

Abstração de valor e independência econômica: Rousseau e a crítica ao dinheiro

RESUMO

Neste texto pretendo retomar os principais elementos da crítica ao dinheiro realizada por Rousseau nas *Considerações sobre o Governo da Polônia*, a fim de compreender alguns fenômenos sociais contemporâneos que ostentam traços da sociedade autárquica de *A Nova Heloísa*, a comunidade de Clarens - e, por outro lado, um perfil mais inovador quanto ao exercício do poder.

Palavras-chave: Dinheiro; Comunidade; Poder.

ABSTRACT

This paper brings back the main points of criticism of the money held by Rousseau in *Considerations on the Government of Poland* in order to understand some contemporary social phenomena that bear traces of the autarchic society of *The New Heloise*, the community of Clarens - and, on the other hand, a profile more innovative about the exercise of power.

Keywords: Money; Community; Power.

* Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo e professora da UNIFESP, autora de *Política e Festa Popular em Rousseau: a recusa da representação*, dentre outros.

Neste texto pretendo retomar os principais elementos da crítica ao dinheiro realizada por Rousseau nas *Considerações sobre o Governo da Polônia*, a fim de compreender alguns fenômenos sociais contemporâneos que ostentam traços da sociedade autárquica de *A Nova Heloísa*, a comunidade de Clarens - e, por outro lado, um perfil mais inovador quanto ao exercício do poder. Tais comunidades apresentam-se como alternativas ao modo de vida das sociedades contemporâneas por apresentarem conteúdos, senão críticos, pelo menos resistentes ao capitalismo, e principalmente, por serem vinculadas a práticas que entendem como transformadoras da vida em sociedade: autosustentabilidade, baixo impacto ambiental, trabalhos comunitários, fortalecimento de convívio social, dentre outras. Em alguns casos, tais fenômenos surgem em comunidades anteriormente organizadas em torno de um objetivo comum. Elas se propõem como autênticas expressões do desejo de superação de um modo de vida alienante, calcado no consumo desmesurado, no qual a desintegração da personalidade do homem é reforçada por um conjunto de práticas sociais perversas, que tem como aliados a mídia e a crescente incapacidade de uma crítica social mais abrangente.

Para iniciar uma reflexão sobre o tema, a estratégia é retomar conceitos mais diretamente ligados à problemática das realidades sociais que Rousseau coloca em relação com o "mundo das aparências" e a desintegração da personalidade dos indivíduos.

No segundo momento, pretendo indicar em que condições é possível contrapor a sociedade fundada na circulação do dinheiro, na ostentação de bens e no artificialismo das relações humanas ao modelo de convívio social das comunidades autárquicas. Esta contraposição adquire a forma de um paradoxo capaz de gerar críticas contundentes às teorias de Rousseau, já que tais comunidades nada mais seriam do que parte da sociedade global, e, enquanto tal, submetidas às mesmas regras de funcionamento. Poder-se-ia objetar que elas se restringem a reproduzir em uma esfera mais

restrita os mesmos vícios e equívocos observados no âmbito mais amplo da sociedade. A segunda objeção é que se esta modalidade é tão somente um caso específico do modelo social vigente, ela seria incapaz de operar uma transformação real, tanto na sociedade quanto nos indivíduos. Ademais, considerados os aspectos mais específicos ligados à cultura e educação, algumas colocações rousseunianas poderiam parecer predominantemente elitistas e, portanto, inadequadas para a compreensão de fenômenos sociais recentes, semelhantes aos que gostaria de me referir particularmente, as ecovilas.

No terceiro e último momento do texto, pretendo mostrar os mecanismos de funcionamento de tais fenômenos e examiná-los a partir de construtos teóricos mais abrangentes presentes na própria obra. Pretendo mostrar que aquela modalidade não é um caso específico do modelo social vigente e a exposição dos mecanismos de seu funcionamento irá comprovar o fortalecimento das instituições sociais.

Iniciemos com o exame das realidades sociais que - no entender de Rousseau - exprimem o "mundo das aparências" e nas quais se dá a desintegração da personalidade do indivíduo. Sabemos, antes de mais nada que é uma sociedade composta por indivíduos autônomos, na qual o interesse constitui o liame social fundamental.

Dois temas inscritos em múltiplos contextos são reveladores quanto à situação global do homem no mundo das aparências. O primeiro é o tema do "homem que se põe em contradição consigo mesmo", aquele que imerso no mundo das aparências, permanece sempre outra coisa além de sua existência factícia. O segundo tema é aquele do solipsismo, tão complexo quanto ambíguo em seus desdobramentos. Cada homem mergulhado integralmente nos vícios da sociedade é marcado por uma dupla condição: permanece fora de si, "vive nos outros" e, ao mesmo tempo, está separado deles pela barreira de seus próprios interesses. Por outro lado, o homem não submetido aos vícios da sociedade, capaz de perceber "a loucura das instituições hu-

