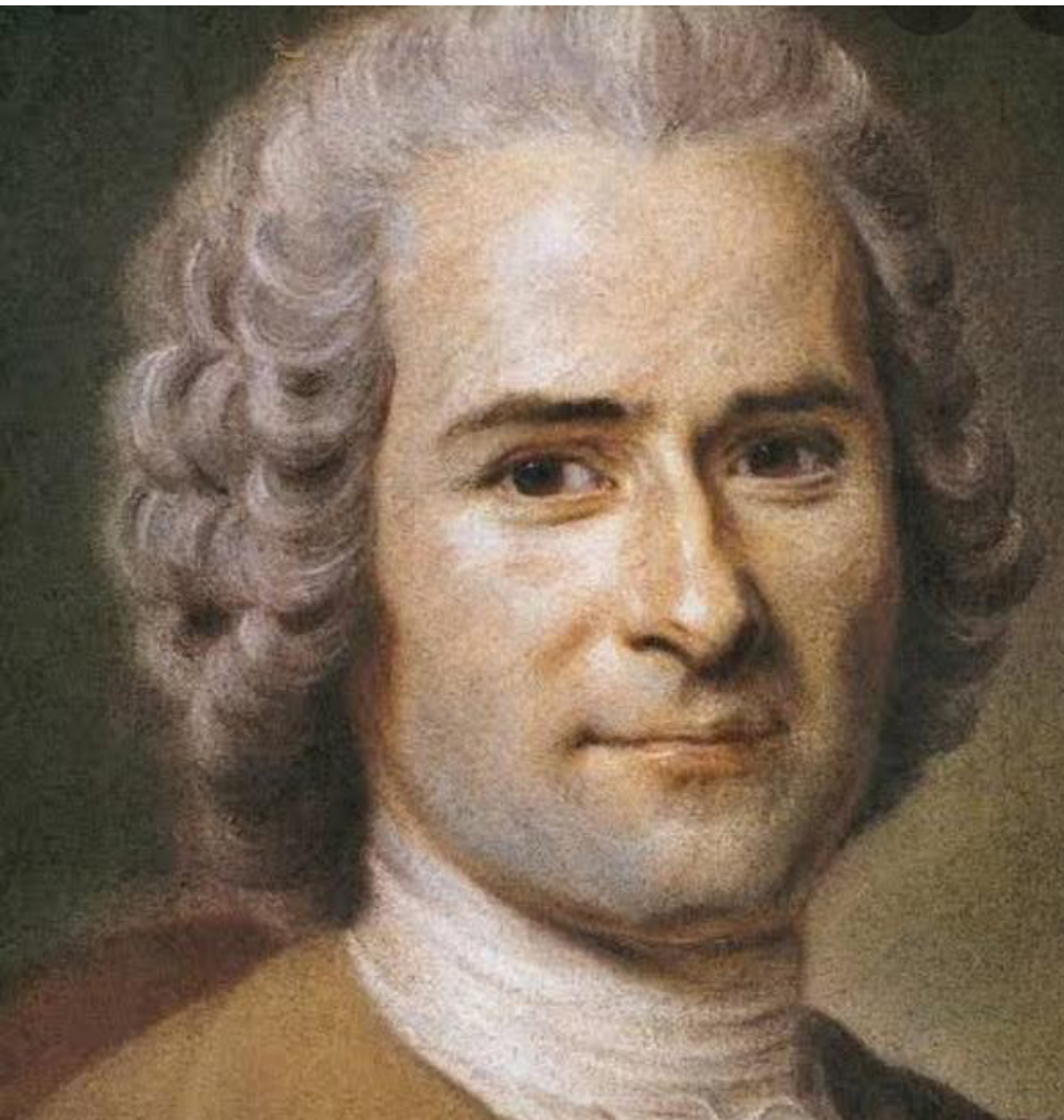


Revista Dialectus

Revista de Filosofia E-ISSN: 2317-2010

Número 15 (2019), ago.-dez. 2019.

Dossiê Jean-Jacques Rousseau





Revista Dialectus
Revista de Filosofia
E-ISSN: 2317-2010

Periódico vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do
Ceará – UFC

Revista Dialectus – Revista de Filosofia. Fortaleza, ano 8, n. 15, ago.-dez. 2019.
Arte da Capa: *Rousseau* (1753), Maurice Quentin de La Tour.

Universidade Federal do Ceará

Reitor

José Cândido Lustosa Bittencourt de Albuquerque

Vice-reitor

José Glauco Lobo Filho

Pró-reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

José Herbert Soares de Lira

Diretor do Instituto de Cultura e Arte

Marco Túlio Ferreira da Costa

Coordenador do PPG - Filosofia

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahl

Vice-coordenador do PPG - Filosofia

Konrad Christoph Utz

Revista Dialectus – Revista de Filosofia

E-ISSN: 2317-2010

EDITORES-CHEFES

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

EDITORES GERENTES

Amsterdan Duarte, Universidade Federal do Ceará, UFC

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

EDITORES DE LAYOUT

Albertino Servulo, Universidade Federal do Ceará, UFC

Douglas Santana, Universidade Federal do Ceará, UFC

EDITORES DE SEÇÃO

Douglas Santana, Universidade Federal do Ceará, UFC

Ronaldo Martins Oliveira, Universidade Federal do Ceará, UFC

COMITÊ EDITORIAL

Dr. Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Dr. Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC

Dr. José Edmar Lima Filho, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA, Brasil

Dr. Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

Ms. Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Ms. Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Dr. Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Dra. Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

COMITÊ CIENTÍFICO

Adriana Veríssimo Serrão, Universidade de Lisboa, UL
Agemir Bavaresco, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS
Alfredo de Oliveira Moraes, Universidade Federal de Pernambuco, UFPE
Anselm Jappe, Accademia di Belle Arti di Frosinone, Itália
Antonio Glaudenir Brasil Maia, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA
Arlei de Espíndola, Universidade Estadual de Londrina, Brasil
Caio Navarro Toledo, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Christian Iber, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS
Christoph Türcke, Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig, Alemanha
Deyve Redyson Melo dos Santos, Universidade Federal da Paraíba, UFPB
Elisete M. Tomazetti, Universidade Federal de Santa Maria, UFSM
Ester Vaisman, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG
Fábio Maia Sobral, Universidade Federal do Ceará, UFC
Hector Benoit, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Humberto Calloni, Universidade Federal do Rio Grande, FURG
Ivan Domingues, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG
José Rômulo Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Juliano Cordeiro da Costa Oliveira, Universidade Federal do Piauí, UFPI
Justino de Sousa Júnior, Universidade Federal do Ceará, UFC
Lígia Regina Klein, Universidade Federal do Paraná, UFPR
Lucíola Andrade Maia, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Marcio Gimenes de Paula, Universidade de Brasília, UNB
Marcos José de Araújo Caldas, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, UFRRJ
Marcos Lutz Müller, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE
Maria Tereza Callado, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Marly Carvalho Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Mauro Castelo Branco de Moura, Universidade Federal da Bahia, UFBA
Mário Duayer, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, UERJ
Michael Löwy, Centre National des Recherches Scientifiques, CNRS, França
Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE
Osvaldo Coggiola, Universidade de São Paulo, USP
Paulo Henrique Furtado de Araújo, Universidade Federal Fluminense, UFF
Roberto Leher, Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ
Rosálvo Schütz, Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE
Ruy Gomes Braga Neto, Universidade de São Paulo, USP
Silvana Maria Santiago, Universidade Estadual do Rio Grande do Norte, UERN
Siomara Borba Leite, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ
Sylvio de Sousa Gadelha Costa, Universidade Federal do Ceará, UFC
Valério Arcary, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo, IFSP
Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

Revista Dialectus – Revista de Filosofia

E-ISSN: 2317-2010

Endereço postal

Revista Dialectus
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal do Ceará - UFC
Rua Abdenago Rocha Lima, s/n, Campus do Pici
Fortaleza - Ceará
CEP: 60455-320

Contato Principal

Eduardo Ferreira Chagas
Doutor em Filosofia
Universidade Federal do Ceará - UFC
E-mail: ef.chagas@uol.com.br

Contato para Suporte Técnico

Telefone: 85 33669224
E-mail: revistadialectus@yahoo.com.br

SUMÁRIO

EDITORIAL

A VERSÃO DO ILUMINISMO EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU	8
-------------------------------------------------	---

DOSSIÊ: JEAN-JACQUES ROUSSEAU

1. ROUSSEAU E A CRISE DO ESTADO DE DIREITO <i>Antonio Basilio Novaes Thomaz de Menezes</i>	18
2. ROUSSEAU: INDIVÍDUO, REPÚBLICA E EDUCAÇÃO <i>Antonio Cesar Ferreira da Silva</i>	36
3. EXISTE DIREITO INTERNACIONAL EM ROUSSEAU? <i>Arlei de Espíndola</i>	54
4. PETTIT E ROUSSEAU: SOBRE CONTESTABILIDADE <i>Fernanda Diab</i>	72
5. ROUSSEAU E O <i>COURSIER INDOMPTÉ</i> <i>Israel Alexandria Costa</i>	88
6. HABERMAS VERSUS APEL: ACERCA DA INTERPRETAÇÃO DA UNIVERSALIDADE DO <i>CONTRATO SOCIAL</i> <i>Juliano Cordeiro da Costa Oliveira</i>	97
7. ROUSSEAU: APORIAS DA AUTONOMIA <i>Karlfriedrich Herb</i>	109
8. ROUSSEAU E O SENTIMENTO DE EXISTÊNCIA COMO RECURSO AUTOBIOGRÁFICO E AUTOFORMATIVO <i>Marlene de Souza Dozol, Lia Presgrave Reis</i>	122
9. O PROBLEMA DAS RELAÇÕES INTERESTATAIS NO PENSAMENTO POLÍTICO DE ROUSSEAU <i>Lucas Mello Carvalho Ribeiro</i>	143
10. A FRATURA DA ESTÉTICA CLASSICISTA A PARTIR DO PRÉ-ROMANTISMO DE ROUSSEAU <i>Luciano da Silva Façanha</i>	156
11. A TECNOLOGIA EM SENTIDO MORAL: UMA PERSPECTIVA CRÍTICA EM ROUSSEAU <i>Antonio Carlos Borges da Silva, Conceição de Maria Belfort Carvalho, Ezenilde Rocha Mendes, Luciano da Silva Façanha</i>	171

12. A QUESTÃO DA NATUREZA NOS DISCURSOS SOBRE AS CIÊNCIAS E AS ARTES E A DESIGUALDADE <i>Manoel Dionizio Neto</i>	181
13. A RELIGIÃO INTIMISTA DE ROUSSEAU: UM DEBATE SOBRE A RELAÇÃO ENTRE CONSCIÊNCIA, RAZÃO E CONHECIMENTO <i>Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho</i>	203
14. OS LIMITES DA COLETIVIDADE A PARTIR DAS TEORIAS DOS GRUPOS SOCIAIS DE MANCUR OLSON E DO CONCEITO DA <i>VONTADE GERAL</i> DE J.-J. ROUSSEAU <i>Marcos Saiande Casado, Antonio Basílio Novaes Thomaz de Menezes</i>	218
15. VOLTAIRE, ROUSSEAU E O CRISTIANISMO: HISTÓRIA E PODER <i>Otacílio Gomes da Silva Neto</i>	232
16. PERFECTIBILIDADE, LIBERDADE E EDUCAÇÃO EM ROUSSEAU <i>Paulo César Nodari</i>	253
17. A CENA DO MUNDO E A CENA DA VIDA: NOTAS SOBRE TEATRALIDADE, FILOSOFIA E AUTOBIOGRAFIA EM ROUSSEAU <i>Rafael de Araújo e Viana Leite</i>	268
18. AINDA DEVEMOS FALAR DE VIRTUDE CÍVICA? O LUGAR DA MORAL NA POLÍTICA REPUBLICANA SEGUNDO ROUSSEAU E SANDEL <i>Renato Moscateli</i>	288
19. SOBRE A HIPÓTESE DO ESTADO DE NATUREZA E SUA RELAÇÃO COM A NATUREZA EM ROUSSEAU <i>Telmir de Souza Soares</i>	304
20. ORDENAS AS PAIXÕES: RECONHECIMENTO E SOCIABILIDADE NO <i>EMÍLIO</i> DE ROUSSEAU – PRIMEIRA PARTE <i>Thomaz Kawauche</i>	328
21. ROUSSEAU: DA PIEDADE À INDIFERENÇA <i>Zilmara de Jesus Viana de Carvalho</i>	362
TRADUÇÕES	
22. Sobre a eloquência, Pronúncia, Comentários lexicais, Sobre as mulheres, Uma casa na rua Saint-Denis, Ensaio sobre os acontecimentos importantes cuja causa secreta foram as mulheres, Conselhos a um cura e Cartas para Sara <i>Rafael de Araújo e Viana Leite</i>	374

EDITORIAL

A VERSÃO DO ILUMINISMO EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Arlei de Espíndola

Eduardo Ferreira Chagas

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho

Vigora a compreensão, em um círculo determinado, fechado, que sabe de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) bastante, que este pensador foi, entre os maiores de sua época, aquele que tratou de um leque mais amplo de temas, desenvolvendo um interesse variado e multifacetado, superando-os no que tange a verticalidade e complexidade enquanto filósofo, não ficando restrito ao terreno, por exemplo, das ideias políticas. Mas, escrever sobre sua produção, buscando testemunhar seu valor, riqueza, e caráter original, inovador, é um desafio e uma responsabilidade, tendo-se um propósito sério, em qualquer circunstância, ainda que esta ocasião atual traga outros elementos, adicionais, que ajudam marcar a diferença.

É oportuna a inserção do pensador genebrino, a partir de seu legado teórico, especulativo, filosófico, posto parcialmente aqui, neste rol de autores que integram, desde já, os muitos Dossiês componentes da *Revista Dialectus*, não tendo nada de favor nisto, aliás, de nossa parte. Isso é incomum aos iluministas, em especial de língua francesa, por abdicarem, sobretudo, de falar apenas aos iniciados, e também na medida em que conservam uma originalidade que não resulta de uma revolução na esfera da filosofia pura. Quer dizer, este reconhecimento é devido ao mérito teórico, com o qual se está autorizado homenageá-lo, valendo-se da contribuição gerada com o interesse pelas verdades a nosso alcance. Ora, Bento Prado Júnior, não por acaso, afirmou que: “*ler Rousseau é, ao mesmo tempo, pensar o problema do fim da metafísica*”.

Pode-se admitir a presença do germe do pensamento rousseauiano no *Discurso sobre as ciências e as artes*, estabelecido há 270 anos, contendo seus problemas diversos, de forma seminal, é claro, desde que se veja suas obras produzindo uma ruptura com a escrita convencional, exigindo levar-se em conta o conjunto de sua produção, pois seus escritos, todos, lançam luzes uns sobre os outros. Foi este seu primeiro grande trabalho que, malgrado seu pouco rigor, suas falhas em sentido lógico,

suas limitações conceituais, deixando a suspeita no público de ser privado até de originalidade, fazendo o clérigo Don Cajot acreditar, no século XVIII, fosse o genebrino, na verdade, um plagiador dos antigos. Mas, é aquele que lhe deu nome, fama, retirando-o para sempre do anonimato para sua alegria e desespero, ao mesmo tempo, pois nunca mais desfrutou do mesmo modo de vida, assentado na paz e na tranquilidade.

Ora, este escrito, com o qual conquistou o prêmio de moral da Academia de Dijon, de 1749, respondendo pela via negativa, isto é, o contrário do que era esperado por todos, mantendo ainda um tom oratório, servindo antes enquanto um diagnóstico das origens do mal moral, problematizando, por exemplo, o valor do progresso, da fé desmesurada na razão, empreendendo uma crítica da produção de necessidades supérfluas, artificiais, enfim, condenando a ruptura da ordem da natureza. Manifestando seu desacordo, assim, com a ordem social, política e econômica vigente, resulta, na origem, da inspiração súbita causada pela iluminação, tida a caminho de Vincennes, eternizada no livro IX das *Confissões*.

Pois esse último livro de edição póstuma, mas escrito no final da vida, por se considerar o valor do conjunto da produção, não guardando importância ainda menor, filosoficamente falando, discordando-se, é claro, do olhar tradicional, mantém outro tipo de natureza: é de caráter autobiográfico, literário, empreendendo o esforço de falar de si mesmo, visando o autoconhecimento, a produção do autorretrato. Essa não é uma prática estranha a Rousseau, estendendo-se ao seio de muitos de seus escritos, mas a antecipa, é certo, em vários outros menores, especificamente, com semelhante propósito: refiro, para exemplificar, apenas uma epístola, que lhe serve de introdução, as “Cartas a Malesherbes”, um epigrama, o “Meu retrato”, e os *Devaneios do caminhante solitário*, seu último trabalho em vida, realmente bem pessimista quanto ao valor da convivência social.

Mas predomina nele, neste gênero, do ponto de Rousseau, a ideia de não encontrar problema neste isolamento, na vida retirada, com a qual consolida a reforma da subjetividade na perspectiva crítica que propõe, baseando-a no sentimento da existência ou no autoconhecimento. Reza a abertura das *Confissões*: “que cada qual descubra, por sua vez, seu coração” diante do pai eterno “com a mesma sinceridade”. Todavia, em *A nova Heloísa*, corroborando a ambiguidade da condição, tem-se a escrita

do interlocutor de Júlia: “*nunca estou menos só do que quando estou só, dizia um antigo; quanto a mim, somente estou só na multidão, onde não posso pertencer nem a ti nem aos outros*”.

Com essa abordagem proposta acima, cumpre-se a meta de apresentação de um tipo próprio de “remédio” – para lidar-se com o mal – algo que vem figurar, nos textos rousseauianos sempre, desde as polêmicas geradas em torno de seu *Discurso sobre as ciências e as artes*, chamado também *Primeiro Discurso*. Vale-nos destacar o alerta de Jean Starobinski de que, diante da necessidade de esclarecer dúvidas e lacunas de seu escrito inicial, da carreira, ele “*jamais deixou de recorrer à metáfora do remédio*”, porém sugerindo formas diversas de aplicá-los, conforme a emergência imposta virtualmente.

Hoje podemos falar nesses termos da produção do autor, fazendo pouco caso das exigências de originalidade que não poderia ser-lhe própria, nem ao ambiente cultural onde está inserido, mas que justifica a demora que experimentou, ao olhar do mundo atual, para alcançar lugar, efetivamente, no edifício da tradição enquanto filósofo. Pois carecia, segundo lógica da operação com um problema, que permitisse identificar a unidade de sua obra facilmente, que é defendida por ele, notadamente, encontrando-se na unidade natural do homem, perdida com o processo civilizatório, marcado por saltos e quebras periódicas, rupturas, de tempos em tempos, neste percurso, com progressos desastrosos.

Para minimizar isso foi preciso chegar ao século XX e que se tivesse a compreensão mais clara desenvolvida por aqueles que, como Ernst Cassirer, reduzem os supostos efeitos de seu anti-intelectualismo, que não leva Rousseau a aterrissar numa expressão redundantemente sentimental, despropositada, e ressaltando também o erro cometido pelo público ao apreender os diferentes escritos do genebrino, considerando-os, cada um deles, a seu tempo, enquanto corpos isolados, na medida em que seria essencial vê-los como partes do conjunto da produção. Decisivo no auxílio à superação deste impasse, Cassirer foi influente ao escrever o ensaio *A questão Jean-Jacques Rousseau* (1932), onde comenta que “*até numa idade avançada Rousseau não se cansou de defender e afirmar a unidade de sua obra*” cumprindo função importante, não tendo, aqui, necessariamente, a revelação que poderia ser entendida enquanto um “*excesso de zelo*” próprio da busca de “*um princípio explicativo geral*” para autores

deste contexto, como pensa Jean Fabre. Pois no importante livro do mesmo momento, e propósito, chamado *Filosofia do iluminismo*, o pensador neokantiano, malgrado o alvo rechaçado pelo último, mantendo-se em vista, não deixa de se referir aos méritos desta filosofia, mesmo aceitando que seja marcada mais pela síntese das ideias passadas, à medida que vem formar “*uma totalidade*” em movimento, e é “*incansavelmente fluante, em permanente fluxo*”, de modo que “*não poderia reduzir-se a uma simples soma de opiniões individuais*”, o que vale claramente para Rousseau.

Por esse modo pouco usual de tratar de filosofia nos padrões clássicos do polêmico e provocativo texto premiado de 1749, o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1754) é definido por Rousseau enquanto um escrito que o supera, tornando-se um trabalho da maior importância, sendo reconhecido por – a despeito de espantar aqueles que não o leem ainda – Leo Strauss, que o referenda propriamente, tendo-a enquanto a “*obra mais filosófica de Rousseau*”, fazendo-se, segundo o intérprete, aquela que “*contém as suas reflexões fundamentais*”, impondo-se enquanto produção de um “*filósofo*”, trazendo seus princípios básicos, expostos com mais completude, após ultrapassar as implicações que pudessem gerar a ocasião, com este novo concurso.

Rousseau busca apontar, no conjunto, a origem dos problemas desenvolvendo um diagnóstico preciso que é seguido da apresentação de “*remédios*” enquanto alternativas para contorná-los. Neste caso, após indicar a necessidade, reiteradamente, de estudar-se o homem para falar-se da existência do “*direito natural*” visando projetar a parte positiva da obra. Pois, considerando este quadro de abandono do plano da natureza de maneira genérica, a proposição da legitimidade política, requerendo a realização do pacto social legítimo, após a caótica realidade inaugurada com a sociedade civilizada, ou dizendo melhor, que eclodi do apogeu, no sentido negativo, do estado de civilização, estabelecido sem a presença do ser, propriamente naturalizado, político e social, depois do estabelecimento da propriedade, persegue o outro passo. Esse agora reside em definir, fundar, a instituição política ideal, concedendo a importância que merece, finalmente, o *Do contrato social, ou princípios do direito político* (1762), que é um livro, na verdade, que resultou enquanto a parte que se justificava conservar e imprimir do projeto inacabado ao qual se dedicava com muito

afinco e expectativa – até se convencer de que não podia realizá-lo completamente – que eram suas *Instituições políticas*, cuja referência aparece no livro IX das *Confissões*.

Ao *Do contrato social*, no qual Rousseau pensava fundar o direito político, buscando superar Montesquieu, que se contentou “*com tratar do direito positivo dos governos estabelecidos*” sendo estes estudos diferentes; mas também estabelecer considerações maiores sobre as relações internacionais, dando o título de “*pequeno tratado*”, reconhecendo-o como o cabe, embora seja visto, pelo público, enquanto seu livro por excelência. E o escrito robusto, produzido simultaneamente, publicado poucas semanas depois, tratando-se do *Emílio ou Da educação* (1762), chama de “*grande tratado*” que, ainda que seja menos lido do que o outro hoje, recebe dele toda a consideração. Nele, não só apresenta um resumo do trabalho anterior no seu quinto livro, como reflete sobre todas as questões, de sua obra, passando por educação, ética, política, religião, etc. É verdade que conserva ruptura com o aspecto dogmático do racionalismo, dos *philosophes*, da filosofia abstrata e teórica, do século anterior, da metafísica inspirada em Descartes, consumando os princípios, por exemplo, de sua ética baseada nos sentimentos, conservando e justificando o valor das paixões, condenando a religião, os excessos da igreja católica, da educação dos jesuítas, etc.

Contudo, o *Emílio*, na avaliação de Allan Bloom, teria tudo para desfrutar de mais crédito, junto ao público acadêmico, ocupando lugar maior na tradição. Mas trata-se de um livro pouco lido e considerado verdadeiramente, levando-se em conta sua relevância e abrangência teórica, se pensarmos o que acontece com outros textos, de outros escritores, agraciados ou favorecidos pela moda. E mais ainda, às vezes – o que é talvez pior – segue vítima de erros de recepção, havendo frequentes mal-entendidos, com a execução de leituras ruins, tendo prejuízos, ao invés de beneficiar-se, por meio de sua proposta de valorização da infância, esta passagem da vida, nas suas fases de desenvolvimento, não raro negligenciadas, gerando incontornáveis resultados negativos para o futuro daquele que se pretende ver enquanto um indivíduo saudável, ativo, livre, autônomo, responsável, quando chegasse a vida adulta.

Assim, ao leitor atento e assíduo dos escritos, ao pesquisador de seu legado teórico, aquele que se dedica a estudar firmemente a filosofia de Rousseau, tendo, inclusive, extraído proveito para sua experiência, no correr do tempo, maior ou menor na convivência com a reflexão, dos textos, por este carregar a riqueza que se sabe este

ter, tratando das questões mais centrais, pertinentes, interessantes, na hipótese de que, para os tempos de hoje, não haveria de ser julgada insuficiente, para nenhum tempo, à filosofia, para fazer-se filosofia, livrando-se do preconceito, ter o exercício teórico em torno das questões eminentemente da filosofia prática, assumida declaradamente pelo autor enquanto acertado, é meio caminho para muitos leitores, que requerem a presença da questão do ser, no sentido ontológico, para justificar-se enquanto filosofia.

Conseguimos entender enquanto justificada a posição de Rousseau, fazendo-se em conformidade com o que é próprio da modernidade filosófica, tornando-se indicativo favorável, sem até nos surpreender, o crescimento do interesse por Rousseau, por sua obra, impondo-se enquanto fruto, é claro, dos trabalhos que se realiza em nosso meio incansavelmente que se consuma com o aumento das publicações, dos eventos, grupos de trabalhos, confirmando-se com todo este volume de produção, de textos, de qualidade, disponibilizados para fazer parte do presente Dossiê mantendo, o que é mais instigante, interesses variados, gerando a expectativa no leitor de deparar-se com alguns dos remédios, das respostas, que seriam aventadas pelo filósofo, para pensar-se os problemas.

Haveria de causar contentamento ao professor Salinas Fortes, falecido precocemente em 1987, pois seu trabalho muito contribui para esta caminhada, quando o andar era mais tímido na direção do genebrino em nosso meio, no sentido quantitativo, ano em que eu iniciei, casualmente, meus estudos na graduação de filosofia, havendo apostado e investido, nas diferentes frentes de produção teórica, legando-nos trabalhos, também, com o teor introdutório, parecendo desejar a aproximação do público leigo e afastado da universidade até, fazendo-se importante para nós. Salinas, não se fazendo o único, é claro, neste intercurso até o presente, reconheceu sua riqueza, e fertilidade, tendo-se agora este crescimento do interesse em torno de Rousseau ampliado, esperando-se, de nossa parte, ser útil ao afirmar isso, pois soube homenagear o genebrino, exemplarmente, com seus textos, podendo-se colher estes frutos que desejamos não precisar deixar de colher.

Salinas Fortes viu em Rousseau o mais difícil de ser definido dos iluministas, o mais profundo, aquele que precisou que chegasse o século XX, resolvendo-se o impasse, na recepção universal, em torno da suposta falta total de unidade de sua obra, para que começasse a ser efetivamente compreendido, pois era

aparentemente complicado, difícil de ser definido, e amarrado a rótulos. Trazendo nuances próprias, acompanhando a discussão que era feita, Salinas reconhece nele “*mil meandros, abrigando aparentes paradoxos*”, sugerindo cobrar dos leitores outro nível de exigência. E, completando, o fino leitor, indica que, de fato: “*somente em nosso século que Rousseau começa a ser compreendido. Foi somente agora, como ele previa, dizendo que escrevia para a posteridade*”. Termina atualmente mostrando-se, então, “*em toda a plenitude da sua importância em vários domínios do saber e das artes, desde a literatura até à pedagogia e à política*”.

Esses trabalhos disponibilizados para o Dossiê Rousseau, atendendo a diferentes aspectos de sua produção, valorizando diferentes remédios propostos pelo filósofo genebrino, que produz, aliás, uma nova versão do iluminismo, confirmam alguns dos tantos interesses teóricos de Rousseau, mesmo que a política não deixe de contar com um lugar de destaque, como sinaliza a célebre passagem das *Confissões*, estando a tudo relacionada, dependendo do poder instituído o caráter de um povo: “*povo nenhum teria natureza diferente daquela que seu governo lhe emprestava*”. Pois estes diferentes estudos tornar-se-iam alvo de referências e comentários breves, pontuais, mas diretos, no segundo movimento da reflexão deste editorial, visando constituir-se enquanto fonte de estímulo, de incentivo, para o fortalecimento da leitura de Rousseau, eventualmente, de um público que ainda ensaia dele se aproximar de alguma maneira, ou de leitores que o questionam ainda sem proveito, deixando de compreendê-lo, sendo tocado talvez por outro móvel, outro interesse, quem sabe espúrio, com o propósito de banalizá-lo, sem muito ganhar com isso, além daqueles que preferem simplesmente prestigiá-lo, mesmo que lhe tornem objeto de crítica.

Entendemos que este volume presente de produção intelectual, de pesquisas, revela que se tem, já, um maior número de leitores, efetivamente, de Rousseau, havendo a possibilidade de aprimoramento no grau da compreensão, de acerto maior das inferências produzidas, de acordo com o sentido que imprime, fazendo-se a devida homenagem, traduzindo aquilo que é almejado por aqueles que possuem zelo bem medido por sua obra, sem precisarem, com isso, amenizar a crítica ou ver se deturpam o discurso para que sua intensidade e finalidade sejam capitadas, notando-se sua maestria ser justamente beneficiada, admitida, reconhecida. Aqui não temos um sinal de falta do que dizer, pois o reconhecimento não passa pelo ato de fazer-se vistas grossas,

quer dizer, estamos autorizados a interpelar qualquer autor, e nisso tem-se claramente a fonte do reconhecimento também, que foge da prática de mitificar-se a escrita, pensando dar-lhe créditos, dessa forma.

Por esse caminho pode-se despertar o interesse por Rousseau da parte de novos leitores garantindo que ele se situa na origem do florescimento de nossa modernidade filosófica; que ele não é um pensador desvinculado dos problemas em geral que são por nós vividos, tendo-os antecipado teoricamente vários deles.

