

PAULO SÉRGIO CRUZ BARBOSA

FELICIDADE,  
LIBERDADE E  
EQUIDADE:  
Reflexões Sobre  
Filosofia Política



PAULO SÉRGIO CRUZ BARBOSA

**FELICIDADE, LIBERDADE E EQUIDADE:**  
Reflexões Sobre Filosofia Política



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Bibliotecária responsável: Aline Grazielle Benitez CRB-1/3129

---

B211f      Barbosa, Paulo Sérgio Cruz  
1.ed.      Felicidade, liberdade e equidade: reflexões sobre filosofia  
            política [recurso eletrônico] / Paulo Sérgio Cruz Barbosa. –  
            1.ed. – Curitiba, PR: Bagai, 2020.  
            Recurso digital.

Formato: pdf

Requisitos do sistema: adobe digital editions

Modo de acesso: world wide web

ISBN: 978-65-87204-75-8

1.Equidade. 2. Felicidade. 3. Filosofia política. 4. Liberdade. I.  
Título.

11-2020/13

CDD 320.01

CDU 321

---

Índice para catálogo sistemático:

1. 1.Equidade: Felicidade: Liberdade

2. 2.Filosofia política

---

<https://doi.org/10.37008/978-65-87204-75-8.11.11.20>

---

<i>Editor-Chefe</i>	Cleber Bianchessi
<i>Revisão</i>	Paulo Sérgio Cruz Barbosa
<i>Projeto Gráfico</i>	Alexandre Lemos Moreira
<i>Conselho Editorial</i>	Dr. Adilson Tadeu Basquerote – UNIDAVI Dr. Ademir A Pinhelli Mendes – UNINTER Dr. Anderson Luiz Tedesco – UNOCHAPECÓ Dra. Andréa Cristina Marques de Araújo - CESUPA Dra. Andréia de Bem Machado - FMP Dr. Antonio Xavier Tomo - UPM - MOÇAMBIQUE Dra. Camila Cunico – UFPP Dra. Elnora Maria Gondim Machado Lima - UFPI Dra. Elisângela Rosemeri Martins – UESC Dr. Ernane Rosa Martins - IFG Dr. Helio Rosa Camilo – UFAC Dr. Juan Eligio López García – UCF-CUBA Dra. Larissa Warnavin – UNINTER Dr. Luiz M B Rocha Menezes – IFTM Dr. Marciel Lohmann – UEL Dr. Márcio de Oliveira – UFAM Dr. Marcos A. da Silveira – UFPR Dra. María Caridad Bestard González - UCF-CUBA Dr. Porfirio Pinto – CIDH - PORTUGAL Dr. Rogério Makino – UNEMAT Dr. Reginaldo Peixoto – UEMS Dr. Ronaldo Ferreira Maganhotto – UNICENTRO Dra. Rozane Zaionz - SME/SEED Dr. Tiago Eurico de Lacerda – UTFPR Dr. Tiago Tendai Chingore - UNILICUNGO - MOÇAMBIQUE Dr. Willian Douglas Guilherme – UFT Dr. Yoissell López Bestard- SEDUCRS

## **SOBRE O AUTOR**



PAULO SÉRGIO CRUZ BARBOSA

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN; Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE; Especialista em Filosofia pela Faculdade Internacional Signorelli; Especialista em Docência do Ensino Superior pela Faculdade Internacional Signorelli; Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE; Bacharel em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE; Curso Maior Filosófico-Teológico pelo Instituto Teológico-Pastoral do Ceará – ITEP; Autor do livro: *PACIFISTAS - Líderes do Bem, Gênios da Paz*; Ex-seminarista da Igreja Católica.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1579-2656>

E-mail: [psfilosofia@gmail.com](mailto:psfilosofia@gmail.com)

# SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>A ANTROPOLOGIA DE ROUSSEAU: DA INGENUIDADE NATURAL À CORRUPÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>INTRODUÇÃO AO ESTUDO DA VIRTUDE EM ARISTÓTELES .</b>	<b>22</b>
<b>ROUSSEAU E AS DIFERENTES FORMAS DE GOVERNO.....</b>	<b>31</b>
<b>INTRODUÇÃO AO ESTUDO DA FELICIDADE SEGUNDO ARISTÓTELES .....</b>	<b>39</b>
<b>O PATRIOTISMO DE ROUSSEAU E A JUSTIÇA COMO EQUIDADE DE JOHN RAWLS EM DEFESA DA DIGNIDADE SOCIAL .....</b>	<b>47</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>57</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>61</b>

*Ao meu amor (Erika Cristiny), aos meus pais (Sr. Manuel e D. Luisa), a todos meus familiares e amigos, aos meus alunos e ex-alunos e a toda pessoa que ama o saber.*

*“L’homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d’être plus esclave qu’eux”.*

*(JEAN-JACQUES ROUSSEAU)*



## APRESENTAÇÃO

Este livro consiste em uma coletânea de artigos, de minha autoria, publicados em diferentes periódicos de filosofia. Trata-se de textos na área de filosofia política que despertam reflexões sobre *felicidade*, *liberdade* e *equidade*, baseando-se principalmente nos pensamentos destes filósofos: Aristóteles, Jean-Jacques Rousseau e John Rawls. Em Aristóteles foram abordados dois temas principais, a saber: virtude e felicidade. Para tanto, utilizei as obras *Ética a Nicômaco* e *A política*. No que se refere aos textos sobre Rousseau, foram abordados temas como cidadania, liberdade, igualdade e dignidade política e social. As obras tidas como referencial foram *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, o artigo *Economia política* e *Do contrato social*. Para o texto de Rawls, que tratou sobre justiça e equidade, empreguei a obra *Uma teoria da justiça*.

A organização deste livro foi pensada para que o leitor possa seguir certa sequência lógica, assim, os textos estão posicionados da seguinte maneira: *A antropologia de Rousseau - da ingenuidade natural à corrupção*; *Introdução ao estudo da virtude em Aristóteles*; *Rousseau e as diferentes formas de governo*; *Introdução ao estudo da felicidade segundo Aristóteles*; *O patriotismo de Rousseau e a justiça como equidade de John Rawls em defesa da dignidade social*.

O objetivo desta obra é proporcionar uma leitura simples e agradável de textos com reflexões filosóficas sobre assuntos relevantes para o dia a dia e, sobretudo, para nossas vidas. Além disso, busca propiciar o desenvolvimento do pensamento crítico-reflexivo.

Desejo, sinceramente, contribuir para que sua vida intelectual, acadêmica, política e social seja, enriquecida com a leitura desses textos. Se uma ideia, uma reflexão, uma interpretação, etc., despertou em você uma inquietação filosófica, isso já me deixa satisfeito como pesquisador e professor. Boa leitura!

# A ANTROPOLOGIA DE ROUSSEAU: DA INGENUIDADE NATURAL À CORRUPÇÃO

## Introdução

Depois de fazer uma crítica ao modo como aconteceu o processo de evolução das ciências e das artes e a repercussão delas na sociedade, Rousseau fica diante de um novo concurso. A academia de Dijon, em 1753, propõe uma nova questão: “Qual é a origem da desigualdade entre os homens, e a mesma é autorizada pela lei natural?” O filósofo vê aí a oportunidade de solidificar a crítica iniciada no *Primeiro Discurso* e resolve responder. Diferente do resultado da sua primeira participação, não foi merecedor do prêmio, mas, com a resposta à questão, nasceu uma de suas obras mais importantes *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*.<sup>1</sup> Nela Rousseau levanta muitas questões que irão perpassar toda sua filosofia. Cassirer declara que, dentre outros, esse é o grande mérito do verdadeiro “pintor da natureza” nesse *Discurso*: [distinguir de forma singular o “homme naturel” do “homme artificiel”] (CASSIRER, 1999, p. 51).

Na obra em questão, alguns temas que fazem parte da crítica são fortes, tais como a realidade do hipotético<sup>2</sup> estado de natureza, a passagem do estado de natureza ao estado civil, a oposição da vida indi-

---

<sup>1</sup> Rousseau destaca logo no começo da obra o seu objetivo ao escrever o *Discurso*: “De que se trata, pois, precisamente neste *Discurso*? De assinalar, no progresso das coisas, o momento em que, sucedendo o direito à violência, submeteu-se a natureza à lei; de explicar por que encadeamento de prodígios o forte pôde resolver-se a servir ao fraco, e o povo a comprar uma tranquilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real.” (ROUSSEAU, 1991, p. 235).

<sup>2</sup> Starobinski comenta a realidade hipotética do estado de natureza em Rousseau: “Em uma passagem do segundo *Discurso* em que Rousseau vigia manifestamente seu pensamento, não chega ele a supor que o estado de natureza “talvez não tenha absolutamente nem existido”? O estado de natureza é, pois, tão somente o postulado especulativo que uma ‘história hipotética’ se confere, princípio sobre o qual a dedução poderá apoiar-se, em busca de uma série de causas e efeitos bem encadeados para construir a explicação genética do mundo tal como ele se oferece aos nossos olhos.” (STAROBINSKI, 2011, p. 26).

vidual e coletiva, a decadência da essência primitiva e o nascimento da corrupção, a origem e a solidificação das desigualdades,<sup>3</sup> dentre outros.

Há também uma tentativa de compreensão do homem em sua totalidade, e esse parece ser um dos objetivos centrais do filósofo: defendendo, pois, “a causa da humanidade”, Rousseau elabora um estudo sobre o homem, “é do homem que devo falar”, (ROUSSEAU, 1991, p. 235) partindo das condições do “homem estúpido” (primitivo), passando pela evolução do pensamento, até chegar ao progresso das coisas e da formação da sociedade. Segundo Starobinski, é como se “Rousseau houvesse desejado exprimir simbolicamente a distância que nos separa do verdadeiro começo do homem”, (STAROBINSKI, 2011, p. 389) e sentimos isso nas palavras do próprio filósofo: “Ho! homem, de qualquer região que sejas, ouve-me; eis tua história como acreditei tê-la lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente.” (ROUSSEAU, 1755, p. 237).

Assinalar o progresso das coisas, ou seja, explicar a evolução humana e suas criações, isso pressupõe uma volta às origens (estado de natureza) e um olhar sobre a evolução (o progresso) para poder compreender o homem social. Portanto, como fizeram seus antecessores, principalmente Locke e Hobbes, Rousseau parte da concepção do estado de natureza. Isso é importante para o filósofo poder fundamentar sua teoria da ingenuidade natural, opondo-se à teoria da “guerra de todos contra todos” de Hobbes.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> “Concebo, na espécie humana, dois tipos de desigualdade: uma que chamo de natural ou física, por ser estabelecida pela natureza e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma; a outra, que se pode chamar de desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção e que é estabelecida, ou pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos vários privilégios de que gozam alguns em prejuízo de outros, como o serem mais ricos, mais poderosos e homenageados do que estes, ou ainda por fazerem-se obedecer por eles.” (ROUSSEAU, 1991, p. 235)

<sup>4</sup> Ao refutar a teoria da violência natural de Hobbes, Rousseau explica: “Não iremos, sobretudo, concluir com Hobbes que, por não ter nenhuma ideia de bondade, seja o homem naturalmente mau; que seja corrupto porque não conhece a virtude; que nem sempre recusa a seus semelhantes serviços que não crê dever-lhes; nem que, devido ao direito que se atribui com razão relativamente às coisas de que necessita, loucamente imagine ser o proprietário do universo inteiro. Hobbes viu muito bem o defeito de todas as definições modernas de direito natural, mas as consequências, que tira das suas,

É também o momento de o filósofo elaborar suas críticas não só a Hobbes e Locke, mas também a Grotius, Pufendorf, Burlamaqui, dentre outros; críticas que vão desde a ideia de estado de natureza, à teoria do direito natural e à concepção de contrato social. Uma das críticas é que, alguns desses filósofos não chegaram realmente às origens da evolução humana, eles não souberam diferenciar, em alguns aspectos, o estado de natureza do estado civil, atribuindo, assim, características do homem natural ao homem civil e do homem civil ao homem natural. Eles “falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil” (ROUSSEAU, 1991, p. 237).

A proposta de Rousseau é fazer uma viagem radical às origens, isso significa refazer todo o percurso da evolução, para isso o melhor método é a concepção do hipotético “estado puro de natureza.” (ROUSSEAU, 1991, p. 237). Vejamos o percurso que Rousseau faz na sua genealogia do progresso.

## Da Ingenuidade Natural à Corrupção

Em oposição a Hobbes, Rousseau supõe o estado de natureza como aquele momento mais propício à independência (liberdade natural), à igualdade (transparência originária) e à satisfação (realização das necessidades naturais), pois, nesse estado, o homem vivia isolado, solitário e independente, portanto tinha certa tranquilidade, pois suas necessidades eram basicamente as de comer, de repousar e de fazer sexo como procriação, e todas elas eram facilmente satisfeitas. Além disso, o sono da razão e o repouso das paixões propiciavam a amoralidade: “os selvagens não são maus precisamente porque não sabem o que é ser bons, 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

---

mostram que o toma num sentido que não é menos falso. Raciocinando sobre os princípios que estabeleceu, esse autor deveria dizer que, sendo o estado de natureza aquele no qual o cuidado de nossa conservação é o menos prejudicial ao de outrem, esse estado era, conseqüentemente, o mais propício à paz e o mais conveniente ao gênero humano.” (ROUSSEAU, 1991, p. 252).

proceder mal (...)” (ROUSSEAU, 1991, p. 252). E ainda, na essência do homem há uma virtude natural para frear o instinto e suavizar o desejo de conservação, trata-se da Piedade,<sup>5</sup> ou “uma repugnância inata de ver sofrer seu semelhante, (...)” (ROUSSEAU, 1991, p. 252).