manas" é relegado a uma solidão ainda maior. Para esse homem, o mundo torna-se particularmente hostil, e o sentimento de constante ameaça só tende a aumentar. Esta é uma sociedade de interesses que crescem em suas divergências, marcada pela desigualdade, a opressão de uns pelos outros, e na qual toda espécie de desigualdade social está associada ao surgimento da propriedade privada. A oposição dos interesses particulares tem por efeito que o bem público só é desejável quando em conformidade com o próprio interesse, seja de um particular ou de um grupo, ainda que se dissimule a verdadeira intenção. Assim, as leis e o Estado, que deveriam ser a expressão dos interesses e da vontade da sociedade em seu conjunto, tornam-se instrumentos de dominação dos fortes pelos fracos, em consequência do "direito do mais forte". Ocorre que nenhum laço moral pode resultar da força. É somente a "aparência" de lei que persiste na sociedade; o Estado e as leis são exteriores em relação aos indivíduos, e os separam em lugar de integrá-los.

Tais fenômenos se associam diretamente ao tema do dinheiro em seus mais diversos aspectos. Dentre eles, o mais sintomático da economia monetária: a reificação das relações entre os homens e, em particular, a transformação das coisas em seu valor de uso e em seu valor de troca. Todavia, seria uma grosseira simplificação relacionar os fenômenos da alienação denunciados por Rousseau unicamente aos processos específicos do desenvolvimento do capitalismo. A questão é muito mais complexa e um exame mesmo superficial bastaria para constatar que a matéria social com a qual trabalha Rousseau, na descrição de tais fenômenos, é extremamente rica e heterogênea. Temas como a crítica ao luxo e ao dinheiro, a desigualdade social, a divisão do trabalho, a existência fora de si, dentre inúmeros outros são colocados e pensados em relação à alienação do indivíduo. É preciso então, operar um corte para compreender

como esta crítica da alienação se articula com aquela do dinheiro no pensamento do filósofo, sem perder de vista o contexto em que se isto se realiza.

A crítica ao sistema econômico fundado na circulação da moeda está fundada no novo papel que o dinheiro adquire: mediar as relações entre os homens. No Capítulo XI das *Considerações sobre o Governo da Polônia*, a degradação da civilização aparece explicitamente vinculada a um sistema econômico em que há grande circulação de dinheiro e incentivo ao luxo. A condição, segundo ele, para a construção de "uma nação livre, pacífica e sábia" é "tornar o dinheiro desprezível". Proposta no mínimo polêmica, cuja motivação é o desnível entre a função para a qual foi inventado, isto é, a abstração do valor, e o que ele se tornou: algo independente daquilo que deveria representar. A ideia que sustenta esta posição é a de que nas sociedades em que a desigualdade é menos acentuada, o dinheiro tem sua importância diminuída. Por isso, a exclusão de toda mediação monetária no modelo de espetáculo que melhor reflete o espírito da sociedade igualitária. Ao contrário do que se passa no teatro francês, o espetáculo republicano não pode, sob pena de comprometer sua própria integridade, permitir a movimentação do dinheiro. Na base desta supressão encontra-se uma teoria da riqueza e do sistema econômico autárquico fundada na própria natureza do dinheiro.

A moeda é o "termo de comparação", ou ainda, a "medida comum" (ROUSSEAU, *Émile*, L. III, p. 245) criada em função da necessidade de uma igualdade convencional entre objetos de diferentes espécies. Definido no *Emílio* (ROUSSEAU, *Émile*, III, p. 245-246) como um signo abstrato por meio do qual as diferenças concretas são superadas, a moeda permite universalizar a troca.¹ Para que coisas de espécies distintas entrem em relação e sejam mensuráveis é preciso que sua forma sensível seja reduzida a algo comum, o que só pode realizar-

¹ "Assim é que pela moeda os bens de espécies diferentes tornam-se comensuráveis e se podem comparar" (Rousseau, *Émile*, L. III, p. 246).

-se através de algo estranho a sua verdadeira natureza, o dinheiro². Sem satisfazer a exigência de equiparação qualitativa entre os objetos, eles não poderiam ser postos em relação uns com os outros como grandezas comensuráveis. A sujeição de todo objeto a uma determinação abstrata supõe a passagem de um universo qualitativamente diverso a um outro, no qual as coisas possam ser postas em relação direta, o universo simbólico. Essa passagem que se opera pela mediação da moeda é condição essencial para um sistema de trocas, no qual se baseia a “sociedade das artes”, pois a troca depende de uma igualdade a qual - ainda que apenas convencional - só se instala por meio da universalidade abstrata do valor que o dinheiro proporciona:

Nenhuma sociedade pode existir sem troca, nenhuma troca sem medida comum, nenhuma medida comum sem igualdade. Assim, toda a sociedade tem por primeira lei alguma igualdade convencional, quer entre os homens, quer entre as coisas. (ROUSSEAU, *Émile*, L. III, p. 245).