É preciso, sim, haver paciência e abertura para reconhecer a complexidade de seu pensamento entendendo que ele tem um problema teórico na base de sua especulação e que este problema impõe uma unidade entre pensamento e vida. E isto, mesmo que este problema possa implicar no reconhecimento de um dado hipotético e que seja tratado com outro tipo de escrita, de método, fugindo do encaminhamento tradicional, da lógica, do rigor, implicando o interesse que tem pelo imediato, pelo intuído, pela consideração dos dados da consciência, do sentimento, da voz interior, enquanto fonte de todos os remédios. Pois serve este de núcleo irradiador para o pensar da própria ordem democrática, da soberania popular, baseada na existência da vontade geral, servindo do lugar exato que há de se extrair todos os remédios possíveis, sem dispensar o humano racional, a razão como fonte de sua orientação, pois este seria o papel desta faculdade.

Ora, o móbil espontâneo daí emergente, daí resultante, estende esta intuição às diferentes obras escritas por Rousseau havendo um projeto teórico-filosófico do genebrino, moldado, portanto, à sua maneira passional, no sentido de encontrar a unidade perdida neste movimento de retorno à si mesmo, com o contato com sua interioridade produzindo um encurtamento da distância histórica, fazendo lembrar que se tem o comentário de Henri Gouhier, de Starobinski, neste sentido; podendo-se apenas questionar, então, o modo como é estabelecida a unidade, é definido o retorno à natureza, se tem-se, de fato, aí a natureza. Mesmo que Rousseau seja, segundo Todorov, “*um crítico severo da humanidade atual, em nome de um ideal perdido*”, não teríamos nele um primitivista, um regressivista; e ainda que flerte, confabule, com o isolamento, a vida retirada, pela qual se alcança o ganho de viver-se o sentimento da existência, parecendo-nos informar igualmente seu projeto teórico, sua escrita o apresenta, mas sem poder apagar, anular o paradoxo, a ambiguidade, que marca presença na natureza das

coisas, não representando esta algo de necessariamente negativo. Esta via é colocada entre os outros planos alternativos, dentre os quais se costuma destacar os das esferas sociais e políticas, quer dizer, oferecendo a prioridade destes outros remédios, ligados ao plano público. Mas a escrita confessional, o autorretrato, a vida retirada, a busca do autoconhecimento, a fala na primeira pessoa, a reivindicação da liberdade no contato com a natureza, é uma característica da escrita de Rousseau, não representando uma patologia, uma fuga, necessariamente.

Isso permite que se compreenda, inclusive, que o iluminismo, a ilustração, incluindo a escrita de Rousseau nela mesma, não é uniforme, destituindo-a de suposta falta de riqueza, como dá-se também com os outros autores, conforme é o protesto de da crítica especializada, de Cassirer, de Starobinski, de Salinas, dentre outros. Ante aquele julgamento condenável, que produz um equívoco, fazendo-se em verdade, estes últimos, impulsionados, como Rousseau, pela multiplicidade de ideias produzida seja pelo dinamismo histórico, seja em Rousseau, especialmente, também pela existência humana marcada pelo dinamismo e perfectibilidade.

O caráter formal, que se colocaria enquanto intrínseco ao pensamento, perderia assim força, a simplicidade em sentido intelectual, cairia por terra abrindo espaço para aceitar-se que vai seguir havendo um Rousseau aberto em suas ideias, sem possibilidades de ser entendido facilmente, e para todo o sempre, mas capaz de ecoar com as leituras, tornando-se referência para lançar luzes sobre os enigmas e imbróglis no presente podendo partir dele intuições úteis e necessárias conforme a aproximação que se realize, interpelando-o ou sendo tocado por algo que nos desperte, levando-nos até ele, num movimento em que se permite o fazer-se enquanto historiador da filosofia ou mesmo certificando-nos de sua atualidade, de acordo com a demanda que a vida vem apresentar, dando sentido em a ele recorrer, pois a atualidade não pode ser medida necessariamente pela cronologia do texto, mas também pela abertura ao despertar que move o filosofar, esta via de mão dupla, não sendo plausível uma conexão que se reduz aos livros, se há vida propriamente, ainda que toda a riqueza de um clássico seja possível.

O trabalho dialogal, de avaliação do sentido, de crítica efetiva, está autorizado pela filosofia do iluminismo na versão de Rousseau, pois é preferível ser paradoxal, indica o *Emílio*, do que se aterrisar no preconceito. Precisamos da presença

do desejo, das paixões, a fim de evitar o mergulho na conduta automatizada e mecânica que se completa no seu dito de que: “*somente a paixão nos faz agir*”, fazendo defesa de sua subsistência. Apesar de aqui não se tratar de exclusão da responsabilidade individual diante do chamado de escolher-se, para elevar a graduação de nossa liberdade, tornando-nos morais, que se apresenta enquanto uma conquista a ser estabelecida, o que não significa formalidade, negativa do movimento, do dinamismo da vida. Agora: “*como apaixonar-se por interesses que ainda não se tem?*”. Ao pensar que nos cabe o bem-estar, a felicidade, entendamos que o desafio ao alcance está em estabelecer uma vida em comum que seja razoável. Remediar problemas implica em reconhecer, com Rousseau, o paradoxo, de que este brota da mesma fonte que o gera:

Pois, nossa vida conta com este dilema: “*se algum ser imperfeito pudesse bastar-se a si mesmo, de que gozaria segundo nós? Seria só e miserável. Não concebo quem não precisa de nada possa amar alguma coisa; não concebo que quem não ama nada possa ser feliz*”. Fraqueza, sociabilidade e humanidade, pois, se conjugariam, ainda que não possamos dizer que a alternativa da vida retirada, da literatura, seja um sinal de prepotência.

Segue-se o editorial com o direto contato com os textos do Dossiê Rousseau, que perfazem, aliás, o montante de 21 artigos, além do trabalho de tradução, com os quais encontramos nossa fonte de estímulo, e de alento, para levar em frente o projeto, guardando-se a expectativa de que todos que prestigiam esta produção possam tirar proveito, desfrutando de boa leitura e reflexão!

ROUSSEAU E A CRISE DO ESTADO DE DIREITO

Antonio Basilio Novaes Thomaz de Menezes¹

Resumo:

Ensaio acerca da crise do estado de direito e a emergência do estado de exceção na atualidade, o texto reflete sobre a possibilidade de uma contribuição de Rousseau sobre este tema. Trata do limite das formas societárias que tem origem no século XVIII e sua sobrevivência como força histórica. Analisa a possibilidade de uma alternativa para o problema sob a ótica rousseuniana da formação do homem e da constituição do “corpo político”.

Palavras-chave: Crise. Estado de direito. Rousseau. Contrato Social. Emílio.

ROUSSEAU ET LA CRISE DE L'ÉTAT DE DROIT

Résumé:

Essai sur la crise de l'état de droit et l'émergence de l'état d'exception aujourd'hui, le texte réfléchit sur la possibilité d'une contribution de Rousseau sur ce sujet. Il traite de la limite des formes sociétales apparues au XVIIIe siècle et de leur survie en tant que force historique. Il analyse la possibilité d'une alternative au problème du point de vue de Rousseau de la formation de l'homme et de la constitution du "corps politique".

Mots-clés: Crise. État de droit. Rousseau. Du contrat social. Émile.

O desafio de pensar a crise do estado de direito paralela à emergência do fenômeno do estado de exceção marca na atualidade a condição limite das formas societárias que tem origem no século XVIII, cujas forças históricas de renovação estão postas “em cheque”, instadas a procurar uma alternativa para sua própria sobrevivência. Ou como já assinalava Otto Kircheimer (apud HORKHEIMER, 1990) há mais de cinquenta anos: “Jamais o processo de alienação da lei e da moral chegou tão longe como nesta sociedade que supostamente completou a integração desses conceitos”.

Situada num contexto que modo corrente se convencionou chamar de “pós-verdade”, a reflexão sobre a crise não foge a materialidade dos dados, mesmo quando sob o signo da manipulação absoluta, o fato não deixa de se apresentar como índice da realidade. Uma rápida consulta a um motor de busca na internet revela a importância do

¹ Doutorado em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Professor Titular do Departamento de Filosofia, do Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL) e do Programa do Pós-graduação em Educação (PPGED) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). E-mail: gpfe.ufrn@gmail.com.

tema em artigos acadêmicos e de opinião, e dada a natureza do tema, seus desdobramentos trazem uma primeira constatação. A brutal diferença nos números dos resultados das postagens sobre a crise do estado democrático de direito e sobre a crise do estado de direito, em favor deste último revela um duplo significado: a democracia subentendida no estado de direito e a sua conseqüente desvalorização como princípio.

Corolário deste levantamento, o fato da crise do Estado moderno se associa aquele da forma de organização política da sociedade, contudo posto em segundo plano. O que denota de modo preliminar, a preocupação com a garantia dos direitos, ou seja, como os indivíduos estão submetidos às leis enquanto forma de viver em sociedade. Considerando-se até aqui a pouca ênfase dada nos títulos das postagens aos elementos específicos da crise como legitimidade, representação política ou mesmo democracia frente ao enunciado do próprio estado de direito.

O que está em jogo, quando a constatação das variáveis em torno do tema da crise coloca em debate a condição fundamental do estado de direito como núcleo da discussão política da sociedade? Aprofundando um pouco mais o quadro de análise acima, o tema suscita um contexto histórico estruturado por elementos sócio-políticos que descrevem uma ameaça iminente de destruição da universalidade dos princípios do direito e finalmente deste como modelo do estado moderno.

A contemporaneidade da crise dos princípios vinculada àquela da política moderna emoldura o contexto histórico do colapso do estado de direito sob a ótica do estado mínimo, da prevalência dos interesses particulares e sua manipulação pelos interesses econômicos e corporativos, tal como assinala a crítica de Ellen Wood acerca da condição dissimulada que o Estado assume no capitalismo atual. Assevera a autora: “Não é o capital, mas o Estado, que conduz o conflito de classes quando ele rompe as barreiras e assume uma forma mais violenta. O poder armado do capital geralmente permanece nos bastidores; e, quando se faz sentir como força coercitiva pessoal e direta, a dominação de classe aparece disfarçada como um Estado ‘autônomo’ e ‘neutro’” (WOOD, 2011,47).

Corporações econômicas, associações políticas, conglomerados internacionais *tout les couleurs* desenham o espectro dos interesses particulares que se estende por todo horizonte de regulação da vida social. A perda do sentido de universalidade caracteriza tanto o estado de direito, quanto a perspectiva pública no

plano da ação social, que orienta os agentes subsumidos aos seus interesses no núcleo da ordem institucional.

Em tais circunstâncias a constituição histórica do paradigma democrático no interior do estado de direito perde sentido nas discussões em torno da conformação da democracia moderna, nas suas diferentes formas, desde a concepção do modelo grego na Antiguidade até sua versão contemporânea como democracia social. Representação, legitimidade, estatuto social e garantias jurídicas são elementos do debate sobre as condições do Estado Democrático de Direito que remontam a base do Estado de Direito, expondo-a nos limites e insuficiências do esgotamento interno da força e alcance dos seus princípios no contexto da atualidade.

O testemunho de Primo Levi acerca do fascismo, utilizando-se da frase de Brecht: “o útero que pariu este monstro ainda é fértil” (LEVI, 2014; p.51) acrescenta a reflexão sobre a crise do estado de direito o elemento da perda do conteúdo humano, daquilo que remonta a concepção de um direito natural, de valores como liberdade, igualdade e solidariedade estabelecidas em termos da humanidade, necessários ao balizamento da vida coletiva e a condição humana do processo civilizatório. Assim, a gestação do monstro caracteriza a sombra sempre presente da exceção na forma do Direito onde as prerrogativas individuais e civis, bem como os seus princípios, encontram-se condicionados a particularidade dos contextos em diferentes instâncias e situações vinculados a interesses diversos, a exemplo da Alemanha Nazista que não revogou a constituição da República de Weimar².

A ameaça da exceção habita o interior do estado de direito, nos limites comprimidos daquele entre o marco histórico da universalidade de princípios mínimos e a relativização labiríntica da interpretação destes que reduz sua existência a condição das circunstâncias. Algo que por si só revela a bipolaridade paradoxal da universalidade dos princípios e a sua interpretação, dividida entre a condição hermenêutica absoluta de um lado, que se traduz numa flexibilização contingente; e de outro a positivação

² A República de Weimar marcou a constitucionalização dos chamados direitos fundamentais sociais e acabou se tornando refém do próprio conteúdo da Constituição, contido no dispositivo do seu artigo 48, que ao permitir que o estado de exceção fosse interpretado como ferramenta apta a estabelecer a ordem interna conduziu a Alemanha ao Nazismo, suprimindo indefinidamente todas as garantias até então alcançadas. Dispunha o art. 48 da Constituição de Weimar: “se, no Reich alemão, a segurança e a ordem pública estiverem seriamente conturbadas ou ameaçadas, o presidente do Reich pode tomar as medidas necessárias para o restabelecimento da segurança e da ordem pública, eventualmente com a ajuda das forças armadas. Para esse fim, ele pode suspender total ou parcialmente os direitos fundamentais [*Grundrechte*], estabelecidos nos artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153.” (AGAMBEN, 2004, p. 28).

incondicional, que revela na sua incontinência efetiva a permissividade dos operadores da ordem sócio jurídica sobre qualquer outro domínio.

Por fim, sob a perspectiva genética, cabe assinalar ainda a atualidade da advertência de Rousseau no Contrato Social acerca da subsunção entre as diferentes instancias do corpo político ³ ou a identificação entre legislar e executar:

Não é bom que aquele que faz as leis às execute, nem que o corpo do povo desvie sua atenção das perspectivas gerais para dá-las aos objetos particulares. Nada é mais perigoso do que a influencia dos interesses privados nos negócios públicos, e o abuso das leis pelo Governo é um mal menor que a corrupção do Legislador, consequência infalível das perspectivas particulares (ROUSSEAU, 1964a; p.404).

Ainda que Rousseau não apresente qualquer tipo de explicação, descrição de posse ou mesmo origem no estado natural do que considera ser direito da pessoa (DENT, 1992), tal advertência expõe o núcleo do problema do estado de direito hoje tomado como condição prévia da Democracia. Qual seja? A tensão permanente entre as instancias individual e coletiva na vida do corpo civil da sociedade, em termos estritos da liberdade civil e da liberdade política sob os parâmetros do exercício jurídico. O que coloca em equação a liberdade no nível civil dos indivíduos e no nível político do coletivo ou do problema dos interesses particulares, próprios a sua condição específica, com o interesse público, condição de existência da formação da “vontade geral” ⁴ como expressão do “pacto social”.

Ato de associação fundante do corpo político o “pacto social”, segundo Rousseau, “produz em lugar da pessoa particular contratante, um corpo moral e coletivo composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia e que por esse mesmo ato ganha sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade”. Caracterizado como uma “pessoa pública que se forma pela união de todas as outras” o corpo político como corpo da sociedade constitui uma forma de associação em que “cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a vontade geral, e recebemos enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo” (ROUSSEAU, 1964a, p. 361) .

³ A citação que se segue, embora diga respeito às formas de governo e, em específico, a sua crítica à Democracia, se estende a condição paradoxal que se encontra na origem do Estado moderno tal com afirma os limites do seu modelo.

⁴ A esse respeito assinala Rousseau (1964a; p.374) em torno dos limites do poder soberano: “Como a natureza dá a cada homem um poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é este mesmo poder, que, dirigido pela vontade geral traz, como já disse o nome de soberania”.

Assim, longe de apresentar uma solução para aquilo que se traduz num paradoxo insolúvel das relações da ordem civil entre o plano individual e o coletivo, a advertência de Rousseau mesmo restrita a Democracia como forma de governo, expõe o problema do estado de direito no núcleo da formação do corpo político. Especificamente, no quadro das condições de associação dos indivíduos, em termos do estabelecimento do pacto social, em relação a composição e a organização da sociedade para além dos parâmetros estritos da marcação política do coletivismo republicano e do individualismo liberal. O que projeta sobre a percepção da crise do estado de direito uma nova perspectiva de exame no âmbito das condições de possibilidade de um horizonte alternativo a sua solução.

Sobre a crise do Estado de Direito

A concepção moderna do Estado de Direito apesar de apresentar diferentes origens: alemã, francesa e anglo-saxã, remonta sua referencia mais antiga ao documento assinado em 1215, pelo rei *João Sem Terra* da Inglaterra intitulado “*Magna Charta Libertatum*”, ou na tradução completa do Latim: “Grande Carta das liberdades, ou concórdia entre o rei João e os barões para a outorga das liberdades da Igreja e do rei Inglês”. É o primeiro documento a colocar por escrito alguns direitos do povo inglês, estabelecendo o dever do rei seguir a lei, enunciando os princípios devidos e a igualdade perante a lei.

A carta assinada pelo rei como um compromisso do Estado, em consequência da violação de leis antigas e costumes pelos quais Inglaterra tinha sido governada, foi um dos primeiros documentos a conceder direitos aos cidadãos. A “Grande Carta” se fez a luz da formação do povo inglês, que se coloca frente ao rei como porta voz da sua tradição, a partir daquilo que se lhe caracteriza na ordem do Estado como um direito natural. A sua importância na origem do Estado de Direito se deve ao fato da limitação do poder do Estado pela afirmação do Direito, o qual assegura aos súditos que a lei não será violada, nem ninguém será obrigado a fazer ou deixar de fazer algo a não ser por força da lei.

Norteados pelo princípio da legalidade, o estado de direito consolida uma forma de organização do mesmo sob o duplo aspecto: da igualdade perante a lei e da representatividade desta, enquanto legitimada pela maioria caracterizada como uma condição inerente à própria Democracia. A formação do atual estado democrático de

direito, a partir do movimento histórico no século XVIII, marca então uma evolução do estado de direito, onde além do sistema de “freio” e “contrapeso” ao poder constituído há também uma preocupação com o cidadão, pensando nele como um sujeito de direitos.

O estado de direito se distingue do estado democrático de direito a partir da condição de exercício da lei. No primeiro caso, circunscrito apenas a delimitação formal do poder do Estado. E no segundo caso, extenso a aplicação da lei, quando além de impor limites ao poder, faz-se imperativo as garantias da igualdade material, resultando em direito iguais para todos.

Contudo, na mesma origem do estado de democrático reside a genealogia do estado de exceção⁵, naquilo que diz respeito ao “paradoxo da soberania” para Agamben (2010), estabelecido entre o poder constituinte e o poder constituído em relação ao primeiro. A forma clássica do poder constituinte definida como “poder de fazer uma constituição e assim ditar as normas fundamentais que organizam os poderes do Estado” (NEGRI, 2002, p. 8) oculta uma cristalização com o poder constituído que na condição onipotente, expansiva e ilimitada do poder constituinte se lhe revela a violência como disposição do direito e legitimação do direito disposto.

A instauração do direito pressupõe os mesmos mecanismos da sua manutenção, o que se traduz no exercício da violência, na medida em que esta como condição do poder constituinte recorre a sua dimensão estatal, caracterizando um permanente potencial de conflito com a própria soberania. Assim, aponta Benjamin em Para Uma Crítica da Violência:

a instauração [do direito] constitui a violência em violência instauradora do direito – num sentido rigoroso, isto é, de maneira imediata – porque estabelece não um fim livre e independente da violência (*Gewalt*), mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder (*Macht*). A instauração do direito é instauração de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência (2011, p.148).

Com isto a violência revela uma dupla face: seja enquanto meio de estabelecimento da ordem legal no qual está implícito o fim do “*rule of Law*” no Estado de Direito; seja como “violência pura” que não serve a fim algum. Distinta nas formas

⁵ Remonta-se aqui ao processo de implantação do estado de direito pela Revolução Francesa no século XVIII, especificamente ao decreto de 8 de julho de 1791 da Assembleia Constituinte francesa que já fazia uma distinção entre “estado de paz” (*état de paix*), no qual as autoridades militares e civis deveriam agir cada uma na sua devida esfera de atuação e o “estado de guerra” (*état de guerre*), no qual as autoridades civis deveriam seguir as determinações das autoridades militares.

sancionadas e não sancionadas, a violência torna-se legítima ou ilegítima em relação aos seus fins. A “violência pura” não ameaça o direito pelos fins que pode alcançar não estando inscrita em nenhum deles, mas pelo próprio fato de estar fora do direito.

Considerada no quadro histórico da sua gênese, a exceção constitui-se num paradigma de governo tanto na democracia contemporânea quanto nos regimes totalitários, nos quais as referidas formas identificam “um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo” (AGAMBEN, 2004; p.13) no âmbito da soberania estatal. Concebida originariamente como um mecanismo legal de proteção da soberania frente à ameaça externa, a exceção deslocada para o interior do ordenamento normal do Estado e do Direito caracteriza um dispositivo de supressão dos procedimentos democráticos que no século XX traduz uma ampliação progressiva do “espaço ‘juridicamente vazio’” ou de um “estado de lei” em que a norma em vigor “não tem força” e os atos sem legalidade “adquirem sua ‘força’” (AGAMBEN, 2010, 2004; p.44p. 61).

A exceção caracteriza a prevalência da força de lei sobre a própria lei, e a indistinção entre direito e violência encontra-se legitimada pela condição do soberano, tal como aponta Carl Schmitt na Teologia Política: “O soberano se coloca fora da ordem jurídica normalmente vigente, porém a ela pertence, pois ele é competente para decisão sobre se a Constituição pode ser suspensa *in toto*” (SCHMITT, 2009, p.8). A importância da lei positivada desloca-se para a possibilidade da sua aplicação independente da sua positivação, onde a exceção como regra não se exclui absolutamente da norma, mas ao contrário a mantém por meio da suspensão. De tal modo que o soberano encontra-se na relação do direito através do qual a exceção lhe constitui.

Em torno do marco dos conflitos entre as teorias schmittiana e positivista encontra-se aquilo que Benjamin compreende como toda ordenação básica do direito a partir da relação entre meios e fins, ou nas palavras do autor: “o direito natural almeja ‘justificar’ os meios pela justiça dos fins, o direito positivo, ‘garantir’ a justiça dos fins pela ‘justificação’ de meios” (BENJAMIN, 2011,p. 124). O que por si revela a condição intrínseca da exceção no âmbito interno da relação entre meio e fim na garantia do direito no ordenamento jurídico do Estado, a partir da apropriação da anomia por meio do poder estatal através da exceção como exercício da norma.

Inserida no paradoxo do conflito entre o poder constituinte e o poder constituído na base do estado de direito, a ação política constituinte se vê reduzida nos seus parâmetros aqueles que delimitam o poder constituído da lei, permitindo que fora deste contexto qualquer ação política seja legitimamente aniquilada, ainda que o ordenamento não prescreva em princípio, mas torne possível que se dê na prática como um mecanismo de contenção da ordem e manutenção do Estado. Assim, a apropriação da anomia pela lei deriva no caso da exceção à medida que, a garantia do direito é “função da soberania” (SCHMITT, 2009, p.7) ao decidir sobre “amigo” e o “inimigo” na ordem política, a partir do pressuposto do despenho de um “Estado normal” o qual “consiste, sobretudo, em obter dentro do Estado e de seu território uma pacificação completa, produzindo ‘tranquilidade, segurança e ordem’ e criando, assim, a situação normal” (SCHMITT, 2008, p. 27, p. 49).

O paradoxo do direito e o paroxismo da regulação jurídica resultante da tensão entre poder constituinte e poder constituído, reflete através da indeterminação entre o estado de direito e o estado de exceção, o problema da relação entre o “Soberano” e o “Estado” que se encontra nas origens do estado de direito no século XVIII. A ideia universal de justiça como Direito Natural pressupõe pela razão o que é justo de forma universal, ou seja, a submissão dos indivíduos às leis como forma de viver em sociedade e a submissão do Estado ao Direito, como conjunto universal de normas e garantias que já nascem incorporados ao homem, a exemplo do direito à vida, o mesmo independente de lugar ou pessoa.

O Direito Natural, estabelecendo a fundamentação de marcos e limites no estado de direito caracteriza um paradoxo em torno do direito universal a liberdade, quando as respectivas instâncias da liberdade natural e da liberdade civil se revelam incompatíveis no interior da ordem jurídica. E implicam no problema do equilíbrio na relação entre Lei e Soberano, a partir da correlação do poder constituinte com o poder constituído no âmbito do Estado.

O direito universal a liberdade garantida pelo Estado, observa nos seus limites a base do estado liberal sustentado pelo direito fundamental do indivíduo, no qual a ordem política assinala a dimensão individual em oposição àquela estabelecida pela condição coletiva. O soberano é livre nos limites da lei, na mesma medida em que a regulação lhe garante a liberdade do indivíduo, e constitui a lei como regulação da liberdade individual, a partir da garantia da liberdade de todos na vida coletiva.

Assim, a condição da liberdade determina o estatuto do Estado em termos da concepção clássica, das fronteiras que separam a Democracia, o Totalitarismo e a Tirania como formas governo baseadas no princípio exclusivo do uso da força, legitimadas direta ou indiretamente pelas instituições. E, de modo reverso, a aceção da liberdade delimita nas figuras da Lei e do Soberano a relação entre poder constituinte e poder constituído pressupostos as condições políticas da legalidade e da legitimidade das instituições civis na sociedade.

A contribuição de Rousseau

Uma perspectiva genealógica acerca da crise do estado de direito coloca-se em paralelo a discussão sobre a organização do estado moderno no século XVIII, sua natureza e legitimidade em torno do corpo político. Eixo central da formulação do problema do conceito de liberdade na matriz do pensamento rousseauiano aproximada a crise atual da sociedade contemporânea, a tensão permanente entre o individual e o coletivo na defesa da liberdade, revela o núcleo do problema do Estado na garantia dos direitos e instituição do direito e das garantias.

A advertência no Livro III do Contrato Social (ROUSSEAU, 1964a), sobre a ausência de clareza no sentido das palavras, condicionada a atenção que lhe é dispensada pode ser estendida a dificuldade deste dada a inexistência de uma definição de estado de direito na obra, compreendida no contexto de formulação, daquilo que o próprio autor no texto Ideia do Método na Composição de um Livro (ROUSSEAU, 1964b) chama atenção para o cuidado na definição de ideias e palavras incorporando o seu significado ao longo da exposição do assunto.

A dificuldade descritiva característica de Rousseau acaba por revelar no âmbito da sua concepção o caráter irrelevante de uma definição mais específica no que diz respeito à condição de existência legítima do Estado, frente a um modelo de sociedade justa (ROUSSEAU, 1964a, I). Assim, a polissemia do termo Estado à base da noção de estado de direito traduz uma correlação aparentemente equivocada entre significados modais – equivalentes a modo de ser, estar; situação social; condições físicas e morais – e formas substantivas como a sociedade politicamente organizada, o organismo político administrativo, a divisão territorial ou conjunto de poderes políticos.

Tal dificuldade revela também a ambivalência do seu pensamento entre as concepções organicista e contratualista que balizam as formulações do Contrato Social

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 8	n. 15	Agosto – Dezembro 2019	p. 18 - 35
--------------------------	-------	-------	------------------------	------------

(ROUSSEAU, 1964a). De um lado a considerar o Estado como parte indissociável da totalidade do corpo político, num desdobramento da organicidade da condição humana no estado civil. E de outro, como convenção inerente as condições próprias do Estado, produto de uma pactuação cujo estatuto e dignidade são conferidos pelos indivíduos que o produziram.

A apropriação dos significados organicista e contratualista na concepção de Estado, subordinada a noção de corpo político sublinha uma perspectiva essencialista integrada no marco de constituição de um corpo artificial sobre a natureza, enquanto totalidade de um modo de vida, condição civil do homem em sociedade, e convencionalizada pelos seus pares. A imbricação dos significados referentes à condição natural humana e a constituição do corpo político artificial traduzem em termos da sua alienação; de um lado, o organicismo vital do corpo na concepção da sua existência; e de outro sua condição autônoma, política, frente ao estatuto originário da natureza. Assim, a unidade do corpo político apresenta uma tensão original na conformação do próprio corpo que se refere à constituição das suas características traduzidas simultaneamente como “Soberano” e “Estado” (ROUSSEAU, 1964a, I).

A totalidade do corpo político que reflete no Estado substitui aquela da Natureza na condição de ordenação do todo em relação ao um centro comum antes ocupado pela lei natural. O pressuposto de existência da ordem social configura em Rousseau (1964c) a solução do conflito iminente no quadro de origem da sociedade, da necessidade de legitimidade do pacto, do acordo como fórmula pacificadora do uso da força na condição civil. A constituição da ordem social convencionaliza a legitimidade do pacto como fórmula de pacificação do estado civil frente à ameaça de guerra iminente, dada adesão dos pactuantes ao conjunto de crenças necessárias a instituição do direito e o seu exercício numa autoridade estável.

A exigência da totalidade, do caráter único do “Soberano” e do “Estado” como formas complementares assenta na liberdade a condição de existência do corpo político e a legitimidade da ordem social. A sujeição a lei a partir do exercício da liberdade espelha sob a perspectiva originária do acordo, a necessidade de equilíbrio das partes envolvidas inerentes as diferentes instancias da vida social e da forma de organização da sociedade (ROUSSEAU, 1964a; 1964c).

Presente na matriz do pensamento político do século XVIII que se desdobra na crise da atualidade, a liberdade como condição originária da essência humana revela

em Rousseau (1964c, 1964d) o estatuto de ambiguidade da ordem civil em contraste com a ordem natural. A liberdade na condição natural corresponde à ordem física, da necessidade da natureza em consonância com suas leis; ao passo que, na condição civil aquela corresponde à ordem humana, da natureza particular, da liberdade moral que se ordena em relação ao todo como centro comum. Assim há uma tensão original que reflete o estatuto ambíguo da liberdade na ordem civil nos âmbitos do interesse e da vontade do indivíduo, da formação e da moral que se encontra expresso na relação da consciência individual com o contexto da sociedade.