Aqui cabe uma questão que já foi levantada por alguns comentaristas: “a Piedade seria um tipo de sociabilidade natural”? Para Derathé, em *Rousseau: e a ciência política de seu tempo*, seria possível pensar assim, pois, “(...) sob sua forma primitiva, a sociabilidade se reduz, para Rousseau, ao sentimento de piedade, que ele descreve tão longamente no *Discurso sobre a desigualdade*, e sobre o qual insiste novamente no Emílio.” (DERATHÉ, 2009, p. 226). No entanto, Sahd, em *A teoria da administração pública em Rousseau – Artigo economia política*, pensa o contrário: “Rousseau não abre mão do preceito: não há sociabilidade natural entre os homens.” (SAHD, 1994, p. 3). E, o próprio Rousseau escreve em o *Segundo Discurso* uma passagem que resume tanto as teses da “não sociabilidade” como da “ingenuidade natural”: “Parece, a princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes (...)”, (ROUSSEAU, 1991, p. 256); pois o homem natural vivia “(...) errando pelas florestas, sem indústrias, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem ligação, sem qualquer necessidade de seus semelhantes, sem qualquer desejo de prejudicá-los,” (...). (ROUSSEAU, 1991, p. 256). A Piedade, portanto, se expressaria naturalmente, ou seja, ela “se faz sem reflexão”, por isso não há necessidade de convivência sólida ou de dever moral entre os indivíduos para a existência dela. O que será visto é que tanto a sociabilidade como a moral são frutos de uma evolução.

Pelo exposto, resume-se que o estado de natureza na perspectiva de Rousseau está associado a um ambiente agradável e pacífico, como pensava Locke. Isso significa que o conjunto de características envolvendo a realidade desse estado e as características desse homem

---

<sup>5</sup> “Certo, pois a piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie.” (ROUSSEAU, 1991, p. 254).

natural propiciavam-lhe uma vida mais pacífica que violenta, porém, qual o porquê da evolução? E ainda, qual o valor dela?

Segundo a concepção de outros contratualistas, a saída do estado de natureza para o estado civil é compreensivelmente necessária. Em Hobbes, por exemplo, o homem não conseguiria sobreviver a um estado anárquico diante de uma violência constante, sendo necessário o contrato de submissão. Para Locke, o contrato de consentimento seria para garantir a preservação dos direitos naturais. Em Rousseau, porém, fazem-se necessárias questões mais profundas: o que permitiu o progresso? Se o homem vivia diante de vários benefícios, então, qual o motivo da saída do estado de natureza para o estado civil? E ainda a questão que é a parte central do nosso trabalho: qual a consequência do progresso?, ou mesmo, como Rousseau perguntaria: se o homem natural outrora teria uma “alma que nada agita” e estaria “abandonado pela natureza unicamente ao instinto” por que somente ele “é suscetível de tornar-se imbecil?”

É sabido que a vida no “puro estado de natureza” não era perfeita. Ao criticar a concepção hobbesiana, Rousseau admite, sim, um estado mais pacífico que violento, entretanto, o genebrino não nega a existência de algumas dificuldades da vida natural, tais como: as secas, as enchentes, os riscos na convivência com animais ferozes que colocavam em perigo a sobrevivência. Além disso, é necessário considerar as diferenças que o homem tem no seu aspecto metafísico ou espiritual o que o torna um ser singular. O animal, diferentemente do homem, será o que sempre é por todo o tempo, porém o homem é capaz de evoluir a consciência e construir a evolução das coisas. Como o primeiro sentimento do homem foi o de perceber a sua existência,<sup>6</sup> e o segundo o de conservação da espécie (amor de si), são as próprias dificuldades naturais (causas externas) e o dom da perfectibilidade (causa interna) que vão proporcionar a evolução?

---

<sup>6</sup> “O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência, sua primeira preocupação, a de sua conservação. As produções de terra forneciam-lhe todos os socorros necessários, o instinto levou-o a utilizar-se deles.” (ROUSSEAU, 1991, p. 260).

A perfectibilidade consiste na “faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo (...)” (ROUSSEAU, 1991, p. 256), ou seja, capacidade de evolução que somente o homem possui. Embora “todo animal tenha ideias”, pois, tê-las é sentir, o homem se diferencia da besta pela intensidade e pela liberdade. Para Cassirer, “(...) é da perfectibilidade que brota toda inteligência do homem, mas também todos os seus erros; que brotam as suas virtudes, mas também os seus vícios”. (CASSIRER, 1999, p. 101). Destarte, vê-se que homem foi capaz de ir além da sua realidade natural, ou seja, passou de um animal estúpido e ingênuo para um animal inteligente e criativo, mas qual o valor da evolução? Se houve uma corrupção, seria essa faculdade a grande vilã da evolução da alma?

Seria triste, para nós, vermo-nos forçados convir que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem; que seja ela que, fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza. (ROUSSEAU, 1991, p. 243)

Além disso, evoluir pressupõe desejar? ou desejar pressupõe evoluir?. Seriam as paixões, que foram bastante difamadas pelos moralistas clássicos como opositoras da razão, a razão para a evolução da própria razão?, pois “apesar do que dizem os moralistas, o entendimento humano muito deve às paixões” (...), (ROUSSEAU, 1991, p. 243) e, “é pela sua atividade que nossa razão se aperfeiçoa” (...), (ROUSSEAU, 1991, p. 243) vê-se que “só procuramos conhecer porque desejamos usufruir e é impossível conceber por que aquele, que não tem desejos ou temores, dar-se-ia a pena de raciocinar.” (ROUSSEAU, 1991, p. 244). Isso significa que as paixões exerceram um papel importante no desenvolvimento da consciência humana, elas “encontraram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos.” (ROUSSEAU, 1991, p. 244).

Portanto, é seguro admitir que a causa da evolução é complexa, pois deve-se levar em consideração os fatores externos à vontade do

homem, como as surpresas da natureza, por exemplo; e o próprio caráter singular da essência humana repleto de mistérios como a perfectibilidade, as paixões, a piedade e a liberdade. Mais ainda, a questão aqui não é pensar somente no processo da evolução em si, e sim, questionar a sua validade na história da humanidade. Explicar esse processo parece ser o objetivo de Rousseau na segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade*: “(...) Depois de ter provado ser a desigualdade apenas perceptível no estado de natureza, ser nele quase nula sua influência, resta-me ainda mostrar sua origem e seus progressos no desenvolvimento do espírito humano.” (ROUSSEAU, 1991, p. 258). Desse modo, esse é o momento crucial da solidificação da crítica de Rousseau ao progresso, pois o filósofo apresenta detalhadamente os passos da evolução e suas consequências.

## A Efetivação da Corrupção

Segundo Rousseau, a evolução acontece paulatinamente no percurso da história da humanidade. A reflexão vai deixando os anseios comuns. Ao aproximar-se, o homem já não é mais aquele solitário vagando pelas florestas, sua indústria o fez despertar para perceber a existência de si mesmo e do seu semelhante. As atividades comuns vão aproximando o homem do homem. Logo surgem os pequenos grupos e com eles a necessidade de conviver. Assim nasce o homem social. Segundo Starobinski, “(...) o eu do homem social não se reconhece mais em si mesmo, mas se busca no exterior, entre as coisas; seus meios se tornam seu fim.” (STAROBINSKI, 2011, p. 39), o homem já não é mais o mesmo. De isolado e independente, passa a ser social e dependente.

Os primeiros tipos de sociabilidades são formados e com eles há o surgimento das primeiras famílias, logo aparecem os primeiros grupos de convivência. Esse período que Rousseau chama de “sociedade nascente” ou “idade de ouro” foi aquele tempo em que o homem ainda vivia de forma parecida com a ingenuidade do estado puro de



natureza. Segundo o filósofo, esse tempo seria também a verdadeira “juventude do mundo”, pois ainda havia simplicidade, no entanto, a aproximação do homem ao próprio homem, isto é, a convivência social, contribuiu para o fim da ingenuidade natural e, no momento em que o homem deixa escapar a inocência, constrói alguns males sociais. Com a convivência surgem as diferenças, e sentimentos, que até então eram inexistentes, passam a fazer parte da rotina do homem do progresso. Da comodidade nasce a preguiça, com a vaidade cresce o orgulho, da inveja perpetua-se a ganância e, com todos esses males, a estima pública passa a ter um preço.

Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava e dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou mais considerado, e foi assim o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e desprezo, e, de outro lado, a vergonha e a inveja. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência. (ROUSSEAU, 1991, p. 263)

O percurso da evolução é cruel! A liberdade natural já não existe mais! Os males sociais vão contaminando a cada dia o coração do homem. À medida que a evolução é um fato, aumentam também as desigualdades. Para Rousseau, todos os progressos formaram a decrepitude da espécie humana. Melhor seria se o homem tivesse continuado com a inocência do estado de natureza vivendo de forma independente. Contudo, desde o instante em que o homem se tornou dependente e competitivo, as desigualdades se consolidaram e o homem passou a sofrer com as consequências da sua própria criação.

(...) desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro do outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com o suor dos

homens e nos quis logo se viu escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas. (ROUSSEAU, 1991, p. 263)

Uma questão chave: no percurso do progresso, qual foi o momento que melhor caracterizou o rompimento total do homem com o estado de natureza? Sabe-se que o processo de “desnaturação” aconteceu paulatinamente, mas houve um acontecimento que Rousseau considera como o ponto mais alto do progresso. É justamente o nascimento da propriedade privada. É com ela que o homem rompe totalmente com o estado de natureza e funda a sociedade civil. Agora a terra, que antes era de todos, passa a ter um único dono. Os objetos passam a ter um preço. O ser é substituído pelo ter. A tranquilidade da vida simples é substituída pela ganância e a competitividade da vida civil. A liberdade natural desaparece totalmente. Para Rousseau, tão bom seria se este desastre não tivesse acontecido. As pessoas não deveriam ter acreditado naquele que cercou o primeiro terreno e o denominou como propriedade.

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. Quantos crimes, guerras, assassínios, 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, 1991, p. 259)

A propriedade privada é causa de desigualdade. A partir dela, as injustiças sociais se consolidam e ganham formas. Da sua estrutura, nascem três tipos de desigualdades diferentes: entre rico e pobre, poderoso e fraco, senhor e escravo. A relação entre ricos e pobres caracteriza o primeiro progresso de desigualdade; o surgimento dos magistrados, que é a relação entre poderosos e fracos, é o segundo; o despotismo, que é a relação entre senhor e escravo, é o terceiro e o mais alto grau de desigualdade, portanto, há uma sequência lógica na crítica de Rousseau nesse ponto de consolidação das diferenças sociais.

Com outros termos, existe uma tríade na evolução e consolidação das desigualdades, ou seja, por um lado o rico torna-se poderoso e, nessa condição, torna-se senhor, por outro, o pobre torna-se fraco e como tal torna-se escravo. Logo, diante do cenário de desigualdade crescem alguns sentimentos de maldade que antes, no estado de natureza, não existiam, tais como: egoísmo, ganância, inveja, orgulho, vaidade, etc. Estes sentimentos vão transformando de forma irreversível o coração das pessoas e a dinâmica da vida social é uma grande “guerra de todos contra todos”.

É nesse sentido, também, que Rousseau critica Hobbes, pois, para o genebrino, o verdadeiro “estado de guerra” é característica do homem civil, e não do homem natural como pensava o autor do *Leviatã*. Quantos males surgiram com a evolução! E quantos males evoluíram com o nascimento da propriedade privada! Eis a situação da vida do homem no estado civil: o *amor de si* (sobrevivência) é substituído pelo *amor-próprio* (orgulho).