Por ser suporte da igualdade convencional entre coisas diferentes, a moeda adquire o estatuto de um signo representativo, pois as determinações do valor só existem como representação. Esta crítica irá se exercer de maneira ainda mais radical face à tripla natureza do dinheiro: ele é um “signo relativo.” (ROUSSEAU, *Projet de Constitution pour la Corse*, O.C., Pl., III, p. 921), mas, ainda, um “suplemento dos homens” (Rousseau, *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, O.C., Pl., III, p. 1004) e se caracteriza por sua “circulação secreta” (ROUSSEAU, *Considérations sur le Gouvernement*

de Pologne, O.C., Pl., III, p. 1005). Em vez de ficar circunscrito à função de mediador entre as coisas, o dinheiro tende a introduzir-se nas relações entre os homens, deformando-as. A recusa do sistema econômico fundado na circulação do dinheiro nasce, portanto, da disjunção que se opera entre a função para a qual foi inventado e aquela que inevitavelmente acabará por desempenhar. O caráter suplementar do dinheiro só pode ser explicitado à luz do sistema econômico autárquico, cujo pressuposto é a riqueza em homens.

A contraposição entre riqueza em homens e riqueza em dinheiro, efetuada por Rousseau demonstra que só a primeira é dotada de realidade e, por isso, suplanta a segunda, cuja força é meramente imaginária.³ Na raiz da subordinação da potência da nação àquela de sua população está uma exigência de independência econômica:

Todo povo que não tem, por sua posição, outra alternativa senão o comércio ou a guerra, é fraco por natureza; depende dos vizinhos e depende dos acontecimentos, só terá existência incerta e curta. (ROUSSEAU, *Du Contract Social*, O.C., III, L. II, Cap. X, p. 389).

Uma população comprometida com os ideais da coletividade é essencial para a autonomia política e, sobretudo, à independência econômica. Se a riqueza em homens é a única a fornecer a consistência da nação⁴ é porque sua potência consiste em retirar de si mesma tudo quanto seja necessário à sua prosperidade (ROUSSEAU, *Projet de Constitution pour la Corse*, O.C., Pl., III, p. 904). Sua força provém da auto-suficiência e esta repousa no potencial produtivo de sua

² “A igualdade convencional entre as coisas fez com que se inventassem a moeda; pois a moeda é apenas um termo de comparação para o valor de coisas diferentes espécies e, nesse sentido, a moeda é o verdadeiro laço da sociedade” (ROUSSEAU, *Émile*, L. III, p. 245. Grifo nosso).

³ “A potência da população é mais real do que aquela que vem das finanças e produz mais seguramente seu efeito” (ROUSSEAU, *Projet de Constitution pour la Corse*, O.C., Pl., III, p. 904). No Cap. X do Livro II do *Contrato Social* lemos ainda: “São os homens que fazem o Estado” (O.C., Pl., III, p. 389).

⁴ Apesar da importância da força demográfica no que tange a seu papel na economia, não se pode esquecer a importância que Rousseau lhe atribui na defesa da nação. Tanto na Córsega como na Polônia, consideradas as diferenças geográficas, políticas e demográficas, a guerra deve ser apenas defensiva. E se o Estado não pode ficar sem defesa, o seu verdadeiro defensor é a sua população. Todo cidadão deve ser soldado por dever e não por profissão (*Considerações*, O.C., Pl., III, p. 1014). O caráter mercenário dos habitantes das cidades, associado ao seu despreparo na arte militar, permite compreender a preferência do filósofo pelo campo.

população, mais precisamente na associação do homem à natureza. Só a agricultura produz bens reais, enquanto o comércio limita-se a gerar riquezas aparentes. Por isso, nas *Considerações* se propõe a substituição do sistema de finanças por um sistema econômico baseado no cultivo da terra e nas

artes necessárias à vida, tornando o dinheiro desprezível e se possível inútil [...]. (ROUSSEAU, *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, OC., Pl., III, p. 1004).

Ora, se a verdadeira riqueza de um Estado só pode ser avaliada em termos de sua força demográfica; se o que gera prosperidade são os homens que a compõem, a pretensão de fazer o dinheiro servir-lhes de substituto é inteiramente equivocada. Ele é, na melhor das hipóteses, o “suplemento dos homens” e o suplemento jamais equivalerá à própria coisa (ROUSSEAU, *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, OC., Pl., III, p. 1005).

A idéia de uma economia predominantemente agrícola vincula o plano econômico e o moral. A autonomia econômica surge como condição para desenvolver as potencialidades humanas,⁵ tornar o indivíduo livre e, se possível, feliz. A independência econômica não remete apenas autonomia do indivíduo, mas ela é condição de liberdade.⁶