A tensão original reduplicada nas dimensões ética e política da condição civil permitem uma aproximação do tema da crise do estado de direito, a partir do problema da ambiguidade apresentado por Rousseau, seja na concepção das instituições descritas no corpo político em torno das funções vitais da sua organização, do Estado, em termos próximos a do ser vivo; seja no convencionalismo da concepção de pactuação, condição de existência do próprio corpo político como um corpo artificial que compreende outros corpos e intermediários relacionados intrinsecamente a constituição do Estado (ROUSSEAU, 1964a, III, I). Trata-se do conflito original na formação da sociedade entre o interesse particular e o interesse geral e a sobreposição destes nas bases do Estado de Direito, marcada por uma evolução dissociativa das instancias da soberania e do exercício do poder soberano; dos direitos individuais e dos direitos civis.

Em síntese, Rousseau se aproxima do problema atual do Estado de Direito ao colocar em termos gerais a questão da permeabilidade dos interesses particulares na ordem do Estado e da perda da perspectiva do coletivo, bem como de uma “vontade geral” expressão primeira do corpo político (ROUSSEAU, 1964a, II, III), assinalando o paradoxo da liberdade na condição civil: da condição natural do indivíduo irrealizável no plano coletivo enquanto uma condição necessária a legitimidade do coletivo que não se realiza no plano individual.

Distanciada das versões modernas de caráter contratualista⁶, pautadas nas condições efetivas da sociedade, a exemplo da produção do consenso em Habermas (2012) como condição contra fática da comunicação intersubjetiva, ou do critério

⁶ Santos (2007, p.58) classifica como “doutrina do consenso argumentativo” e “quimera iluminista”, a tendência que: “Hoje discute-se a possibilidade de traduzir todas as heterogeneidades materiais a um acordo sobre princípios como resultado de um desnudamento contínuo do que há de substancialmente idêntico no âmago de reivindicações contraditórias, desde que o diálogo prossiga de boa-fé e segundo cânones previamente consentidos.”

decisório, de Rawls (1971) do “véu da ignorância” como condição de possibilidade de resolução conflitiva, a alternativa que Rousseau enseja encontra-se na leitura do Contrato Social, em relação direta com o Emílio (ROUSSEAU, 1964a, 1964d). Esta apresenta em torno da condição civil do indivíduo a interseção entre a forma de constituição do corpo político, a produção das instituições e a formação do cidadão na ordem social como elementos de um projeto educacional capaz de gerar condições e parâmetros de pactuação enquanto novas possibilidades de reconstrução política da sociedade sob o marco da convenção.

O Emílio (ROUSSEAU, 1964d), ainda que constitua uma narrativa ficcional, esboça o que de modo implícito aparece na Carta III da Nova Heloísa (ROUSSEAU, 1964e). Estruturado em torno da primeira educação das crianças difere desta enquanto um projeto ampliado de formação do indivíduo cujos princípios se estenderão até a vida adulta, pautado na experiência e no domínio de si inserido em seu contexto social. Um projeto que evoca a natureza humana no âmbito da construção de uma razão sensível, cujos princípios nortearão a formação do homem nas suas diferentes etapas até chegar à fase adulta na condição de casado, chefe de família, cidadão e membro da comunidade.

Rousseau estabelece em torno do Emílio (ROUSSEAU, 1964d) um quadro de condições necessárias formulado sob princípios gerais da formação do indivíduo autônomo parte indissociável do contexto coletivo do seu “estado civil”. O que deslocado para o plano convencional do pacto (ROUSSEAU, 1964a, I, V – VI) assinala a sobreposição indissolúvel do contexto institucional do corpo político com o desenvolvimento singular da natureza individual, moldando-lhe a essência constituída num âmbito social previamente delimitado. A perspectiva do Emílio descentra o eixo do paradoxo entre o interesse particular e a “vontade geral”, transferindo-o para dimensão da formação cultural que envolve a condição da constituição sócio-política da sociedade civil.

A formação educacional do homem, e não apenas do “cidadão” Emílio (ROUSSEAU, 1964d), transpõe a relação entre indivíduo e coletividade para o plano geral do pacto social, da origem da sociedade civil pressuposta na produção da “vontade geral”. Tomada como condição de unidade do corpo político e existência de um corpo moral, essa mesma relação de unicidade do pacto reduplica na ordem do Estado a composição do corpo político, da totalidade da sociedade civil na organização das

instancias legais e executivas específicas – “governo”, “príncipe” e “magistrados” (ROUSSEAU, 1964a, III) – enquanto uma tensão permanente no seu interior ou dos interesses conflitantes dos outros corpos entre si, e em relação aquele que os abriga.

O Estado caracteriza uma “pessoa moral cuja vida consiste na união de seus membros” e tem por principal cuidado a “própria conservação” (ROUSSEAU, 1964a, p.372). Subsistindo pelo poder legislativo o vigor e a simplicidade do seu expediente encontra-se em relação direta com a “vontade geral” na medida em que “os homens reunidos se consideram um único corpo” e “não tem senão uma única vontade, que se liga a conservação comum e ao bem estar em geral” (ROUSSEAU, 1964a, p.437). A existência do Estado como corpo e “pessoa moral” demanda uma correlação de força deste com do liame social, quando sob a perspectiva do interesse, o enfraquecimento do Estado corresponde também aquele da organicidade do vínculo civil, do indivíduo com o coletivo, “quando o Estado próximo a ruína só subsiste por uma forma ilusória e vã, quando se rompem em todos os corações o liame social, quando o interesse mais vil se pavoneia atrevidamente com o nome sagrado de bem público” e a “vontade geral emudece” (ROUSSEAU, 1964a, p.438).

Assim, sob o caráter primordial e absoluto da unidade do Estado e da totalidade do corpo político encontra-se a constituição dos pólos individual e coletivo que inviabiliza na ideia de “vontade geral” a prevalência representativa de qualquer interesse seja de indivíduos, grupos ou mesmo de uma maioria. Sendo que a recusa da representatividade de partes isoladas aponta para a precondição da formação do “povo” (ROUSSEAU 1964a, I, V) como expressão da associação do corpo político, traduzindo a necessidade de um indivíduo autônomo capaz de adesão voluntária acima dos seus próprios interesses particulares.

Tal unidade, posta no marco original da condição de saída do “estado de natureza” e entrada no “estado civil” (ROUSSEAU, 1964a, 1964c) reflete as críticas de Benjamin Constant (1874) e Hannah Arendt (1989) a dimensão totalitária implícita a ordem institucional. O que *in nuce* traduz uma crítica a total elisão da liberdade pela sociedade em termos de um coletivismo, a partir da vontade que se impõe sobre a condição individual sob a ótica de prevalência do interesse geral.

Contrapartida, o pacto amalgamado pela vontade geral na forma da convenção social marca na passagem do estado natural para o estado civil a emergência da consciência na entrega total do indivíduo aos padrões coletivos do corpo social. A

consciência, condição de uma moralidade que a razão pode reconhecer, se faz presente na constituição da ordem civil, apontando aqueles princípios da natureza humana inscritos no direito, sem os quais nenhuma lei é justa.

A lei moral se sobrepõe a lei da natureza, do mesmo modo que a desigualdade natural corresponde à igualdade civil na condição social ou o desinteresse dos indivíduos na quebra dos padrões enquanto interesse numa forma de vida isolada. De tal modo que, a ordem natural da consciência, de um princípio “de justiça e de virtude, a partir do qual, malgrado nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e as de outrem boas ou más” (ROUSSEAU, 1964d, IV, p. 598) transpõe para o estatuto civil a condição ambivalente do indivíduo de viver dentro e fora da sociedade.

Limitado a condição civil do estatuto da consciência como formação de uma segunda natureza, o projeto educacional do Emilio (1964d) também se faz ambivalente enquanto uma formação que contempla a ordem física; da lei natural, expressão da natureza em si; e a ordem humana; da lei moral ordenada em relação a sua natureza particular; ambas postas em referencia comum ao todo, cuja liberdade é condição necessária. Tal concepção de educação inverte o caráter totalitário da ordem institucional, na proposta de uma educação integral em consonância com a natureza, que traz como pressuposto um modelo de formação total do indivíduo, a partir da liberdade, da condição específica de cada indivíduo, seus interesses e particularidades, bem como a forma da sua inserção vinculada ao contexto da vida social.

A referência a imagem de Glauco no prefácio do Discurso da Desigualdade (ROUSSEAU, 1964c) ilustra o papel da educação como formação de uma segunda natureza na condição originária da sociedade. A estátua recoberta de limo e corroída pelo tempo assinala a transformação da sua condição original revelando a sua essência no substrato que ainda a identifica como Glauco. O que, corrobora a crítica de Rousseau no Livro I do Emilio de que “tudo está bem saindo das mãos do Autor das coisas, tudo degenera entre as mãos dos homens”, embora reconheça a irreversibilidade da condição humana frente à natureza ao afirmar: “no estado em que as coisas estão agora, um homem abandonado a si mesmo desde o nascimento entre os outros seria o mais desfigurado de todos” (ROUSSEAU, 1964d, p. 245).

O projeto educacional do Emilio situa a condição originária da liberdade sob a perspectiva inalienável do homem na ordem civil e da natureza humana na condição específica do indivíduo no quadro das suas relações. A educação se faz centrada no

substrato natural da consciência, da formação do indivíduo e dos seus princípios, a partir da sua condição livre de adesão a moralidade em conformidade com a própria natureza. Delimitando-a no plano de produção da sociedade, a partir da condição irreversível da liberdade humana no contexto social.

Estruturado sobre a condição livre do indivíduo, o projeto educacional de Rousseau se articula em torno do eixo moral sobre a particularidade dos sentimentos, experiências vividas e de uma essência comum humana que aponta para a consciência como pedra fundamental na construção de uma razão sensível. O desenvolvimento dos sentimentos e das experiências vividas amolda-se a constituição de uma razão sensível, a partir da universalidade núcleo da formação moral do indivíduo, situada entre princípios universais e interesses específicos no contexto das relações circundantes. De tal modo que, a condição da formação inicial do Emilio como um “selvagem” alheio ao mundo social dá lugar ao indivíduo autônomo, senhor de si, cômico dos seus sentimentos e dos seus princípios, capaz de deixar seus domínios e a família ao não se negar atender o chamado da pátria e sua defesa (ROUSSEAU, 1964d, IV).

A educação como formação da vontade centra-se na construção de uma identidade entre o individual e o coletivo, pautada na constituição de um senso moral que se articula no nível dos interesses que corroboram a articulação do caráter geral e particular da ação. Alheio a condição do dever, forma-se um *ethos* do indivíduo que pela sua própria natureza estabelece um liame social comum com a coletividade, sem restringir-lhe a condição autônoma frente à sociedade. A circunscrição civil da consciência, base de uma razão sensível, delimita a essência natural desta ao sentimento individual, à vontade que dá acesso ao interesse coletivo como algo vivido e necessário.

Elemento pressuposto a condição política da vontade geral, a perspectiva utópica da formação desde a infância de uma identidade coletiva do indivíduo no projeto educacional do Emilio, abre a possibilidade de superação do conflito entre o interesse individual e o interesse coletivo, enquanto alternativa ao impasse estabelecido no plano civil da vida em sociedade. A educação constitui um verdadeiro espírito de corpo, do indivíduo parte do corpo político, cuja postura anima a vontade geral. Uma vez que, situada no plano da formação moral da consciência ela não anula a universalidade dos princípios frente às particularidades nem tampouco reduz estas a fundamentação única do dever. A vontade inerente a ambivalência do interesse nos

aspectos individual e coletivo da vida caracteriza o objeto da formação civil, no qual o estatuto da liberdade circunscreve na consciência o fundamento da autonomia.

A liberdade é inerente ao indivíduo, definida em termos originários, é condição da própria existência humana qualquer que seja seu estatuto natural ou civil. Indissociável da condição individual ela não dissocia do estatuto social o quadro referencial da ação do indivíduo, nem tampouco se reduz ao contexto da sociedade em que ele se encontra. Assim, o indivíduo é livre na condição específica da inserção na sociedade, na medida que ele, em princípio, arrefece a tensão original entre o particular e o geral em torno de um *ethos* que medie o conflito entre os pólos.

Por fim a constatação do que Santos classifica em termos do paradoxo de uma “fantasmagoria rousseuniana” também descreve a crise que se instalou no Estado, ou o paradoxo interior da “convivência democrática”, na proposição de “quanto menor a taxa de coação, em busca da unanimidade, maior a probabilidade de que governos atendam a interesses particulares” (SANTOS,2007; p. 76). Com isto a contribuição de Rousseau não está numa panaceia dos males da sociedade, mas na crítica da ordem institucional que coloca em exame a condição da liberdade no âmbito de superação do problema.

Noutras palavras, a contribuição de Rousseau: da educação como formação moral da vontade, no plano da consciência do indivíduo, e desta como identidade civil entre os interesses individuais e coletivos; longe de representar uma “solução final”; articula apenas um deslocamento do eixo do paradoxo, da tensão entre o geral e o particular na origem do corpo político da sociedade. A educação corresponde o ponto de equilíbrio da garantia da liberdade do indivíduo na ordem institucional, da autonomia que lhe preserva uma condição natural; e da garantia da condição civil, da sobrevivência e integridade do corpo político, da possibilidade de uma sociedade mais justa como forma de prevenção a tendência degenerativa que lhe é inerente.

Retornando a questão inicial, Rousseau nos permite pensar o sentido da educação como a possibilidade de uma alternativa a crise contemporânea do estado de direito. Uma vez que, estabelecida no âmbito institucional a educação como formação se apresenta como um dos pilares da ordem civil. Embora não comporte a universalidade operacional de um modelo a ser seguido ou a dissolução de parâmetros coletivos, mas ao contrario, respeitando cada especificidade, promova princípios universais no âmbito da vontade do indivíduo, a partir da sua condição livre.

REFERÊNCIAS:

ADORNO, Theodor; W. HORKHEIMER; M. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

AGAMBEN, G. **Estado de exceção**. Homo sacer II, 1. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Homo sacer**: O poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

ARENDT, H. Qu'est ce que la liberté? In: _____. **La crise de la culture**. Paris: Gallimard, 1989.

BENJAMIN, W. Para uma crítica da violência. In: _____. **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**. São Paulo: Editora 34, 2011.

CONSTANT, B. De la liberte dès Anciens comparée à celle des Modernes. In: _____. **Oeuvres politiques de Benjamin Constant**. Paris: Charpentier, 1874.

DENT, N. J. H.A. **Rousseau dictionary**. Oxford: Blackwell Publishers, 1992.

HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo, 1**. Racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

LEVI, P. **A assimetria e a vida. Artigos e ensaios 1955-1987**. São Paulo: Unesp, 2016.

NEGRI, A. **O poder constituinte**: Ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

RAWLS. J. **A theory of justice**. Harvard University Press, 1971.

ROUSSEAU; J-J. Du Contrat Social. In: _____. **Oeuvres complètes. III. Du Contrat Social. Écrits Politiques**. Paris: Gallimard, 1964a.

_____. Idée de la methode dans la composition d'un livre. In: _____. **Oeuvres complètes. II. Nouvelle Héloïse. Théâtre. Essais Littéraires**. Paris: Gallimard, 1964b.

_____. Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité. In: _____. **Oeuvres complètes. III. Du Contrat Social. Écrits Politiques**. Paris: Gallimard, 1964c.

_____. Émile. In: _____. **Oeuvres complètes. IV. Émile. Éducation – Morale – Botanique**. Paris: Gallimard, 1964d.

_____. La Nouvelle Héloïse. In: _____. **Oeuvres complètes. II. La Nouvelle Héloïse. Theatre – Poésies. Essais Littéraires**. Paris: Gallimard, 1964e.

SANTOS, W. G. dos. **O paradoxo de Rousseau**. Uma interpretação democrática da vontade geral. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

SCHMITT, C. **Teologia política**. Belo Horizontes: Del Rey, 2009.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 8	n. 15	Agosto – Dezembro 2019	p. 18 - 35
--------------------------	-------	-------	------------------------	------------

_____. **O conceito do político/Teoria do partisan**. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

WOOD, E. M. **Democracia contra capitalismo**: a renovação do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo, 2011.

ROUSSEAU: INDIVÍDUO, REPÚBLICA E EDUCAÇÃO

Antonio Cesar Ferreira da Silva¹

Resumo:

Ao se focalizar o homem, é inevitável tocar na questão de sua formação e da educação, questões que fazem parte da tradição filosófica iniciada por Platão em sua obra *A República*. Tradição que também é mantida por Rousseau em suas obras. A ênfase que se dá ao assunto gira em torno da adaptação do homem a um determinado contexto, sobretudo ao contexto de uma República, o que pode ser definido a partir de uma pergunta: que processo formativo seria adequado à formação do homem para que ele pudesse se realizar neste contexto? A partir desta pergunta, o presente trabalho buscou discutir a importância da formação como mecanismo para preservar a constituição do indivíduo, a qual possibilite a este a construção de sua própria realização. O caminho metodológico foi percorrido através da análise de duas obras de Rousseau, são elas *Emílio ou Da educação* e *Do contrato social*. No *Emílio*, o filósofo de Genebra aponta para um indivíduo que tem a possibilidade de superar a perspectiva de dependência marcada pela vida em sociedade. Desta forma, se procura apresentar o quão importante é a formação do indivíduo para que ele possa garantir a manutenção e a construção de uma estrutura social, de uma república, que lhe possibilite a sua realização. A estrutura social só poderá se sustentar com a atuação de indivíduos que tenham a si próprios. Isto significa que durante o processo formativo a constituição do indivíduo deve ser assegurada. Só tem a posse de si, quem tem sua constituição mantida por um rigoroso processo formativo. Assim, na medida em que os indivíduos são formados para assumirem uma postura de não dependência, os mesmos terão condições de construir uma república, cuja dinâmica irá fortalecer a realização de todos os seus membros.

Palavras-chave: República. Indivíduo. Educação.

36

ROUSSEAU: INDIVIDUAL, REPUBLIC AND EDUCATION

Abstract:

When focusing on man, it is inevitable to address the issue of education, an effort that is part of the philosophical tradition initiated by Plato in his work *The Republic*. Tradition that is also maintained by Rousseau in his works. The emphasis on the subject is related to the adjustment of man to a particular context, especially the context of a Republic, which can be defined from this question: what formative process would be appropriate for the formation of man so that he could fulfill himself in this context? From this question, the present work aimed to discuss the importance of education as a mechanism to preserve the constitution of the individual, which enables the latter to construct its own realization. The methodological path included the analysis of two works of Rousseau, *Emilio* and *Social Contract*. In *Emilio*, the philosopher of Geneva points to an individual who has the possibility of overcoming the perspective of dependence marked by life in society. In this way, one tries to present how important the formation of the individual is so that he can guarantee the maintenance and the construction of a social structure, of a republic, that enables him to realize it. The social structure can only be sustained by the performance of individuals who have themselves. This means that during the formative process the constitution of the individual must be ensured. It only has the possession of itself, who has its constitution maintained by a rigorous formative process. Thus, to the extent that individuals are formed to assume a non-dependency posture, they will be able to build a republic whose dynamics will strengthen the achievement of all its members.

Keywords: Republic. Individual. Education.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor Assistente da Universidade Estadual de Feira de Santana. E-mail: acesarfsilva@yahoo.com.br.

Como a educação pode contribuir para a realização do indivíduo? Platão buscou responder a essa pergunta, pois sabia que sua proposta de república só poderia ser efetivada, na medida em que os homens estivessem preparados para viver e realizar-se no contexto da república. Fora desse contexto, entendia ele, o homem nada poderia ser.

Rousseau segue essa mesma tradição, como se evidencia em sua obra *Emílio ou Da educação* (1995b) e em alguns capítulos do seu *Do contrato social*. Em *Emílio*, o livro IV se destaca por abordar a preparação de um indivíduo para enfrentar a passagem de uma vida de isolamento para uma vida coletiva. Em *Do contrato social*, o capítulo sétimo do livro II (1987, p. 58), apresenta a figura do legislador, uma espécie de indivíduo que não possui poder algum, mas, ao mesmo tempo, tem uma grande tarefa: a de preparar os indivíduos para a vida em sociedade. É alguém que conhece a natureza humana, mas não é a ela suscetível, uma espécie de referencial que serviria como ponto de apoio para os indivíduos. O ofício do legislador seria o cuidado com a formação, e a atenção aos indivíduos seria a sua principal tarefa. Sem o papel do legislador, uma espécie, portanto, de educador, o indivíduo teria dificuldade de se transformar, a fim de poder usufruir da vida coletiva.

As duas mencionadas obras fornecem, no entendimento do filósofo, os componentes principais para a formação do indivíduo para a vida em sociedade. Que caminhos são apontados nesse processo formativo? Em que se constitui o cerne desse processo? Qual o papel da experiência e do sentimento de existência na formação do indivíduo? Que indivíduo se teria ao fim do processo educacional? Que relação existiria entre a formação do indivíduo e sua realização? Qual seria a relação entre sua realização e sua liberdade?

Tomando-se essas perguntas como roteiro, poder-se-á compreender a centralidade da formação do indivíduo para a constituição da vida republicana proposta por Rousseau e perceber-se o quanto era prioritária para ele essa formação. Sem ela, seria impossível pensar numa república que fosse o lócus fundamental para a realização do próprio indivíduo.

No seu entender, a educação, mais que um instrumento de acúmulo de conhecimentos, seria um processo de preparação do indivíduo para a vida em sociedade, mediante a qual ele se tornaria livre e, em consequência, passível de ser reconhecido. Livre, no sentido de que não seria dependente de outro indivíduo para se realizar, e, vivendo coletivamente, seria reconhecido pelos demais indivíduos como um parceiro fundamental para a construção de uma república justa e igualitária.

FORMAÇÃO E VIDA REPUBLICANA

Reconhecendo a importância da vida coletiva, em sua obra *Do contrato social*, o filósofo genebrino procurou formular um projeto que viabilizasse o aniquilamento da desigualdade entre os homens. Esse projeto viabilizaria uma vida marcada pelo bem comum, projeto avançado proposto simultaneamente em *Emílio ou Da educação*. Como em toda a tradição filosófica ocidental, um projeto político deve trazer em seu bojo uma proposição formativa. A respeito desse projeto de formação rousseauiano poder-se-iam formular algumas questões. Como deveria ocorrer um processo formativo, a fim de que o indivíduo pudesse vivenciar a experiência de uma sociedade igualitária? Como esse processo poderia formar indivíduos livres para a vida republicana? A vivência em uma sociedade em que não houvesse desigualdade entre os indivíduos e, ao mesmo tempo, esses indivíduos gozassem de sua liberdade é o desafio do processo formativo apresentado pelo filósofo tanto no *Emílio*, quanto em *Do contrato social*.

Inicialmente, é necessário que se identifique como, no seu entender, deveria acontecer a formação do indivíduo. Qual o caminho a ser percorrido para a formação de uma criança? E de um jovem? De que maneira deveria ser conduzida sua educação?

Logo no início do livro IV de *Emílio*, Rousseau destaca a *centralidade das paixões* para a vida do ser humano, concebendo-as como os componentes centrais de sua existência e de sua sobrevivência. Todo e qualquer tipo de atividade humana seria perpassado pelas paixões, que pautam seus sentidos e suas ações. Tirar do indivíduo suas paixões seria pedir-lhe que deixasse de ser o que ele poderia ser, seria tirar-lhe o potencial de sua existência, seria arrancar-lhe seu querer e sua capacidade de lutar por sua realização:

Nossas paixões são os principais instrumentos de nossa conservação: é, portanto, empresa vã quão ridícula querer destruí-las; é controlar a natureza, é reformar a obra de Deus. Se Deus dissesse ao homem que aniquilasse as paixões que lhe dá, Deus estaria em contradição consigo mesmo. Nunca ele deu tão insensata ordem, nada de semelhante está escrito no coração humano; e o que Deus quer que um homem faça não o faz dizer por outro homem; di-lo ele próprio, escreve-o no fundo do coração do homem. Eu acharia, quem quisesse impedir as paixões de nascerem, quase tão louco quanto quem as quisesse aniquilar. E os que pensassem tal fosse minha intenção até aqui, ter-se-iam certamente muito mal compreendido (ROUSSEAU, 1995, p. 234-235).

Evidencia-se, assim, que a vida do ser humano é e será sempre perpassada pelas paixões, seja no nível do indivíduo, seja no nível das instâncias da vida republicana. Se as paixões são centrais na vida do homem, elas seriam a chave para a formação ideal de todo e qualquer indivíduo, o seu componente estruturante.

Entre as paixões, nosso filósofo ressalta a importância da mais primitiva delas, o *amor de si* — como já fizera, aliás, no segundo *Discurso* e em *Do contrato social* —, ao lado do *amor à pátria*, que emerge como uma fonte de sustentação importante para a vida da república.

Do mesmo modo que nas duas obras referidas, na passagem que se segue de *Emílio*, refere-se à importância dos sentimentos, das paixões, na formação do indivíduo, com destaque para o sentimento primeiro, o *amor de si*:

A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e não o deixa nunca durante sua vida, é o amor a si mesmo; paixão primitiva, inata, anterior a qualquer outra e da qual todas as outras não são, em certo sentido, senão modificações. [...]. O amor de si mesmo é sempre bom e sempre conforme à ordem. Estando cada qual encarregado de sua própria conservação, o primeiro e o mais importante de seus cuidados é, e deve ser, o de continuamente atentar para ela: e como o faria se não concentrasse nisso seu maior interesse? (ROUSSEAU, 1995, p. 235).

O amor de si garante a inteireza do indivíduo, garante sua conservação. Em um processo de socialização, a conservação se revela na formação, que é central para que o indivíduo viva no seio da sociedade. Bem formado, o indivíduo poderá ser um dos artífices, um membro construtor do espaço de vivência coletiva, juntamente com outros membros. O amor de si emerge no processo formativo como uma paixão central, haja vista que ela norteará as demais. Por meio dela o indivíduo poderá consolidar um espírito de não dependência e o espírito de liberdade colaborativa. O desafio seria, então, encontrar a forma de utilização dessa e das demais paixões, de modo a contribuir para uma formação do indivíduo que pudesse enraizar em seu espírito os signos da *liberdade* e da *cooperação*.

Para tanto, é necessário, desde a infância, saber explorar os melhores sentimentos. Enquanto se limita a suas necessidades primeiras, a criança é amável e inocente. No entanto, à medida que cresce, brotam sentimentos de posse e de comparação, começando a se distanciar do sentimento básico da vida, e os desejos em excesso iniciam sua expansão. As crianças começam a buscar e a dominar tudo ao seu redor. Tornam-se autoritárias e querem impor sua vontade aos que delas cuidam.

Então, a criança torna-se imperiosa, ciumenta, astuciosa, vingativa. Se a dobram à obediência, não vendo a utilidade do que lhe ordenam, atribui-o ao capricho, à intenção de atormentá-la, e se revolta. Se se obedece a ela, vê em qualquer coisa que lhe resista uma rebeldia, uma intenção de contrariá-la; bate a mesa ou a cadeira por lhe terem desobedecido. (ROUSSEAU, 1995, p. 236).

Eis que se evidencia o *amor próprio* nascente. Como já aqui referido, ao contrário do amor de si, esse sentimento é insaciável e, a cada desejo saciado, abre-se a porta para um novo. Esse sentimento incontrolável leva a criança a não aceitar aquilo que lhe é dito, a não ser que ratifique suas aspirações e pedidos. Esse tipo de conduta leva-a, progressivamente, a se tornar dependente, cada vez mais, de desejos que fogem do alcance dos meios dos adultos, os quais, ainda que quisessem, não poderiam atender a todos, uma vez que ela vai mergulhando no mundo da dependência total dos desejos, tornando-se um ser que pode estar condenando a si próprio. Desde os primórdios de sua existência, seus cuidadores, familiares, etc. procuraram atender suas necessidades básicas. No entanto, com o passar do tempo, a criança descobre que pode conseguir algo mais do que lhe é necessário. Surgem os apetites que em nada tornam sua vida mais completa. Um humor de rebeldia e intolerância toma-lhe conta. A dependência aos desejos em excesso controla seu ser. É quando o amor próprio fala mais alto. Tomada pelo amor próprio, a criança tende, com o passar do tempo, a se tornar tão obsessiva pela vontade de ser atendida, que passa a exigir até mesmo que os outros a amem mais que a si próprios, tornando-se, assim, escrava dos sentimentos dos outros. Esse é um dos componentes das sociedades nas quais não existe igualdade entre os homens, como já o dissera no segundo *Discurso*. Fruto da vida em grupo, o amor próprio seria algo a ser observado com atenção durante o processo educacional da criança. Como não se pode isolá-la dos males sociais — com o que se poderia evitar o domínio do amor próprio —, convém que se adotem cuidados redobrados em relação à vida em sociedade:

É verdade que não podendo viver sempre sós, dificilmente viverão sempre bons: essa dificuldade mesma aumentará necessariamente com suas relações; e é nisso, principalmente, que os perigos da sociedade nos tornam a arte e os cuidados mais indispensáveis para prevenir, no coração humano, a depravação que nasce de suas novas necessidades (ROUSSEAU, 1995, p. 237).

Rousseau prioriza a necessidade de prevenir-se a corrupção das crianças, o que somente seria possível conhecendo-se profundamente o homem, conhecendo-o, sobretudo, em suas relações. E salienta dois tipos de relações: a *relação do homem com as coisas* e a *relação*

dos homens entre si, relações de certa forma já tratadas em obras aqui anteriormente apreciadas.

A relação do homem com as coisas foi objeto de seu segundo *Discurso*, onde destaca que, graças a essa relação, o ser humano se tornou *indivíduo*. A relação com as coisas é inevitável, sobretudo pela necessidade que delas tem o homem para atender suas necessidades mais básicas. Quando, pela escassez, a quantidade de coisas já não supriam as necessidades básicas do ser humano, a relação com as coisas serviu de base para outro tipo de relação que o indivíduo estabeleceu: a *relação com seus desejos*, que o levou a almejar coisas fora de seu alcance, pois tais anseios extrapolavam os meios que possuía para atendê-los.