## As Consequências da Corrupção

Quando o filósofo faz a relação do homem social com o homem natural percebe-se que a evolução da consciência propiciou o progresso, entretanto, houve uma desfiguração da essência. A realidade do homem social é outra, agora há uma dicotomia entre ser e parecer. O “ser” é o que é (a essência) e, o “não ser” é o que não é (a aparência). Isto é, a essência foi substituída pela aparência e, a verdade da realidade que antes era facilmente notada foi substituída pela obscuridade. Isso significa que o homem “evoluído” não se mostra como realmente é, mas como parece ser, e, se compararmos com o estado de natureza, agora, diferentemente, o homem comprometeu sua ingenuidade natural, pois, se antes, não havia necessidade de esconder-se atrás de si mesmo, visto que era verdadeiro e transparente, agora é obrigado a viver preso às suas maléficas criações, por exemplo: relações sociais não confiáveis, mentiras gananciosas e vaidades desnecessárias que

destroem totalmente a perspectiva do que Jean Starobinski chama de *transparência originária* do estado de natureza. O referido comentarista em sua obra **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo** destaca esse processo de evolução negativa em que o homem muda a cada instante, segundo ele, não é só a aparência transparente que se modifica, a essência na perspectiva da consciência e da ação também se transforma: “Rousseau apreende a mudança como uma corrupção; no curso do tempo, o homem se desfigura e se deprava. Não é apenas sua aparência, mas sua própria essência que se torna irreconhecível.” (STAROBINSKI, 2011, p. 29) E, nessa comparação, o genebrino destaca no prefácio do *Segundo Discurso* através de uma alegoria:

Como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível e, em lugar de um ser agindo sempre por princípios certos e invariáveis, em lugar dessa simplicidade celeste e majestosa com a qual o criador a tinha marcado não se encontra senão o contraste disforme entre a paixão que crê raciocinar e o entendimento delirante. (ROUSSEAU, 1991, {Prefácio} p. 227).

É nesse aspecto que o comentarista percebe uma crítica que é forte, e nós percebemos isso também quando o genebrino escreve: “(...) nossas necessidades e nossos prazeres mudam de objeto com o decorrer dos tempos” e, “a sociedade só oferece aos olhos do sábio uma reunião de homens artificiais e de paixões fictícias que são obras de todas essas relações novas e não têm nenhum fundamento na natureza”. (ROUSSEAU, 1991, p. 281). Isso significa que se o comportamento mudou com o tempo é porque o que existia no coração também mudou, por isso a clara diferença: “o homem selvagem e o homem policiado diferem de tal modo, tanto no fundo do coração quanto nas suas inclinações, que aquilo que determinaria a felicidade de um reduziria o outro ao desprezo.” (ROUSSEAU, 1991, p. 281).

A partir da perda da inocência, provém a aparência. Os corações não são mais puros, as ações não são mais ingênuas, a vida torna-se complexa, a inocência é substituída pela polidez, o homem civilizado é mais inteligente, porém depravado. É notável a tentativa de Rousseau explicar a origem do “mal” (dépravé) a partir de razões puramente humanas. Não foi preciso buscar razões sobrenaturais ou religiosas para expressar a sua teodiceia, muito menos colocar a culpa em Deus. Toda culpa da “desnaturação” e, conseqüentemente, da corrupção humana, é do homem, do progresso e das relações, ou seja, dos povos, embora alguns fatores naturais, tenham também contribuído para a evolução da consciência, mas não nos esqueçamos de que o homem se permitiu evoluir, e assim, a sua vida tranqüila e inocente escapou e foi substituída pelas relações sociais que são cheias de falsidade e mentiras, pois “as faculdades que o homem natural recebera potencialmente” como a perfectibilidade, por exemplo, “jamais poderão desenvolver-se por si próprias”, isso significa que houve outras causas que não estão no coração do homem, mas em suas mãos.

# INTRODUÇÃO AO ESTUDO DA VIRTUDE EM ARISTÓTELES

## Introdução

A ética de Aristóteles é essencialmente teleológica. Isto é, toda ação pressupõe um *fim*. Portanto, todas as pessoas, quando realizam uma ação, almejam a finalidade desta ação e esse fim é sempre um *bem*. Pode-se dizer que o *bem* é a finalidade de todas as coisas, aquilo a que todas as coisas tendem. Aristóteles ressalta isso em *Ética a Nicômaco*, que é a sua principal obra sobre as virtudes.

Toda arte e toda investigação, bem como toda ação e toda escolha, visam um bem qualquer; e por isso foi dito, não sem razão, que o bem é aquilo a que as coisas tendem. Mas entre os fins observa-se uma certa diversidade: alguns são atividades, outros são produtos distintos das virtudes das quais resultam; e onde há fins distintos das atividades das quais resultam; e onde há fins distintos das ações, tais fins são, por natureza, mais excelentes do que as últimas. (ARISTÓTELES, 1985, p. 17).

Assim, como as ações são inúmeras, cada ação tem a sua finalidade. Por exemplo: o *fim* da medicina é a saúde, o da construção naval é um navio, o da estratégia militar é a vitória e o da economia é a riqueza.

Os *fins* são muitos e diversos na dinâmica das ações, porém deve haver um fim último para todas as coisas, algo onde tudo o que se faz seja para atender ao interesse desse *fim*. Ele deve ser o bem supremo, conhecê-lo e saber como é possível alcançá-lo é uma virtude. Segundo Aristóteles, este *bem* que todo homem almeja é a *felicidade*.

Em palavras, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem que este bem é a felicidade e consideram que o bem viver e o bem agir equivalem a ser feliz; porém, divergem a respeito do que seja a felicidade e o vulgo não sustenta a mesma opinião dos sábios. (ARISTÓTELES, 1985, p. 19).

No âmbito da ética, o *sumo bem* é a *felicidade*, mas nem todo homem sabe onde e como encontrá-la. Algumas pessoas procuram na riqueza, outras no poder, outras ainda no prazer e na honra; contudo tais coisas não são um *fim*, e sim um *meio*. Portanto, o *fim* (a *felicidade*) não está nem na riqueza nem no poder, muito menos no prazer e na honra, pois estes são apenas instrumentos de procura que podem conduzir até ela.

Segundo Aristóteles, não se pode encontrar a *felicidade* de forma simples, pois sua essência é complexa. Isso significa que para encontrá-la é preciso passar por um árduo caminho que leve a interioridade (*alma*) e a exterioridade (sociabilidade). Com outros termos, para que o homem possa vislumbrá-la, faz-se necessário levar em consideração a manifestação da *alma* (vida contemplativa) e a dinâmica das atitudes (vida política). Portanto, é a conciliação entre a contemplação e a ação que pode propiciar a *felicidade*.

Então, o que seria capaz de propiciar um esclarecimento científico e racional sobre a práxis do bem supremo? Para Aristóteles, a arte que tem a competência educativa para isso é a *Política*. Ela é a arte mestra, pois todas as ações dos cidadãos e do *Estado* estão subordinadas às decisões políticas, assim como todas as outras artes também ficam subordinadas a ela.

Se todo homem é um animal político por natureza, a *felicidade* só é possível na vida social e na participação política. Por isso, a necessidade do homem ser sempre virtuoso em suas ações para que se possa vislumbrar o bem supremo, pois a *felicidade* está não para todo homem, mas para todo homem que seja virtuoso. Desse modo, as virtudes são uma manifestação da *alma* a qual busca, constantemente, a *felicidade*.

## A Virtude: O Equilíbrio da Alma

Segundo Aristóteles, as virtudes caracterizam-se, principalmente, pelo *meio-termo* entre a falta e o excesso. Existem duas espécies de virtudes: a intelectual e a moral. A primeira resulta do ensino e, por isso, precisa de experiência e tempo; a segunda é adquirida através do

hábito, sendo construída através do exercício, como acontece com as artes, por exemplo:

Como vimos, há duas espécies de virtude, a intelectual e a moral. A primeira deve, em grande parte, sua geração e crescimento ao ensino, e por isso requer experiência e tempo; ao passo que a virtude moral é adquirida em resultado do hábito, de onde o seu nome se derivou, por uma pequena modificação dessa palavra. (ARISTÓTELES, 1985, p. 40).

Portanto, virtude, na concepção do filósofo, trata-se de uma disposição da *alma* adquirida com a força do hábito. Ela (a virtude) tem o poder de fazer do homem um ser *bom*. No entanto, para que isso seja possível faz-se necessário que ele seja justo em suas ações. Diante disso, cabe uma interrogação: como é possível ter atos virtuosos e conseqüentemente ser um homem justo? Com outros termos: diante da realidade das *paixões*, como encontrar um *meio-termo* entre o que se falta e o que se excede? Conforme Aristóteles, é justamente através do equilíbrio das ações (*meio-termo*)<sup>7</sup> que o homem pode ser justo. A educação para a prática dos atos justos deve acontecer a partir da razão e desde muito cedo. Logo, se um homem é virtuoso é porque ele é do *bem*. Isso significa que ele escolheu, racionalmente, o *bem* e passou a praticá-lo, porque a virtude do homem também será a disposição a qual o torna *bom*. A virtude é, pois, uma disposição de caráter que determina as escolhas das ações e que consiste, essencialmente, na observância do *meio-termo* ou *mediania* diante das ações.

A virtude é, então, uma disposição de caráter relacionada com a escolha de ações e paixões, e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, que é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. E um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta, pois nos vícios ou há falta ou há excesso daquilo que é conveniente no

<sup>7</sup> Por meio-termo no objeto quero significar aquilo que é equidistante em relação aos extremos, e que é o único e o mesmo; e por meio-termo em relação a nós, quero dizer aquilo que não é nem demasiado nem muito pouco, e isto não é o único e o mesmo para todos. (ARISTÓTELES, 1985, p. 47).



que concerne as ações e as paixões, ao passo que a virtude encontra e escolhe o meio-termo. Portanto, acerca do que ela é, isto é, qual é a definição da sua essência, a virtude é uma mediania, porém com referência ao sumo bem e ao mais justo, ela é um extremo. (ARISTÓTELES, 1985, p. 49).

É importante ressaltar que nem todo tipo de *paixão* admite a prática do *meio-termo*, visto que há algumas ações oriundas de certas *paixões* as quais implicam maldades por si mesmas, como a inveja, por exemplo; na essência dela há somente o mal, pois a maldade é inerente à sua natureza, impedindo um correspondente virtuoso.

Nesse sentido, Aristóteles apresenta dois tipos de *paixões*: voluntárias e involuntárias. Esses dois tipos devem ser levados em consideração no momento da ação. É involuntária aquela ação que acontece por meio de impulso ou ignorância. Nesse tipo de ação, não há muita responsabilidade, no entanto, a ação voluntária pode ser fruto de um ato de escolha e, nesse caso, a responsabilidade é maior. Todavia, é importante mencionar que o “ato de escolher” parece ser voluntário, mas não se identifica totalmente ao “ser voluntário”, porque o ato de escolher tem um conceito mais extenso. A escolha envolve um princípio racional, ou seja, o pensar. Por isso, determinadas ações serão involuntárias ou voluntárias de acordo com as circunstâncias:

Tais atos, então, são mistos, mas se assemelham mais a atos voluntários em função de serem escolhidos no momento em que se fazem, e a finalidade de uma ação varia conforme as circunstâncias. Assim, ambos esses termos, “voluntário” e “involuntário”, devem ser usados com referência ao momento da ação. (ARISTÓTELES, 1985, p. 56).

O homem é um ser racional e isso o diferencia consideravelmente dos outros animais. É a capacidade de pensar que faz o homem fazer escolhas. Então ele pode escolher ser justo ou injusto. A justiça é um desejo deliberado e pertence ao universo da virtude. Já que o homem justo saberá escolher o ato que seja justo. Para Aristóteles o homem, quase sempre é o principal responsável por suas próprias ações, visto que é um ser pensante. Assim, tanto o bem como o vício são, na maio-

ria das vezes, atos voluntários. Por isso cabe à consciência de cada um escolher o bem ou o mal.

## As Virtudes Morais

As principais virtudes morais são: a *coragem*, a *temperança*, a *liberalidade*, a *magnificência*, a *magnanimidade* e a *justiça*. Mas, segundo Marilena Chauí, em sua obra *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, o quadro das virtudes morais em Aristóteles é bem mais complexo.

Abaixo será apresentado um quadro que irá representar as virtudes morais divididas segundo a interpretação de Marilena Chauí (CHAUÍ, 2002, p. 27):

### AS VIRTUDES MORAIS EM ARISTÓTELES

Sentimento ou paixão (por natureza).	Situação em que o sentimento ou a paixão são suscitados.	Vício (excesso) (por deliberação e por escolha).	Vício (falta) (por deliberação e por escolha).	Virtude (justo meio) (por deliberação e por escolha).
Prazeres	Tocar, ter, ingerir.	Libertinagem	Insensibilidade	Temperança
Medo	Perigo, dor.	Covardia	Temeridade	Coragem
Confiança	Perigo, dor.	Temeridade	Covardia	Coragem
Riqueza	Dinheiro, bens.	Prodigalidade	Avareza	Liberalidade
Fama	Opinião alheia.	Vaidade	Humildade	Magnificência
Honra	Opinião alheia.	Vulgaridade	Vileza	Respeito próprio
Cólera	Relação com os outros.	Irascibilidade	Indiferença	Gentileza
Convívio	Relação com os outros.	Zombaria	Grosseria	Agudeza de espírito

Conceder prazer	Relação com os outros.	Condescendência	Tédio	Amizade
Vergonha	Relação de si com outros.	Sem-vergonhice	Timidez	Modéstia
Sobre a boa sorte de alguém	Relação dos outros consigo.	Inveja	Malevolência	Justa apreciação
Sobre a má sorte de alguém	Relação dos outros consigo.	Malevolência	Inveja	Justa indignação

Como foi exposta no quadro representativo, a coragem é o *meio-termo* entre o medo e a audácia. O homem corajoso é justamente aquele que não teme os perigos mais incomuns a não ser o medo da morte. Ela é uma virtude que enobrece a *alma*. A covardia e a temeridade são respectivamente a carência e o excesso. E a coragem ou a bravura fica no meio.