Por isso, a proposta de eliminar *tanto quanto possível* a circulação da moeda e o comércio com outras nações tem como objetivo evitar que este signo abstrato possa inserir-se nas relações entre os indivíduos, subvertendo-as. Este modelo de sociedade é encontrado por Rousseau na antiga *polis* grega – em particular, Esparta e na *república romana*. Tais sociedades servem de paradigma em razão de sua produção e a satisfação das necessidades estarem niveladas. Este equilíbrio impede a introdução

do supérfluo e do luxo e os riscos que eles trazem à unidade do corpo político mediante a expansão dos desejos. A idealização de Esparta contrasta com o repúdio a Atenas. Não apenas o comércio, a acumulação de riquezas e o refinamento da cultura são repudiados, mas, sobretudo, seus efeitos sobre a consciência dos cidadãos, que movidos pelo “amor-próprio” deixam de se identificar ao *ser coletivo*. Tal sociedade contém em si o germe do individualismo possessivo que irá predominar nas sociedades modernas. O que está em questão é a perversão das relações entre os indivíduos, que movidos por motivações particulares tendem a se dedicar aos “afazeres privados” em detrimento do interesse público. Introduzindo-se entre o indivíduo e a comunidade, o dinheiro substitui todas as coisas, até mesmo a lei:

Desde que o serviço público deixa de constituir a atividade principal dos cidadãos e eles preferem servir com sua bolsa a servir com sua pessoa, o Estado já se encontra próximo da ruína. Se lhes for preciso combater, pagarão tropas e ficarão em casa; se necessário ir ao conselho, nomearão deputados e ficarão em casa. À força de preguiça, e de dinheiro, terão, por fim, soldados para escravizar a pátria e representantes para vendê-la. (ROUSSEAU, *Du Contract Social*, OC., Pl., III, p. 428-429).

Ao caráter suplementar do dinheiro se acresce o risco de não cumprimento de sua destinação pública, encoberto por sua “circulação secreta” apontado também no *Projeto de Constituição para a Córsega* (ROUSSEAU, *Projet de Constitution pour la Corse*, OC., Pl., III, p. 904).

O emprego do dinheiro se desvia e se esconde; é destinado a uma coisa e empregado em outra. Aqueles que o manejam logo aprendem a desviá-lo; e que são todos os fiscais senão outros

⁵ Uma das preocupações essenciais de Rousseau é a busca da felicidade, como foi demonstrado em Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe. siècle*.

⁶ É somente quando pode bastar-se a si mesmo que o homem é feliz, como se lê no Livro II do *Emílio*. O ideal de autarquia torna-se, assim, o pressuposto para a realização da felicidade pública. Conforme Derathé, “La Dialectique du Bonheur chez Jean-Jacques Rousseau”, *Revue de théologie et de philosophie*, pp. 81-96.

velhacos que vão dividi-lo com os primeiros? Só se houvesse riquezas públicas e manifestas, se a marcha do ouro deixasse uma marca ostensiva e não pudesse se esconder, não haveria expediente mais cômodo para comprar serviços, coragem, fidelidade, virtudes. Mas, visto sua circulação secreta, é mais cômodo ainda para fazer saqueadores e traidores, para pôr em leilão o bem público e a liberdade. Em uma palavra, o dinheiro é ao mesmo tempo o móvel mais fraco e mais vão que eu conheço para fazer caminhar em direção a seu fim a máquina política; o mais forte e o mais seguro para desviá-la dele. (ROUSSEAU, *Considerations sur le Gouvernement de Pologne*, OC., Pl., III, p.1005).

O “verdadeiro laço da sociedade” é incapaz de atingir as metas políticas de interesse nacional em face da ausência de transparência na sua circulação. A crítica ao dinheiro denuncia sua opacidade e o risco de tornar-se o substituto das próprias coisas e dos homens. A ausência de transparência na sua circulação produz forças potencialmente destrutivas, resultantes da dissociação do interesse de cada um do interesse da coletividade. Por isso, buscar a transparência de sua circulação é fortalecer as instituições sociais.

É evidente que cabe ao dinheiro racionalizar as relações entre os indivíduos pela instauração de uma medida. Porém, ao tornar a acumulação de bens o objetivo da ação individual, ele reduz as relações entre os homens a uma mera troca de bens e serviços. De simples mediador entre as coisas, para a ser o mediador entre os homens, e sua opacidade separa cada um de todos os demais. Ao ultrapassar a função para a qual foi inventado, de intermediar as trocas, o dinheiro elimina as relações em cuja base está o interesse coletivo para substituí-las por outras, cujas motivações suplantam cada vez mais o bem geral.

Evidentemente não é uma ingênuas condenação do dinheiro que visa a supressão pura e simples desse signo abstrato. A posição de Rousseau se encaminha no sentido de alertar para um melhor controle do dinheiro e daqueles que o controlam. Ele

pretende evitar a expansão do poder deste intermediário abstrato no âmbito da vida social, já que ao representar o objeto do desejo, ele ameaça ao mesmo tempo a unidade interior do indivíduo e o vínculo social. O problema é recolocá-lo em sua função original, torná-lo novamente um mero signo abstrato e impedir sua atuação como um elemento desagregador do sistema. E é precisamente o que se opera na sociedade autárquica, tal como concebida por Rousseau na *Nova Heloísa*, pois nela o dinheiro voltará necessariamente a desempenhar a função para a qual foi criado. Seu papel de mediador das trocas é ali restabelecido, e em face da estrutura econômica predominantemente agrária e auto-suficiente daquela sociedade, os riscos por ele oferecidos são eliminados. Portanto, o paradoxo proposto no início do texto se desfaz, pois, não obstante seu pertencimento à sociedade européia, Clarens apresenta mecanismos de proteção para evitar os erros que comprometeram aquela.