Como referido anteriormente, exemplifica em *Emílio* o desejo de uma criança que extrapola todos os limites possíveis, após ter descoberto o mundo e as pessoas que dela cuidam. Poder-se-ia dizer que seria o império das crianças que queriam fazer de seus cuidadores seus escravos. Assim, evidencia-se a abordagem de Rousseau sobre as relações que os indivíduos mantinham com as coisas e com suas paixões. E, mais do que isso, a relação entre os textos de sua obra ao abordar um ponto crucial para a compreensão do desenvolvimento do indivíduo: a análise das dependências que o homem desenvolveu ao abandonar suas paixões naturais. Fica clara a ligação entre a abordagem de duas obras suas. No segundo *Discurso*, a preocupação do indivíduo que se deteriora com as transformações ocorridas em sua existência, por conta da destruição de sua constituição primeira e, em consequência, a degradação de sua vida e do seu meio. Em *Emílio*, a indicação de como seria possível uma formação que possibilitasse ao indivíduo realizar-se plenamente. A realização do indivíduo estaria, assim, intrinsecamente relacionada, no contexto social, com um tipo de formação que tanto garantisse a integridade de sua constituição, como o preparasse para a vida comunitária.

Em *Emílio*, Rousseau indica como as relações com as coisas são desenvolvidas na infância, período em que o ser humano começa a se distinguir de tudo o que o rodeia, sendo-lhe possível formar uma ideia sobre si próprio. É quando se dá a formulação de sua condição de *individualidade*, quando começa a estabelecer critérios para suas relações com o mundo. Em um determinado momento, esses critérios serão bem definidos, sobretudo na relação com outros seres humanos. Emerge, assim, a *vida moral do indivíduo*.

Na relação que se estabelecerá entre os indivíduos, constatar-se-á um processo de desenvolvimento das paixões, e a primeira que eclode dessa relação é oriunda do encontro de

seres que se desejam, daí se originando as demais paixões. O encontro movido pelo sexo seria uma inclinação instintiva natural. No entanto, os componentes sofisticados das relações entre os seres humanos seriam fruto da artificialidade oriunda da instrução e de uma diversidade de componentes da vida em sociedade. As escolhas passariam pelo olhar já permeado pela vida social:

A escolha, as preferências, a afeição pessoal são obra da instrução, dos preconceitos, do hábito; são precisos conhecimentos e tempo para que nos tornemos capazes de amor: só se ama depois de ter julgado, só se prefere depois de ter comparado (ROUSSEAU, 1995, p. 237).

Daí em diante, toda sorte é lançada contra o indivíduo. Os sentimentos novos se distanciam daqueles sentimentos primeiros presentes em sua constituição. Da preocupação consigo próprio, volta-se para a preocupação do olhar dos outros sobre si, preocupação que é fruto de um sentimento de amor de dependência e que o torna escravo dessa situação. É o que diz o filósofo:

Do seio de tantas paixões diversas, vejo a opinião erguer para si mesma um trono inabalável e os estúpidos mortais, escravizados a seu império, não assentarem sua própria existência senão nos julgamentos alheios (ROUSSEAU, 1995, p. 238).

42

O sentimento que era um componente importante para a integridade do indivíduo ganharia uma forma que agride e destrói essa mesma integridade. Que aqui se entenda integridade como um sinônimo de uma vida boa, na qual o indivíduo gozaria de toda a sua força para viver. Rousseau afirma que as novas paixões são colocadas pelos adultos no coração da criança de forma artificial, portanto, conduzindo-a à dependência. A criança nasce com um espírito de liberdade, daí ser curiosa e aventureira, mas sua corrupção poderia ser evitada, o que já se tornaria impossível no caso dos jovens (Rousseau, 1995, p. 238). Ainda na idade mais tenra é que se devem redobrar os cuidados com o indivíduo, pois é a partir desse tempo que se poderia formar o seu caráter, devendo-se procurar evitar erros na condução de sua formação.

Uma sua observação inicial refere-se às mudanças ocorridas na passagem da infância para a puberdade, mudanças essas geralmente atribuídas às condições naturais que incidem sobre o físico (Rousseau, 1995, p. 238). Essa passagem não seria tão decisiva como parece, argumenta o filósofo, visto que há um outro fator importante, nem sempre observado,

que é a influência dos outros seres humanos. No contexto social, essa relação é central, pois condiciona os indivíduos a um determinado tipo de conduta, refletindo-se, assim, na forma como esses indivíduos compreenderão a si e aos demais.

Em sua reflexão sobre os componentes que influenciam as mudanças ocorridas na passagem da infância para a adolescência bem como os seus desdobramentos, ele deixa claro que a influência externa na formação das crianças lhes é nociva em dois pontos.

O primeiro é o que se refere à quebra natural e necessária do percurso de formação, quebra que causa anomalias na constituição da criança e as definirá por toda a sua vida. A antecipação de experiências não lhe seria benéfica por ser uma violação à sua própria constituição, pela ausência da maturidade necessária para mergulhar em contextos que lhe são adversos. Sua formação deveria ocorrer de forma natural, para que pudesse amadurecer no tempo certo, amadurecimento natural que revelaria e conservaria a plenitude do próprio indivíduo:

As instruções da natureza são tardias e lentas; as dos homens são quase sempre prematuras. No primeiro caso, os sentidos despertam a imaginação; no segundo, a imaginação desperta os sentidos; ela lhes dá uma atividade precoce que não pode deixar de enervar, de enfraquecer primeiramente os indivíduos e depois a própria espécie, com o andar do tempo. (ROUSSEAU, 1995, p. 239).

Uma segunda consequência da antecipação de etapas da formação ocasionadas pela influência da moral seria a dependência do indivíduo ao que lhe é apresentado pelos outros homens. Ao analisar essa segunda relação, sublinha quão maléfica seria essa influência para a formação do indivíduo no início de sua existência, ressaltando a importância do componente da natureza. Ao se abandonar esse componente e valorizar apenas o aspecto das relações para a sua formação, denuncia os erros e, ao mesmo tempo, os vícios dos indivíduos tomados pela moral social, vícios dos quais deveriam ser protegidos no início de suas vidas. Valorizando-se a própria natureza da criança, seria possível efetivar-se um processo formativo adequado. A valorização da experiência do próprio indivíduo para a sua formação e o seu amadurecimento seriam fundamentais para sua integração ao contexto social e, ao mesmo tempo, sua realização nesse contexto. A antecipação de etapas de amadurecimento poderia violar a formação, pois impediria o desenvolvimento pleno das forças do indivíduo, ferindo-se gravemente sua capacidade de autorrealizar-se.

Segundo o filósofo de Genebra, são os sentidos que impulsionam no indivíduo a capacidade imaginativa, a capacidade criadora. É da própria sensibilidade do indivíduo que emerge sua racionalidade e sua capacidade de resolver seus problemas. Várias são as passagens em seu livro *Emílio* que demonstram essa sua preocupação, não se constatando uma oposição entre a sensibilidade e a imaginação no processo de formação rousseauiano. À medida que a experiência do indivíduo se consolida, também se aguça sua curiosidade e evolui sua imaginação. A criança aprende pela experiência e, assim, se projeta em uma direção criadora e curiosa. Isso expõe a riqueza de sua constituição que deve ser respeitada para que possa progredir lenta e naturalmente. Apesar de exposto ao contexto social, o homem não perde sua constituição primeira, visto que o amor de si é inato à sua constituição (Rousseau, 1995, p. 235); seguir a sua própria constituição seria o segredo para uma boa formação. Deixar de observar tal orientação seria condená-lo aos mais penosos sacrifícios, sendo o maior deles o de abandonar-se em função dos desejos dos outros indivíduos, o deixar de ser para atender os reclamos de outras vozes. O filósofo aponta o bom caminho:

Segui o espírito da natureza que, colocando nos mesmos lugares os órgãos dos prazeres secretos e os das necessidades repugnantes, inspira-nos os mesmos cuidados em idades diferentes, ora por uma ideia, ora por outra: ao homem pela modéstia, à criança pela limpeza. (ROUSSEAU, 1995, p. 241).

44

E adverte constantemente, no início do livro IV do *Emílio*, para o cuidado com a constituição das crianças. O abandono da natureza do indivíduo, de seus sentimentos, no processo formativo, colocaria em perigo seu destino:

Consultai a experiência, compreenderéis a que ponto esse método insensato acelera o trabalho da natureza e arruína o temperamento. É uma das causas principais que fazem com que as raças degenerem nas cidades. Os jovens, cedo esgotados, permanecem pequenos, frágeis, mal feitos, envelhecem ao invés de crescer, como a videira que se obriga a dar frutos na primavera, enlanguesce e morre antes do outono (ROUSSEAU, 1995, p. 239-240).

Sua preocupação com a precipitação de etapas educativas é constante, uma vez que poderia violar sua formação, impedindo o desenvolvimento pleno das forças do indivíduo. Por que aguçar precocemente ideias com as quais a criança não pode lidar? Em que isso auxiliaria em sua formação? Um desenvolvimento acelerado da imaginação e, com ela, o da racionalidade não trariam benefício algum:

O menino educado de acordo com sua idade é só. Não conhece apegos senão os do hábito; gosta da irmã como de seu relógio, de seu amigo como de seu cão. Não se

sente de sexo nenhum, de nenhuma espécie: o homem e a mulher são-lhe igualmente estranhos; ele não transfere para si nada do que fazem ou dizem: não o vê nem o entende, ou não presta atenção; os discursos deles não o interessam, como não lhe interessam os exemplos: nada disso é feito para ele. (ROUSSEAU, 1995, p. 243-244).

O desenvolvimento precipitado se dá no cotidiano pelo comportamento dos adultos, pela bajulação que recebe a criança no dia a dia, por exemplo. O ideal seria que a criança ficasse *distante do universo dos adultos*, do jogo de sutilezas e aparências do mundo social, evitando-se, assim, esses vícios. Quanto mais tempo esse contato pudesse ser retardado, tanto melhor.

Ao contrário da aceleração da vida da sociedade, a vida da natureza segue um percurso cadenciado e, assim, de forma gradual, a maturidade deve se processar. Não há uma negação do mundo civilizado, mas uma preocupação com o indivíduo para que ele não absorva esses males.

Por meio da experiência, guiada pelo curso natural da vida, a criança chegaria ao universo dos adultos com condição de rejeitar aquilo que lhe seria maléfico ou não, conduzindo-se por suas próprias pernas pelo universo da sociabilidade. Nunca se deveria expulsar da criança sua naturalidade. Não se pode fazer dela o que ela ainda não é. Os mimos e as bajulações geralmente são uma verdadeira armadilha, fazendo-a pensar que tem mais idade do que a que verdadeiramente possui. Envelheceria antes mesmo de atingir a maturidade física.

Em vez de se fomentar no coração da criança anseios inalcançáveis que tendem a esgotá-la, deve-se estimular uma vida natural, recomenda Rousseau, deixando que ela possa experimentar o mundo a partir de seu próprio olhar.

E, quando da passagem da infância para a puberdade, que se estimule não o amor próprio, mas o *sentimento da amizade*, sentimento que permite que se incentive o jovem a se dar conta dos outros indivíduos. Se a criança deveria ser formada o mais longe possível do convívio com o mundo social, chegada, porém, a juventude, momento chave na formação do indivíduo, é necessário que seja preparado para o convívio social, e a expectativa da amizade seria o melhor sentimento para isso, sentimento benéfico na medida em que despertaria nele o que Rousseau chama de *sementes da humanidade*. Veja-se o quanto ele deposita na boa condução do jovem a possibilidade de se ter, por meio da amizade, a construção de boas relações entre os indivíduos:

Sempre verifiquei que os jovens corrompidos cedo, e entregues às mulheres e ao deboche, eram inumanos e cruéis; a fuga do temperamento tornava-os impacientes, vingativos, furiosos; sua imaginação, tomada por um só objeto, recusa-se ao resto; não conheciam nem piedade nem misericórdia; teriam sacrificado pai, mãe e o universo inteiro ao menor de seus prazeres. Ao contrário, um jovem educado dentro de uma simplicidade feliz é levado pelos primeiros movimentos da natureza às paixões ternas e afetuosas.

Seu coração complacente comove-se com as atribuições de seus semelhantes; ele fremente de alegria quando revê sua camarada, seus braços sabem encontrar amplexos carinhosos, seus olhos sabem verter lágrimas de ternura; ele é sensível à vergonha de desagradar, ao remorso de ter ofendido. (ROUSSEAU, 1995, p. 246).

O princípio da amizade faria fermentar no jovem o espírito da *solidariedade*, que se assemelha ao sentimento da piedade, aqui já abordado, anterior à vida do homem em sociedade, pelo qual não suportava o sofrimento de um outro ser vivo. Esse sentimento lhe permitiria envolver-se com os demais de forma saudável, estabelecendo relações que não se assentariam na dependência. O desenvolvimento do sentimento da amizade seria a chave para que se estabelecesse o distanciamento dos vícios da sociedade e lhe criasse a possibilidade de se tornar responsável pela transformação da sociedade viciada.

Entretanto, não basta apenas o sentimento da amizade. Que não se dê conhecimento ao jovem das estruturas da sociedade, que se evite que conheça a sociedade do luxo e da corrupção dos costumes, antes de aprofundar seu conhecimento sobre os seres que construíram essa mesma sociedade, se não se quiser correr o risco de corrompê-lo:

Se quereis pois suscitar e alimentar no coração de um jovem os primeiros movimentos da sensibilidade nascente, e voltar seu caráter para a piedade e a bondade, não façais germinar nele o orgulho, a vaidade, a inveja, pela enganosa imagem da felicidade dos homens; não mostreis primeiramente a seus olhos a pompa das cortes, o fausto dos palácios, a sedução dos espetáculos; não o passeis pelos círculos, em brilhantes assembleias, não lhes mostreis o exterior da grande sociedade, senão depois de tê-lo posto em condições de apreciá-la em si mesma. Mostrar-lhe o mundo antes que conheça os homens, não é formá-lo, é corrompê-lo; não é instruí-lo, é enganá-lo. (ROUSSEAU, 1995, p. 247).

É preciso conhecer bem o homem, adverte Rousseau, e essa é uma tarefa do seu esforço intelectual, pois o segredo dos problemas do homem se encontram no próprio homem, assim como as soluções. Isso fica evidenciado nas três obras que vimos aqui analisando. A partir da constituição dos sentimentos humanos pode-se formular um processo formativo que conduza o jovem, preparando-o para enfrentar todas as vicissitudes da vida em sociedade. Isso não se realizaria como um processo racional, mas, sobretudo, como um processo sentimental. Não basta apenas tomar conhecimento, é preciso estar preparado, do ponto de vista do sentir,

para que se possa experimentar uma determinada realidade. As observações de Rousseau a esse respeito se repetem inúmeras vezes. Em diversas passagens de *Emílio*, a importância atribuída aos sentimentos evidencia sua centralidade para o processo formativo. Se, por um lado, tem-se uma estrutura que ameaça o jovem indivíduo — a sociedade—, por outro, é necessário encontrar-se o caminho para a superação de seus males. Garantido o distanciamento desses males, ter-se-ia um jovem indivíduo bem formado, bem-educado:

Mas não vos apresseis em julgar os jovens com esta regra, sobretudo os que, tendo sido educados como o devem ser, não têm nenhuma ideia das penas morais que nunca experimentaram, pois, mais uma vez, só podem ter pena dos males que conhecem e esta aparente insensibilidade, que só vem da ignorância, transforma-se dentro em breve em ternura, quando começam a sentir que há na vida humana mil dores que desconhecem. Quanto a meu Emílio, se revê simplicidade e bom senso em sua infância, estou certo de que terá alma e sensibilidade em sua juventude, porque a verdade dos sentimentos está muito ligada à justeza das ideias. (ROUSSEAU, 1995, p. 254-255).

Dessa forma, o jovem estaria longe de se tornar contaminado pela sociedade, envolvido com as aparências do mundo das vaidades e dos vícios, uma vez que nada do que experimentasse pertenceria ao seu mundo. O poder aparente embriagaria e turvaria os seus sentimentos:

Tomemos dois jovens saindo da primeira fase da educação e entrando na sociedade por duas portas diretamente opostas. Um sobe subitamente ao Olimpo e frequenta a mais brilhante sociedade; levam-no à Corte, às casas dos grandes e dos ricos, e das mulheres bonitas. Imagino-o festejado por toda parte e não examino o efeito dessa acolhida sobre seu espírito: suponho que resiste. Os prazeres voam à sua frente, novos objetos o divertem; a tudo ele se entrega com um interesse que seduz. Vós o vedes atento, solícito, curioso; sua primeira admiração vos impressiona; vós o considerais satisfeito; mas olhai para sua alma. Vós imaginais que ele está contente; eu creio que ele sofre.

Primeiramente, que percebe ele ao abrir os olhos? Uma multidão de pretensos bens que não conhecia, mas que, estando em sua maioria apenas um momento a seu alcance, não parecem mostrar-se a ele senão para que lamente estar privado deles. Se passeia num palácio, logo vedes, por sua curiosidade inquieta, que se pergunta porque a casa paterna não é igual. Todas as suas perguntas vos dizem que ele se compara sem cessar ao dono dessa casa e tudo o que encontra de mortificante nesse paralelo aguça sua vaidade, revoltando-a. (ROUSSEAU, 1995, p. 255).

Vivendo em função da opinião dos demais, o indivíduo civilizado, para obter as benesses da sociedade, precisa valer-se de máscaras para sobreviver:

O homem da sociedade está todo inteiro na sua máscara. Não estando quase nunca em si mesmo, quando está se acha estranho

e mal à vontade. O que é, não é nada, o que parece, é tudo para ele. (ROUSSEAU, 1995, p. 258).

Abandonar o indivíduo nas estruturas dos estados de sua época, diz o filósofo, seria condená-lo à dependência e à escravidão, e recomenda a preservação da singularidade do indivíduo nos seus primeiros anos de vida, bem como uma orientação adequada ao jovem para garantir-lhe o seu potencial de existência, a sua capacidade e a sua autossuficiência.

Uma sua importante recomendação se refere às comparações, já comentadas anteriormente, que iniciam o indivíduo nos primeiros passos e lhe retiram sua condição de autossuficiência, processo que pode se iniciar já na infância. Após descobrir que é o centro das atenções, a criança inicia as comparações entre tudo aquilo que a circunda, e pode escolher aquilo que lhe interessa, movendo-se por desejos que não podem ser realizados. Ao jovem, já envolto pelos sentimentos mais funestos, as comparações trazem as informações sobre o verdadeiro lugar que ocupa na vida social e percebe que sempre lhe falta alguma coisa, processo que tende a enfraquecê-lo cada vez mais. Não tendo sido devidamente preparado para ter contato com o luxo do mundo social, já se encontra num labirinto que o aprisiona e o faz escravo de um contexto que o sufoca todos os dias, sem mecanismos para escapar. Incapaz de se auto conduzir, tem comprometida, desse modo, sua possibilidade de realização. Eis no que pode redundar o descuido na formação da criança e do jovem:

Primeiramente, que percebe ele ao abrir os olhos? Uma multidão de pretensos bens que não conhecia, mas que, estando em sua maioria apenas um momento a seu alcance, não parecem mostrar-se a ele senão para que lamente estar privado deles. Se passeia num palácio, logo vedes, por sua curiosidade inquieta, que se pergunta porque a casa paterna não é igual. Todas as suas perguntas vos dizem que ele se compara sem cessar ao dono dessa casa e tudo o que encontra de mortificante nesse paralelo aguça sua vaidade, revoltando-a. Se depara com um jovem mais elegante do que ele, vejo-o murmurar em segredo contra a avareza de seus pais. Está mais bem vestido do que outro, tem a dor de ver esse outro dominá-lo por seu nascimento ou seu espírito, e todo o seu luxo humilhado por um simples terno de pano ordinário. (ROUSSEAU, 1995, p. 255).

Para evitar-se a dependência e a corrupção do indivíduo, insiste Rousseau na necessidade de, desde o início, submeter o indivíduo a um lento processo de formação que respeite a sua singularidade e, ao mesmo tempo, de retardar o máximo possível seu contato com os costumes da sociedade, como um último esforço para introduzir o jovem na vida social da melhor maneira possível.

Se, inicialmente, apresenta-se ao jovem o homem em suas contradições da espécie, faz-se necessário mostrar-lhe o homem da vida social. Até esse momento, o jovem se detivera apenas sobre si mesmo. Seria necessário, então, mostrar-lhe os demais indivíduos. Ao conhecê-los, o jovem iniciaria um processo de comparações que o levaria à busca de se sobressair perante os demais. É nesse momento que todos os cuidados devem ser tomados, pois o jovem se encontrará diante do envolvimento com o *amor próprio* que lhe trará todos os tipos de sentimento. É, então, que a busca pelo lugar que deverá ocupar na sociedade se intensificará, definindo-se os sentimentos que prevalecerão. Diante de escolhas que deverá fazer, decidirá por reproduzir o que encontrará na sociedade, ou optará pela manutenção de sentimentos que valorizem a *benevolência* e a *comiseração*. O caminho que o jovem indivíduo deverá percorrer após o primeiro contato com os demais homens requer uma orientação, orientação que deve partir do conhecimento dos homens enquanto seres de sociedade, evidenciando-se o contexto das desigualdades que foram estabelecidas entre os homens.

Para Rousseau, só se pode conhecer a sociedade pelos homens, e os homens, pela sociedade. Conhecendo-se os homens em suas relações, tem-se a verdadeira imagem da realidade. Ao se aprofundar no estudo das relações humanas, o jovem indivíduo teria a possibilidade de enxergar a vida como ela é de fato, sem as máscaras elaboradas pela sociedade decorrentes do amor próprio.

O indivíduo jovem, o seu Emílio, deve entender a relação que ocorre entre o estudo do homem e o estudo da sociedade. Tratar esses estudos de forma separada faria com que não apreendesse nenhum dos dois:

É preciso estudar a sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade: os que quiserem tratar separadamente da política e da moral nunca entenderão nada de nenhuma das duas. (ROUSSEAU, 1995, p. 266).

O estudo do homem lhe indicaria que, enquanto manteve sentimentos moderados e simples em seu coração, pôde preservar sua *independência* e sua *liberdade* (p. 266) e a simplicidade assegurou-lhe uma vida de igualdade. O jovem deve ser introduzido no conhecimento do homem e da sociedade a partir do conhecimento do coração do homem, de seus sentimentos. É com a decifração dos sentimentos da constituição dos indivíduos que Rousseau pôde compreender a história da humanidade, bem como o desenvolvimento das

desigualdades e dos problemas humanos. “*Eis, agora o estudo que nos interessa; mas para realizá-lo cumpre começar por conhecer o coração humano*”, manifesta ele (Rousseau, 1995, p. 266).

Conhecer o homem a partir dessa perspectiva seria ultrapassar as máscaras oriundas da vida social que encobrem o que de fato é o homem da sociedade. A verdadeira face do homem social, civilizado, já fora apontada pelo filósofo em outras obras suas — o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e o *Discurso sobre as ciências e as artes*. Em *Emílio*, apresenta a necessidade do conhecimento da verdadeira face do homem como uma das etapas do processo educacional do jovem, para que possa avaliar bem o mundo no qual ele terá que de viver, e fazer sua melhor opção de vida. Se, durante toda a infância e adolescência, aprendeu apenas a partir de sua própria experiência — uma aprendizagem a cada situação —, o que lhe permitiu perceber a si próprio e o mundo que o rodeava, na fase juvenil, deverá conhecer o mundo a partir da experiência dos demais indivíduos, sendo o estudo das relações entre os homens o principal conteúdo da formação do jovem. Esse estudo o ajudará a compreender que a origem do mal não se encontra na natureza do homem, mas no processo histórico que o levou a construir um mundo que é contrário à sua própria natureza. Esse momento da aprendizagem deve ser pensado de forma meticulosa. A questão não envolve a mera apreensão dos dados da realidade, mas requer um elemento mais importante que é o da *formação moral*. Esse componente não pode se constituir pelo simples acúmulo de informações, uma vez que a opção de vida deve ser construída, pois o puro conhecimento não garante uma formação adequada. Desvendar as raízes dos males que afligem os homens requer sentimentos adequados, os quais, bem conduzidos por uma boa formação, desenvolverão no jovem uma boa *conduta moral*. A opção por um tipo de conduta, além de passar pelo crivo da escolha, pelo crivo da racionalidade, passa pelo cultivo dos melhores sentimentos. A escolha de conduta é racional, se efetiva a partir de um longo processo de cultivo dos sentimentos. O cultivo do sentimento de amizade por parte do indivíduo jovem aproxima os homens para uma vida em grupo, em que a cooperação é a lógica da vivência. Daí ser fundamental que se tome todo o cuidado possível quando, durante seu processo educacional, o jovem for iniciar o estudo dos homens em sociedade. Sua primeira recomendação é a de que a vida social seja estudada a partir dos livros de História. E quais seriam os motivos para isso?

O primeiro motivo apontado é a temeridade de, ainda muito jovem e inexperiente, o indivíduo achar naturais as perversões e injustiças produzidas pela sociedade, dando-lhe a impressão de que esse contexto seria oriundo da própria natureza humana, e podendo provocar uma distorção em seu espírito, fazendo-o acomodar-se a essas mazelas e acreditar que o contexto revelaria a verdadeira dinâmica das coisas. Um espírito ainda muito jovem não estaria plenamente preparado para se defrontar com estruturas viciadas, seria uma temeridade. De tanto condicionar o olhar a uma determinada realidade, acaba-se acreditando nela, e o hábito se transformaria em referência:

Habituar-se-á ao menos ao espetáculo do vício, a ver os maus sem horror, como a gente se acostuma a ver os desgraçados sem piedade. Dentro em breve a perversão generalizada lhe servirá menos de lição que de desculpa; dir-se-á que, se o homem é assim, ele não deve querer ser de outro jeito. (ROUSSEAU, 1995, p. 267).

O segundo motivo apresentado é relativo ao outro extremo do estudo inicial da vida social. Se o primeiro indica que se deve evitar um estudo em contato direto com a sociedade, o segundo é o de que se evite um estudo da sociedade extremamente distante da realidade social. Nem um mergulho direto, nem uma distância extrema. Como o primeiro, esse segundo motivo também poderia produzir anomalias na formação do jovem indivíduo, se lhe fossem fornecidas informações genéricas sobre a vida em sociedade, sem que se indicassem as verdadeiras informações sobre a vida dos homens, os componentes históricos e suas contradições. Seria um estudo superficial que se situaria no campo de uma metafísica estéril, metafísica que explica a sociedade por meio de elementos que lhe são estranhos, de fatores externos que apontariam as raízes da dinâmica social, ou seja, apenas um artefato da retórica metafísica que não explica as verdadeiras causas da origem da sociedade e dos seus males. Essa perspectiva que se constitui pelo olhar de outra pessoa, sendo apresentada ao jovem como verdade, geraria uma dependência em relação à opinião de outrem, impossibilitando-o de construir, com o seu próprio observar, suas conclusões sobre o mundo social. É exatamente o oposto a isso que Rousseau aponta como importante no processo educacional, por entender que o jovem deverá construir seu arcabouço de conhecimento a partir de suas próprias experiências, o que lhe concederia a autonomia suficiente para se tornar um indivíduo capaz de se autoconstruir.

Os dois motivos estão em polos extremos. Enquanto um mergulha o indivíduo diretamente na vida social, o outro permite-lhe um distanciamento dela. Tem-se, por parte do filósofo, a tentativa de promover ao jovem indivíduo um contato com a realidade, ao mesmo tempo em que o preserva dos males oriundos dessa mesma realidade, procedimento que lhe permitiria manter o bom desenvolvimento dos seus sentimentos, que já viria cultivando desde a sua infância, e, ao mesmo tempo, capacitá-lo para um julgamento da realidade social. Tem-se uma dinâmica de formação que tem os componentes dos sentimentos do indivíduo e, ao mesmo tempo, a capacidade de reflexão sobre o que passa a conhecer da realidade. De posse de uma avaliação, o jovem realizaria sua opção de inserção na sociedade, uma inserção que poderia ser a de aceitação do contexto encontrado ou a sua rejeição. Alcançar-se-ia, dessa forma, uma unidade no processo de formação do indivíduo, entre aquilo que ele desenvolve em seu sentimento de existência e as reflexões sobre a realidade investigada.

Vê-se, por conseguinte, que o filósofo transita entre uma formação que valoriza a experiência e os sentimentos e aquela que reconhece a importância da atividade reflexiva. Ambas são componentes da própria constituição do indivíduo desde os tempos mais remotos, como se pode constatar nas reflexões que desenvolve em suas obras, e que tem como ponto de partida a sua antropologia delineada no segundo *Discurso*. Além disso, o próprio *Do contrato social* é a tentativa de se preservar, na esfera política, a constituição do indivíduo focalizada pela antropologia rousseauiana. O cuidado com o desenvolvimento dos sentimentos seria fundamental para uma formação que alimentasse no jovem: a rejeição a todo e qualquer tipo de vício social; a adesão a uma vida de solidariedade; o desenvolvimento do espírito de liberdade.

É imperioso frisar que Rousseau não exclui do processo educacional momentos distintos da formação: o aspecto sensitivo e o aspecto intelectual. Reconhece uma interação entre essas duas faces, que devem se desenvolver simultaneamente. Ao mantê-las, reconhece a unidade do indivíduo, sua constituição que não pode ser fraturada. Sua preocupação não é com uma formação que apenas mantivesse a pureza do indivíduo, que o conservasse para sempre em um estágio de infantilidade, nem que o inserisse numa esfera de mera formação intelectual. A formação que se mantiver atenta às duas faces do indivíduo — a face dos sentimentos e a face da reflexão — permitirá que o indivíduo se preserve dos males sociais.