A temperança é o justo meio em relação aos prazeres; a intemperança é a insensibilidade à falta deles. Ao homem intemperante somente interessa o gozo do objeto em si, no comer, no beber e na união dos sexos. Por causa dos prazeres, a intemperança é, dentre os vícios, a mais difundida e motivo de censura, porque os domina não como homens, mas como animais. Estas duas virtudes são muito importantes na construção do equilíbrio. Elas permitem que o homem seja justo em suas atitudes.

A liberalidade é o justo meio no que diz respeito ao uso dos bens materiais. O equilíbrio da ação está tanto no ato de dar como no de receber. O homem liberal é aquele que mantém o justo meio no ato de receber e a virtude que está ligada à liberalidade é a magnificência, esta modera as despesas das grandes riquezas. A avareza é deficiente no dar e o excesso no receber; a prodigalidade excede no dar e no não receber; elas não tardam em exaurir as posses porque dão em excesso.

A virtude das grandes coisas é a magnanimidade. O homem magnânimo é aquele que se considera digno de grandes coisas, ele quer ser sempre o maior. Mas para Aristóteles não é fácil ser magnânimo, pois para sê-lo se faz necessário ser *bom*. Então, esta virtude implica a bondade. Só é verdadeiramente grande quem é *bom*.

Sobre a justiça, defende-se que ela é um tema central na filosofia ética de Aristóteles. Mas o que seria a justiça na visão do filósofo?

Aquela disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e a de desejar o que é justo; e de modo análogo, a injustiça é a disposição que leva as pessoas a agir injustamente e a desejar o que é injusto. (ARISTÓTELES, 1985, p. 103).

Como foi visto, a justiça é a disposição de caráter que torna as pessoas propensas a desejar o que é justo e a fazê-lo. Por propiciar sempre o bem, ela é considerada pelo filósofo como a maior de todas as virtudes. É importante ressaltar que a justiça está diretamente ligada à participação política, pois o homem justo é aquele que sabe respeitar as leis sociais e o homem injusto faz o contrário.

Tanto o homem que infringe a lei como o homem ganancioso e ímprobo são considerados injustos, de tal modo que tanto aquele que cumpre a lei como o homem honesto obviamente serão justos. O justo, portanto, é aquele que cumpre e respeita a lei e é probo, e o injusto sem lei e ímprobo. (ARISTÓTELES, 1985, p. 104).

Como a justiça é a maior de todas as virtudes, ela age como uma grande educadora do homem, ou seja, o melhor de todos os homens é aquele que é justo.

Assim, essa forma de justiça é a virtude completa, embora não de modo absoluto, mas em relação ao próximo. Por isso, a justiça é muitas vezes considerada a maior das virtudes, e nem Vésper e nem a estrela-d'alva são tão maravilhosas; e proverbialmente, “na justiça se resumem todas as virtudes” (ARISTÓTELES, 1985, p. 105).

Como foi mencionado, Aristóteles defende que a justiça é a virtude mais perfeita. Ela é, indubitavelmente, a maior e a melhor de todas as virtudes. É ela que realmente torna o homem virtuoso não só para si, mais também para a vida política. Segundo o filósofo, o melhor dos homens é aquele que consegue esta proeza e o pior aquele que não tem caráter suficiente para tal atitude.

É importante ressaltar que é o caráter voluntário ou involuntário que determina o justo. O homem somente é justo quando age de maneira voluntária, e se age involuntariamente não é justo nem injusto, a não ser por acidente. Isso mostra a total responsabilidade do homem diante dos seus atos, suas escolhas que irão torná-lo justo ou injusto.

Ainda, dentre as outras virtudes, pode-se também destacar a doçura a qual é o justo meio entre o sentimento de irritação e a força. Para o filósofo o homem doce não é vingativo, mas sempre está disposto a perdoar.

Diante do estudo de todas as virtudes, sabe-se que a importância da prática de todas elas no dia a dia é possibilidade de vida feliz. De acordo com Phillippe, “as virtudes podem ser consideradas como virtude de moderação de nossos prazeres e de nossas covardias, portanto, como espécies de temperança e de força.” (PHILIPPE, 2002, p. 57) Eis a importância delas na construção da *felicidade*.

## As Virtudes Intelectuais

Depois do estudo sobre as virtudes morais, faz-se necessária uma leitura sobre as virtudes intelectuais. Elas também são disposições da alma e através delas a alma pode vislumbrar a verdade. As principais são: a arte, o conhecimento científico, a sabedoria prática, a sabedoria filosófica e a razão intuitiva. Mais precisamente, elas se dividem assim:

- Arte ou *technè*;
- Ciência ou *epistème*;
- Sabedoria prática, ou *frónesis*;
- Sapiência, ou *sofia*;

- Intelecto ou *nóús*.

A arte é uma disposição do ato de fazer, uma virtude que exige mais produção do que ação, por isso é uma excelência intelectual; o conhecimento científico é criação e transformação, elas capacitam o homem para a evolução da aprendizagem; a sabedoria prática é uma disposição da alma que tem a capacidade de ajudar o homem a discernir sobre o que é bom ou ruim para si e para o outro. Desse modo, o homem sábio delibera sobre as coisas boas tanto no campo individual como diante da vida social e política; a razão intuitiva é aquilo pelo qual se aprende as últimas premissas de onde parte a ciência, é através dela que se tem consciência dos primeiros princípios racionais; a sabedoria teórica é a combinação da intuição com a ciência, ela se aproxima muito de “Sofia”, ou “Filosofia”, e é através dela que o homem pode chegar à verdade, por isso ela é a ciência perfeita.

É evidente que a mais exata das ciências será a sabedoria. O sábio, portanto, deve conhecer não somente, o que provém dos princípios, como também a verdade sobre os princípios. Assim, ao mesmo tempo, a sabedoria será o nous e ciência, e elas terão de certa forma uma cabeça, ciência das realidades mais sublimes. (ARISTÓTELES, 1985, p. 132).

Dentre as virtudes intelectuais, destaca-se a “sabedoria”, por se identificar com a Metafísica ou “filosofia primeira”, e ser a mais elevada das ciências teóricas, ou como diria o filósofo, “ciência das realidades mais sublimes”. É importante ressaltar que o homem sábio é o homem prudente, mas a prudência está a serviço da sabedoria. Nesse sentido, a prudência é o meio e a sabedoria é o fim e, comparavelmente, uma é a saúde e a outra, a medicina.

# ROUSSEAU E AS DIFERENTES FORMAS DE GOVERNO

## Introdução

Antes de tudo, faz-se necessária uma definição específica dos termos *regime de governo*, *sistema de governo* e *sistema político*. O primeiro está relacionado com as regras do governo no exercício da cidadania, por exemplo, o governo é democrático ou absolutista; o segundo trata do modo como o poder é exercido, ou seja, presidencialismo ou parlamentarismo; e o último é a forma de organização do governo, isto é, monarquia ou república. Essa divisão sistemática é necessária para que se possa compreender a abrangência das diferentes formas de governo na administração do Estado. Para Azambuja as formas de governo são a vida do Estado.

As formas de governo são formas de vida do Estado, revelam o caráter coletivo do seu elemento humano, representam a reação psicológica da sociedade às diversas e complexas influências de natureza moral, intelectual, geográfica, econômica e política através da história. (AZAMBUJA, 2000, p. 231).

Ao fazer uma comparação da ideia de governo em Rousseau com a visão de governo de outros pensadores, pode-se notar muita diferença. Por exemplo, enquanto Montesquieu em seu *Espírito das Leis* coloca os poderes do corpo político em um mesmo nível de igualdade como poderes componentes do Estado, a saber, poder legislativo, poder executivo e poder judiciário, Rousseau tem a preocupação de fazer uma distinção entre esses poderes, respeitando a natureza deles dentro da perspectiva do contrato social. Isso significa que o genebrino coloca cada poder em seu lugar e determina a missão específica deles de acordo com a definição de cada um. Então, segundo Rousseau, em um corpo político, distingue-se a vontade da força. Esta seria o poder executivo ou governo, que teria apenas uma função no Estado: a de aplicar a lei;

a vontade seria o poder legislativo ou o soberano que é, pela natureza do contrato, a própria essência do Estado.

O que opõe Rousseau a Montesquieu nesse sentido é principalmente a tese sobre o poder executivo; para o autor do *Contrato Social* não se pode confundir o governo com o soberano, pois, segundo ele, o soberano é pura expressão da vontade geral e obedece somente a esta, e o governo é apenas um funcionário do soberano. Com as palavras do próprio autor:

Que será, pois, o governo? É um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil como política. Os membros desse corpo chamam-se magistrados ou reis, isto é, governantes, e o corpo em seu todo recebe o nome de príncipe. (ROUSSEAU, 1987, p. 74-75).

Como foi visto o governo não é detentor do poder, pois o poder é a lei, e quem tem o poder de fazer a lei é o soberano, consultando sempre a vontade geral. Essa fórmula fica ainda mais clara em uma passagem do *Emílio* quando o filósofo diz que o corpo inteiro (de governantes), considerado nos homens que o compõem, chama-se príncipe, e, considerado em sua ação, chama-se governo. Uma vez entendida a definição de governo, resta-nos agora analisar as suas diferentes formas.

Na *filosofia antiga* se fala das diferentes formas de governo. Em *A República*, por exemplo, Platão, na perspectiva da estrutura da sua cidade ideal, distingue-as do seguinte modo: a democracia (governo do povo), aristocracia (governo de um grupo de pessoas) e a monarquia (o governo de um só). Uma vez essas degeneradas ou corrompidas, transformam-se, respectivamente, em anarquia, oligarquia e tirania. Mais tarde, de forma mais específica, o seu discípulo Aristóteles, em *A Política*, vai falar do mesmo assunto, atribuindo poucas diferenças de definição, com os termos “formas puras e impuras de governo”, sendo as formas puras monarquia, aristocracia e democracia (ou governo constitucional), e as formas impuras, em sequência lógica, tirania, oligarquia e demagogia. Como se vê, as formas de governo são conside-



radas a partir de uma lógica de quantidade de pessoas que a compõem em cada caso; tese que é aceita e continuada por toda a tradição. No entanto, iremos perceber que as formas de governo, segundo Rousseau, ganham algumas peculiaridades dentro da estrutura do pacto social.

Ora, antes de tudo, é importante ressaltar: se Platão prima por uma monarquia governada pelo rei filósofo, que seria um sábio, pessoa essencial para a educação e o governo da cidade perfeita, Rousseau defende a república, primordialmente, estruturada na vontade geral. E ainda, se Aristóteles define algumas forma de governo pelo seu valor em si, por exemplo, a aristocracia o governo da virtude, a oligarquia o da riqueza e a democracia o da liberdade, Rousseau vai definir as formas de governo não como um valor em si mesmo, mas dependentes daquele que é o maior valor, a saber, a vontade geral expressa na soberania popular.

Em Rousseau, a vida ou dinamismo do Estado trata-se não só das formas de governo, mas da vontade geral que é a maior virtude do Estado. Isso significa que o genebrino pensa a estrutura do Estado levando em consideração todas as condições do pacto social e suas consequências. O livro terceiro de o *Do Contrato Social* é dedicado inteiramente ao estudo do governo. Os dois primeiros capítulos, intitulados respectivamente “*Do governo em geral*” e “*Do princípio que institui as várias formas de governo*” vão examinar a definição de governo e estabelecer diferentes critérios para a avaliação das várias formas de organização governamental.

## As Formas de Governo

Rousseau analisa os princípios que constituem as várias formas de governo de forma singular. Para o genebrino, como também para a tradição, as várias espécies ou formas de governo distinguem-se segundo os membros que a compõem. Mas, diferente da tradição, o autor do *Contrato Social*, defende que o governo não é o soberano por excelência, mas apenas uma emanção do soberano, por exemplo, as diferentes formas de governo, submissas ao soberano, classificam-se, segundo Rousseau, dessa forma: o soberano, em primeiro lugar, pode confiar o governo a todo o povo ou a maior parte do povo, de modo que

haja mais cidadãos magistrados do que cidadãos simples particulares; a essa forma de governo dá-se o nome de democracia.

De outro modo, segundo Rousseau, “(...) quando o soberano pode também confiar o governo às mãos de um pequeno número, de modo que haja mais simples cidadãos que magistrados, dá-se o nome de aristocracia”. (ROUSSEAU, 1987, p. 86). E ainda, segundo o autor, é possível concentrar todo o governo nas mãos de um único magistrado do qual todos os outros recebem seu poder. Essa terceira forma, segundo ele, é a mais comum e se chama monarquia ou governo real.

Notemos que o mais importante aqui é perceber a diferença entre apenas classificar o governo e determinar sua natureza, isto é, em Rousseau, todas as formas de governo, ou melhor, todo governo para ser legítimo precisa fundar-se na soberania do povo. Isso significa que a potência é o soberano, que é o poder legislativo, e o governo e suas diferentes formas são apenas emanações da potência legislativa.