A primeira objeção torna-se insustentável, pois se construía a partir do argumento de que as comunidades autárquicas, enquanto parte da sociedade global, estão submetidas aos mesmos mecanismos desta e, portanto, reproduziriam necessariamente os mesmos equívocos. Como se demonstrou, aqueles equívocos não são reproduzidos. A sequência da exposição mostra seu funcionamento e de que maneira sua integridade e unidade, assim como de seus habitantes, é mantida. Isto nos remete à segunda objeção.

A segunda objeção afirma que a comunidade autárquica seria incapaz de operar uma transformação real, tanto na sociedade quanto nos indivíduos, pela mesma razão da objeção anterior. Ou seja, porque ela faz parte de uma sociedade já corrompida. A demonstração da especificidade desta comunidade mostrará que esta objeção também não se mantém. Aquela modalidade não é um caso específico do modelo social vigente, precisamente pelo lugar que nela ocupa o dinheiro. O problema não deve ser formulado em termos de capacidade ou incapacidade daquelas sociedades autár-

quicas de operar uma transformação real no paradigma social vigente, e sim de enfocar fenômenos de alta relevância social, em vista de uma preocupação central: a superação das divisões internas da sociedade, já que isto põe em risco a própria existência do corpo social. Em outras palavras, não se trata de discutir o caráter utópico de tais sociedades, e sim detectar nos mecanismos de seu funcionamento o que poderia contribuir para o fortalecimento das instituições sociais.

O ideal de autarquia adquire, na obra de Rousseau, a forma de uma sociedade perfeitamente integrada, voltada sobre si mesma e capaz de prover às próprias expensas suas necessidades materiais. Na comunidade da *Nova Heloísa*, a estabilidade econômica é garantida pela abundância na produção agrícola, que lhe confere independência e conduz à

imutabilidade e inércia das necessidades, que, em Clarens, não mudam e são limitados apenas ao necessário. (BACZKO, 1974, p. 352).

Como a pequena sociedade garante a autonomia moral dos seus habitantes? A independência econômica e consequente emancipação de cada habitante é assegurada pela abundância de sua produção agrícola. Ela prescinde da acumulação de capital porque nela, o bem-estar é associado à riqueza agrícola.⁷ A unidade interior do indivíduo nela se constrói com a emancipação da "aparência". Nesse modelo sócio-econômico, o bem-estar está dissociado do reconhecimento social, do prestígio, e é independente da "opinião pública", cujo domínio rechaça. A emancipação do indivíduo desdobra-se em *autonomia econômica*, resultante da satisfação das condições objetivas de sua existência e em uma *autonomia*

moral, por meio da qual alcança a fruição e a felicidade advindas do estreitamento dos laços sociais.⁸ Quando se exclui o desajuste entre as necessidades humanas e a capacidade de supri-las, os indivíduos deixam de experimentar a dupla ruptura que submete o homem nas sociedades em que o dinheiro é imprescindível para a sobrevivência. A quase completa eliminação da moeda pode então favorecer a aproximação social, até porque a solidariedade nos trabalhos coletivos passa a ser fundamental para o êxito de todos.

No entanto, a quase completa eliminação deste signo potencialmente destrutivo para a coesão do corpo social, pela deformação das relações humanas e entre os homens e as coisas, é ainda insuficiente para instaurar a igualdade social, precisamente um dos pilares sobre os quais se constrói o ideal comunitário de Rousseau. O contraste entre o modelo de relações sociais instituído no *Contrato Social* e o da sociedade de Clarens indica diferenças importantes. Seria preciso, antes, reportarmos aos textos da *Nova Heloísa* em que nos são oferecidos elementos que permitem esclarecer a questão.

Ao contrário das relações predominantes para além de suas fronteiras, em Clarens, não são as vantagens materiais que estão na origem do vínculo que une senhores e servidores. Pois isto significaria o retorno do interesse como motor da ação humana. O elemento unificador da coletividade e indissociável da estabilidade da economia resulta na transformação moral operada pelo equilíbrio entre produção e consumo.

O equilíbrio entre o consumo e as reais necessidades dos indivíduos resolve ao mesmo tempo dois problemas enunciados anteriormente, quando da ruptura do equilíbrio original entre necessidades e for-

⁷ "Mas que encanto ver bons e sábios administradores fazerem do cultivo de suas terras o instrumento de seus benefícios, seus divertimentos, seus prazeres, derramar às mãos-cheias de dons da providência, fazer prosperar tudo o que os rodeia, homens e gado, com os bens que transbordam de suas granjas, de suas adegas, de seus celeiros; acumular a abundância e a alegria ao redor deles e fazer do trabalho que os enriquece uma festa contínua!" (NOUVELLE Héloïse, OC., Pl., Parte V, Carta VII, p. 603).