No entanto, é a partir da adolescência e da juventude que se evidencia a necessidade da utilização da face mais reflexiva da formação, quando o jovem indivíduo deve

conhecer o mundo dos homens, a sociedade. E esse conhecimento se dará a partir das experiências vividas pelos outros indivíduos. É nessa fase de sua existência que deverá estudar a história dos homens e, a partir desse estudo, poderá conhecer os detalhes da sociedade, as raízes dos males sociais. Aliando o que desenvolveu em seus sentimentos à sua análise da história, será capaz de realizar o julgamento da sociedade, permitindo-lhe escolher como desejará viver no seio da sociedade. A escolha, que passa pelo crivo da racionalidade, tem, entretanto, como suporte os sentimentos e os valores acumulados ao longo de sua formação, assim como seu sentimento de amizade, que já se teria desenvolvido. Sua participação saudável na vida social seria, assim, fruto do processo formativo que teria desenvolvido plenamente. E esse desenvolvimento pleno passa, sobretudo, pelo sentimento de existência.

REFERÊNCIAS :

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Oeuvres complètes**. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959. 5v. (Bibliothèque de la Pléiade).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Émile ou De l'éducation**. Chronologie et introduction par Michel Launay. Paris: Flammarion, 1966.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato social**. Tradução de Lourdes Santos Machado. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Lourdes Santos Machado. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987-1988a. (Os Pensadores).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução de Lourdes Santos Machado. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987-1988b. (Os Pensadores).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a economia política e Do Contrato social**. Tradução de Maria Constança Peres Pissarra. Prefácio de Bento Prado Júnior. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da educação**. Tradução de Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

EXISTE DIREITO INTERNACIONAL EM ROUSSEAU?

Arlei de Espíndola¹

Resumo:

O artigo busca mostrar a presença da discussão sobre o problema do direito internacional na filosofia de Rousseau ainda que ele priorize a fundamentação dos princípios, no que consegue concluir de seu projeto, das relações estabelecidas no Estado, visando definir, teoricamente, a legitimidade do poder político internamente. Entretanto, mantém que estava na sua agenda refletir da mesma forma sobre as relações ideais entre os povos à medida que os acontecimentos bélicos de sua época, no mundo europeu, cobravam por isto. Se a escrita do genebrino fornece elementos para dizer-se que a unidade natural é a referência nos começos, ir adiante, com o propósito de pensar sobre o direito internacional, tendo em conta aquilo que a ele se relacionava, admitindo, pois, a existência de outros Estados, permanentemente em contato, é o que precisaríamos aceitar. São as desavenças, estabelecidas e consumadas, neste âmbito mais amplo, que se apresentavam ao final para serem administradas, fazendo-se correto dar atenção a esse aspecto, germinal na obra de Rousseau, compreendendo-o com o valor por este merecido, assim como se procura fazer.

Palavras-chaves: Direito político. Direito internacional. Guerra. Paz. Justiça.

IS THERE AN INTERNATIONAL LAW IN ROUSSEAU?

Abstract:

This article intends to show the presence of the discussion on the problem of international law in Rousseau's philosophy even though he prioritizes the groundings of principles, as he succeeds to conclude from his project, of the relations established in the State, aiming to define, theoretically, the legitimacy of the political power, internally. However, he sustains that it was on his agenda to reflect in the same way on ideal relations among peoples as warlike events of that time, in the European world, demanded for this. If the Genevan's writings provide elements in order to say that the natural unity is the reference in the beginnings, to go forward with the purpose of thinking about the international law, considering what was related to him, thus admitting the existence of other States, permanently in touch, is what we would need to accept. Established and consummate disagreements, in this broader scope, were presented at the end to be managed, being correct to pay attention to this aspect, germinal in Rousseau's work, understanding it with the value it deserves, as it is intended to be done.

Keywords: Political Law. International Law. War. Peace. Justice.

I

Partimos da questão de saber se existe direito internacional na reflexão desenvolvida por Rousseau. Ao nosso ver, pensar isto requer que se considere, sobretudo, o *Do contrato social ou princípios do direito político* (1762). Não raro o público leitor tem este trabalho como o grande livro do filósofo genebrino onde ele desenvolve sua meditação e teses mais profundas sobre filosofia política. Mas o que

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP/SP, com estágio pós-doutoral em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUC/RS. Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina – UEL/PR. Com experiência na Graduação e Pós-Graduação (*Strictu Sensu*), tendo orientado em nível de mestrado. E-mail: earlei@uel.br

vem a ser o *Contrato social* exatamente? É um texto exaustivo, completo, em que o pensador explora ao extremo sua pesquisa esgotando todas suas possibilidades? Veja-se sua “Nota de advertência”, da edição originária, em que sinaliza que se resignar a organizá-lo e imprimi-lo foi consequência de não haver pesado melhor suas forças e condições quando definiu sua meta no começo de todo o percurso:

Este pequeno tratado foi extraído duma obra mais extensa, outrora iniciada sem que houvesse consultado minhas forças e de há muito abandonada. Dos vários trechos que se podiam tomar ao que estava feito, este é o mais considerável e pareceu-me o menos indigno de ser oferecido ao público. O resto não mais existe (OC III, *Du contrat social*, 1964, p. 349).

O fragmento atesta, sem entrar no aspecto da densidade conceitual, obscuridades, hermetismo, e contradições, que Rousseau tem o *Contrato social* enquanto um trabalho modesto, acanhado, com limitações, que fazia parte de algo maior, sendo o que sobreviveu por trazer conteúdo que valeria ser levado ao conhecimento público. Ele não informa, ainda, que saber é este contido nos trechos preservados do projeto, mas que vai importar a nós descobrirmos.

Rousseau é um especulador diferente que costuma nos ajudar a interpretar sua vasta obra, pois a comenta com um grau considerável de isenção e neutralidade. Por certo a política sempre o interessou, e ele identificou sua presença entremeada a todas as coisas desde cedo. Mas há um relato do livro IX de *As confissões* que é importante para compreendermos o valor que Rousseau passou, desde um determinado momento, a atribuir à política, sendo motivado pelos acontecimentos, reconhecendo a relação de dependência que existe entre a natureza de um governo e o caráter de um povo, entre este primeiro e a lei; o momento, enfim, do despertar do interesse que desenvolveu propriamente, digamos, pelo direito político. Neste quadro remissivo o autor nos dá a oportunidade de entender o significado de suas *Instituições políticas*, esta obra maior à que se dedicava, da qual resultou o *Contrato social*, e que terminou interrompendo a escrita por julgar se tratar de um projeto complexo demais que o fazia avançar vagarosamente em sua consumação. É a partir desta grande obra, cujos passos iniciais foram gestados e estabelecidos durante o período em que trabalhou como secretário da embaixada francesa em Veneza, entre os anos de 1743-1744, que estas ideias acima lembradas, juntamente com outras tantas que muito importavam à felicidade do gênero humano, ganharam importância na reflexão do autor. Agora de

suas *Instituições políticas* Rousseau imaginava se beneficiar extraíndo grande proveito enquanto pensador, embora temesse a ousadia e pioneirismo nele marcados no ambiente sócio-político e cultural onde se inseria, ambiente onde vigorava o despotismo, o arbítrio, a violência, a insensibilidade, faltando, da parte de uns, o saber mais fino, etc.:

Das várias obras que tinha na gaveta, aquela sobre a qual mais meditava, que mais gosto me dava e na qual queria trabalhar a vida inteira e que devia, segundo eu achava, coroar minha reputação, eram minhas *Institutions politiques*. Havia treze ou quatorze anos que me tinha ocorrido a primeira ideia, quando, estando em Veneza, tinha tido ocasiões de observar os defeitos daquele tão gabado governo. Desde então minhas vistas se haviam estendido muito no estudo histórico da moral. Vira que tudo se relacionava radicalmente com a política e que, de qualquer modo que o encarássemos, povo nenhum teria natureza diferente daquela que seu governo lhe emprestava; deste modo, esta grande questão sobre o melhor governo possível parecia reduzir-se a esta: Qual a natureza de governo indicada para formar o povo mais virtuoso, mais esclarecido, mais sábio, enfim, o melhor, tomando esta palavra no seu mais amplo sentido? Julgava perceber que esta questão muito se relacionava com esta outra abaixo, se é que era diferente: Qual o governo que, por sua natureza, se mantém sempre mais próximo da lei? Donde o que é a lei? E uma série de perguntas da mesma importância. Via que tudo isto me levava a grandes verdades, úteis à felicidade do gênero humano, porém principalmente à da pátria, onde eu não havia encontrado, na viagem que acabava de fazer, noções sobre leis e liberdade tão justas quanto nítidas, segundo meu parecer; e tinha pensado naquela maneira indireta de lhes dar as mais indicadas para que aproveitassem o amor-próprio de seus membros e conseguindo que me perdoassem por ter visto no assunto um pouco mais longe do que eles (OC I, *Les confessions*, 1959, p. 404-405).

Rousseau reconhece dificuldades, complexidades, entraves, que envolvem a teoria que visa dar forma nas *Instituições políticas* que não indica ou demonstra aqui, pormenorizadamente, quais são exatamente, e que por isso o livro avançava de forma lenta. Admite que talvez ele nem pudesse sair do forno enquanto vivesse. Mas investia todas as suas energias e faculdades nele, não aceitava renunciar o direito de pensar, e até mantinha o projeto em segredo para garantir sua liberdade na execução, exigindo de si somente manter-se dentro da lei de seu país e no quadro do direito dos povos:

Apesar de fazer cinco ou seis anos que eu trabalhava nesta obra, ela ainda estava pouco adiantada. Livros desta espécie exigem meditação, vagar, tranquilidade. E mais, eu fazia este trabalho, como se diz, para o que desse e viesse, e não teria querido comunicar o meu projeto a ninguém, nem mesmo a Diderot. Receava que minha teoria parecesse muito ousada para o século e o país em que a escrevia e que o espanto de meus amigos me constrangesse em sua execução. Também não sabia se a faria a tempo e de maneira a poder ser publicada enquanto eu vivesse. Queria, sem constrangimento, dar ao assunto tudo o que ele de mim exigia; bem certo de que, não tendo gênio satírico e não querendo nunca procurar-lhe aplicação, sempre seria irrepreensível com toda justiça. Sem dúvida eu queria usar plenamente do direito de pensar, direito que tinha por nascimento, mas sempre respeitando o

governo sob o qual vivia, sem jamais desobedecer-lhe às leis; e, muito atento para não violar o direito das gentes, não queria, tão pouco, renunciar às suas vantagens por simples medo (OC I, *Les confessions*, 1959, p. 405).

A sequência do presente raciocínio do livro IX de *As confissões* é reservada por Rousseau para dizer o quanto se sente confortável na França para tornar pública suas ideias por meio de seus livros. Se o leitor está acostumado desde o *Discurso sobre a desigualdade* vê-lo enaltecer Genebra por seu republicanismo, aqui ele reverencia em partes o poder na França que não o tolhe em sua liberdade de pensamento, pelo menos enquanto ainda não viu o choque produzido por seus grandes livros na década de sessenta; tem-se aqui o momento inicial, preparatório, da escrita de suas *Instituições políticas* que não foram abandonadas. Por essa realidade, pela comodidade por ela trazida, Rousseau possui preferência por ficar na França, apesar de este desejo modificar-se em períodos isolados com o correr do tempo:

Confesso mesmo que estrangeiro e vivendo na França, achava minha posição muito favorável para ousar dizer a verdade; sabendo bem que, continuando, como eu queria, só imprimindo aquilo para que obtivesse permissão, não devia prestar contas a ninguém de minhas máximas e de sua publicação alhures. Ter-me-ia sentido com menos liberdade na própria Genebra onde, qualquer que fosse o lugar em que meus livros fossem impressos, o magistrado tinha direito de dar a última palavra sobre seu conteúdo. Esta consideração muito havia contribuído para me fazer ceder às instâncias de madame d'Épinay e renunciar ao projeto de ir estabelecer-me em Genebra. Sentia, como disse em *Émile*, que a menos que fosse homem de intrigas, quando se quer consagrar livros ao verdadeiro bem da pátria, não é preciso escrevê-los em seu seio (OC I, *Les confessions*, 1959, p. 406).

57

Neste momento Rousseau entende, notadamente, que a França ganha mantendo-o em paz em seu território, em seu domínio, escrevendo seus livros:

O que fazia achar minha posição mais feliz era a persuasão em que estava de que o governo de França, sem me ver com bons olhos talvez, consideraria uma honra, senão o proteger-me, pelo menos deixar-me tranquilo. Era, ao que me parecia, um rasgo político bem simples e no entretanto bem justo, o de vangloriar-me do mérito de tolerar o que não se pode impedir; porque, se me tivessem expulso de França, que era tudo o que tinham o direito de fazer, nem por isso os meus livros deixariam de ser escritos, e talvez com menos descrição; ao passo que me deixando em paz, guardavam o autor como caução de suas obras, e mais, apagariam os preconceitos bem enraizados no resto da Europa, ao conquistarem reputação de ter respeito esclarecido pelo direito das gentes (Idem, *ibidem*).

É do aceite de que as *Instituições políticas* lhe pediam mais do que podia dar, no sentido de dedicação, que vem nascer o *Contrato social*, logo após renunciar o

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 8	n. 15	Agosto – Dezembro 2019	p. 54 - 71
--------------------------	-------	-------	------------------------	------------

desenvolvimento integral, ali, do projeto em mente. Parece-nos importante trazer a narrativa, também do livro X de *As confissões*, que nos informa sobre isto que dissemos, fazendo reforçar-se a leitura:

Examinei o estado deste livro e achei que ele ainda precisava de vários anos de trabalho. Não tive a coragem de levá-lo e esperar que ficasse pronto para pôr em execução a minha ideia. Por isso, renunciando a esta obra, resolvi tirar dela o que podia tirar, e depois queimar o resto; e trabalhando com cuidado, sem interromper o de *Émile*, em menos de dois anos dei a última penada em *Contrat social* (Idem, p. 516).

II

Estas referências ao “pequeno tratado”, ao *Contrato social*, somadas com a acalentada *Instituições políticas*, preparam o terreno para entrarmos no tema “direito internacional em Rousseau”, mas sem permitir pensar se há esta reflexão ou não estritamente no autor genebrino. Para tanto, temos talvez de nos perguntar sobre qual esfera o *Contrato social*, parte mais completa e de maior conhecimento público do que sobrou, abarcava do conjunto da pesquisa abandonada, mas projetada inicialmente nas *Instituições políticas*. E a resposta para essa pergunta aparece em dois pontos da escrita de Rousseau, pontos estes de extrema utilidade para levarmos adiante nossa presente investigação. Um é a da própria escrita do *Contrato social* cuja publicação deu-se em março de 1762. O livro, como sabemos, fragmento de um projeto filosófico maior, contendo 4 livros, mas fazendo-se um texto relativamente breve para os padrões dos grandes tratados clássicos, traz uma conclusão de 1 §, identificada como capítulo IX, do livro 4º, com um conteúdo importante para compreender-se em qual ponto do projeto originário das *Instituições políticas* se encerra aquele que ele chama de “pequeno tratado”, valendo, para isto, a transcrição da passagem:

Depois de haver estabelecido os verdadeiros princípios do direito político e ter-me esforçado por fundar o Estado em sua base, ainda restaria ampará-lo por suas relações externas, o que compreenderia o direito das gentes, o comércio, o direito da guerra e as conquistas, o direito público, as ligas, as negociações, os tratados, etc. Tudo isso, porém, forma um novo projeto muito vasto para as minhas curtas vistas, e eu deveria fixá-las sempre mais perto de mim (OC III, *Du contrat social*, 1964, p. 470).

Vale observar pela transcrição seguinte – antes de comentar esse fragmento acima do final do *Contrato social* – o teor dos cinco §§ das páginas do *Emílio ou da educação*, os quais completam o texto precedente no sentido do que havia para fazer na

teoria de Rousseau que tinha sido elaborada no que toca às relações externas aos Estados sob o ponto de vista da gerência do direito. Essa passagem final do *Emílio*, que envolve, é claro, mais do que esse bloco de textos, reiterando o fragmento acima, diz que está tudo, retoricamente falando, por fazer da segunda parte da teoria rousseauiana ensaiada de ser feita, sendo complementar também dado ao fato de trazer um resumo do *Contrato social*, livro este que tinha vindo à lume um mês antes de ser publicado o segundo texto, chamado por Rousseau de “grande tratado”. Veja-se que o extrato do *Emílio* guarda mesmo semelhança com a conclusão do *Contrato social*, embora agregue mais elementos que este texto inicial, explorando a questão em termos germinais, do objeto que é o direito, vendo-a em sentido mais amplo. Partindo da suposição de resolver o que implicava a primeira parte, escreve o genebrino:

Depois de considerarmos assim cada espécie de sociedade civil em si mesma, nós as compararemos para observar suas relações mútuas: umas grandes, outras pequenas; umas fortes, outras fracas; atacando-se, ofendendo-se, destruindo-se entre si; e nessa ação e reação contínua, fazendo mais miseráveis e custando a vida de mais homens do que se tivessem conservado sua liberdade primitiva. Não examinaremos se se fez de mais ou de menos na instituição social; se os indivíduos submetidos às leis e aos homens enquanto as sociedades guardam entre si a independência da natureza, não ficam expostos aos males dos dois Estados, sem ter as vantagens, e se não seria melhor não haver várias. Não é este Estado misto que participava de ambos e que não garante nem um nem outro “que não permite nem estar preparado em tempo de guerra nem seguro em tempo de paz?” Não é esta associação parcial e imperfeita que produz a tirania e a guerra? E não são a tirania e a guerra os maiores flagelos da humanidade? (OC IV, *Émile ou de l'éducation*, 1969, p. 848).

Examinaremos enfim a espécie de remédio que buscaram para tais inconvenientes mediante ligas e confederações, que, deixando cada Estado seu senhor internamente, o armam externamente contra todo agressor injusto. Procuraremos ver como se pode estabelecer uma boa associação federativa, o que a torna duradoura, e até que ponto se pode estender o direito de confederação, sem prejudicar o da soberania. (Idem, p. 848).

O abade de São Pedro propusera uma associação de todos os estados da Europa para a manutenção de uma paz perpétua. Essa associação era praticável? E, supondo-se que fosse estabelecida, fora de se presumir que teria durado? Tais pesquisas levam-nos diretamente a todas as questões de direito público que podem acabar de esclarecer as de direito político. (Idem, p. 848-849).

Poremos finalmente os verdadeiros princípios do direito da guerra e examinaremos porque Grotius, e os outros, dele não deram senão falsos princípios. (Idem, p. 849).

Não ficarei espantado se, em meio a nossos raciocínios, meu jovem, que tem bom senso, me disser, interrompendo-me: É de crer-se que construímos nosso edifício com madeira, e não com homens, a tal ponto ajustamos com precisão

todas as peças à regra! É verdade, meu amigo, mas pensai em que o direito não se dobra às paixões dos homens, e que se tratava entre nós de estabelecer os verdadeiros princípios do direito político. Agora que nossos alicerces estão colocados, vinde examinar o que os homens construíram em cima, e vereis belas coisas! (Idem, p. 849).

Este grande fragmento abre espaço, assim, para chegarmos, até, noutros pequenos escritos fragmentários restantes, além de passagens de textos preparatórios, de certo modo, ao *Contrato*, mas que alimentam, de forma introdutória, o debate em torno da segunda parte das *Instituições políticas*, que foram, reiterar-se, deixada de lado no decorrer do caminho. Esse é o caso do *Discurso sobre a economia política* (1758), antes conhecido como o verbete “economia” (moral ou política), do volume V da *Enciclopédia diderotiana*, publicado em 1755, que pensa, além de definir a “vontade geral” pela primeira vez enquanto base do Estado, questões como: subsistência dos cidadãos, circulação de mercadorias, finanças públicas, desenvolvimento da economia defendendo sobretudo a agricultura, estratégias para cobrar racionalmente impostos, etc. Rousseau entende que: “*Não basta ter cidadãos e protegê-los. Necessário cuidar de sua subsistência. Atender às necessidades públicas é uma decorrência evidente da vontade geral. E o terceiro dever essencial do governo*” (OC III, *Discours sur l'économie politique*, 1964, p. 262).

Apontando para a direção que vai levar seu argumento, Rousseau indica aquela que acredita ser a máxima mais importante da administração pública das finanças: “*Empenhar-se muito mais em prevenir as necessidades do que em aumentar a receita*” (Idem, p. 266). Seriam as necessidades inúteis, as superfluidades, que tirariam a paz, e encerrariam a tranquilidade, aumentando, ao final, as despesas do Estado, criando as necessidades de conquistas, comprometendo a soberania, etc. Em verdade, por isso é melhor manter-se a vida simples, distante dos requintes: “*O Estado algumas vezes lucra em se fazer passar por rico, e essa riqueza aparente lhe é no fundo mais onerosa do que seria a própria pobreza*” (Idem, p. 267).

Com as passagens de Rousseau, aquela do final do *Contrato*, e a outra, do final do *Emílio*, podemos, agora, recolocar a pergunta inicial: existe uma reflexão sobre o direito internacional no pensamento de Rousseau? Enquanto algo pleno e sistematizado está evidente que não! Ambos os escritos sinalizam que o filósofo de Genebra se interessou em tratar sobre o problema da sociedade de direito criando os princípios do direito político sob os quais buscou assentar o Estado enquanto uma

criação humana, regulando a ordem civil, estabelecendo a paz, a justiça, e a liberdade. Se há uma lacuna aqui é na própria escrita de Rousseau, o qual não aborda exaustivamente o tema das relações internacionais, indispondo-se também em se assumir enquanto um pensador sistemático, tradicional, convencional. E não porque o julgue de pouca importância, pois Rousseau reconhece, no *Emílio*, que as questões ligadas ao direito no sentido mais amplo, global, universal, podem ajudar, em sendo discutidas, para se resolver problemas pendentes do direito político. Não é uma falta dos pesquisadores, portanto, não se aterem largamente a este assunto em seus estudos à medida que a discussão não foi rigorosamente articulada e sistematizada.

O foco de Rousseau esteve direcionado principalmente em pensar, no *Contrato social*, a problemática da política interna sob o ponto de vista do direito, trazendo a crítica ao direito positivo, crítica esta que termina com a proposição dos princípios do direito político, extraindo a referência ideal, aliás, do direito de natureza. Parte do projeto teórico rousseauiano, grosso modo, não foi levado adiante de forma plena, no qual se inseria a especulação verticalizada em torno das relações políticas externas, envolvendo isto os vários aspectos que dizem respeito ao direito neste plano, conforme a reflexão final do *Contrato* que se refere ao compromisso com um novo objeto de estudo que se faz demasiado amplo.

Se, em um primeiro momento, este fragmento retira a chance de pensar-se que existe esta reflexão em Rousseau, ou que o filósofo tem-na em pouca conta, precisamos considerar sua referência, nos fragmentos citados, mas dos dois livros, ao Estado, que se funda nos princípios do direito político, Estado este marcado pela legitimidade no plano do poder, o qual encontra sustentação naqueles que trazem ao homem a liberdade, retirando-o do seu ambiente de conflito, do seu estado de guerra produzido, após abandonar a paz do mundo natural.

Considerando um pouco mais a questão do Estado, a partir da conclusão do *Contrato*, cabe dizer que tivemos o estabelecimento desta instituição já naquele momento em que a discussão se desenrolava no plano factual e histórico, sendo o engenho dessa dita forma, mesmo que se tratasse de uma empresa hipotética. Essa instituição que definia os contornos da França setecentista, marcada pela presença do absolutismo monárquico e pelo despotismo religioso, exercido pela igreja católica, definindo a unidade do poder, era claramente, entretanto, avaliada, posta em discussão, no que tange à sua legitimidade, dada à natureza do poder político que a informava.

Essa mantinha-se amparada no exercício da conduta arbitrária, da força, da violência, contando com o direito positivo, identificado como direito terreno por um nome importante da ciência jurídica de hoje, que o justifica, legitimando-o, ainda que não se trate de algo legítimo; pois precisaria, para sê-lo, salvaguardar o direito natural, do qual decorre o reconhecimento da igualdade moral e política, da liberdade, direitos estes desfrutados pelo homem em seu período áureo.

O Estado à que se refere o genebrino no capítulo final do *Contrato* em seu único parágrafo é o que surge quando ele se afixa na perspectiva do dever ser da política, tendo já findado seu diagnóstico acerca da fonte geradora dos males morais, encaminhando-se para dar forma ao estado de direito recorrendo aos princípios teóricos e abstratos, mas de “direito político”. É certo que não se trata aí de uma quimera, de um sonho, de uma utopia, mas do esforço de conceder legitimidade ao poder político criador desta tão festejada instituição, apresentando ou fornecendo as bases de sua sustentação teórica e prática, que pareceriam ser mais convincentes. Se depois vai surgir um homem inclinado a desacreditar da política, aqui não é este, ainda, o caso posto exatamente em questão. Tamanho otimismo poucas vezes foi revelado por um pensador cuja fé no homem é tanta, neste momento, que nele ressona o eco de Platão; este personagem, este homem, ilustre da Antiguidade, convertendo-se em cidadão exemplar para os gregos, consegue compreender o verdadeiro sentido do Estado, por conta das luzes luminosas da razão que o auxiliam. E o homem impulsionado, no caso de Rousseau, pela lei natural, lei esta que vem dirigir sua vontade, mas que se substantiva, objetivando-se, consumando-se, pois, enquanto vontade geral, passando a atender, finalmente, aos interesses do bem comum, é que significa a meta mesma de seu estabelecimento.

Tudo isso é definido encontrando o apoio nos chamados princípios do direito político que requereriam um tratamento aqui mais demorado. Mas basicamente esse Instituição exemplar, modelar, emerge do pacto social legítimo, garantindo a vigência do poder político respaldado no consentimento, excluindo, portanto, a arbitrariedade, tendo um fundamento abstrato, ideal, metafísico. Com este, forma-se o “corpo político” que conta, essencialmente, com a figura do soberano, e a ele se apresentando enquanto espécie de subordinado, de empregado, fazendo-se daí homem prático, gestor, administrador, o próprio governante. O primeiro surge – apesar de constituir-se enquanto povo – como indivíduo, mas agora mais do que um simples

homem, e sim um cidadão, no momento em que é praticado o ato de “alienação da vontade” pelo qual vem com seus congêneres, estabelecendo o corpo político, ser sujeito de suas próprias leis, engendrando a liberdade moral e convencional que antes lhe era desconhecida. O convênio, o pacto associativo, se propunha resolver o problema fundamental, basilar, encontrando as suas cláusulas unidas nesta apenas, a saber, a alienação completa de cada contratante, com todos seus direitos, à comunidade no geral, que é o seguinte: “*encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo tão livre quanto antes*” (OC III, *Du contrat social*, 1964, p. 360). Ao encontrar êxito, este ato de fundação, que será seguido dos desdobramentos e relações adicionais que lhe são inerentes, garante, finalmente, a unidade, a paz, a sintonia entre os homens nas relações desencadeadas no seio do Estado, no interior de seus muros, viabilizando, portanto, a governança. E desta relação no Estado, na sociedade civil, entre os membros do convênio, pautando-se pelas cláusulas essenciais estabelecidas, assegurando o triunfo internamente, enquanto um exercício teórico, no mínimo, de pensamento, de reflexão, é que Rousseau acreditava ter dado conta, ter consumado, chegando ao termo conclusivo de seu “pequeno” escrito, o renomado *Contrato social ou princípios do direito político*, acreditando contribuir com a vida, do modo mais justo que fosse efetivamente possível, aos agentes autônomos do convênio.

III

Para além de saber que o genebrino tinha um projeto teórico maior, como já dissemos, para o qual pensava mobilizar todas suas forças e habilidades, mas que terminou abandonando, o leitor precisa ter ciência que o seu ponto de partida foi meditar sobre as relações humanas e jurídicas que se estabeleciam internamente na comunidade. Agora, mesmo este tipo de discussão deixa claro que estava na sua agenda refletir em torno da relação entre os Estados à medida que os acontecimentos históricos da época moderna, incluindo o período iluminista, também cobravam por isso. Pensando naquele conceito, na ideia de Estado exposta ao final do *Contrato*, e nas questões que lhes são afins, e indo-se ao resumo transcrito do *Emílio*, implementa-se essa compreensão e percebe-se nuances do problema, lembrando-se de passagens de textos e outros escritos fragmentários que sobraram, chegando até nós, retratando aspectos do direito internacional, conectando-se à segunda parte das *Instituições*

políticas. Um destes textos famosos que sobreviveram foi a primeira versão do *Contrato social*, livro este também conhecido como *Manuscrito de Genebra* (1761), cuja parte de grande importância, no tocante a nosso presente assunto, é seu segundo capítulo intitulado *Da sociedade geral do gênero humano*. Aqui o que salta aos olhos é a oposição que Rousseau assume, no seu pensamento, em relação às ideias de Grotius e Hobbes, dentre outros, que insistem em considerar que a guerra é o natural mostrando o interesse que eles têm em infringirem os direitos, favorecendo a violência e o despotismo. Foi preciso que o homem, na opinião de Rousseau, deixasse o estado de natureza para chegar a um patamar mais elevado de existência, mas a felicidade da idade de ouro, ponto intermediário do seu percurso, só lhe pode na verdade, trazendo ele aqui uma nuance do seu olhar negativo e pessimista, ser coisa estranha, pondo-o diante de um impasse:

Assim, a voz gentil da natureza não é mais um guia infalível para nós, como não é uma situação desejável a independência que dela recebemos. Perdemos definitivamente a paz e a inocência antes de apreciarmos as suas delícias. Desconhecida pelos homens ignorantes dos primeiros tempos, perdida para os homens esclarecidos dos tempos modernos, a vida feliz da idade de ouro sempre foi uma situação estranha à condição humana, ou porque não foi reconhecida quando os humanos poderiam tê-la gozado ou porque já tinha sido perdida quando eles a poderiam reconhecer (OC III, *Manuscrit de Genève*, 1964, p. 283).