A partir do exposto, cabe agora uma interrogação que perpassa toda a história da Filosofia Política: qual seria a melhor forma de governo? Rousseau tem uma resposta clara: “cada uma delas é a melhor em certos casos e a pior em outros” (ROUSSEAU, 1987, p. 83). Vê-se, portanto, que é variável. Pergunta-se ainda qual a natureza dessa variação? É a relação entre o número de cidadãos e o de magistrados ou vice-versa. Vejamos:

Se, nos vários Estados, o número de magistrados superiores deve estar em razão inversa à do número de cidadãos, conclui-se daí que em geral o governo democrático convém aos Estados pequenos, o aristocrático aos médios e o monárquico aos grandes. (ROUSSEAU, 1987, p. 83).

Como visto, o melhor governo é aquele que cabe dentro das condições do tamanho do Estado. Para que se possa compreender melhor essa tese é preciso analisar cada caso em particular.

## Da Democracia

Segundo Rousseau, a democracia pura ou verdadeira é uma quimera. O que seria então essa democracia pura? Trata-se de um regime

de governo, governo do povo para o povo, onde realmente existissem a consciência ética coletiva e a virtude em práxis. Ora, essa democracia, o que Aristóteles chama em *A Política* de governo da liberdade, seria, segundo Rousseau, impossível de existir: “Tomando-se o termo no rigor da acepção, jamais existiu, jamais existirá uma democracia verdadeira”. (ROUSSEAU, 1985, p. 91). Mas qual a razão disso? Há várias, por exemplo, o povo é dependente da sua própria virtude legislativa; há sempre a possibilidade de abuso de poder; é um regime de governo facilmente montável, por isso as leis mudam continuamente; o povo teria que se reunir frequentemente em assembleias; e, tudo isso, na prática, é muito difícil.

E ainda, para pensar em uma verdadeira democracia, não poderiam existir diferenças de classes sociais. O povo teria que ser adepto de uma vida simples e evitar o luxo. Então, um governo tão bom como esse e ao mesmo tempo tão difícil, só seria viável, como pensa a tradição, em países muito pequenos, e só daria certo realmente “Se existisse um povo de deuses”, ou seja, “um governo tão perfeito não convém aos homens.” (ROUSSEAU, 1985, p. 91).

Então, o que a tradição chama de democracia, como a de Atenas, por exemplo, Rousseau vai dizer em *O Artigo sobre economia política* que não é democracia, mas, antes, uma “aristocracia muito tirânica, governada por filósofos e oradores”. (ROUSSEAU, 1985, p. 91).

## Da Aristocracia

Para o genebrino, a aristocracia existe de três tipos: a natural, que acontece por diferenças de idade ou posição na família (esta só convém a povos simples); a hereditária, que é o pior de todos os governos e (é dividida por “classe ou casta”); e ainda a eletiva, como categoria da aristocracia propriamente dita, sendo o melhor governo nesse aspecto. A natural trata-se das formas mais primitivas, a hereditária da evolução de poder social e econômico, por isso negativa, e a eletiva de escolha consciente, em que os mais preparados e conscientes poderiam ser escolhidos para governar, daí a razão de ser positiva.

Assim, uma aristocracia que se aproximaria de um regime de governo bom, seria, portanto, aquela em que “os mais doutos” governassem a multidão, entretanto isso só é viável quando se tem certeza de que o fazem visando ao benefício dela (da multidão) e que sejam escolhidos de acordo com sua capacidade, e não, como pensava Aristóteles, em virtude do poder aquisitivo.

## Da Monarquia

É importante ressaltar que, quando pensamos a ideia de “monarquia” em Rousseau, trata-se apenas, teoricamente, de uma possível forma de governo legítimo e não de um poder absolutista legítimo. Como é sabido, de acordo com o republicanismo de Rousseau, o poder é o soberano e absoluta é a vontade geral. Essa concepção distingue o autor do *Contrato Social* praticamente de todos os outros contratualistas, principalmente de Hobbes que é absolutista.

Consideramos, até aqui, o príncipe como uma pessoa moral e coletiva, unida pela força das leis e depositaria, no Estado do poder executivo. Temos agora de considerar esse poder reunido nas mãos de uma pessoa natural, de um homem real, o único que tem o direito de dispor dele segundo as leis. É o que se chama um monarca ou um rei. (ROUSSEAU, 1987, p. 88).

Se antes um ser coletivo representa um indivíduo, agora um indivíduo representa um ser coletivo. Representar aqui no sentido de característica do regime de governo e não no sentido de representar a soberania, pois estamos falando de força (poder executivo) e não de vontade (poder legislativo). Como é sabido, de acordo com a filosofia política de Rousseau, a vontade (que é a verdadeira vida do Estado), uma vez que é geral e sempre certa, representa-se a si mesma, portanto não é representável.

Nesse sentido, a monarquia também não é um governo viável, pois “para que se pudesse um Estado monárquico ser bem governado, seria preciso que o seu tamanho ou sua extensão se medisse pelas faculdades

de quem governa” (ROUSSEAU, 1987, p. 90) Isso significa que, o tamanho das virtudes do rei deveria ser proporcional ao tamanho do Estado, o que é impossível. O mais possível, em um regime monárquico, é haver mais tirania do que justiça política, talvez por isso, Platão diz que um rei é, por natureza, uma pessoa muito rara.

## Da Degeneração do Governo

Como bem pensou a tradição, as diferentes formas de governo podem degenerar-se ou corromper-se, isso acontece quando os interesses particulares dos magistrados sobrepõem-se aos coletivos. “Há, portanto, duas vias gerais pelas quais um Governo degenera, a saber: quando ele se contrai ou quando o Estado se dissolve”. (ROUSSEAU, 1987, p. 99).

Segundo Rousseau, “o governo se contrai quando passa do grande para o pequeno número, isto é, da democracia para a aristocracia e da aristocracia para a realeza”. (ROUSSEAU, 1987, p. 99) Por sua vez, há dois modos de dissolução do Estado: primeiro, quando o príncipe não mais administra o Estado de acordo com as leis e usurpa o poder soberano. Segundo, quando os membros do Governo usurpam, isoladamente, o poder, que não devem exercer senão enquanto corpo, o que não é menor infração das leis e produz desordem ainda maior. Desse modo, quando o governo usurpa a soberania há a morte do Estado que só tem vida enquanto a vontade geral for preservada. E ainda, quando o Estado se dissolve, há uma situação análoga a anarquia da liberdade natural, e, como no estado de natureza, o indivíduo só reconhece a força, o povo, nessa situação, não está obrigado a obedecer a um governo tirano.

O certo é que a morte do corpo político é um fato, inclusive há uma tendência natural para isso, visto que “se Esparta e Roma pereceram, que estado poderá durar para sempre?” (ROUSSEAU, 1987, p. 102) Bem, após a morte do Estado a realidade de corrupção é:

Quando o Estado se dissolve, o abuso do Governo, qualquer que seja, toma o nome de anarquia. A distinguir-se: a democracia degenera em oclocracia, a aristocracia em oligarquia; acrescentarei que a realeza degenera em tirania, mas essa pala-

vra é equívoca e exige explicação. (ROUSSEAU, 1987, p. 101).

Quando Rousseau alerta que se faz necessário explicar a definição de tirano, é porque a tradição definiu igualmente os termos (tirano, déspota e usurpador) como reis que governam de forma injusta e violenta e sem obedecer às leis. O que Rousseau faz é propor uma diferenciação dos termos, então ele chama “tirano ao usurpador da autoridade real, e déspota, ao usurpador do poder soberano” (ROUSSEAU, 1987, p. 102).

Portanto, “o tirano é aquele que se intromete, contra as leis, a governar segundo as leis; o déspota é aquele que se coloca acima das próprias leis. Assim, um tirano pode não ser um déspota, mas um déspota é sempre um tirano.” (ROUSSEAU, 1987, p. 102).

Segundo Rousseau, essa diferenciação é importante para destacar que os termos (tirano, déspota e usurpador) não têm a mesma designação como pensou a tradição, cada um tem um caráter singular tanto em definição como em ação.

Destarte, para entender as formas de governo em Rousseau, faz-se necessário, antes de tudo, pensar a lógica do *Contrato Social*, principalmente, a tese da vontade geral, que é um tema central na filosofia do genebrino, e ainda, distinguir cuidadosamente, vontade de força, ou seja, colocar em cada lugar específico soberania e governo.

# INTRODUÇÃO AO ESTUDO DA FELICIDADE SEGUNDO ARISTÓTELES

## Introdução

Segundo Aristóteles, todas as coisas tendem a um fim. Diante das ações, por exemplo, toda escolha e atividade visam a um bem universal que seria a felicidade. É certo dizer que a felicidade é o “Bem Supremo” que todas as coisas tendem. Ora, esse bem de que o autor fala é a arte de viver bem na Cidade<sup>8</sup>.

Por isso, é importante interrogar-se: onde é possível a felicidade?

Bem, o homem é dotado de “logos”, ou seja, de palavra e comunicação. Por isso, é um ser político (ou sociável) por natureza. Como é da natureza humana comunicar-se, é na Cidade que isso é possível. Portanto, será defendido aqui, que o local mais propício para a construção da felicidade é a Cidade, pois ela é uma espécie de “sociedade perfeita”, onde acontece a associação humana estruturada na amizade e na concórdia.

Como é possível a felicidade?

O sumo bem (felicidade) é algo absoluto e autossuficiente; é ainda, a finalidade de toda e qualquer ação. Ora, para que uma ação seja boa, necessariamente, deve ser também virtuosa, visto que “a felicidade é a atividade da alma conforme a virtude”. (ARISTÓTELES, 2004, p. 29). A felicidade efetiva-se, pois, a partir de uma ação virtuosa. Por isso, “as ações virtuosas, devem ser necessariamente aprazíveis em si mesmas” (ARISTÓTELES, 2004, p. 30). De acordo com essa passagem, é possível uma aproximação da tese “vida boa” ou “felicidade” com a ideia de virtude. Mas, como não é fácil ser virtuoso, faz-se necessário o tempo, como espaço de aprendizagem da virtude, e o hábito como processo dela.

---

<sup>8</sup> Sobre o termo “Cidade” na obra *Ética a Nicômaco*, usamos a tradução de Pietro Nasseti (2004), portanto, “Cidade” tem o mesmo significado de Estado ou Pólis. A Cidade é o fim (télos) e a causa final da associação humana.

Ora, assim como qualquer bem dever ser partilhado, a felicidade (o bem em si mesmo), deve ser dividida com o máximo de pessoas possíveis. A melhor forma de partilhá-la é através da ação virtuosa, da participação política, da consciência ética e da sabedoria ou contemplação. Tudo isso é possível no seio da Cidade.

Com o objetivo de uma compreensão geral da tese sobre “felicidade segundo Aristóteles”, será levado em consideração, aqui, todas as condições da Cidade, ou seja, todos os valores necessários para o vislumbre da felicidade, tais como: a consciência ética<sup>9</sup> (a virtude), a organização social (educação) e a participação política (cidadania).

## **A Cidade: O Melhor Lugar para a Construção da Felicidade**

Em Aristóteles, não é o indivíduo e nem a família que antecede à Cidade, mas é esta que antecede a tudo. Isso significa que a Cidade é uma constituição natural, e o homem é inclinado, naturalmente, a viver em sociedade, pois a “boa existência”, ou a “vida boa”, somente será possível com a convivência social e participação política.

Portanto, é claro que a cidade existe por natureza, e é anterior ao indivíduo, porque se o indivíduo, tomado isoladamente, não é autárquico, relativamente ao todo está na mesma relação em que estão as outras partes. Por isso quem não pode fazer parte de uma comunidade, quem não tem necessidade de nada, bastando a si próprio, não faz parte de uma cidade, mas é ou um animal ou um deus. (ARISTÓTELES, 1951, p. 330).

A Cidade é autárquica, ou seja, existe por si mesma. Com outros termos, ela é o todo e tudo o que surge a partir dela são as partes. Ora, o fato dela ser autárquica, logicamente, pressupõe que homem não o é, pois não é a Cidade que depende do homem, antes, é o homem que

---

<sup>9</sup> Segundo o comentário da introdução da *Ética*, “Aristóteles foi o primeiro filósofo a distinguir a ética da política, centrada a primeira na ação voluntária e moral do indivíduo enquanto tal, e a segunda, nas vinculações desta com a comunidade”. (*Nova Enciclopédia Barsa*, vol.2, p. 28-30,1997.).



depende dela. Por conseguinte, quem não pertencer a ela será considerado um animal ou um deus.

