos humanos – o amor de si – e é sobre essa base que é preciso reconhecer a vontade geral, que é a de cada um.

The movement of expansion and the generalization of interest and will

Abstract: The study presented here suggests an interpretation of self-love as the primary pathos, the way Rousseau envisioned.

Key-words: Rousseau – self-love – self – preservation.

### Referências bibliográficas

AUDI, Paul. *Rousseau: une philosophie de l'âme*. Lagrasse : Éditions Verdier, 2008.

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

DERATHÉ, Robert. *Le Rationalisme de Jean Jacques Rousseau*. Paris: PUF, 1948.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2008.

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

HENRY, Michel. *Fenomenología Material*. Madri : Editora Nacional, 2003.

---

43 BURGELIN, Pierre. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. 1973, p. 117.

44 ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*, v. IV. 1969, p. 502.

ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1959. v. 1. (Collection Bibliothèque de la Pléiade)

\_\_\_\_\_. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1961. v. 2. (Collection Bibliothèque de la Pléiade)

\_\_\_\_\_. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1964. v. 3. (Collection Bibliothèque de la Pléiade)

\_\_\_\_\_. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1969. v. 4. (Collection Bibliothèque de la Pléiade)

\_\_\_\_\_. *Carta a C. de Beaumont*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n. 8. IFCH/UNICAMP, 04/2004.

\_\_\_\_\_. *Lettres Philosophiques*. Présentées par Henry Gouhier. Paris: Vrin, 1974.

\_\_\_\_\_. *Lettre sur la vertu*. Editée par Jean Starobinski et Charles Wirs, *Annales J.-J.Rousseau*, t.XLI, 1997, p. 318-327.