Passou a representar um ditame para o homem deixar o estado de guerra finalmente, visto que era o estado por ele vivido na sociedade corrompida, ainda que fosse um equívoco de Hobbes julgar tal estado enquanto uma herança da natureza, a exemplo do que pensava Grotius: “o erro cometido por Hobbes [...] não foi o de estabelecer o estado de guerra entre homens independentes que se tornavam sociáveis, mas o de supor que esse estado seja natural à espécie, e considerá-lo como causa dos vícios de que é apenas o efeito” (Idem, p. 288).

IV

Ao nos reportarmos aos *Princípios do direito da guerra*, outro texto encontrado daqueles que iriam compor a sequência das *Instituições políticas*, reunimos mais elementos para pensar e acreditar que o ideal de Rousseau estava calcado em ter a ideia da unidade natural enquanto referência, recusando por isso o ponto de vista hobbesiano insistindo que é da natureza humana a conduta pacífica, a benevolência, a

inclinação para se compadecer com aquele que sofre, a sentir piedade, precisando, ao final, de pouco para se conservar, vivendo solitariamente, tendo paixões reduzidas:

Eu já disse e não custa repetir; o erro de Hobbes e dos filósofos é confundir o homem natural com o homem que eles têm sob os olhos e de transportar para um sistema um homem que só pode subsistir num outro. O homem quer seu bem-estar e tudo o que pode contribuir para tal, isso é incontestável. Mas, naturalmente, o bem-estar do homem se limita ao necessário físico: pois, quando ele tem a alma sã e quando seu corpo não sofre, o que lhe falta para ser feliz, conforme sua constituição? Aquele que não tem nada deseja pouca coisa, aquele que comanda ninguém tem pouca ambição. Mas o supérfluo desperta a cobiça: quanto mais se obtém, mais se deseja. Aquele que tem muito quer tudo, e a loucura da monarquia universal nunca atormentou senão o coração de um grande rei. Eis a marcha da natureza: eis o desenvolvimento das paixões. Um filósofo superficial observa as almas cem vezes remodeladas e fermentadas no levedo da sociedade e crê ter observado o homem. Mas, para bem conhecê-lo, é preciso saber discernir a gradação natural de seus sentimentos e não é nunca entre os habitantes de uma grande cidade que é preciso procurar o primeiro traço da natureza impresso no coração humano (ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Princípios do direito da guerra”. *Transformação*, v. 34, n.1, 2011, p. 158).²

Com este entendimento de que as paixões humanas são serenas nos começos, de que as necessidades são limitadas, de que, antes de se associar aos outros homens, o ser humano é pacífico, tímido, inexistindo guerra geral de homem a homem, não tendo sido este feito para se destruir mutuamente, Rousseau buscou garantir o direito desse, visando assegurar-lhe a justiça, com o estabelecimento do estado de direito político. Até aqui o problema é pensado por Rousseau tendo em conta o Estado apreendido interna e isoladamente com a retirada de sua pátria de adoção ou aquele que é objeto teórico- reflexivo no estado de natureza. Para avançar a reflexão em torno ao direito das gentes, ao direito dos povos, ao direito internacional, temos de considerar a existência de países e a relação entre estes, os conflitos que se estabelecem, enfim, neste âmbito mais amplo. Ora, daí cabe voltar ao *Emílio*, na parte transcrita e analisada, pois este texto introduz o problema, em primeiro lugar, de que os Estados se conservaram no

² Este texto sendo o mesmo “O estado de guerra nascido do estado social”, juntamente com o “Fragmento sobre a guerra”, teve uma primeira tradução brasileira feita por Sérgio Bath publicada pela Editora UNB em 2003. Optei por referir esta, aparecida em 2011, realizada por Evaldo Becker, com base na de Bruno Bernardi e Gabriela Silvestrini publicada na França, pela Vrin em 2008, e citada na bibliografia final do artigo. Fiz essa escolha visto que esta primeira tradução está mais próxima daquela que figura no volume III das *Oeuvres Complètes* de Rousseau, da edição da Pléiade, que se tornou objeto de correção a partir dos estudos que estão sendo realizados na França por estes outros editores, propondo uma outra compreensão sobre os achados. Esta correção diz mais respeito, aqui pelo menos, à distribuição dos parágrafos do que propriamente ao conteúdo de modo que se pode consultar no Tomo III, da Pléiade, “Que l’etat de guerre nait de l’etat social”, inserido nos *Ecrits sur l’Abbé de Saint-Pierre*, à medida que se estiver impossibilitado de acessar o texto em francês da Vrin.

estado de natureza na relação entre eles. Temos de averiguar qual é a posição de Rousseau neste caso, a partir dos *Princípios do direito da guerra*, se é possível a conquista desta relação pacífica chegando no plano das relações jurídicas, internacionalmente falando.

Vale observar que antes de se aprofundar no terreno jurídico, visando retratar o direito da guerra, nos *Princípios do direito da guerra*, o pensador genebrino, desejando se fazer inovador, questiona a distância que há entre as teorias filosóficas e o mundo mesmo. Propondo uma reviravolta radical com o caráter crítico do seu discurso, Rousseau problematiza a posição dos juristas e filósofos convencionais sugerindo talvez que a discussão neste outro nível supõe outras dificuldades:

Eu abro os livros de direito e de moral, escuto os sábios e os juristas e, impressionado por seus discursos insinuantes, deploro as misérias da natureza, admiro a paz e a justiça estabelecidas pela ordem civil, bendigo a sabedoria das instituições públicas e me consolo de ser homem vendo-me como cidadão. Bem instruído de meus deveres e de minha felicidade, fecho os livros, saio da classe e olho ao redor de mim: vejo povos infortunados gemendo sob o jugo de ferro, o gênero humano esmagado por um punhado de opressores, uma multidão sobrecarregada de trabalho e faminta por pão, da qual o rico bebe em paz o sangue e lágrimas, e em todo o lugar o forte armado contra o fraco do temível poder das leis. Tudo isso se faz pacificamente e sem resistência: é a tranquilidade dos companheiros de Ulisses trancados na caverna do Cíclope, esperando para serem devorados. É preciso gemer e calar-se (Idem, p. 154).

66

Rousseau avança apresentando uma visão pessimista sobre o quadro que pode se inaugurar, mas sem esconder sua desconformidade e sua inclinação para colocar os problemas, como se tratasse de um dever de humanidade:

As entranhas de que homem não ficariam comovidas com esses tristes objetos; mas não é mais permitido ser homem e pleitear a causa da humanidade. A justiça e a verdade devem ser dobradas ao interesse dos mais poderosos, é a regra. O povo não dá nem pensões, nem empregos, nem cátedras, nem vagas nas academias; em virtude de que protegê-lo-íamos? Príncipes magnânimos de quem esperamos tudo, falo em nome do corpo literário. Oprimi o povo com a consciência tranquila; e somente de vós que esperamos tudo e o povo nunca será bom para nada (Idem, ibidem).

Fechando a relação com a escrita dos *Princípios do direito da guerra*, com a análise inicial de suas ideias, vemos que Rousseau é desesperançoso, negativo, pessimista, quanto a relação pacífica entre os diferentes países, vendo-os gozarem, desfrutarem, de liberdade natural, agora sim, como as concebe Hobbes, uns em face dos

outros, tendo-se o estado civil somente na relação de homem a homem, formando, no quando geral, uma condição mista muito desfavorável:

A primeira coisa que eu observo, ao considerar a posição do gênero humano, é uma contradição manifesta em sua constituição, que a torna sempre vacilante. De homem a homem, nós vivemos no estado civil e submissos às leis. De povo a povo, cada um goza a liberdade natural; o que no fundo torna nossa situação pior do que se essas distinções fossem desconhecidas. Pois, vivendo ao mesmo tempo na ordem social e no estado de natureza, estamos submetidos aos inconvenientes de um e de outro, sem encontrar segurança em nenhum dos dois. A perfeição da ordem social consiste, é verdade, no concurso da força e da lei: mas é preciso, para isso, que a lei dirija a força, ao passo que nas ideias de independência absoluta dos príncipes somente a força sozinha, falando aos cidadãos sob o nome de lei e aos estrangeiros sob o nome de razão de Estado, tira destes o poder e dos outros a vontade de resistir, de sorte que o vão nome de justiça serve em toda parte apenas de salvaguarda à violência. Quanto ao que se chama comumente de direito dos povos, é certo que, à falta de sanção, suas leis, não são senão quimeras mais fracas ainda do que a lei da natureza, esta fala pelo menos ao coração dos particulares, ao passo que o direito dos povos, não tendo outra garantia senão a utilidade daquele que a ele se submete, suas decisões só são respeitadas enquanto o interesse as confirma. Na condição mista em que nos encontramos, a qualquer dos dois sistemas que dermos a preferência, fazendo muito ou muito pouco não fazemos nada e somos colocados no pior estado em que pudéssemos nos encontrar. Aí está, parece-me, a verdadeira origem das calamidades públicas (Idem, p. 154-155).

V

Mantendo-me na leitura do fragmento que transcrevi da parte final do *Emílio ou da educação*, termino com a referência à reflexão de Rousseau, introduzida neste escrito, ao texto *Extrato e julgamento do projeto de paz perpétua do Abade de Sainte-Pierre* (1755-1756), outro dos poucos trabalhos relacionados ao nosso assunto, feito com base neste pensador fundamental na discussão sobre o tema da paz no século XVIII. Trata-se de um breve texto de Rousseau dividido em duas partes, o *Extrato* e o *Julgamento*, sendo que o filósofo ora resume as ideias do Abade, ora as analisa criticamente, considerando-as difíceis de serem implementadas. Rousseau o contempla, como dissemos, na passagem em análise do *Emílio*. Aqui ele nos dá a conhecer a ideia da formação da comunidade de países da Europa, a de criação de ligas, de confederações, enquanto forma de retirar os Estados do estado de natureza, na relação entre eles, visando a conquista da paz planetária. Assim, seria estabelecida a regulamentação das relações, do intercâmbio, de modo a assegurar a coesão, o bom entendimento, sem romper com a soberania.

Rousseau toma para si, em partes, as ideias do Abade de Saint-Pierre. Observando o *Extrato* pensa-se que o especulador genebrino vê nos anseios do Abade só uma utopia irrealizável, pois este parece pôr-se a sonhar ao ver, enquanto algo fantasioso, a unidade humana sendo efetivamente estabelecida:

Com os olhos da imaginação vejo todos os homens vinculados pelos laços do amor. Convoco mentalmente uma fraternidade gentil e pacífica, vivendo em permanente harmonia, guiados todos pelos mesmos princípios, encontrando cada um a sua felicidade na felicidade geral. E ao deter-me neste quadro tocante a ideia de uma felicidade imaginária me dará por alguns instantes a falsa sensação do gozo da felicidade real (OC III, *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre* (Extrait du projet), 1964, p. 563).

A impressão inicial que se tem leva a pensar que Rousseau é absolutamente pessimista quanto ao plano teórico do Abade, mas se passamos a observar a segunda parte de seu escrito, notamos o crédito que ele deposita no autor. Fiquemos então com as considerações de seu *Julgamento*:

O esquema de uma paz duradoura foi dentre todos, o mais digno de fascinar um homem de princípios elevados. Assim, de todos os temas que mereceram o empenho do Abade de Saint-Pierre foi aquele por mais tempo o interessou e o que seguiu com maior obstinação. É difícil, na verdade, qualificar de outra forma o zelo missionário que nunca o abandonou nessa empresa, a despeito da clara impossibilidade do seu sucesso, da ridicularização que lhe trouxe a cada dia e das objeções que precisou suportar continuamente. Parecia que o seu espírito bem equilibrado, mirando exclusivamente o bem público, o levou a orientar sua devoção a uma causa só pela sua utilidade, sem nunca atemorizar-se com as dificuldades, e sem pensar em termos de interesse pessoal (OC III, *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre* (Julgemen), 1964, p. 591).

Perfeitamente cômico de que se tratava de algo para ainda realizar-se, completa seu pensamento Rousseau:

Diria que se alguma verdade moral já foi algum dia demonstrada, foi a utilidade deste projeto – nacional não menos do que internacional. As vantagens trazidas pela sua execução a cada príncipe, a cada nação e ao conjunto da Europa são imensas, claras e incontestáveis; e nada poderia ser mais sólido ou mais preciso do que os argumentos empregados pelo autor para demonstrá-las. Instituída por um só dia a sua comunidade europeia certamente duraria para sempre, tal a força com que a experiência convenceria os homens de que encontrariam vantagem para si na vantagem decorrente para todos. Não obstante, os mesmos príncipes que a defenderiam com toda a sua força se ela existisse, a resistiriam com igual empenho a qualquer proposta de criá-la. Infalivelmente criariam obstáculos ao seu caminho como o fariam se já existisse, e se buscasse a sua eliminação. Assim, o livro de Saint-Pierre sobre *Uma paz perpétua* parece incapaz de fundá-la e desnecessário para mantê-la. ‘Trata-se, portanto, de um sonho vazio’ – será o veredito do leitor impaciente. Mas, não: é uma obra de julgamento sólido, que tem para nós a maior importância (Idem, *ibidem*).

Tanto fica, com essas considerações dialogais, ambivalentes, justificado para outra oportunidade, em suma, explorar as nuances da reflexão de Rousseau neste presente texto, alargando nosso entendimento sobre suas ideias no que tange ao direito internacional, como é importante conhecer os livros de Charles Irinée Castel de Saint-Pierre, o chamado Abade de Saint-Pierre.

O esforço trazendo essas noções básicas, passando pelos diferentes escritos fragmentários de Rousseau encontrados, visando servir enquanto um tipo de rastreamento para o tema proposto, é para facilitar e garantir a continuidade do trabalho, numa posterior retomada e aprofundamento, em mais de um capítulo, considerando a produção que já vem sendo aos poucos realizada, não tendo aqui, portanto, uma pretensão de originalidade.³

Com todas essas referências, incluindo às finais, com base na contribuição de Saint-Pierre, fica claro que levar adiante, aprofundar tal estudo, é perfeitamente plausível e necessário, devido a atualidade da problemática proposta.

REFERÊNCIAS:

BLOOM, Allan. “Jean-Jacques Rousseau”. In.: Leo Strauss y Joseph Cropsey (compiladores). **Historia de la filosofía política**. México: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 529-548.

FONSECA Jr, Gelson. As múltiplas dimensões do pensamento de Rousseau (Prefácio). In.: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. Trad. de Sérgio Bath. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003, p. IX-LXIV.

GAGNEBIN, B. Notice. In.: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Oeuvres complètes**. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1964, t. III, p. 1899.

HOFFMAN, Stanley. Rousseau sobre a guerra e a paz. Trad. de Carlos Henrique Canesin. **Videre**, Vol. 2, n. 3, 2010, p. 27-64.

MARQUES, José Oscar de Almeida. Contrato e confederações; notas sobre o papel das relações internacionais no pensamento político de Jean-Jacques Rousseau. In.: SILVA, Genildo Ferreira da (org.). **Rousseau e o iluminismo**. Salvador, BA: Arcádia, 2009, p. 33-43.

³ Agradeço a oportunidade de ter podido explaná-las no “I Workshop de Teorias da Justiça: o Direito Internacional em Debate” no dia 07/12/2018 na Univ. Est. de Londrina, contando com a promoção do “Grupo de Pesquisa em Teorias da Justiça”, instalado no CLCH, Dep. de Fil., ficando liberado para divulgá-las aqui.

NODARI, Paulo C. Rousseau e a paz. **Veritas**, Porto Alegre, Vol. 56, n. 3, 2011, p. 167-184.

PETRUCCIANI, Stefano. **Modelos de filosofia política**. Trad. de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2014.

ROMANO, Roberto. Pensamento e monstruosidade. **Revista USP**, São Paulo, n. 50, p. 210-220, junho/agosto 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Principes du droit de la guerre. Texte établi par Bruno Bernardi et Gabriela Silvestrini. **Annales de la Société J.-J. Rousseau**, Genève, t. XLVI, p. 201-280, 2005.

_____. **Principes du droit de la guerre**. *Ecrits sur la paix perpétuelle*. Paris: Vrin, 2008.

_____. Princípios do direito da guerra. Trad. de Evaldo Becker. **Transformação**, Marília, v. 34, n. 1, p. 149-172, 2011.

_____. Tratado sobre a economia política; O estado de guerra nascido do estado social; Fragmentos sobre a guerra; Extrato e julgamento do projeto de paz perpétua de Abbé de Saint-Pierre; Sobre o contrato social (primeira versão) ou Ensaio sobre a forma da república conhecido como Manuscrito de Genebra; Projeto de constituição para a Córsega; Considerações sobre o governo da Polônia e a sua projetada reforma. In.: _____. **Rousseau e as relações internacionais**. Trad. de Sérgio Bath. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

_____. **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes**. Oeuvres completes. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, t. III.

_____. **Discours sur l'économie politique**. Oeuvres completes. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, t. III.

_____. **Du contract social ou essai sur la forme de la republique** (première version). Oeuvres completes. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, t. III.

_____. **Du contrat social, ou les principes de les droit politique**. Oeuvres completes. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, t. III.

_____. **Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre**. Oeuvres completes. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, t. III.

_____. **Émile ou de l'éducation**. Oeuvres completes. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969, t. IV.

RUZZA, Antonio. **Rousseau e a moralidade republicana no contrato social**. São Paulo: Annablume, 2010.

SANTANA, Jenifer Queila. Desafios internacionais para o Estado modelado por Rousseau. **RICRI**, Vol. 2, n. 4, p. 102-126.

SCHULTE-TENCKHOFF, Isabelle. Rousseau et le droit de gens. In.: BOULAD-AYOUB, Josiane et alii. **Rousseau**; anticipateur-retadataire. Québec: Les Presses de l'Université Laval; Paris: L'Harmattan, 2000, p. 153-160.

SERRA, Antonio T. Y. La guerra y la paz en Rousseau y Kant. **Revista de Estudios Políticos**, n. 8, 1979, p. 47-62.

VARGAS, Yves. Rousseau, les paysans et la monnaie. In.: BOULAD-AYOUB, Josiane et alii. **Rousseau**; anticipateur-retadataire. Québec: Les Presses de l'Université Laval; Paris: L'Harmattan, 2000, p. 163-172.

PETTIT E ROUSSEAU: SOBRE CONTESTABILIDADE

Fernanda Diab¹

Resumen:

Pettit distingue dos tradiciones republicanas, una de origen ítalo-atlántico y otra franco-alemana. Mientras él se identifica con la primera, el pensamiento de Rousseau es uno de los pilares teóricos de la segunda. Ambas coinciden en la defensa de la libertad como no dominación pero difieren fundamentalmente en su concepción de ciudadanía y representación. Pettit sostiene que Rousseau enfrenta una situación dilemática entre la defensa de la libertad como no-dominación y el rechazo de la representación. Para que el Estado no se convierta él mismo en fuente de dominación es necesario generar vías de contestación para la ciudadanía lo cual sólo es posible – según Pettit – en un régimen de constitución mixta. Al rechazar la representación Rousseau no daría cuenta de estos canales y negaría la posibilidad de revisar y cambiar el curso de las leyes y las políticas que no persigan el bien común. En este artículo sostengo que la defensa de Pettit sobre la existencia de una situación dilemática en la teoría de Rousseau entre la defensa de la no dominación y el rechazo a la representación se realiza asumiendo una versión densa de la voluntad general, y que a partir de una caracterización alternativa de la misma, como – por ejemplo – la propuesta por John Rawls, es posible fundamentar que en Rousseau la contestación del poder público sí está justificada.

Palabras clave: Pettit Philip. Rousseau. Contestación. Voluntad general. Libertad como no dominación.

PETTIT AND ROUSSEAU: ABOUT CONTESTABILITY

72

Abstract:

Pettit distinguishes two republican traditions one of Italian-Atlantic origin and another Franco-German one. While he identifies with the first, the thought of Rousseau is one of the theoretical pillars of the second. Both agree in the defense of freedom as non-domination but differ fundamentally in their conception of citizenship and representation. Pettit argues that Rousseau faces a dilemma between the defense of freedom as non-domination and the rejection of representation. In order for the State not to become a source of domination, it is necessary to generate means of contestation for citizenship, which is only possible - according to Pettit - in a regime of mixed constitution. By rejecting the representation Rousseau would not account for these channels and would deny the possibility of revising and changing the course of laws and policies that do not pursue the common good. In this article I argue that Pettit's defense of the existence of a dilemmatic situation in Rousseau's theory between the defense of non-domination and the rejection of representation is done by assuming a dense version of the general will, and that from an alternative characterization of it, such as - for example - the one proposed by John Rawls, it is possible to base that in Rousseau the disputation of the public power is justified.

Keywords: Pettit Philip. Rousseau. Contestation. General will. Freedom as non-domination.

¹ Universidad de la República (Uruguay) – Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Docente (Grado 2) del Departamento de Filosofía de la Práctica del Instituto de Filosofía. Magíster en Ciencias Humanas – Opción Filosofía Contemporánea (2017) por la Facultad FHCE-UDELAR. E-mail: fernanda.diab@gmail.com.

Introducción

El filósofo irlandés Philip Pettit mantiene a través de sus trabajos una relación ambivalente con el pensamiento de Jean Jacques Rousseau. El aspecto positivo por el cual el filósofo se siente emparentado con el ginebrino es la defensa de la no dominación como modelo de libertad política. El valor de no estar sometido a la voluntad de otro constituye uno de los pilares fundamentales del republicanismo y en este sentido Pettit concibe su modelo teórico como perfectamente conciliable con el de Rousseau e igualmente republicano. Sin embargo en términos de diseño institucional, dado el rechazo de Rousseau a un modelo de constitución mixta, Pettit estima que se produce un distanciamiento entre ambos modelos por la afectación que ello produce en la dimensión contestataria de la democracia republicana, aspecto medular de su teoría política. En este sentido Pettit se distancia de la tradición republicana con la que identifica a Rousseau y comprende su teoría como heredera de otra línea republicana: la ítalo-atlántica.

A la vez que identifica a Rousseau con otra tradición entiende que éste enfrenta una situación dilemática entre la defensa de la libertad como no-dominación y el rechazo de la representación. Para evitar que el Estado se convierta él mismo en fuente de dominación es necesario generar vías de contestación para la ciudadanía y esto sólo es posible – según Pettit – en un régimen de constitución mixta. Al rechazar la representación Rousseau no daría cuenta de estos canales y rechazaría la posibilidad de revisar y cambiar el curso de las leyes y las políticas que no persigan el bien común. En este artículo sostengo que la justificación de Pettit sobre la existencia de una situación dilemática en Rousseau entre la defensa de la no dominación y el rechazo a la representación se realiza asumiendo una perspectiva organicista de la voluntad general, y que es posible fundamentar desde otras perspectivas desde las que se analizan los rasgos de la voluntad general - por ejemplo la ofrecida por John Rawls - que la contestación del poder público en Rousseau sí está justificada.

En una primera parte del trabajo se planteará la distinción que Pettit desarrolla de dos tradiciones republicanas a partir de la cual distingue su modelo político del republicanismo rousseauiano, reconociendo igualmente que existe una fuerte coincidencia en la defensa que ambos realizan de la libertad política entendida

como no dominación. A continuación se abordará el dilema que Pettit identifica entre la defensa de este modelo de libertad política y la negativa de Rousseau frente a un modelo de constitución mixta así como sus consecuencias con respecto a la posibilidad o no de contestación ciudadana. Finalmente se analizará la versión densa de la voluntad general, enfoque desde el cual ésta es comprendida como una unidad homogénea e indivisible, y que, sostengo, es la noción que Pettit asume para argumentar que el modelo teórico de Rousseau niega la contestación, aspecto que resulta ser el más distintivo con respecto a la tradición republicana ítalo-atlántica. A partir de allí pretendo fundamentar que desde una caracterización alternativa de la voluntad general defendible a partir del propio Rousseau, se justifica en su teoría política la posibilidad de la disputación y la reformulación de las decisiones públicas, sin por ello admitir que se esté atentando contra el poder soberano.

Dos republicanismos

Pettit identifica dos vertientes teóricas dentro del republicanismo. Una de ellas ligada al pensamiento de Jean Jacques Rousseau y a Immanuel Kant, antes a la Atenas de Pericles y contemporáneamente a filósofos como Hannah Arendt y Michael Sandel. La misma se caracteriza por concebir la vida pública como un aspecto constitutivo de la esencia humana. Es en la participación como ciudadanos que se logra el florecimiento y se alcanza la auténtica libertad. Los principales exponentes del neorepublicanismo en teoría política, Philip Pettit y Quentin Skinner, en cambio identifican sus modelos teóricos, en particular la noción de libertad política y el correspondiente diseño institucional para su resguardo, con la tradición republicana ítalo-atlántica heredera de la República romana y asociada a nombres como Cicerón, Maquiavelo – de los *Discursos* -, más adelante con James Harrington así como a referentes teóricos de la *Commonwealth* inglesa y norteamericana del siglo XVIII, y presente también en las discusiones entre *federalistas* y *anti-federalistas*. (Pettit, 1999, p.22-23). Esta vertiente concibe la actividad pública como un medio, es decir como un instrumento, para alcanzar y salvaguardar la libertad y no como un aspecto sustantivo de la misma. De esta tradición recuperan principalmente la distinción entre amo (*sui iuris*) y esclavo (*alienis iuris*) para la caracterización de la libertad política.

El modelo político de Pettit se centra en el valor normativo de la no dominación, entendiendo que este constituye el bien último a ser resguardado.² El estado de dominación es el mayor de los peligros que se debe evitar a través del orden social y político, considerando que lo opuesto al hombre libre es el siervo o el esclavo. Es decir que el concepto republicano de libertad se construye por contraposición al de servidumbre o esclavitud. El siervo no vive cómo quiere sino que depende de la voluntad del amo, es *alienis iuris*, que significa que se encuentra bajo jurisdicción ajena. La dominación se identifica con el control enajenante que otros ejercen actual o potencialmente sobre alguien. Es decir que la situación de dominación no necesita de una interferencia permanente, basta con la latente capacidad para interferir de una parte sobre la otra, distinguiéndose en este sentido de la noción liberal de libertad como no interferencia. Si por benevolencia o negligencia el esclavo no se viera interferido, no significa que ha superado la situación de servidumbre. El amo puede interferir si quiere y si no quiere o las circunstancias así lo indican, puede no hacerlo. Es por este aspecto que se afirma que la dominación para el republicanismo es *modal*. (De Francisco, 2007, p.125).

El poder que ejerce el amo es arbitrario porque depende exclusivamente de su voluntad y no necesita justificación alguna de sus actos u omisiones. El hombre libre en cambio es *sui iuris*, vive como quiere sin la imposición ajena de un modo de vida particular. Sin embargo tal libertad no se concibe en la tradición republicana independientemente de la calidad de ciudadano. *La libertas* y la *civitas* para un romano expresan lo mismo aunque la primera pone el énfasis en la dimensión individual la segunda refiere al estatus del individuo como ciudadano, como parte de la comunidad.³ Estos son los aspectos centrales que el republicanismo contemporáneo ha recuperado.

Sin embargo la anterior no es la única vertiente republicana con legado filosófico. Pettit identifica y distingue de la anterior a la tradición republicana franco-alemana fundada en el pensamiento de Jean Jacques Rousseau e Immanuel Kant, a los efectos del presente trabajo sólo se tomará en consideración el pensamiento del ginebrino. Reconoce en ellos la defensa del ideal de no dominación entendido como la

² Algunos autores han cuestionados esta posición: por ejemplo, Pinzani (2007), cuestiona que el neo republicanismo se centre en la noción de libertad ya que considera que el republicanismo se centra en el valor de las instituciones políticas.

³ Wirszubski, (1968, p. 3-4), citado en Braithwaite & Pettit, (2015, p.78).

no sujeción a la voluntad arbitraria de alguien más, aunque también se les debe la inauguración de una línea de pensamiento republicano basada en una nueva concepción tanto de ciudadanía como de Estado. Por la gran influencia de esta nueva vertiente, llegó a convertirse en la imagen dominante del republicanismo (Pettit, 2013). En su libro *Republicanismo*, Pettit atribuye a Rousseau el haber dado lugar a esta nueva vertiente republicana a la que denomina “populista”. Ese “giro populista” significó la introducción del ideal de “autodominio democrático”, convirtiéndose esta concepción en la alternativa más importante al ideal liberal de la no interferencia. En este enfrentamiento el modelo republicano franco-alemán se convirtió en el principal blanco de las críticas liberales y tornó a la vez invisible a la anterior tradición republicana.

Por republicanos y atractivos que puedan resultar sus puntos de vista en otros respectos, Rousseau es probablemente responsable de haber dado pábulo a este enfoque populista. El giro populista significó un nuevo desarrollo, y cobró forma definida sólo cuando el ideal del autodominio democrático se convirtió en la principal alternativa – o al menos, en la principal alternativa entre las distintas nociones de libertad – al ideal negativo de la no-interferencia. Pensar que la tradición republicana es populista, como – huelga decirlo – han hechos tantos, monta tanto como afirmar la misma dicotomía que ha tomado invisible al ideal republicano. (PETTIT, 1999, 47).

La herencia ítalo-atlántica se sostiene en los siguientes tres pilares: en la igual libertad de los ciudadanos, entendida como no dominación; en las constricciones constitucionales es decir los mecanismos constitucionales tendientes a evitar el *imperium* estatal como la división de poderes o la rotación de los magistrados; y en la contestación pública en el entendido de que es lo único que impide la existencia de un estado dominante: “el precio de la libertad es la vigilancia perenne”⁴. Pettit sostiene que ambas tradiciones republicanas comparten la defensa de la libertad como no dominación entendida como independencia respecto a la voluntad de otros pero difieren en los dos restantes aspectos. (Pettit, 2013, p.176).