A Cidade, segundo Aristóteles, é o lugar adequado para a construção da felicidade, porque a finalidade dela é proporcionar ao homem a vida feliz. Almejar a felicidade parece ser uma vocação natural do homem, mas isso somente será possível quando houver uma vivência social estruturada na justiça. O homem ou é bom e feliz ou é mal e infeliz, tudo depende das suas qualidades morais. REALE; GIOVANNI (2003) comentam essa tese:

O homem, quando perfeito, é o melhor dos animais, mas é também o pior de todos quando afastado da lei e da justiça, pois a injustiça é mais perniciosa quando armada, e o homem nasce dotado de armas para serem bem usadas pela inteligência e pelo talento, mas podem sê-lo em sentido inteiramente oposto. Logo, quando destituído de qualidades morais, o homem é o mais impiedoso e selvagem dos animais, e o pior em relação ao sexo e à gula. (REALE; GIOVANNI. 2003 p. 223).

Assim, a felicidade pressupõe a razão e a virtude, isso significa que o homem que escolhe ser moralmente virtuoso também será um homem feliz. A felicidade é, nesse sentido, o patrimônio dos corações mais puros e das inteligências mais distintas, sendo, portanto, o estado mais perfeito, o mais ditoso e mais próspero.

Portanto, a felicidade está para o homem virtuoso assim como a virtude está para a vida boa na Cidade. Com outros termos, a cidade é o lugar ideal para a concretização da vida feliz a partir do bom uso da razão e da escolha da justiça.

## **A Educação na Cidade e a Formação Ética para a Vida Feliz**

O que é a educação na Cidade? Qual a sua relevância diante da prática do bem? Em que ela contribui na efetivação da felicidade?

Os cidadãos deverão ser educados de modo fundamentalmente igual, para que possam ser capazes, alternadamente, de obedecer e de comandar, dado

que, alternadamente, deverão obedecer (quando são jovens), e depois comandar (uma vez que tornados homens maduros). Mas, em particular, dado que é idêntica a virtude do *cidadão* bom e do *homem* bom, a *educação deverá, substancialmente, ter mira na formação de homens bons*, ou seja, deverá fazer com que se *realize o ideal estabelecido na ética*, isto é, que o corpo viva em função da alma e as partes inferiores da alma em função das superiores, e, em particular, que se *realize o ideal da contemplação*. (ARISTÓTELES, 1951, p. 332).

Segundo nosso autor, a educação é a orientação para a prática do bem e uma atividade racional que age como uma reguladora das paixões preparando o indivíduo para uma consciência ética e cidadã. Portanto, para que a felicidade na Cidade seja possível, faz-se necessária uma radical organização social estruturada na educação.

O homem é um ser racional, é capaz de ser virtuoso, pois as virtudes estão nele em *potência*, mas precisam ser atualizadas. Como isso acontece? A efetivação das virtudes se dá através de ações repetitivas, ou seja, por meio do hábito. Antes, é preciso uma ferramenta que o auxilie, eis, portanto, a verdadeira missão da educação que é orientar segundo a virtude, em uma ordem lógica que leve em consideração o corpo e a alma.

Antes de tudo, quando jovem, deve-se educar segundo as virtudes do corpo, visto que, ao jovem cumpre ser guerreiro, seria bom possuir um corpo robusto, como o corpo deve obedecer à alma, o jovem deve ser orientado para a obediência aos seus superiores.

Posteriormente, segue-se a educação para o controle do instinto. O homem deve ser orientado, através da sabedoria prática, a subjugar às solicitações da sensibilidade, submetendo-as à razão. Esta é a educação para a prática do bem individual e social.

Enfim, depois de tudo, acontecerá a educação visando alcançar a contemplação. Ela acontece por meio da sabedoria. Depois disso, o homem estará preparado, inclusive, para governar a Cidade. Defende-se

que o homem sábio tenha capacidade de tomar decisões adequadas para o bem comum da Cidade.

Nesse momento, cabe uma questão: quem deve ser o responsável pela educação?

De acordo com nosso autor, a Cidade deve proporcionar a educação para todos. É importante que o legislador possa se empenhar nessa missão, pois o sábio terá condições éticas para proporcionar, principalmente aos jovens, virtudes necessárias para a vida boa na comunidade, uma vez que seria bom garantir, desde cedo, o caráter ético dos seus futuros cidadãos. Essas orientações são importantes, também, para que cada indivíduo possa ter consciência da sua missão na Cidade.

Quais são as atividades que merecem destaque na educação dos jovens?

São basicamente quatro: a leitura, a escrita, a ginástica e a música. As duas primeiras, devem ser aprendidas porque são úteis para a vida prática e há muitas aplicações delas no dia a dia. A ginástica trabalha o corpo e a mente, estimulando, inclusive, o caráter. À música é uma arte que propicia o prazer, isso pode orientar para o controle das emoções.

Há ainda, a atividade esportiva, os jogos devem ser praticados em conexão com o trabalho por eles despertarem o indivíduo para à responsabilidade. O esporte é um relaxamento da alma, e isso propicia certo prazer que pode ser caracterizado como descanso.

A partir das ideias mencionadas, percebe-se que a educação é essencial para o bem estar do corpo e da alma, pois, além da saúde do corpo, ela influencia as ações das pessoas diante da responsabilidade social. Todavia, o próprio Aristóteles reconhece que não é fácil educar (é uma missão amarga), mas o resultado é sempre positivo.

## **O Bem Como: Uma Atividade da Alma Que Propicia a Felicidade**

Além da educação, uma atitude que está diretamente ligada à construção da vida boa na Cidade é a escolha do bem. Existem três condições

para que isso seja possível: a natureza (humana), o hábito (cultura) e a razão (pensamento).

Há três fatores para que os homens se tornem bons e virtuosos: a natureza, o hábito e a razão. Em primeiro lugar, é necessário nascer como ser humano e não como qualquer outro animal; e depois, com certa qualidade de corpo e de alma. Há algumas qualidades que nada servem à nascença por que os hábitos modificam-nas: a natureza fê-las capazes de serem modificadas pela força dos hábitos, para melhor ou para pior. Os outros seres animados vivem por um impulso natural, embora alguns sejam levantes guiados pelos hábitos. (ARISTÓTELES, 2004, p. 129).

A Cidade é virtuosa quando todos os cidadãos que a compõem são virtuosos também. Como foi visto, são basicamente três as condições que podem tornar o homem bom e virtuoso: a natureza (virtudes espirituais e corporais), o hábito (perverte ou melhora as qualidades naturais) e a razão (existe como a grande orientadora das ações).

Destarte, a felicidade, como esse fim supremo que todos almejam, somente será possível em uma lógica que envolva a tríade: natureza humana, meio social e ação virtuosa. Visto que é justamente com estas características que o homem é capaz de efetivar a cidadania.

Diante disso, é perceptível que há uma ligação expressiva da definição de felicidade com a de cidadania, da ideia de virtude com a de justiça, da noção de ética com participação política.

## Efetivação da Felicidade Através da Cidadania

O que significa ser cidadão? Aristóteles é bem objetivo quando menciona, em *A Política*, que o cidadão é aquele que participa dos poderes da Cidade. Todavia, pode-se pensar ainda em outras definições, por exemplo: alguém que pertence a uma comunidade; que tem consciência dos direitos e deveres políticos e sociais; que toma decisões políticas e que tem responsabilidade cívica, etc.

No entanto, a democracia ateniense não considerava todos os moradores cidadãos,<sup>10</sup> visto que nem todos pertenciam ao corpo político. Para exercer a cidadania, portanto, era necessário participar efetivamente das “Assembleias”, tendo direitos e deveres de decisão. Como não eram merecedores de tais direitos, as mulheres, as crianças, os escravos e os estrangeiros não pertenciam ao grupo dos cidadãos.

Segundo Nicola Abbagnano, em seu *Dicionário de Filosofia*, a definição de cidadania está entrelaçada a três aspectos: à liberdade, (concedida de modo elitista ou universal); à justiça, (entendida como ordem ou paridade); e a ambas, se forem consideradas unidas a uma única ideia, tem-se uma identificação com o exercício de três gerações de direitos humanos: os civis (direito à vida, à expressão, à propriedade, etc.); os políticos (direito à função eleitoral, à associação em partidos e sindicatos, etc.); e aos sociais (direito ao trabalho, ao estudo, à saúde, etc.) Bem, uma vez esse direitos sendo garantidos, existirá aí “o fato de pertencer a uma comunidade política, configurando-se em termos diversos nas diferentes sociedades”. (NICOLA ABBAGNANO, 2007. p. 156).

Ora, para os gregos, assim como, para Aristóteles, o que define cidadania é a consciência de pertencimento à comunidade, mas não

---

<sup>10</sup> “Embora a democracia possa ser definida como “o governo do povo, pelo povo e para o povo”, é importante lembrar que o significado de “governo” e “povo” na Atenas Antiga difere daquele das democracias contemporâneas. Enquanto a democracia contemporânea em geral considera o governo um corpo formado por representantes eleitos, e o “povo” (geralmente) como um conjunto de cidadãos próprios de uma nação, homens e mulheres, acima dos 18 anos, os atenienses consideravam o “governo” como sendo a assembleia (ekklesia) que tomava decisões diretamente (sem intermédio de representantes) e o “povo” (geralmente) como os homens atenienses alfabetizados maiores de 20 anos.” Disponível em: ([http://pt.wikipedia.org/wiki/Democracia\\_ateniense](http://pt.wikipedia.org/wiki/Democracia_ateniense)), Acesso em: 19/03/2018.

somente o fato de se sentir membro, antes, o indivíduo deve fazer parte da vida cívica, inclusive tomando decisões políticas. Desse modo, expressão de cidadania pode ser entendida como uma ação virtuosa, visto que a Cidade é o melhor lugar para se praticar a virtude. É também, o lugar mais propício para a construção da felicidade, porque é diante da vida social e política que o homem pode ser feliz.

Da mesma forma que o marinheiro é um dos que vivem em comum, assim dizemos do cidadão. Embora a capacidade dos marinheiros os tornem diferentes (com efeito, um é remador, o outro é piloto, o outro timoneiro, o outro ainda tendo uma denominação como essas) e embora seja evidente que a inteligibilidade própria mais exata de cada um seja a de sua excelência, algo comum também será aplicado a todos da mesma forma. Com efeito, a segurança da navegação é obra de todos, pois cada um dos navegantes a deseja. É da mesma forma também para os cidadãos: embora sejam diferentes, a salvação é obra da comunidade; e a colocação em comum é a constituição. (ARISTÓTELES, 1951, p. 336).

Através de metáforas, Aristóteles compara a responsabilidade do cidadão com a do marinheiro. Ambos são membros de um só corpo e tem uma só finalidade, embora tenham funções diferentes. Por exemplo, em um barco, um membro da embarcação empurra o remo, outro segura o leme, um terceiro vigia a proa, etc. É claro que as tarefas de cada um têm sua virtude própria, mas sempre há uma que é comum a todos: a segurança da navegação. De igual modo, todo cidadão deve doar-se ao trabalho para a conservação de sua Cidade, proporcionando a vida feliz a todos.

# O PATRIOTISMO DE ROUSSEAU E A JUSTIÇA COMO EQUIDADE DE JOHN RAWLS EM DEFESA DA DIGNIDADE SOCIAL

## Introdução

O foco do estudo é a tentativa de identificar e explicar a influência de Rousseau a Rawls, fazendo uma investigação e, ao mesmo tempo, uma aproximação da ideia de “bem comum” que há na filosofia de ambos. Para isso, iremos nos apoiar, principalmente, no artigo *Economia Política* e em *Do Contrato Social* de Rousseau, bem como em *Uma Teoria da Justiça* de Rawls.

Qual a contribuição de Rousseau a Rawls? Esse é nosso ponto de partida para o surgimento de inúmeras investigações. Por exemplo, é evidente, na obra de Rawls, a influência dos contratualistas modernos: “Minha tentativa foi de generalizar e elevar a uma ordem mais alta de abstração a teoria tradicional do contrato social representada por Locke, Rousseau e Kant” (RAWLS, 2002, prefácio, p. 3). O seu objetivo parece ser elaborar uma teoria da justiça em uma perspectiva contemporânea, partindo da concepção de justiça que está estruturada na tradição contratualista moderna. Desse modo, a sua ideia de “justiça como equidade” é um neocontratualismo, definindo-se como “uma teoria da justiça que generaliza e leva a um nível mais alto de abstração o conceito tradicional de contrato social” (RAWLS, 2002, p. 3).

De Kant, parece que Rawls sofre uma influência maior e mais direta, visto que, segundo o próprio autor, a justiça como equidade estrutura-se, principalmente, em uma ética que considera os homens como seres racionais iguais e livres. Nesse sentido, o princípio de justiça proposto por Rawls passa a ser também uma nova concepção da ética deontológica. Isso é claro quando o filósofo aproxima a ideia de “posição original” ao “eu em si” kantiano (nômeno) e todo o “princípio da justiça”

ao “imperativo categórico”, principalmente quando propõe atitudes morais que possam gerar decisões baseadas na autonomia da razão.

A influência de Rousseau a Rawls é também forte. No entanto, parece estar mais implícita nas estruturas da obra *Uma Teoria da Justiça*. É justamente o fato de essa influência não estar tão explícita como a de Kant que desperta a nossa curiosidade.