⁸ "As receitas econômicas e sociais de Wolmar formam um elemento constitutivo de arte da fruição. Ora, a fruição remete à totalidade da existência humana: ela é autêntica e efetiva com a condição de que nenhum fragmento, nenhuma esfera da existência esteja fora do seu domínio. Com a condição de formar um 'todo fechado'" (BACZKO, 1974, p. 350).

ças. Ele suprime o embate entre o desejo e a carência, conflito do qual deriva a cisão interior do homem civilizado; e, mesmo tempo, elimina o excedente de produção que é a fonte da acumulação de riquezas. Desse modo, é possível impedir a multiplicação de necessidades supérfluas que se traduzem no culto ao luxo, à ostentação e causam as divisões sociais. A ideia de que o consumismo exacerbado consiste em uma das causas da crise social faz supor uma nova forma de se colocar no mundo, não mais mediada pelas coisas. A condição do homem no interior desse universo em que reina o equilíbrio é privilegiada. Se suas possibilidades de consumo são reduzidas, o desejo de possuir novos objetos - e com ele a alienação de si nas próprias coisas -, tende a se diluir por meio da satisfação imediata de suas necessidades, que se dá com sua participação direta. Se por liberdade o filósofo entende não estar submetido a outro e satisfazer por seus próprios meios, as suas necessidades, então, nesta sociedade o homem é livre. O equilíbrio original é recuperado, pois suas necessidades voltam a estar em conformidade com a capacidade de supri-las. Não se está mais alienando, no nível mais elementar de sua existência, seu ser a outrem.

O acesso a essa nova condição nasce de uma escolha livre, um ato de razão - razão encarnada na figura do Sr. de Wolmar - que redime a todos da sujeição aos bens exteriores. Para não se tornar escravo do desejo a solução é viver com simplicidade e fartura, e para isso manter sempre a produção em conformidade com as reais necessidades da comunidade. Nesta visão, a dicotomia trabalho-lazer é superada; sem tirar o homem da natureza e separá-lo dos demais, a "vida laboriosa" torna-se o meio de integração da comunidade, conforme a conhecida descrição de Rousseau da festa das vindimas (ROUSSEAU, *Nouvelle Héloïse*, O.C., Pl., Parte V, Carta VII, p. 604). O traba-

lho liberando-se de seus objetivos exclusivamente econômicos é dotado de uma dimensão ética e, por vezes, estética, quando as descrições das ocupações agrícolas reportam-se a imagens idílicas, como a carta de St. Preux a Millord Edouard.⁹

O fio condutor da descrição da vida doméstica naquela comunidade é a pressuposição da igualdade que prevalece em todas as atividades: no trabalho, nas refeições comunitárias, no canto, na dança. A sequência de cartas enfatiza que as práticas agrícolas são praticadas por todos indiscriminadamente: "Partilhadas assim as tarefas, o ofício comum para preencher as horas vagas é o vindimeiro. Todo mundo está de pé muito cedo, reunimo-nos para ir à vinha..." (ROUSSEAU, *Nouvelle Héloïse*, O.C., Pl., Parte V, Carta VII, p. 605). Em outras passagens, não raras, a existência de igualdade não é apenas sugerida, mas explicitamente afirmada.

A sociedade autárquica de Clarens é concebida como um fenômeno social, cuja particularidade consiste no fato de manter com a infra-estrutura econômica da nação uma relação mais independente e inovadora. Pois, apesar da mútua dependência de seus membros, apresenta-se como amplamente autosustentável em termos econômicos. No entanto, esta estrutura social, proposta por Rousseau a título de mera ficção, mantém por meio da aplicação de diversos dispositivos, os papéis sociais tradicionais, garantindo a uma figura central, a função de unificar o corpo coletivo ao seu redor. Sua necessidade social é apresentada como imediatamente dada e não - como de fato ocorre - artificialmente produzida em vista da exigência de justificação da manutenção da hierarquia social. A retomada de alguns elementos da descrição da pequena sociedade poderá indicar mais adiante algumas pistas para a confirmação ou não desta hipótese.

A igualdade em Clarens não é a igualdade civil do *Contrato*, pois só se realiza

⁹ "A imaginação não permanece fria diante do aspecto da lavoura e das colheitas. A simplicidade da vida pastoril e campestre tem sempre algo de tocante. Que se olhem os prados cobertos de pessoas que secam o feno e cantam e os rebanhos espalhados ao longe: insensivelmente sentimo-nos enternecer sem saber por quê" (NOUVELLE Héloïse, O.C., Pl., Parte V, Carta VII, p. 603).

como estado de espírito partilhado por todos. Concretamente as divisões sociais são rigorosamente observadas, assim como a subordinação à autoridade dos senhores, na qual apoia-se toda a estrutura administrativa da comunidade:

Nunca há nem mau humor nem insubordinação na obediência porque não há nem altivez nem capricho no comando, porque não se exige nada que não seja razoável e útil e porque se respeita suficientemente a dignidade do homem, embora na condição de empregado, para somente ocupá-lo com coisas que não o aviltem. (ROUSSEAU, *Nouvelle Héloïse*, Parte IV, Carta X, p. 469).