Rousseau en su obra mantiene una defensa de la libertad entendida como no sujeción y a la que todo ciudadano debe aspirar, vía las garantías que le ofrece el Estado, lo cual – según Pettit - “es una clara variante de la libertad como no-dominación” (Pettit, 2013, p.176-177). Pero Rousseau se encuentra de camino entre dos

⁴ Hace referencia a un famoso epigrama acuñado en 1790 por el juez y político irlandés radical John Curran. (Pettit, 1999, p.23).

tradiciones – sostiene Pettit – ya que por un lado comparte con la tradición neo-romana la conexión entre ser libre y no estar sujeto a la voluntad arbitraria de un amo u otros individuos capaces de interferir en nuestras vidas; mientras que por otro lo halla vinculado a una tradición de origen medieval de donde toma la idea de la identidad pública como una corporación, una visión organicista de la soberanía popular.⁵ Sin embargo la mayor influencia la recibió de Hobbes y Bodin de quienes heredó la noción de soberanía entendida como un poder absoluto e indivisible. De acuerdo con su perspectiva cualquier forma de división supone una fuente de conflicto y por tanto de debilidad. Previo a la incorporación al Estado los individuos solo constituyen voces disonantes y al incorporarse al cuerpo político se convierten en un agente, se conforma una voluntad que se transforma en una voz autorizada. Es el portavoz quien encarga la soberanía y por ello tiene que tener unidad, ser absoluto e indivisible. (Pettit, 2013, p.183). Este aspecto conduce directamente a una fuerte crítica de la constitución mixta⁶, uno de los mecanismos institucionales más importantes del republicanismo en la primera vertiente, ya que la misma autorizaría la coexistencia de diferentes portavoces, debilitando la estabilidad del Estado.

Si bien en Rousseau existe una recomendación de una especie de gobierno mixto (CS, 2008, III, cap.7, p.130), Pettit sostiene que esto es distinto a una constitución mixta. A diferencia de la constitución mixta, el gobierno mixto seguiría siendo consistente con la unidad soberana. (Pettit, 2016, p.16). La negativa de Rousseau a una constitución mixta se basa en su cuestionamiento a los modelos que dividen la soberanía entre cuerpos y por ello desconocen la presencia de una única voluntad en el origen de la ley. (Pettit, 2013, p.184-185). En su lugar propone que la única fuente legítima de la ley es la voluntad de la mayoría, es el pueblo quien elabora y otorga legitimidad a las leyes, siendo así el único soberano. Al pertenecer al cuerpo soberano cada individuo alcanza el mayor grado de libertad porque no queda sometido a la

⁵ Berges Sandrine. **Interview with Professor Philip Pettit**. En: *Étique et économique/Ethics and Economics*, 3 (2), 2006, p.1.

⁶ Entiendo que Pettit asume sin mayor discusión la noción de constitución mixta concebida como el mecanismo institucional de división de poderes. Sin embargo la noción de constitución mixta remite a una noción pre-moderna que parte del reconocimiento y asunción de los diferentes estratos sociales los cuales deben estar todos representados en el gobierno: la monarquía, la nobleza, el pueblo. Sobre el tema ver por ejemplo: Rivera García, Antonio, (2011, p. 171-197).

voluntad de ninguno, lo cual se expresa en el célebre pasaje rousseauiano: “Cada uno dándose a todos no se da a ninguno” (CS, 2008, I, cap.6, p.55).

Pettit sostiene que es en este punto en el cual Rousseau se distancia definitivamente de la tradición republicana ítalo-atlántica ya que tal estatus del individuo con respecto a la voluntad general impide la representatividad y la división de poderes, clausurando de este modo la posibilidad de contestación.

Mientras Rousseau concibe un ideal bajo el cual las personas son independientes uno de otro como personas privadas, en línea con la concepción de libertad recibida, piensa que su mutua independencia es sostenible sólo al costo de una forma de sumisión a la persona pública – específicamente, a la voluntad general o colectiva de la persona pública – que estaría completamente en desacuerdo con los sentimientos Ítalo-Atlánticos. (PETTIT, 2013, 186)⁷.

Entonces la negación de una constitución mixta no solamente conlleva – según Pettit – una afectación de la libertad como no dominación de la persona frente al poder público (lo que denomina *imperium*) sino que introduce una nueva concepción de ciudadanía no republicana (Pettit, 2013, p.193). La ciudadanía es legisladora y soberana, por lo cual la contestación de sus decisiones carecería de sentido, cualquier intento de disputación supondría que el ciudadano reclamara ante sí mismo. Al no existir autoridad entre la voluntad general y la particular, la contestación sería inconducente. Cualquier intento de contestación afectaría la unidad de la voluntad soberana ya que el individuo estaría actuando desde su voluntad particular y dado que “la voluntad es general o no lo es” (CS, 2008, II, cap.2, p.69) de hecho el pacto se disolvería. Cuando esto ocurre el pacto se vuelve “tiránico e inútil”, en consecuencia para garantizar la unidad e igualdad que provee la asociación es necesario aceptar que “ningún asociado tiene nada que reclamar” (CS, 2008, I, cap.6, p.55).

Los ciudadanos no son grandes vigilantes del gobierno, alerta frente a cualquier posible error y prontos a desafiar y contestar a las autoridades legislativa, ejecutiva y judicial. Los ciudadanos de Rousseau son hacedores de leyes, no chequeadores de leyes, generadores de leyes no testadores de leyes. Ellos sirven en la producción de decisiones públicas, no en controlar la calidad de esas decisiones. (Pettit, 2013, p.193-194).

⁷ La traducción es propia.

El dilema de Rousseau

Sobre lo anterior Pettit justifica que Rousseau se aleja de la tradición republicana por sostener “un ideal de soberanía popular en lugar de la constitución mixta y un ideal de ciudadanía participante en la creación de leyes en lugar de una ciudadanía contestataria” (Pettit, 2013, p.195). En este contexto no podría garantizarse la libertad del ciudadano con respecto a la dominación estatal, estaría libre del *dominium* (libertad con respecto a los otros individuos o grupos faccionales) pero no frente al *imperium* (el poder del cuerpo político), ya que para Pettit esto no es posible si no queda garantizada la disputación de las decisiones públicas. Sostiene que Rousseau enfrenta un dilema surgido a partir de la problemática que supone responder a la pregunta inicial del *Contrato* sobre la posibilidad de establecer un pacto sin perder por ello nuestra libertad. Una vez planteadas las respuestas frente a los dos problemas de la libertad: cómo sujetarnos legítimamente a un cuerpo político para garantizar la igual libertad y cómo evitar que la asamblea se desvíe de la voluntad general al verse afectada por intereses parciales, cabe preguntarse – dice Pettit – si “las personas tienen derecho a rechazar la subordinación a la asamblea soberana” cuando se producen desviaciones con respecto al objetivo del bien común. Rousseau podría responder sí o no a esta pregunta, y Pettit sostiene que en ningún caso ofrecería una respuesta satisfactoria” (Pettit, 2016, p.28).

El primer argumento expuesto por Pettit se basa en el problema de la estabilidad. La respuesta afirmativa a la pregunta planteada convertiría la meta de la estabilidad estatal en algo inalcanzable debido a la permanente posibilidad de romper el pacto.

De acuerdo con el enfoque sugerido, los ciudadanos tendrían derecho a retirarse de su comunidad, rechazando la legitimidad de sus leyes, tan pronto como fueran persuadidos, correcta o incorrectamente, de que la asamblea está atendiendo los intereses de una facción en lugar del interés de los miembros. Esta sería una receta para el caos, ya que es una posibilidad permanente en cualquier sociedad, por perfecto que sea el régimen, que la gente sea persuadida de que la asamblea ha sido tomada por el interés de facciones. (PETTIT, 2016, p.29).⁸

⁸ La traducción es propia.

El segundo argumento refiere la coerción ilegítima del Estado. Si Rousseau respondiera negativamente a la pregunta sobre la posibilidad de contestar el poder estatal cuando se percibe que el mismo no está respondiendo al interés común, entonces su modelo teórico justificaría un Estado dominante según lo entiende Pettit. En tanto la respuesta afirmativa habilitaría una especie de anarquismo, esta respuesta negativa haría lo mismo con un modelo despótico (Pettit, 2016, p.29).

Pettit interpreta que no es plausible encontrar una defensa de la contestación en Rousseau ya que las situaciones de subyugación a las que el ginebrino se refiere, y en las cuales sería posible alguna forma de disputa, no se vinculan con una asamblea dividida en intereses faccionales sino a un estado de dispersión de los individuos previo al pacto (Pettit, 2016, p. 30). En contraste entiende que el ginebrino tiene “una buena razón para aceptar la segunda respuesta” y es que a pesar de que un Estado puede degenerar en un despotismo en donde “ya no hay libertad” los ciudadanos de todos modos no podrían cuestionar al soberano. Pettit se apoya en el pasaje del *Contrato* en el cual Rousseau afirma que cualquier enajenación que el individuo sufra en virtud del pacto social será potestad sólo del juicio soberano (CS, 2008, II, cap.4, p.73). Luego el potencial disputativo de los ciudadanos queda debilitado en su vínculo con el gobierno y este aspecto es lo que definitivamente lo distancia de la tradición republicana.

Entiendo que según la antigua tradición que Rousseau buscó revisar, un régimen contará como legítimo en la medida en que sus decisiones estén sujetas al control igualitario de la ciudadanía en medida suficiente para permitirles pasar el *eyeball test* en relación con el gobierno. En esta forma de pensar, no miramos para ver si la sociedad se basa en un consentimiento pasado o continuo para determinar si es legítimo; buscamos si está controlada por la ciudadanía en medida suficiente y con suficiente igualdad, para que cada uno pueda ver a las autoridades ante los ojos sin motivo de temor o deferencia (PETTIT, 2016, p.33).

Para Pettit el republicanismo puede ser perfectamente compatible con algún tipo de faccionalismo, siendo el trasfondo de tal convicción una asunción normativa del pluralismo social aspecto esencial de las sociedades modernas. Existen intereses sectoriales vinculados a la coexistencia de diversas y múltiples concepciones de vida. Cuando las decisiones públicas se toman en virtud de esos intereses parciales más que en base a intereses comunes, serán legítimas si han sido tomadas bajo términos constitucionales justos, por representantes elegidos adecuadamente y sujetas las

discusiones a mecanismos deliberativos apropiados. De todos modos nada debe impedir que los ciudadanos impugnen las decisiones que perciben como injustas y por ello Pettit defiende un modelo bidimensional de democracia: electoral y contestatario a la vez.⁹

Pero la legitimidad del régimen no requiere que los ciudadanos acepten las decisiones presuntamente injustas en silencio, tratando a la legislatura y al gobierno como un soberano absoluto. Les permite impugnar las decisiones de manera activa, ejerciendo un derecho y un poder que se les otorga en virtud de la Constitución mixta. De hecho, exige que la disputa popular esté disponible de manera sistemática y potencialmente efectiva, ya que se necesita para ayudar a garantizar que la ciudadanía tenga una forma adecuada de control sobre el gobierno. La legitimidad del régimen excluye únicamente la resistencia extraconstitucional (PETTIT, 2016, p.33).

La interpretación de la voluntad general

La lectura de Pettit con respecto a la imposibilidad de contestación en Rousseau sostengo que está vinculada a un enfoque interpretativo sobre la voluntad general rousseauiana que denominaré “versión densa” (Diab, 2012, p.12). Esta asunción lo conduce a afirmar la negativa de Rousseau frente a la contestación. Quienes han asumido tal interpretación identifican a Rousseau o bien con un modelo democrático fuertemente participacionista (Affeldt, 1999) o bien con modelos despóticos (Berlin, 2004). Las consecuencias que Pettit extrae del modelo político de Rousseau parecen acercar su posición a esta última forma de comprender la voluntad general y sus implicancias. Se trata de una perspectiva relativamente estándar desde la cual se percibe la voluntad general como una totalidad sustantivamente homogénea, cuya existencia no sólo trasciende ontológicamente la mera suma de las voluntades individuales (*voluntad de todos*) sino que suprime valorativamente a la voluntad individual. Bajo las condiciones de la voluntad general las diferencias individuales deben quedar suprimidas. Según este modo de comprender la voluntad general, ésta representa un modelo comprensivo de vida buena definido principalmente por la participación cívica la cual se identifica con la plena realización moral y política de la condición humana. La interpretación que hace Pettit de la voluntad soberana en Rousseau hace hincapié en la concepción heredada de Hobbes y Bodin en su carácter de

⁹ Este aspecto de su teoría ha sido desarrollado a lo largo de su obra: Pettit (1999), Pettit (1999a), Pettit (2006), Pettit (2012), Pettit (2014), entre otros.

indivisibilidad y homogeneidad y por ello parece asumir esta interpretación estándar de la voluntad general como una realidad opresora de la individualidad y de los intereses particulares.

Sin embargo es posible caracterizar la voluntad a partir de otros enfoques, desde los cuales entiendo que la comprensión sobre el lugar de la contestación varía. Tomaré como ejemplo el análisis que John Rawls realiza de la voluntad general (2009, p.245-287). Rawls fundamenta que la voluntad general en Rousseau no supone la negación de los intereses particulares de los ciudadanos, no se trata de una realidad ontológica que los trasciende. Rechaza una perspectiva orgánica de la voluntad general como se describía anteriormente. Su planteo parte del análisis del siguiente pasaje del *Contrato*:

Si el Estado o la ciudad es tan sólo una persona moral cuya vida consiste en la unión de sus miembros, y si el más importante de sus cuidados es el de su propia conservación, necesita una fuerza universal y compulsiva a fin de mover y disponer cada parte de la manera más conveniente para el todo. Así como la Naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social le da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos, y es ese mismo poder el que, dirigido por una voluntad general, lleva, como ya he dicho, el nombre de soberanía.

Pero, además de la persona pública, tenemos que considerar las personas privadas que la componen, y cuya vida y libertad son naturalmente independientes de ella. Se trata, pues, de distinguir bien los derechos respectivos de los ciudadanos y del soberano, y los deberes que tienen que cumplir los primeros en calidad de súbditos con respecto al derecho natural del que deben gozar en calidad de hombres (CS, 2008, I, cap.4, p.73).

Rawls se detiene en el segundo párrafo del texto por la distinción que allí Rousseau realiza entre los derechos del individuo en tanto ciudadano, como miembro del cuerpo soberano y los derechos del individuo como persona particular, independientes del cuerpo político.¹⁰ A partir de allí Rawls interpreta que la voluntad general es la voluntad del individuo actuando y decidiendo en el ámbito público como ciudadano mientras que la voluntad individual representa los intereses particulares del mismo. Rawls sostiene que son los ciudadanos individuales los que tienen una voluntad general, a la cual identifica con la facultad deliberante y que permite orientar la acción hacia el bien común en ocasiones apropiadas. La voluntad general y la particular apuntan a intereses diversos pero no tienen una existencia separada, conviven en el ciudadano y representan puntos de vista distintos. Cuando se actúa en el espacio público

¹⁰ Trabajado también en Diab (2012).

en virtud de los principios fundamentales que son iguales para todos, lo que se demanda al individuo es que tome la perspectiva de la voluntad general. El concepto de *punto de vista* remite a la noción de *razón deliberativa*, y como tal tiene cierta estructura, sólo admite la definición de cuestiones relativas a normas constitucionales o leyes básicas y sólo cierto tipo de razones pueden ser aceptadas en esa reflexión. Rawls sostiene: “De todo esto se desprende claramente, pues, que la perspectiva de Rousseau contiene una concepción de lo que yo he llamado razón pública” (Rawls, 2009, p.290).

Asumir el punto de vista de la voluntad general implica una ventaja fundamental para el individuo con respecto a sus condiciones en un estado pre social en el cual sus derechos fundamentales no están garantizados, implica garantizar el pacto por el cual los individuos se mantienen igualmente libres. Pero, tal como observa Rawls, el pasaje de una libertad natural a una libertad moral es favorable siempre que el precio no sea el sufrimiento por el abuso de la autoridad política. (Rawls, 2009, p. 302). El ciudadano bajo las condiciones del contrato no puede ser degradado a una condición similar de la cual el pacto lo libró. En los términos de Rousseau:

Tan sólo entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho, al apetito, el hombre que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve obligado a actuar según otros principios y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones. Aunque en este estado se prive de diversas ventajas provenientes de la naturaleza, gana en cambio muy grandes: sus facultades se ejercitan y se desarrollan, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva a tal punto que, si los abusos de la nueva condición no lo degradaran a menudo por debajo de aquella de donde procede, debería bendecir sin cesar el instante que lo arrancó de ella para siempre y que, de un animal estúpido y limitado, hizo un ser inteligente y un hombre. (CS, 2008, I, cap.8, p.59-60).

Por lo tanto ingresar al cuerpo político, contratar para alcanzar un nuevo tipo de libertad, no puede significar obedecer cualquier ley que se prescriba (Rawls, 2009, p.303). Los ciudadanos pueden errar en sus juicios, pueden estar mal informados o manipulados teniendo como resultado leyes injustas y Rousseau advierte sobre la necesidad de reducir esas distorsiones (CS, 2008, II, cap.3, p.71-72). Sólo cabe obedecer aquellas “leyes fundamentales promulgadas de forma apropiada y conforme a la voluntad general (una forma de razón deliberativa)” (Rawls, 2009, p.303). Por lo tanto cuando no están dadas las condiciones de una deliberación justa bajo las cuales el ciudadano no tenga las garantías de libertad, es decir bajo las cuales se encuentre dominado, no tiene razón para obedecer. A partir de esta perspectiva de la voluntad

general es posible deducir que la contestación es perfectamente legítima como vía para la plena realización del contrato por el cual los individuos se encuentran libres de dominación.

El aspecto fundamental de la caracterización anterior que permite dar cuenta de la contestación es el énfasis en la distinción entre la voluntad general y la voluntad individual, entre lo universal y lo particular. Si bien es cierto que en Rousseau la voluntad general se defiende contra las divisiones y la opresión de las facciones, ella actúa sobre un trasfondo de pluralidad a la que aspira preservar¹¹, “alentando a los grupos e individuos a construir metas y objetivos comunes en la búsqueda de una sociedad orientada a maximizar la libertad y la igualdad.” (Inston, 2010, p.107). Esta búsqueda de metas comunes con las cuales los individuos o grupos particulares se identifiquen, supone una construcción permanente en un proceso de “desnaturalización” de las tendencias particularistas y desarrollo de intereses comunes pero sin dejar de preservar la autonomía.

La preservación de su autonomía es imperativa para su comprensión de una voluntad general abierta a la reevaluación y el cambio. Al entrar en el contrato, los ciudadanos no sólo acuerdan seguir las leyes que autorizan, sino también criticarlas y potencialmente cambiarlas en la búsqueda continua de justicia: de ahí el énfasis de Rousseau en la dimensión de la voluntad en la voluntad general” (INSTON, 2010, p.110).¹²

La tensión entre las voluntades particulares que tienden hacia lo parcial y la voluntad general que tiende a la igualdad, necesita que los ciudadanos se encuentren siempre prevenidos a repensar y actualizar los lazos contractuales, “dado que nunca tenemos la certeza de que la voluntad general es realmente general” (Inston, 2010, p.131). Ningún cuerpo legal establecido puede ser equiparado de una vez y para siempre con la voluntad general, ni el gobierno ni los magistrados pueden pretender que el pacto soberano les atribuye una carta en blanco y esto necesita de una *vigilancia perenne*.

No basta que el pueblo reunido haya fijado una vez la constitución del Estado sancionando un cuerpo de leyes; no basta que haya establecido un gobierno perpetuo o que haya asegurado de una vez por todas la elección de magistrados. Además de las asambleas extraordinarias exigidas por casos imprevistos, es necesario que haya otras fijas y periódicas que no se puedan abolir ni prorrogar, de tal modo que en el día señalado el pueblo sea

¹¹ Conuerdo con Inston quien sostiene que la noción de voluntad general en Rousseau ofrece una concepción de la universalidad más plural, contingente y abierta (2010, p.110).

¹² La traducción es propia.

legítimamente convocado por la ley, sin que se necesite para ello ninguna convocatoria formal (INSTON, 2010, p.131).¹³

Existen muchas disquisiciones y distinciones conceptuales necesarias para tratar adecuadamente el complejo enfoque teórico de Rousseau sin violentar sus principales aspiraciones. Seguramente en este trabajo muchas de ellas han sido pasadas por alto. En el caso de Pettit creemos que en el análisis del dilema rousseauiano le ocurre algo similar. Plantea el problema de la contestación principalmente vinculado a la soberanía mientras debería hacerlo desde la perspectiva del gobierno, de la administración.¹⁴ Para Rousseau no es posible cuestionar el pacto y la voluntad soberana emanada del mismo, y esto para Pettit representa una forma de dominación estatal (*imperium*). Sin embargo la preocupación de Rousseau no es otra que la que cualquier defensor de un Estado constitucionalmente bien formado, y el mismo Pettit, tienen. Se trata de que una vez establecido un orden social y político legítimamente fundado se cuente con las garantías para su conservación, para su estabilidad. El modelo de contestación de Pettit supone cuestionar las decisiones públicas pero siempre respetando el orden instituido. (Pettit, 2016, p.33) En el diseño institucional que propone la disputación nunca se puede transgredir las leyes establecidas, inclusive en el caso en que el proceso de disputación resulte en una respuesta desfavorable para el o los ciudadanos. El mecanismo de contestación de las leyes no dispone al ciudadano a renunciar al sistema a través de resistencia violenta o acciones subversivas, quien se halla dispuesto a disputar una decisión pública lo hace desde dentro del sistema. (Pettit, 2014, p.114-115) ¿No significa eso preservar incuestionado el poder soberano legítimamente establecido? Entiendo que sí. La contestación de las decisiones públicas es justificada en Rousseau tanto como en Pettit, así como en ninguno de ellos es posible justificar la disputación del pacto general sobre la base del cual tales decisiones se toman. Aun así, garantizar canales de contestación para cumplir con el imperativo republicano de la *vigilancia perenne* no basta para contar con una ciudadanía dispuesta a cuestionar activamente al poder público y menos de hacerlo en virtud de un bien

¹³ No entraré aquí en la discusión sobre el modelo asambleario de Rousseau y la desconfianza que despierta en Pettit.

¹⁴ Por supuesto que aquí no se está afirmando que el filósofo no reconoce tal distinción, sin embargo el énfasis puesto en la imposibilidad de cuestionar el poder soberano conduce a confusión en el planteo del problema.

común. En *Republicanism* Pettit reconoce que las instituciones republicanas no pueden funcionar por sí solas para proteger al ciudadano de la dominación. Es necesario el compromiso de los individuos con dicho valor y todo lo que conlleva. Las instituciones sin disposiciones cívicas “[son] resortes muertos, mecánicos, y sólo ganarán vida y cobrarán impulso si se hacen sitio en los hábitos de los corazones de las gentes.” (Pettit, 1999, p.313) Pero no es por un acto de magia que estos hábitos aparecen. Todo modelo político republicano que prevea un diseño institucional para garantizar la libertad como no dominación debería asumirlo y en ello Rousseau tiene mucho para decirle a Pettit.

Referencias:

AFFELDT, S. **The force of freedom: Rousseau on forcing to be free.** En: *Political Theory*, Vol. 27, no.3, junio 1999.

BERGES, Sandrine. **Interview with Professor Philip Pettit.** En: *Étique et économique/Ehics and Economics*, 3, (2), 2006.

BERLIN, Isaiah. **Rousseau.** En: BERLIN, Isaiah. **La traición de la libertad.** México DF: FCE, 2004, p.49-75.

BRAITHWAITE, John & PETTIT, Philip. **No sólo su merecido. Por una justicia penal que vaya más allá del castigo.** Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2015.

DE FRANCISCO, Andrés. **Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano.** Madrid: Los libros de la Catarata, 2007.

DIAB, Fernanda. **Rousseau: el fundamento igualitarista y la noción de libertad.** En: *Actio*, N° 14, diciembre 2012, p. 11-20.

INSTON, Kevin. **Rousseau and Radical Democracy.** NY, London: Continuum books, 2010.

PETTIT, Philip. **Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno.** Barcelona: Paidós, 1999.

----- **Republican freedom and contestatory democratization.** En: SHAPIRO, I. and HACKER-CORDON, C. (Eds.). **Democracy's Value.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999^a.

----- **Una teoría de la libertad. De la psicología a la acción política.** Madrid: Editorial Losada, 2006.

----- **On the People Terms. A Republican Theory and Model of Democracy**, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

----- **Two Republican Traditions**. En: NIEDERBERGER, A. and SCHINK, P. (Ed.). **Republican Democracy: Liberty, Law and Politics**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.

----- **Just Freedom. A moral compass for a complex world**. NY: Norton & Company, 2014

----- **Rousseau's dilemma**. En LIFSCHITZ, A. (Ed.). **Engaging with Rousseau: reception and Interpretation from the Eighteenth Century to the Present**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p.168-188.

PINZANI, Alessandro. **Republicanism(s), democracia, poder**. En: *Veritas*, V.52, N° 1, marzo 2007, p. 5-15.

RAWLS, John. **Lecciones sobre Rousseau**. En: RAWLS, John. **Lecciones sobre la historia de la filosofía política**. Madrid: Paidós, 2009, p. 245-287.

RIVERA GARCÍA, Antonio. **La constitución mixta, un concepto político premoderno**. En: *Historia y Política*, núm. 26, julio-diciembre 2011, págs. 171-197.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **El contrato social. Discursos**. Buenos Aires: Editorial Losada, 2008.

WIRSZUBSKI, C. **Libertas as a Political Idea at Rome**. Oxford: Oxford University Press, 1968.

ROUSSEAU E O *COURSIER INDOMPTÉ*

Israel Alexandria Costa¹

Resumo:

O presente artigo expõe uma leitura em torno de Jean-Jacques Rousseau que possa servir de contributo à pesquisa contemporânea junto a sua obra. A metodologia aplicada a essa leitura é o da análise histórico-filosófica e hermenêutica, com vistas a desvendar a significação ética de uma passagem do *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* que trata do "coursier indompté", noção pouco explorada que, no texto original, articula-se com as noções de "homme barbare" e "orageuse liberté" para, respectivamente, formar um bloco de oposição ao "cheval dressé", ao "homme civilisé" e à "assujettissement tranquille". A hipótese de trabalho que inspira o desenvolvimento desta investigação é a de que o exame que evidencia as peculiaridades da crítica rousseauiana ao mal-estar da civilização e à moral social do seu século se constitui em via de conhecimento para aspectos fundamentais da inteira filosofia de Rousseau, assim como das questões de ética que o autor formulou de modo a jamais perderem a sua força e a sua atualidade.

Palavras-chave: Filosofia. Iluminismo. Rousseau. Ética.

ROUSSEAU AND THE *COURSIER INDOMPTÉ*

88

Abstract:

This article presents a reading around Jean-Jacques Rousseau that can contribute to contemporary research in his work. The methodology applied to this reading is that of historical-philosophical and hermeneutic analysis, with a view to unraveling the ethical significance of a passage from *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* dealing with the "coursier indompté", little explored notion which, in the original text, articulates with those of "homme barbare" and "orageuse liberté" to form, respectively, a block of opposition to "cheval dressé", "homme civilisé" and "assujettissement" tranquille". The working hypothesis that inspires the development of this investigation is that the examination that highlights the peculiarities of the Rousseauian critique of the malaise of civilization and the social morality of its century constitutes a way of knowledge for fundamental aspects of the whole philosophy of Rousseau, as well as the questions of ethics that the author formulated in such a way that they never lose their force and their actuality.

Keywords: Philosophy. Enlightenment. Rousseau. Ethic.

¹ É mestre, doutor e pós-doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia, com produções desenvolvidas junto às linhas de pesquisa *Ensino da Filosofia, Filosofia Política, Ética, Filosofia da Ciência*, referenciadas sobretudo na perspectiva rousseauiana. Atualmente, é servidor público federal no cargo do magistério superior junto à Universidade Federal de Alagoas, onde atua como Professor Adjunto III lotado no Núcleo de Estudos Humanísticos Transdisciplinares do *Campus Arapiraca*. E-mail de contato: israel.costa@arapiraca.ufal.br

1 INTRODUÇÃO

"Rousseau nos previne explicitamente", afirma Bento Prado Júnior (2008, p. 91), "que seu discurso se dirige a auditórios particulares, que seu sentido e sua verdade não podem ser captados sem a consciência da 'situação retórica' na qual foi produzido". Esta afirmação dificilmente se vê desmentida junto à obra escolhida para esta análise, o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, de 1753, em cuja *Introdução* se pode ler a frase: "homem de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me [...] É, por assim dizer, a vida de tua espécie que vou descrever" (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 133).

Concordemos que essa afirmação não significa que o vasto auditório do *Discurso* efetivamente recebeu a mensagem, mas apenas que o autor pretende ser lido pelo lado humano de um leitor cuja humanidade se supõe escondida sob a capa das especificidades de cada região. Portanto, embora ciente de que o referido *Discurso* foi escrito originalmente em francês, porque destinado, em verdade, ao privilegiado auditório da sociedade parisiense do XVIII europeu, é preciso respeitar as advertências do comentador e do autor para considerar que o auditório do *Discurso sobre a desigualdade* seja, de fato, o homem de qualquer região e que é sob tal signo que devemos ouvi-lo se pretendemos aprender algo da vida da nossa espécie.

Para tanto, selecionamos uma passagem cuja natureza, método e finalidade são claros e simples: trata-se de uma peça retórica que agrega elementos do imaginário coletivo do francês setecentista quanto ao tema do *coursier indompté* para, operando uma demarcação radical entre o bárbaro e o civilizado, apresentar uma crítica radical à civilização e à moral social ao século XVIII que é válida ainda para a atualidade.