É certo que entre o filósofo moderno e o contemporâneo há pontos que se aproximam e outros que se distanciam. Defende-se que um ponto possível de aproximação entre os dois é a defesa do “bem comum” ou, em uma perspectiva mais contemporânea, a intercessão da *dignidade social*, a qual também pode ser pensada como o bem geral da sociedade (uma sociedade equitativa). O “bem comum” defendido brilhantemente por Rousseau seria fruto de uma entrega dedicada ao amor à pátria<sup>11</sup> e efetivado através da virtude da participação política. Ora, a dignidade social é um tema forte na obra de Rawls, principalmente quando ele denuncia as injustiças sociais e ainda propõe uma justiça que seja equitativa a ponto de fazer uma defesa aos menos favorecidos.

Em que consiste o “bem comum” na visão dos filósofos em estudo? Na perspectiva do filósofo genebrino o “bem comum<sup>12</sup>” está intrinsecamente ligado à liberdade<sup>13</sup> e à igualdade, virtudes individuais e sociais que poderiam ser possíveis diante das condições do pacto social, principalmente perante o patriotismo efetivado com obediência à von-

<sup>11</sup> Rousseau, na perspectiva do artigo *Economia Política*, destaca o patriotismo como fonte de virtude, visto que “o amor pela pátria é o mais eficaz [...]” e “os maiores prodígios da virtude foram produzidos pelo amor à pátria [...]”, “esse sentimento doce e vivo que se caracteriza como a mais heroica de todas as paixões”. Portanto, o amor pela pátria é “cem vezes mais vivo e mais delicioso do que o de uma amante, só pode ser concebido se o experimentamos [...]”. Em suma, “quereis que os povos sejam virtuosos”? “Começemos, pois, fazendo-os amar a pátria. (ROUSSEAU, 1995, p. 99)”.

<sup>12</sup> Na perspectiva de o *Do Contrato Social* o bem comum e a justiça social estão diretamente ligadas à “ordem pública”, o objetivo da obra é a organização geral da sociedade, com seus princípios e fundamentos: {Je veux chercher si dans l'ordre civil il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être: Je tâcherai d'allier toujours dans cette recherche ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées.} (ROUSSEAU, 2001, p. 45).

<sup>13</sup> Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs (ROUSSEAU, 2001, p. 51).



tade geral<sup>14</sup>. Na filosofia de Rawls, além de uma investigação política e social há também uma teoria da justiça. Em virtude disso, o filósofo contemporâneo vê o “bem comum” como uma possível dignidade social, no sentido de se pensar em nações mais justas e igualitárias, onde existisse uma distribuição econômica justa que não contribuísse para o aumento das desigualdades. Isso seria possível com a práxis da justiça como equidade.

## A Aproximação Entre Rousseau e Rawls

Se em Rousseau houve uma investigação crítica da origem das desigualdades, em Rawls houve a preocupação para o freio delas diante da sociedade contemporânea, pois o filósofo americano sustenta que as pessoas na “posição original” e por meio do “véu da ignorância” podem escolher dois princípios:

O primeiro exige a igualdade na atribuição de deveres e direitos básicos, enquanto o segundo afirma que desigualdades econômicas e sociais, por exemplo, desigualdades de riqueza e autoridade, são justas apenas se resultam em benefícios compensatórios para cada um, e particularmente para os membros menos favorecidos da sociedade (RAWLS, 2002, p. 16).

Isso é uma clara defesa do bem comum, no sentido de existir uma preocupação com a evolução das desigualdades e até uma tomada de partido pelos menos favorecidos. Será, entretanto, que em Rousseau também já não havia uma preocupação com o freio das desigualdades e também a defesa dos menos favorecidos? Defendemos que sim, principalmente em o artigo *Economia Política*. Ao sabermos que Rawls leu Rousseau, fica mais fácil fazermos uma aproximação da filosofia deles

<sup>14</sup> A vontade geral seria no âmbito de uma associação legítima ou “corpo político”, “um ser moral que possui uma vontade”. Ela seria a fonte de todas as leis, leis que visam, primordialmente, “a conservação e o bem-estar do todo e de cada parte” do corpo político. Desse modo, a vontade geral, seria sempre justa e defenderia sempre o bem comum, por isso Rousseau a tem como a primeira e mais importante máxima de um governo legítimo. Portanto, submeter a vontade particular à vontade geral é, não só uma ação virtuosa, mas uma necessidade, ou seja, passa a ser uma obrigação, visto que é nela que está a fonte da justiça.

nesse ponto. Vejamos algumas passagens do artigo *Economia Política*. Por exemplo, no que tange ao terceiro princípio: “[...] não basta ter cidadãos e protegê-los; é preciso ainda pensar em sua subsistência; e prover as necessidades públicas é uma consequência evidente da vontade geral e o terceiro dever essencial do governo” (ROUSSEAU, 1995, p. 109).

Sobre a distribuição de vantagens entre ricos e pobres: “[...] todas as vantagens da sociedade não são para os poderosos e os ricos? Todos os empregos lucrativos não são ocupados apenas por eles? Todos os favores, as isenções não lhe são reservados? E a autoridade pública não está sempre a seu favor?” (ROUSSEAU, 1995, p. 109). O argumento segue: “como é diferente o quadro do pobre!” “[...] todas as portas lhe são fechadas [...]”. (ROUSSEAU, 1995, p. 119) Sobre o freio das desigualdades: “[...] deve-se evitar o aumento contínuo da desigualdade das fortunas” (ROUSSEAU, 1995, p.124). Que sejam cobrados impostos para quem quiser manter seus luxos: “Que sejam estabelecidas taxas sobre a criadagem, sobre carruagens, espelhos, lustres e móveis” “[...], em suma, sobre essa multidão de objetos de luxo [...]”. (ROUSSEAU, 1995, p. 124)

Ora, ao tomar partido pelo homem simples do campo (agricultor) e propor que os ricos paguem impostos para sustentar suas luxúrias, isso não seria uma preocupação com os menos favorecidos, assim como faz Rawls? Rousseau também não estaria preocupado com a evolução das desigualdades? Essa inquietação do autor é também um ponto que chamou a nossa atenção e contribuiu para o desejo de aproximar Rawls a Rousseau, e assim consideramos um dos assuntos centrais no desenvolvimento desse estudo.

A filosofia de Rousseau é apaixonante, pois o filósofo aproximou-se, de forma brilhante, das raízes da sociedade e compreendeu, singularmente, as estruturas do Estado. Isso significa que, em Rousseau, há uma forte compreensão do homem em si (indivíduo) e do homem em relação (social). Em seu conjunto de obras é possível perceber uma entrega fiel aos seus princípios pessoais e filosóficos e, principalmente, a defesa do patriotismo, da cidadania e do bem comum, conforme se observa no artigo *Economia Política* e em *Do Contrato Social*.

Pode-se afirmar que, em certos momentos, a vida de Rousseau se confundiu com sua própria filosofia, o que é perceptível quando se repara as inquietações expressas em suas obras autobiográficas: *Confissões* (1770) e *Os devaneios do caminhante solitário* (1776). Além disso, há uma crítica que é forte, principalmente, nas ideias dos seus *Primeiro* e *Segundo Discursos*.

Vale ressaltar que no *Discurso sobre as ciências e as artes* destaca-se a crítica à forma como as pessoas reagiram diante das ciências e as artes no sentido de não perceberem que o mau uso delas teria o poder de corromper o homem. E ainda, em o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, destacam-se a pesquisa sobre a evolução da razão e o valor desta, a origem da sociedade e a forma como o “progresso das coisas” aconteceu no percurso da história efetivando-se na realidade das desigualdades. A beleza do filosofar de Rousseau também encantou Rawls, fato que contribuiu para arquitetar a sua “teoria da justiça”.

## O Patriotismo e a Justiça Como Equidade Em Defesa da Dignidade Social

Vê-se, pois: muito do que Rousseau fez na perspectiva do artigo *Economia Política*, por exemplo, uma crítica às desigualdades e a preocupação com a evolução delas; uma preocupação com a realidade dos menos favorecidos, etc., Rawls faz em sua teoria da justiça em uma perspectiva diferente. Enquanto o autor de o *Contrato social* coloca o patriotismo como uma ferramenta que propicia a efetivação das virtudes sociais e políticas para a efetivação do “bem comum”, o pensador contemporâneo elabora uma teoria da justiça que defende uma “dignidade social” por meio da justiça como equidade (uma sociedade justa).

Bem, com a tentativa de encontrar respostas para essas questões, iremos fazer uma ligação de duas obras de Rousseau à *Teoria da Justiça* de Rawls, a saber, o artigo *Economia Política* e o *Do Contrato Social*. Para nós, nelas já existe, implicitamente, a defesa de uma justiça social através de um discurso político e econômico. Por exemplo, em o artigo

*Economia Política*, as três regras<sup>15</sup> estruturantes da obra contemplam a defesa do patriotismo para a efetivação do bem comum. Como se trata de uma obra político-econômica e não de uma teoria da justiça, a ideia de justiça nela reside na atividade do governo para uma dignidade social por meio da vontade geral.

Segundo Rousseau, todos os direitos, por mais belos que sejam, necessitam da boa vontade da administração pública e, caso não exista, reduzem-se facilmente a nada. É nesse sentido que a atividade do governo torna-se mais sensível, pois, trata-se de uma questão de justiça. Desse modo, “o que há de mais necessário e talvez mais difícil no governo é uma integridade severa para oferecer justiça a todos e, sobretudo, para proteger o pobre contra a tirania do rico” (ROUSSEAU, 1995, p. 103). E ainda,

Uma das tarefas mais importantes do governo é prevenir a extrema desigualdade das fortunas, não tirando o tesouro dos seus proprietários, mas tirando-lhes os meios de acumular mais; nem construindo hospitais para os pobres, mas garantindo os cidadãos contra a pobreza (ROUSSEAU, 1995, p. 103).

Isso significa que, diante dos males sociais, como a desigualdade, por exemplo, a tarefa do governo é fazer justiça. Notemos que fazer justiça significa também prevenir as desigualdades. Para isso, faz-se necessário “manter, com os bons costumes, o respeito pelas leis, o amor pela pátria e o vigor da vontade geral” (ROUSSEAU, 1995, p. 104). É relevante, portanto, defender o amor pela pátria como fonte de justiça, pois ele passa a ser, aos olhos de Rousseau, uma forte ferramenta para coibir os malefícios sociais. Saber que os princípios da economia política de Rousseau corroboram com o freio das desigualdades sociais é de extrema importância para fazer o fio condutor com a justiça equitativa de Rawls. O objeto principal da *Teoria da Justiça* de Rawls é a justiça social.

<sup>15</sup> No artigo *Economia Política*, Rousseau destaca três regras (ou máximas) da “economia geral ou política”, ou seja, regras que caracterizam “um governo legítimo ou popular”. As três regras aparecem sequencialmente assim: a primeira, que o filósofo destaca como mais importante é, “seguir em tudo a vontade geral”; a segunda, consiste em convergir todas as vontades particulares à geral e a terceira é relacionada à “a subsistência” do cidadão, ou uma atenção para com as finanças e com “à administração dos bens”.

Para nós o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade, ou mais exatamente, a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens provenientes da cooperação social (RAWLS, 2002, p. 8).

Segundo o autor estadunidense, as instituições mais importantes são a constituição política e os acordos econômicos e sociais. São elas que definem os direitos e deveres do cidadão influenciando diretamente no bem-estar social, por isso a estrutura básica da sociedade deve ser sempre o objeto primário da justiça. Desse modo, a justiça depende de como se atribuem direitos e deveres que são fundamentais às oportunidades econômicas e sociais no âmbito de qualquer sociedade. A questão inicial de Rawls é, portanto: levando em consideração a economia, a política e a justiça, como seria uma sociedade perfeitamente justa? Bem, antes precisamos saber: qual é a ideia principal da teoria da justiça de Rawls e qual a sua estrutura.

Sabe-se que o principal objetivo do autor é fazer uma reformulação da teoria do contrato social dos modernos, fazendo uma crítica ao utilitarismo<sup>16</sup>. No entanto, a perspectiva do novo contrato é outra.

Para fazer isso, não devemos pensar no contrato original como um contrato que introduz uma sociedade particular ou que estabelece uma forma particular de governo. Pelo contrário, a ideia norteadora é que os princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade são o objeto do consenso original. São esses princípios que pessoas livres e racionais, preocupadas em promover seus próprios interesses, aceitariam numa posição inicial de igualdade como definidores dos termos fundamentais de sua associação (RAWLS, 2002, p. 12).

---

<sup>16</sup> “Meu objetivo é elaborar uma teoria da justiça que represente uma alternativa ao pensamento utilitarista em geral e consequentemente a todas as suas diferentes versões” [...], “o utilitarismo não leva a sério a diferença entre as pessoas”. “[...] os utilitaristas foram ardorosos defensores da liberdade e do pensamento livre, e acreditavam que o bem da sociedade é constituído pelas vantagens desfrutadas pelos indivíduos” (RAWLS, 2002, p. 31-31).