A igualdade não se efetiva no termo de uma interação dos indivíduos, e, na impossibilidade de sua realização na vida cotidiana, opera-se um deslocamento para o nível dos sentimentos (Starobinski, 1991, p. 111). A confiança e a afeição estão na base das relações entre senhores e seus subordinados. Porém, estes permanecem tão desiguais quanto seriam fora dos limites da comunidade. Os laços de amizade aí estabelecidos não impedem a real desigualdade. A vida na comunidade é inteiramente regulada por uma ética derivada de uma construção racional do Sr. de Wolmar, em cuja base encontra-se um dever intrinsecamente ligado à hierarquização social.

Contudo, se as distâncias sociais não são superadas, se apesar de instituídos os laços sociais, a ordem social permanece subordinada ao princípio da dominação de uns e submissão de outros, como explicar a insistência de Rousseau em frisar que “todos são iguais”?

O fator decisivo para a superação desse impasse está em uma instância separada do corpo social, à qual cabe conceber os princípios que devem reger a comunidade, complementada pela aplicação de tais princípios: esta instância é o legislador. Se o que fornece consistência ao corpo social e o preserva da queda na “aparência” é a justiça e retidão dos senhores, que tornam a obediência não mais um fardo pesado (ROUSSEAU, *Nouvelle Héloïse*, Parte IV, Carta X, p. 469), é porque eles estão revesti-

dos deste papel. Portanto, são projetados para uma dimensão que extrapola aquela das relações sociais costumeiras. Daí porque a necessidade de restabelecimento da comunicação e proximidade com os demais, como se a instauração de vínculos sociais pudessem trazê-los de volta à dimensão social concreta.

Ademais, o conflito entre a exigência moral de igualdade e a realidade da desigualdade social de uma comunidade de estrutura ainda feudal pode gerar - como acreditava Starobinski - uma tensão interior nas “belas almas” que buscam sua solução no estabelecimento de laços afetivos. Este é condição para a realização de uma espécie de igualdade, que livraria os senhores da “má consciência” (STAROBINSKI, 1991, p. 108) por trair certos princípios morais ao fazer do outro, um meio de satisfação de suas necessidades e desejos. Desde então, podem usufruir de seus bens e manter a crença de que não desceram

ao desolador universo dos instrumentos e da ação instrumental. Não apenas as ‘belas almas’ conservam toda a pureza, como o ato essencial se reduz, para elas, a mostrar-se em sua pureza (STAROBINSKI, 1991, p. 108).

Em outra interpretação, aquela proposta por Baczko, a hierarquia de Clarendon adquire um caráter moral, já que “se funda menos na fortuna de Wolmar” (BACZKO, 1974, p. 358) do que na afetividade recíproca e na conduta “franca e aberta” (ROUSSEAU, *Nouvelle Héloïse*, Parte IV, Carta X, p. 468. op. cit., p. 108) dos senhores. Nesta visão, é a integridade moral das “belas almas” que fornece consistência ao corpo social e o preserva. Elas prescindem da dissimulação porque

como não têm para si mesmo uma moral diferente da que querem dar aos outros (ROUSSEAU, *Nouvelle Héloïse*, Parte IV, Carta X, p. 468),

não há o menor risco de uma palavra irrefletida comprometer os princípios que estabeleceram (Rousseau, *Nouvelle Héloïse*, Parte IV, Carta X, p. 468), já que suas palavras coincidem com suas ações.

De fato, não é a acumulação de riquezas considerada como condição de felicidade individual e coletiva, mas a subversão das relações costumeiras, que opera uma transformação moral.¹⁰ Uma das condições para que esta transformação ocorra é que as paixões sejam ordenadas, segundo a constituição natural do homem, pois

não há erros na natureza. Todos os vícios que se imputam a seu natural são o efeito das más formas que recebeu (ROUSSEAU, *Nouvelle Héloïse*, O.C., Pl., Parte V, Carta III, p. 563).

A instituição de laços sociais fundados na solidariedade é o instrumento do qual a razão se utiliza para “ordenar as paixões do homem” segundo sua constituição (Rousseau, *Émile*, p. 303). Cabe ao legislador buscar esse equilíbrio e liberar os homens da sedução das paixões e das armadilhas do *amor-próprio*, que os submetem, atribuindo a cada um o seu lugar (ROUSSEAU, *Émile*, p. 305), já que

todo homem tem seu lugar assinalado na melhor ordem das coisas, trata-se de encontrar esse lugar e de não alterar essa ordem (ROUSSEAU, *Nouvelle Héloïse*, O.C., Pl., Parte V, Carta III, p. 563).