Para Rawls, os “princípios da justiça” formam a base do contrato, o que caracteriza a “justiça como equidade”. Visto que esses princípios devem regular todos os acordos, especificar os tipos de cooperação social possíveis e as formas de governo que devem existir. Diante das condições do contrato, para que as decisões sejam realmente equitativas, os participantes devem tomar decisões a partir de uma “posição original”, “na justiça como equidade a posição original de igualdade corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social” (RAWLS, 2002, p. 13). Assim como é o estado de natureza na concepção de Rousseau, Rawls concebe a posição original puramente hipotética. O objetivo é ter um ponto de partida para a sua concepção de justiça. As pessoas na posição original “[...] não conhecem seu lugar na sociedade, a posição de sua classe social ou o *status* social, e ninguém conhece sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência, força, e coisas semelhantes” (RAWLS, 2002, p. 13).

Assim, os princípios da justiça são escolhidos sob um “véu de ignorância”. Isso evita que alguém seja beneficiado ou prejudicado. Desse modo, ter-se-ia de construir uma “justiça como equidade” que ordenasse a sociedade de forma cooperativa com base em princípios de justiça. Então, quais seriam os princípios da justiça de Rawls? São dois, a saber:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras. Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que seja ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos (RAWLS, 2002, p. 64).

Esses princípios se aplicam, antes de tudo, à estrutura básica da sociedade. A missão deles é governar ou direcionar a atribuição de direitos e deveres e regular as vantagens econômicas e sociais. Notemos que o primeiro princípio é o da liberdade de direitos, liberdades essas que devem ser iguais. Dentre as várias liberdades básicas é possível destacar:

liberdade política<sup>17</sup>, liberdade de expressão e reunião, a liberdade de consciência e de pensamento, as liberdades da pessoa (integridade da pessoa), o direito à propriedade privada, etc. Já o segundo princípio está preocupado em ordenar as desigualdades econômicas e sociais para que todos sejam beneficiados ou pelo menos não sejam prejudicados. Como as desigualdades sociais são um fato inegável, embora a distribuição de renda não possa ser igual, que seja justa, isto é, vantajosa para todos. Quando unimos as duas teses dos dois princípios de justiça, temos a tese geral da teoria da justiça.

Todos os valores sociais – liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases sociais da autoestima – devem ser distribuídos igualitariamente a não ser que uma distribuição desigual de um ou de todos esses valores traga vantagens para todos (RAWLS, 2002, p. 66).

Vê-se que a teoria da justiça prima pelo bem estar-social de todos. Para nós, a justiça equitativa de Rawls é também uma ferramenta para o controle das desigualdades, principalmente porque o “princípio da diferença” usa a liberdade equitativa para colocar em xeque as desigualdades e defender uma justiça que repare alguma possível injustiça social.

Supondo-se a estrutura de instituições exigida pela liberdade igual e pela igualdade equitativa de oportunidades, as maiores expectativas daqueles em melhor situação são justas se, e somente se, funcionam como parte de um esquema que melhora as expectativas dos membros menos favorecidos da sociedade (RAWLS, 2002, p. 79-80).

Em suma, a justiça como equidade é um sistema no qual a sociedade é bem ordenada de modo que as regras de justiça corroborem com um empreendimento cooperativo que contribua para a vantagem de todos, bem como, através do princípio da diferença, possa se pensar em uma justiça equitativa para os menos favorecidos. Com outras palavras, se as desigualdades econômicas e sociais fossem ordenadas de tal modo que fossem ao mesmo tempo razão de benefício aos menos

<sup>17</sup> “O direito de votar e ocupar um cargo público” (RAWLS, 2002, p. 65).

favorecidos, em condições de igualdade de oportunidades, isso seria uma justiça equitativa. É justamente essa preocupação com a questão das desigualdades que aproxima Rawls de Rousseau, cada um da sua maneira, torna-se um grande defensor da dignidade social.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estes textos, gentilmente oferecidos a você, caro leitor, trataram de uma leitura reflexiva sobre alguns temas que envolvem as filosofias de Aristóteles, Rousseau e Rawls.

Em Aristóteles, tratou-se, principalmente, de virtude e felicidade. Depois de uma leitura introdutória sobre “as virtudes em Aristóteles”, pode-se concluir que todos os tipos de virtudes são necessários para a construção do bem maior almejado por todos: a felicidade. Foi visto que para isso deve-se considerar um fio condutor lógico: “faculdades da alma”, “a virtude” e a “prática”, ou seja, a contemplação e a ação. Isso significa que há uma ligação muito forte do tema que trata das virtudes com o assunto da felicidade.

Por exemplo, segundo Aristóteles, todo ser humano almeja um *bem supremo*, a *felicidade*. No entanto, muitas vezes, ele não sabe onde encontrá-la. Alguns procuram nos prazeres ou no poder, outros no dinheiro ou nas horarias, e outros em qualquer outra coisa. Isto é, há uma confusão entre o fim e o meio. Ora, o que é o meio? E o que é o fim? O fim último é a felicidade, e todo o restante é o meio, então não se pode confundir isso. A *felicidade* é também “certa atividade da alma conforme a excelência perfeita”. Então, faz-se necessário examinar a natureza dessa excelência, ou seja, a justiça, pois é o caráter que faz o homem ser justo e feliz.

Assim, o homem virtuoso é consequentemente feliz. Portanto, a felicidade é um bem propriamente humano e construído a partir da consciência ética. Para nosso autor, a felicidade é efetivada, principalmente, na *polis*, ela se demonstra na realidade do bem comum. Em suma, a felicidade é a arte de viver bem, é o bem supremo sob o qual todas as ações do homem estão voltadas para esse fim. Portanto, o homem que escolhe ser justo é agraciado com os benefícios da justiça e contempla a felicidade.

Bem, se for possível uma analogia ao modo como o homem procura ser feliz na dinâmica do dia a dia, principalmente, nos dias atuais, com a definição de felicidade defendida por Aristóteles, será

perceptível que há muita diferença entre o que filósofo diz e o que se busca. Visto que algumas pessoas procuram a felicidade em prazeres momentâneos proporcionados por dinheiro e poder; outras em vaidades e horarias, etc. Isso significa que alguém valoriza mais o “*ter*” do que o “*ser*” diante das relações sociais. Talvez por isso, muitos valores sejam substituídos apenas por desejos: em alguns casos, a ganância toma o espaço da solidariedade, a simplicidade é substituída pela vaidade, e o egoísmo é um mal contaminador.

No que se refere aos textos sobre Rousseau, os temas principais foram: origem da desigualdade social, liberdade política, igualdade e dignidades sociais. O intuito desse estudo foi refletir sobre percurso do progresso e suas consequências. A importância disso é tentar compreender o homem e o mundo de hoje a partir do olhar antropológico-filosófico de Rousseau.

No âmbito do *Discurso sobre a desigualdade*, o encantamento pela filosofia do genebrino que, às vezes, parece uma crítica forte, em outro momento, uma defesa otimista da justiça social e da cidadania, fez-nos despertar acerca de algumas curiosidades as quais serviram de fio condutor para a nossa pesquisa e que, na verdade, tratou-se da hipótese da nossa investigação: se o estado de natureza seria “propício à paz e o mais conveniente ao gênero humano”, qual o porquê da evolução? Como aconteceu o progresso? E o mais importante, quais as consequências do progresso? Ou, como diria Rousseau: se o homem natural outrora teria uma “alma que nada agita” e estaria “abandonado pela natureza unicamente ao instinto” por que somente ele “é suscetível de tornar-se imbecil?” Por que imbecil? Qual o valor da evolução do pensamento e do progresso das coisas? Houve realmente uma evolução? Essas inquietações foram a base da nossa pesquisa.

Na perspectiva do *Contrato social* e do *Artigo sobre economia política*, para que se tenha uma compreensão razoável das ideias que permeiam as diferentes formas de governo segundo Rousseau, faz-se necessário levar em consideração a sua peculiaridade filosófica, principalmente,

nas condições da visão de Estado que o genebrino apresenta na sua obra política.

Sobre a prática política, é importante salientar que, para Rousseau, o mais importante é o bem do povo, e caso esse bem não seja preservado, nenhuma das formas de governo convém a qualquer país. Um bom governo seria aquele que faz o povo prosperar, e o mau aquele que faz perecer. A prova dessa tese é encontrada em o *Artigo sobre economia política* quando o filósofo destaca uma preocupação em exaltar a vontade geral como virtude e princípio de toda organização política legítima, vontade essa que valoriza sempre o bem comum. Assim, com certeza, essa é a preocupação maior do filósofo: preservar o bem comum, ou seja, primar pela dignidade e liberdade do cidadão. Diante dessa difícil tarefa, o soberano, como expressão da vontade, tem a missão de preservar o corpo político e a vida do Estado. Desse modo, a essência da política pensada por Rousseau não permite a possibilidade de representação, pois a soberania é inalienável e indivisível. Isso significa que o governo não é soberano, soberana é a vontade geral; soberania que se efetiva, principalmente, quando o povo estiver reunido, pensando e tomando decisões em prol do bem comum.

Por último, foi proposta uma reflexão aproximando o pensamento político de Rousseau às teses da teoria da justiça de Rawls. A relevância dessa leitura é o encantamento pela filosofia de ambos, no sentido de eles serem pensadores que, embora separados por séculos na história, propiciam-nos um olhar atual e observador para as coisas que acontecem na sociedade, transformando o mundo em que vivemos. Se uma das vocações da filosofia é entender a sociedade mundial, Rousseau e Rawls, cada um a sua maneira e a seu tempo, são dois dos melhores filósofos a fim de que possamos, não somente compreendê-la, mas também, quem sabe, tentar transformá-la, deixando-a mais justa, mais igualitária, enfim, mais humana.

O ineditismo do estudo não está em aproximar Rawls a Rousseau, também não está em evidenciar os pontos que eles concordam ou divergem, mas, essencialmente, no fato de fazer uma ligação do

termo “patriotismo” na perspectiva do filósofo genebrino com a “justiça como equidade” do pensador contemporâneo, objetivando provar que a defesa do “bem comum” feita por Rousseau, através de uma teoria política contratualista moderna, influenciou fortemente a defesa de uma sociedade justa (dignidade social) feita por Rawls por meio de uma teoria da justiça.

O fato de ambos os filósofos estarem preocupados com o bem da sociedade em todos os aspectos é exatamente o ponto que nos motivou a tentar elaborar um estudo que uniu a filosofia deles. Que esse estudo possa proporcionar uma leitura com um olhar mais humano para a nossa sociedade contemporânea.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARISTÓTELES. **De anima**. Apresentação, Trad. e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. (Trad. do grego: Mário da Gama Kury). Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1985.
- ARISTÓTELES. **Política**. (Trad. do grego: Mário da Gama Kury). Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1985.
- AZAMBUJA, Darcy. **Teoria Geral do Estado**. 41a ed., São Paulo, Editora Globo, 2000.
- CASSIRER, Ernest. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: Unesp, 1999.
- CHAUÍ, M.S. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**. São Paulo, Companhia das Letras, 2002, p. 27.
- COSTA, Israel Alexandria. **Rousseau e a origem do mal**. Dissertação, UFBA, 2005.
- DERATHÉ, Robert. **Rousseau: e a ciência política de seu tempo**. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- PHILIPPE, Marie-Dominique. **Introdução à filosofia de Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2002.
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. **Rousseau da teoria à prática**. São Paulo: Ática, 1976.
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. **Rousseau o bom selvagem**. São Paulo: FTD, 1989.
- HOBBES, Thomas. **O leviatã. (Os pensadores)** São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- RAWLS, John. **O direito dos povos**. Trad. Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. – 2ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2002. – (Coleção Justiça e Direito)
- REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. pp. 405 a 431.
- ROUSSEAU, Jean- Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont**: e outros escritos sobre a religião e a moral. São Paulo: Estação da Liberdade, 2005.
- ROUSSEAU, Jean- Jacques. **Confissões**. Bauru, SP: EDIPRO. 2008.

ROUSSEAU, Jean- Jacques. **Discurso sobre as ciências e as artes. (Os Pensadores)** São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ROUSSEAU, Jean- Jacques. **Discurso sobre a economia política e do contrato social.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

ROUSSEAU, Jean- Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** (Os Pensadores) 5.ed., São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ROUSSEAU, Jean- Jacques. Du contrat social. GF Flammarion. Paris, 2001.

ROUSSEAU, Jean- Jacques. **Do contrato social; Ensaios sobre a origem das línguas.** 4. ed. São Paulo: Nova Cultura, 1987.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da Educação.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ROUSSEAU, Jean- Jacques. **Os devaneios do caminhante solitário.** Rio de Janeiro: L&PM Editores, 2008.

SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. **A Teoria da administração pública em Rousseau (Artigo “Economia Política”).** – Dissertação, UNICAMP, 1994.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo.** São Paulo: Companhia Das Letras, 2011.

Este livro foi composto pela Editora Bagai.



[www.editorabagai.com.br](http://www.editorabagai.com.br)



[/editorabagai](https://www.instagram.com/editorabagai)



[/editorabagai](https://www.facebook.com/editorabagai)



[contato@editorabagai.com.br](mailto:contato@editorabagai.com.br)