A operação essencial a que se dedica consiste, assim, em conceber na “ordem das coisas”, o melhor lugar para que o homem possa se realizar plenamente atingindo a fruição e a felicidade, que supõem satisfeitas as condições materiais da existência humana.

Esta forma de organização social torna os habitantes mutuamente transparentes e lhes restitui uma existência autônoma e livre. A virtude das “belas almas” se propaga a seu redor. Estar sob os olhares uns dos outros não é mais, como na “festa primitiva” do *segundo Discurso*, estar sob o domínio da

imaginação, do julgamento que compara e distingue. A imaginação cede agora lugar às sensações associadas ao prazer da atividade física, tarefas coletivas no trabalho, refeições comunitárias. No entanto, o que assegura a atmosfera de alegria na comunidade da Nova Heloísa e, em particular, nas vindimas, é a certeza de abundância e prosperidade que o modelo sócio-econômico concebido pelo Sr. de Wolmar assegura.

Estas análises permitem constatar que o ideal de sociedade autárquica não é um caso específico do modelo social vigente. Aquele ideal tende a se afastar do modelo social vigente pelo lugar que o dinheiro ocupa nas comunidades autárquicas. Mais precisamente, pela substituição do dinheiro como mediador das relações entre os homens, e entre os homens e as coisas pela instauração de um vínculo social mais estreito. O problema não deve ser formulado em termos de capacidade de impor uma transformação real no paradigma social vigente; e sim de enfocar fenômenos de alta relevância social para superar suas divisões internas. Em outras palavras, não se trata de discutir o caráter utópico de tais sociedades, e sim detectar nos mecanismos de seu funcionamento o que poderia contribuir para o fortalecimento das instituições e para seu êxito. A exposição dos mecanismos de seu funcionamento pôde comprovar o fortalecimento das instituições sociais e revelar elementos essenciais para seu sucesso. Dentre eles, a regulação da sociedade por uma ética derivada de uma construção racional, a completa interiorização das regras instituídas, que passam a incorporar os costumes, laços sociais fundados na solidariedade e amizade, mas essencialmente, ter como fundamento uma única meta: não mais a acumulação de riquezas, considerada como condição de felicidade individual

¹⁰ Na oposição que já estabelecia no *primeiro Discurso* entre Esparta e Atenas, Rousseau toma partido da primeira, pelas virtudes morais e militares de seus habitantes, que contentavam-se com o consumo do estritamente necessário. Atenas representa tão somente a civilização, no entender de Rousseau, a sociedade corrompida, visto serem as virtudes éticas incompatíveis com a atividade mercantil e com o cultivo das ciências e das artes. A simplicidade dos costumes: esse o grande mérito dos espartanos. A crítica ao progresso ali empreendida está imbricada em uma crítica do luxo e dos prazeres supérfluos. O desejo de enriquecimento, ponto de partida da atividade comercial, é condenado porque cria novas necessidades e torna o homem escravo do desejo.

e coletiva, e sim a subversão de relações costumeiras, que possa operar uma verdadeira e definitiva transformação moral.

Curioso notar a lucidez de Rousseau ao conceber em literatura esse ideal de sociedade, no qual o homem escaparia às consequências nefastas de seu ingresso no mundo dos signos representativos. A escolha da literatura, e, principalmente, de um romance epistolar não poderia ser mais acertada. É uma forma de dizer ao público leitor de suas teorias, que ele tem consciência da impossibilidade de um retorno ao equilíbrio original. Uma resposta elegante àqueles que julgavam que ele propunha uma volta ao estado de semi-animalidade primitivo.

Referências Bibliográficas

Obras de Fonte:

Rousseau, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, v. I (1959), v. II (1961), v. III (1964), v. IV (1969), v. V (1995).

_____. *Correspondance générale de J. J. Rousseau*. Anotado e comentado por Teophile Dufour. Paris: Colin, 1934.

Bibliografia Crítica:

BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Tradução do polonês por Claire Brendel-Lamnhout. Paris: Mouton, La Haye, 1974.

BERNARDI, Bruno. *La fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1974.

IMBERT, F. *Contradiction et altération chez Jean-Jacques Rousseau*. Paris: L' Harmattan, 1997.

L'AMINOT, T. (Org.). *Politique et révolution chez Jean-Jacques Rousseau*. Oxford, Voltaire Foundation, 1994.

LARRÈRE, C. *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*. Paris: Puf, 1992.

PRADO JR., Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. Ed. Franklin de Mattos. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

MOSCATELI, Renato. *Rousseau frente ao legado de Montesquieu: imaginação histórica e teorização política*. Campinas, 2009.

STAROBINSKI, J. *A transparência e o obstáculo, seguido de Sete ensaios sobre Rousseau*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

POLIN, Raymond. "La fonction du législateur chez J.-J. Rousseau". In: *Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre: problèmes et recherches*. Paris: Klincksieck, 1964.

_____. *L'ordre public*. Paris: PUF, 1996.

WEIL, Eric. "Rousseau et sa politique" [1952]. In: *Pensée de Rousseau*. Paris: Seuil, 1984.