O trecho destacado como representativo desse tema encontra-se na segunda parte do *Segundo Discurso* — como também é referido o *Discours sur l'origine de l'inégalité* — a partir do qual traduzimos o termo *indompté* por "indômito" [e não "indomável", como sugere a tradução Lourdes Santos Machado, da Abril]:

Comme un *coursier indompté* hérisse ses crins, frappe la terre du pied et se débat impétueusement à la seule approche du mors, tandis qu'un *cheval dressé* souffre patiemment la verge et l'éperon, *l'homme barbare* ne plie point sa tête au joug que *l'homme civilisé* porte sans murmure, et il préfère la plus *orageuse liberté* à un *assujettissement tranquille* [como um *corcel indômito* eriça a crina, bate com o pé na terra e se debate impetuosamente só com a aproximação do freio, enquanto que um

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 8	n. 15	Agosto – Dezembro 2019	p. 88 - 96
--------------------------	-------	-------	------------------------	------------

cavalo domado aguenta pacientemente o chicote e a espora, também o *homem bárbaro* não dobra sua cabeça ao jugo que o *homem civilizado* carrega sem murmurar e prefere a mais *tempestuosa liberdade* a uma *tranquila dominação*] (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 181, grifo nosso).

2 DESENVOLVIMENTO

Verifica-se que a operação lógica fundamental mobilizadora dos elementos implícitos e explícitos do excerto é basicamente a *oposição*. De um lado, manifesta-se a vivacidade do corcel indômito que eriça a crina e, do outro oposto, o quadro do cavalo domado cuja crina lhe cai pesadamente do pescoço arreado; um bate com os pés na terra e o outro está com os seus plantados no chão; um se debate violentamente só com a aproximação do freio, o outro aguenta pacientemente o chicote e a espora; um não dobra a sua cabeça ao jugo, o outro o carrega sem murmurar; etc.

Essas oposições figurativas, aqui colocadas a serviço da composição de dois retratos morais distintos, são os emblemas dos dois diferentes objetos de *preferência* dos sujeitos em questão: para um, esse objeto é a "tempestuosa liberdade"; para o outro, a "tranquila dominação". É uma questão de escolha quanto ao objeto a gozar da primazia, e essa escolha é decisiva para determinar a diferença entre o retrato do homem bárbaro, sob o emblema do *coursier indompté*, e o do homem civilizado, sob o do *cheval dressé*.

Pelo que tais decisões envolvem, a operação arquitetada por Rousseau abriga uma profunda significação moral. O objetivo do seu texto não se limita meramente a destacar uma diferença de condutas e de comportamentos entre tipos diferentes de um mesmo universo moral, e sim estabelecer uma demarcação radical na qual está em jogo a questão da moralidade em si mesma, pois o objeto da "preferência" aqui é um elemento ontologicamente constitutivo e irrenunciável do ser humano: a liberdade.

Inúmeras vezes Rousseau enfatiza que liberdade é qualidade essencial do humano. No *Discurso sobre a desigualdade*, a qualidade que se destaca da animalidade e é conhecida como um *livre agir*² é chamada de qualidade humana; no *Contrato Social*, a liberdade é

² "Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estragá-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como *agente livre*" (ROUSSEAU, 1964, v. 3, p. 141, grifo nosso).

qualidade *irrenunciável*³ do humano, por decorrer que a perda da liberdade implicaria a perda da própria qualidade humana. Sob tal perspectiva, enquanto o bárbaro preserva a sua alma humana ao preferir sacrificar a "tranquila dominação" a uma "tempestuosa liberdade", o civilizado perde a sua por preferir sacrificar a liberdade à tranquilidade.

Essa mensagem não era de difícil compreensão ao leitor setecentista, para quem o esplendor de um cavalo indomado era algo belo de se contemplar. Ainda que pudesse eventualmente ser pecebido como breve incômodo em uma administração que dependia de ungulados domados para o sistema de transporte, a imagem do *coursier indompté*, e tudo que ela representava, dobrava a Paris de Luís XV, brilhando e arejando nos salões em que a tediosa sociedade do luxo ansiava por algum contraponto de brutalidade e de selvageria.

Rousseau, portanto, aproveita-se de um imaginário que já existia antes dele, construído por uma longa tradição literária e poética de embelezamento dos cavalos selvagens. Em clássicos como a *Ilíada*, de Homero, pode-se ler passagens como "um garanhão [...] rompendo as correias sai galopando pelos campos a banhar-se no costumeiro rio, clara-corrente, e altivo ergue a cabeça, crinas soltas nas espáduas, e no esplendor da força os jarretes o levam à pastagem das éguas" (2002, VI, 510, p. 95), ou ainda "um cavalo, encerrado no estábulo, nutrido de cevada, farto, quando escapa do laço e galopando ganha as águas límpidas do rio onde se banha, ergue a cabeça e a crina soberba ondula sobre as espáduas; esplêndido, ele exulta, e a correr busca o pasto das éguas" (X, 265, p. 220), todas contribuindo para criar uma imagem favorável ao *indompté* que Rousseau explora na sua crítica.

E, a propósito de Homero, uma das mais importantes fontes literárias e poéticas do filósofo, cumpre observar que a imagem da força e da rebeldia selvagem do *coursier indompté* faz lembrar a própria saga de Aquiles, possuidor de um cavalo de sangue feroso e ele próprio portador de um ânimo selvagem e esplendoroso. Curiosamente, tanto o Aquiles de Homero quanto o *Coursier* de Rousseau são destituídos de astúcia. O retrato moral de ambos, nesse aspecto, é inverso ao do filho de Laerte, o Odisseu dos mil ardis. Sob essa ótica, pode-se dizer que a passagem do *coursier indompté*, no Segundo Discurso, recoloca a questão homérica de saber qual modelo de homem é o mais excelente: o *indômito* ou o *astuto*.

O recorte alegórico pelo qual Rousseau busca representar o drama humano da

³ "Renunciar à própria liberdade é o mesmo que renunciar à qualidade de homem, aos direitos da Humanidade, inclusive aos seus deveres. Não há nenhuma compensação possível para quem quer que renuncie a tudo. *Tal renúncia é incompatível com a natureza humana*" (ROUSSEAU, 1964b, v. 3, p. 356, grifo nosso).

"*assujettissement tranquille*", aqui traduzida por "tranquila dominação", é extraído do Homero da *Odisseia*. Na passagem 230 do Livro IX, o narrador é o próprio herói a contar que, com seus companheiros, passou a noite preso e sem fazer alarde no antro do monstro, gemendo, na expectativa da morte acerba, pois o Ciclope, o único com a força para libertá-los, acabara de agarrar e espargir os cérebros de dois companheiros no chão e estava dormindo, a digerir os membros rasgados e devorados para, na manhã seguinte, matar mais dois. A "tranquilidade dos companheiros de Ulisses trancados na caverna do Ciclope, esperando para serem devorados" é, para Rousseau (1964b, v. 3, p. 609), a representação perfeita do sofrimento que oprime ao ponto de determinar uma aparência de paz que, em verdade, é incapacitação da resistência⁴.

Daqui advém uma curiosa pista apresentada em um livro de Elias Canetti junto ao qual podemos vislumbrar o objeto que Rousseau tem em mente quando usa a expressão *assujettissement tranquille* ["tranquila dominação"]. Trata-se de um excerto de *Massa e Poder*, no qual o escritor búlgaro pensa a noção de melancolia com base em uma consideração que contempla o recorte mítico de Rousseau: "o melancólico não quer *comer* e, como motivo para sua recusa, é possível que alegue não *merecer* comer. Na realidade, ele não quer comer porque pensa que ele próprio será comido" (1995, p. 348). Assim, parece ser, portanto, da melancolia que Rousseau fala quando, por "tranquilidade", refere-se à triste condição dos prisioneiros prestes a ser submergidos no estômago do seu devorador.

Outra fonte utilizada por Rousseau para delinear a natureza dessa "tranquila dominação", destacadamente o seu aspecto de subjugação silenciosa — uma tradução possível para *assujettissement tranquille* —, é o Tácito, de *Histórias*, de quem retira a expressão *miserrimam servitutem pacem appellant* [miserável escravidão que chamam de paz] com que batiza o fenômeno. O aspecto horroroso aqui enfatizado junto ao *assujettissement tranquille* é a desumanidade dos oprimidos, insinuada na metamorfose do *sapiens* livre em um ungulado servil que perdeu sua condição de sujeito do pacto social para dar lugar a uma criatura capturada pela força, derrotada pela violência e pela melancolia, no fundo incapaz de concordar ou não com o próprio aviltamento.

⁴ "Bem instruído de meus deveres e de minha felicidade, fecho os livros, saio da classe e olho ao redor de mim: vejo povos infortunados gemendo sob um jugo de ferro, o gênero humano esmagado por um punhado de opressores, uma multidão sobrecarregada de trabalho e faminta por pão, da qual o rico bebe em paz o sangue e lágrimas, e, em todo lugar, o forte armado contra o fraco do temível poder das leis. Tudo isso se faz *pacificamente e sem resistência*: é a tranquilidade dos companheiros de Ulisses trancados na caverna do Ciclope, esperando para serem devorados" (ROUSSEAU, 1964c, v. 3, p. 609, grifo nosso).

Finalmente, a simbologia do *coursier indompté* de Rousseau passa pelo tema do *Secouer le joug* [sacudir o jugo] pelo qual é possível definir a missão da própria filosofia iluminista. *Secouer le joug* é uma expressão consolidada no XVIII francês⁵, que aparece várias vezes nas obras de quase todos os grandes escritores da *Encyclopédie*, sobretudo para, em geral, destacar a demanda que Kant adotaria como fundamental ao próprio conceito de iluminismo⁶, de "sacudir o jugo" da autoridade em matéria de religião.

No interior da obra de Rousseau, *secouer le joug* é uma de suas chaves biográficas, na medida em que explica e justifica a irrupção do solitário no final da vida do escritor, a pensar que o protagonista de *Os Devaneios* representa o caminhante que, tendo "sacudido o jugo" da socialidade, se tornou solitário de uma solidão pós-social, semelhante à solidão pré-social do *homme nature* das origens. "Sacudir o jugo", sob tal simbologia, torna-se o ato pelo qual uma moralidade injusta é submetida a uma reforma em respeito à natureza ética de um sujeito humano, portanto livre.

Embora o termo *ética* e os relativos às suas raízes idiomáticas não estejam literalmente presentes no texto sobre o *coursier indompté*, é preciso levar em conta uma advertência, feita por Cassirer, de que Rousseau "foi o único ético absoluto que o século XVIII produziu" (1999, p. 69), de modo que a compreensão do caráter ético da referida passagem envolve um conhecimento acerca do espírito geral da obra do genebrino.

Com efeito, na passagem em análise, podemos compreender que está em jogo a ideia de uma *natureza ética*, não enquanto abstração moral, mas enquanto fato concernente à natureza dos cavalos selvagens que, passado o perigo da fuga — ou tão logo acreditam que ele tenha passado — retornam à vida despreocupada, cada animal fazendo o que lhe apraz (CANETTI, 1995, p. 317), pois o local onde o animal parou para fixar ali a sua 'morada', o

⁵ Segundo o *Dictionnaire de l'Académie française, 6th Edition*, "sacudir o jugo" significa "se défaire de quelque chose par un mouvement violent; c'est dans ce sens qu'on dit, qu'un taureau a 'secoué le joug'. Et on dit figurément, 'secouer le joug', pour dire, s'affranchir de la domination, se mettre en liberté. 'Secouer le joug' de la tyrannie. Quand les Romains secouèrent le joug des Tarquins. Ce jeune homme ne veut plus souffrir de tuteur, il veut 'secouer le joug'. On dit aussi figurément, 'secouer le joug' des passions, pour dire, s'affranchir de la tyrannie des passions [desfazer-se de algo por um movimento violento; é nesse sentido que se diz que um touro sacudiu o jugo. E diz-se, figurativamente, 'sacudir o jugo', para dizer, libertar-se da dominação, libertar-se. 'Sacudir o jugo' da tirania. Quando os romanos sacudiram o jugo dos Tarquinos. Esse jovem não quer mais sofrer com um tutor, ele quer 'sacudir o jugo'. Diz-se também figurativamente: 'sacudir o jugo' das paixões, dizer, libertar-se da tirania das paixões].

⁶ "Se, pois, se fizer a pergunta — Vivemos nós agora numa *época esclarecida*? — a resposta é: não. Mas vivemos numa época do *Iluminismo*. Falta ainda muito para que os homens tomados em conjunto, da maneira como as coisas agora estão, se encontrem já numa situação ou nela se possam apenas a vir a pôr de, em matéria de religião, se servirem bem e com segurança do seu próprio entendimento, sem a orientação de outrem" (KANT, 1988, p. 17).

seu *habitat* e o modo como ele o habita é, propriamente falando, o seu *ethos*⁷. Em Rousseau, a íntima relação entre ética e natureza é onipresente na crítica à moral do interesse social, de modo que o *coursier indompté* bem-sucedido em sua fuga, habitando o seu mundo de origem, livre dos jugos, é uma representação do *homme naturel* em seu espaço ético, livre da escravidão social que o subjuga.

Sem precisar ceder à provocação de Voltaire, segundo o qual "pode-se querer andar com quatro patas" (2008, p. 1) quando se lê o *Discurso sobre a desigualdade*, podemos conceder, com Starobinski, um paralelo entre o pasto do *coursier indompté* e a ilha de Saint Pierre, para propor que o *indômito* esteja no núcleo mais profundo da subjetividade do próprio Rousseau, destacadamente o de *Os Devaneios*, escritor completamente envolvido em sua obsessão poética de caminhante solitário, que se pensa como alguém que sacudiu o jugo em matéria de religião e, desacreditado de Deus, descansa na Ilha que toma por casa.

Nesse espaço ético da natureza, já desde o sacudir do jugo da domesticação, encena-se o encaixe cósmico da felicidade de um ser livre, que, tornando a existir no acordo consigo mesmo, desfruta da própria companhia e sente-se em casa no mundo, como que em merecido ócio após um trabalho acabado. O garanhão veloz, na alegria do aumento da sua potência de cavalo, no desejo e no gozo de estar no campo "onde o rio é ameno e as éguas pastam" é, na obra rousseauniana, uma das representações poéticas do esplendor ético de um povo ou de um indivíduo humano que respeita absolutamente os imperativos da sua natureza livre.

94

3 CONCLUSÃO

A título de considerações finais quanto ao trecho analisado, vale dizer que é possível ligá-lo a ensinamentos gerais do filósofo que repercutem na atualidade. Um desses ensinamentos é o de que devemos atentar para a escuta da natureza em nós, sobretudo em tempos de melancolia, na esperança de que o esplendoroso aconteça, não como ato heroico e solitário, mas coletivo e solidário. Apesar da acusação de misantropia de que Rousseau sofre por insistir no desatamento dos laços que nos unem a uma sociedade corrupta, o que essa proposta de escuta pretende é permitir ao indivíduo o estreitamento de laços com a humanidade de quem se avizinha como habitante da mesma morada.

⁷ "Encontrada pela primeira vez em Homero, a palavra *ethos* significava 'morada'. Não sendo arquitetura ou técnica de construção, *ethos* é habitat, 'toca', mas também o fato e a maneira de habitá-la" (MATOS, 2008, p. 75).

Finalmente, na avaliação desse exame acerca da temática do *coursier indompté* no tocante ao que ele significa para a compreensão da obra de Jean-Jacques Rousseau, se poderia declarar não ser espantoso que, da sua teoria da bondade natural, não decorra a ideia de que a natureza selvagem e perpetuamente inovadora que cada homem abriga em si mesmo é bastante para, de um modo ético, salvá-lo do mal da subjugação.

REFERÊNCIAS:

CANETTI, E. **Massa e poder**. Tradução Sérgio Tellaroli. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

CASSIRER, E. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Tradução Erlon José Paschoal. São Paulo: UNESP, 1999.

95

HOMERO. **Ilíada**. Tradução Haroldo de Campos, São Paulo: Arx, 2002.

KANT, I. Resposta à pergunta: Que é Iluminismo? *In*: KANT, I. **A Paz Perpétua e outros Opúsculos**. Tradução Artur Morão. Lisboa: 70, 1988. p. 11-19.

MATOS, Olgária C. F. Ethos e Amizade: A morada do homem. **PEPSIC**: Periódicos Eletrônicos em Psicologia / Ide: Revista de psicanálise e cultura. São Paulo, v. 31, n. 146, p. 75-79, 2008.

PRADO JR., B. **A Retórica de Rousseau**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

ROUSSEAU, J.-J. **Discours sur l'origine de l'inégalité**. Paris: Gallimard, 1964. v. 3. p. 131-194.

ROUSSEAU, J.-J. **Discours sur les sciences et les arts**. Paris: Gallimard, 1964a, v. 3, p. 3-30.

ROUSSEAU, J.-J. **Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique**. Paris: Gallimard, v. 3, 1964b. p. 351-470.

ROUSSEAU, J.-J. **Émile ou de L'Éducation**. Paris: Gallimard, 1969, v. 4, p. 239-868.

ROUSSEAU, J.-J. **Que l'État de Guerre nait de l'état social**. Paris: Gallimard, 1964c, v. 3, p. 601-612.

SECOUER. *In*: **DICTIONNAIRE de l'Académie Française**, 6ème édition, éditée en 1835. Chicago: University of Chicago / ARTFL Project / CNRTL - Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, 1982. Disponível em: <https://cnrtl.fr/definition/academie8/secouer>. Acesso em: 28 nov. 2019.

SPINELLI, M. Sobre as diferenças entre éthos com épsilon e éthos com eta. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Universidade Estadual Paulista / UNESP, São Paulo, v. 32, n. 2, p. 9-44, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v32n2/v32n2a01.pdf>. Acesso em: 15 maio 2010. ISSN: 0101-3173

STAROBINSKI, J. **Jean-Jacques Rousseau**: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VOLTAIRE. **Lettre a Jean-Jacques Rousseau**: aux délices, près de Genève (30 août 1755), 2008. Disponível em: <http://tecfa.unige.ch/proj/rousseau/voltaire.htm>. Acesso em: 20 set. 2009.

HABERMAS VERSUS APEL: ACERCA DA INTERPRETAÇÃO DA UNIVERSALIDADE DO *CONTRATO SOCIAL*

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira¹

Resumo:

Nosso artigo objetiva debater as interpretações de Jürgen Habermas e de Karl-Otto Apel acerca da possível universalidade presente na obra *Do Contrato social*, de Rousseau. Segundo Habermas, Rousseau e Kant tentaram articular a união prática e a vontade soberana no conceito de autonomia, de modo que a ideia dos direitos humanos e o princípio da soberania popular se interpretassem mutuamente. Mesmo assim, para Habermas, eles não conseguiram entrelaçar simetricamente os dois conceitos. Kant, de acordo com Habermas, sugeriu um modo de ler a autonomia política que se aproximou mais do liberalismo, ao passo que Rousseau do republicanismo. Habermas defende uma possível universalidade no pensamento de Rousseau, a partir de uma síntese com Kant. Dessa maneira, a autonomia privada e a pública pressupõem-se mutuamente, sem que os direitos humanos possam reivindicar um primado sobre a soberania popular, nem esta última sobre os direitos humanos. Ambos seriam, para Habermas, princípios complementares, e não necessariamente antagônicos entre si. Todavia, Karl-Otto Apel considera a posição de Habermas, de uma síntese entre Kant e Rousseau, passível de sérias críticas. Ele enfatiza que a soberania do *Contrato social* de Rousseau, como soberania de um estado particular, não pode ser identificada com a concepção de vontade geral. A postura de Rousseau, segundo Apel, nos levaria inevitavelmente ao nacionalismo, e não ao universalismo, como em Kant. Apel considera que há, em Rousseau, um particularismo intrínseco do princípio da soberania popular incompatível com os direitos humanos, enquanto Habermas defende a cooriginalidade entre direitos humanos e soberania popular. Este artigo pretende discutir, portanto, como os dois representantes da chamada Ética do Discurso interpretam o pensamento de Rousseau.

Palavras-chave: Rousseau. Habermas. Apel. Contrato Social.

97

HABERMAS VERSUS APEL: CONCERNING *SOCIAL CONTRACT* UNIVERSALITY INTERPRETATION

Abstract:

This article aims to discuss the interpretations of Jürgen Habermas and Karl-Otto Apel concerning the possible universality present in Rousseau's Social Contract. According to Habermas, Rousseau and Kant tried to articulate the practical union and sovereign will in the concept of autonomy, so that the idea of human rights and the principle of popular sovereignty could be mutually interpreted. Even so, for Habermas, they failed to symmetrically interweave the two concepts. Kant, according to Habermas, suggested a way of reading the political autonomy that would come closer to liberalism, while Rousseau's, on the other hand, would come closer to republicanism. Habermas defends a possible universality in Rousseau's thought, from a synthesis with Kant. This way, private and public autonomy presuppose each other, in a way that human rights are not able to claim a primacy over popular sovereignty, nor the latter over human rights. Both would be, for Habermas, complementary principles, and not necessarily antagonistic to each other. However, Karl-Otto Apel considers Habermas's position as a synthesis between Kant and Rousseau, subject to serious criticism. He emphasizes that the sovereignty of Rousseau's Social Contract, as sovereignty of a particular state, can not be identified with the conception of general will. Rousseau's position, according to Apel, would inevitably lead us to nationalism, not to universalism, as in Kant. Apel considers that there is, in Rousseau, an intrinsic particularism of the principle of popular sovereignty incompatible with human rights, whereas Habermas defends the co-originality between human rights and popular sovereignty. This article intends to discuss, therefore, how the two representatives of the so-called Discourse Ethics interpret Rousseau's thinking.

Keywords: Rousseau. Habermas. Apel. Social contract.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), com Doutorado Sanduíche pela Ludwig-Maximilian-Universität (LMU), em Munique, Alemanha. Pós-doutorando pela Universidade Federal do Piauí (UFPI) e Bolsista Capes. E-mail: julianopesquisa81@gmail.com; julianocordeiro81@gmail.com.

Introdução

Rousseau (1978b) primeiramente diferencia as desigualdades existentes entre os homens. A primeira, advinda do estado de natureza, denominada por ele de desigualdade natural ou física, consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma. Já a segunda, denominada de desigualdade moral ou política, depende da convenção que é estabelecida pelos homens na sociedade civil. Por exemplo: a diferença de poder entre os homens e a diferença social (ricos e pobres). Para Rousseau (1978b), a desigualdade política passa a existir à medida que o homem deixa o estado de natureza, tendo na propriedade privada o verdadeiro fundamento da sociedade civil:

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, assassinios, misérias e horrores não poupou 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, 1978b, p.259).

A partir do fundamento da propriedade privada, há, na sociedade civil, a institucionalização de leis injustas, não legítimas, sujeitando “todo gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria” (ROUSSEAU, 1978b, p.270). Tais leis são legais, isto é, oficializadas pelo Estado, contudo, não são legítimas, como defende Rousseau. E de que modo o poder torna-se legítimo? Em Rousseau, não se trata simplesmente de retornar ao estado de natureza, mas sim de tornar possível a liberdade e a igualdade existentes outrora (estado de natureza), e não mais na sociedade civil.

É impossível, diz Rousseau (2004), que, no estado de natureza, exista uma diferença de um homem para com outro, de modo que um seja dependente do outro para sobreviver, como há na sociedade civil. Segundo Rousseau (1978a), cabe ao contrato social estabelecer convenções legítimas que regulamentem a vida social de forma a restituir o que foi perdido na passagem do estado de natureza para a sociedade civil. Vale lembrar que tanto as injustiças descritas por Rousseau na sociedade civil como a proposta do contrato social são convenções humanas. Em outras palavras, o contrato social é uma convenção legítima e consciente de todo o povo contra outra convenção não legítima, injusta, porém legal, existente na sociedade civil (ABREU, 2007).

A proposta de Rousseau é, enfim, constituir um poder fundamentado na vontade geral. O contrato social de Rousseau é, portanto, um artifício para desfazer outro artifício (ABREU, 2007). Ora, se as desigualdades da sociedade civil se baseiam em interesses particulares constituídos historicamente e socialmente, como a propriedade privada, os males desta mesma sociedade civil podem também ser desfeitos em prol de outros interesses, a saber, os da vontade geral. É justamente pelo fato de as leis serem convenções que elas podem ser modificadas, tendo, em Rousseau, a vontade geral como critério de verdade, justiça e legitimidade. E o que vem a ser a vontade geral?

Ela é aquela que traduz o que há de comum em todas as vontades individuais, tendendo sempre à utilidade pública. Ela é o substrato coletivo das consciências. Entretanto, Rousseau diferencia vontade geral e vontade de todos. A primeira tem em vista o interesse ou bem comum. Já a segunda não passa de uma soma das vontades particulares que, em alguns casos, pode coincidir ou se aproximar da vontade geral (PINTO, 2005). Tão pouco a vontade geral pode também ser confundida com a vontade da maioria. Portanto, é a vontade geral que deve dirigir a sociedade, uma vez que ela se sustenta no que há de comum nas vontades individuais (bem comum), tornando o poder legítimo. Rousseau ainda alerta acerca do perigo da formação de facções que expressam somente vontades individuais, e nunca o interesse geral ou o bem comum. Todo governo legítimo é, em Rousseau, republicano.

No *Contrato social*, os homens, impossibilitados de subsistirem por seus próprios meios no estado de natureza, unem-se numa forma de associação. Há a intensão de preservar a igualdade do estado de natureza e a liberdade, sendo que esta última apenas se transforma: em lugar da liberdade natural, irrestrita, instala-se, no contrato social, uma liberdade convencional, uma existência livre, porém, socializada. “O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles” (ROUSSEAU, 1978a, p.22).

Segundo Rousseau, a força não faz o direito. Devemos obedecer apenas aos poderes legítimos, fruto da vontade geral e soberana do povo. Resta-nos, assim, somente as convenções à luz da vontade geral. É preciso encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo assim tão livre como antes. Aqui encontra-se “o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece” (ROUSSEAU, 1978a, p.32). Em Rousseau, há uma radical crítica à representação política, de modo que, como veremos, onde há o representante não há mais o representado. A

legitimidade, em Rousseau, relaciona-se com a ideia de um povo que se autodetermina a partir de uma comunidade autoconsciente.

Nesse contexto, Jürgen Habermas considera que tanto Rousseau como Kant tentaram articular a união prática e a vontade soberana no conceito de autonomia, de modo que a ideia liberal dos direitos humanos e o princípio republicano da soberania popular se interpretassem mutuamente. Mesmo assim, para Habermas, eles não conseguiram entrelaçar simetricamente os dois conceitos. Kant, de acordo com Habermas, sugeriu um modo de ler a autonomia política que se aproximou mais do liberalismo, ao passo que Rousseau do republicanismo. Habermas defende uma possível universalidade no pensamento de Rousseau, a partir de uma síntese com Kant (OLIVEIRA, 2012).

Em Habermas, a autonomia privada e a pública pressupõem-se mutuamente, sem que os direitos humanos possam reivindicar um primado sobre a soberania popular, nem esta última sobre os direitos humanos. Ambos seriam, para Habermas, princípios complementares, e não necessariamente antagônicos entre si. Porém, Karl-Otto Apel considera a posição de Habermas, de uma síntese entre Kant e Rousseau, passível de sérias críticas. Ele argumenta que a postura de Rousseau nos levaria ao nacionalismo, e não ao universalismo, como em Kant. Apel considera que há, em Rousseau, um particularismo intrínseco do princípio da soberania popular incompatível com os direitos humanos, enquanto Habermas defende a cooriginalidade entre direitos humanos e soberania popular. Este artigo pretende discutir, portanto, como os dois representantes da chamada *Ética do Discurso* interpretam o pensamento de Rousseau, acerca da possível universalidade presente no *Contrato social*.

100

Rousseau: poder comunicativo e soberania popular

Habermas (2002), acerca da visão republicana de Rousseau, demonstra que a política é constitutiva do processo de coletivização social como um todo. O republicanismo defende princípios de participação e comunicação que possibilitam a autodeterminação dos cidadãos. Concebe-se a política como forma de reflexão sobre um contexto de vida ético. Habermas destaca que ela constitui o *medium* em que os integrantes de comunidades solidárias, surgidas de forma natural, conscientizam-se de sua interdependência mútua. No republicanismo, a formação da vontade tem a função de constituir a sociedade como uma coletividade política e de manter viva a cada eleição a lembrança desse ato fundador.

Desse modo, os cidadãos dão forma e prosseguimento às relações preexistentes de reconhecimento mútuo, transformando-as, de forma voluntária e consciente, em uma associação de jurisconsortes livres e iguais. Os representantes de um humanismo republicano dão destaque ao valor próprio, não instrumentalizável, da auto-organização dos cidadãos, de modo que, aos olhos de uma comunidade naturalmente política, os direitos humanos só se tornam obrigatórios como elementos de sua própria tradição, assumida conscientemente.

Na interpretação republicana, a formação democrática da vontade se realiza na forma de um autoentendimento ético-político. Então, a liberdade se relaciona com a autonomia do povo soberano que se autodetermina. De acordo com a leitura habermasiana do republicanismo de Rousseau, há uma ênfase na autonomia pública em relação à privada, como também na soberania do povo em contraposição aos direitos humanos. A formação política da vontade constitui o *medium* através do qual a sociedade se entende como um todo estruturado politicamente. O republicanismo, contextualiza Habermas, sempre colocou a liberdade antiga (da comunidade) na frente da liberdade moderna (do indivíduo).

No republicanismo, a sociedade é por si mesma sociedade política – *societas civilis*; pois, na prática de autodeterminação política, a comunidade toma consciência de si mesma, por meio da vontade coletiva dos sujeitos. Nesse sentido, o indivíduo, para o republicanismo, não possui o mesmo sentido dos liberais, haja vista que aqui o indivíduo encontra-se, desde sempre, numa convivência com outros sujeitos: a vida em comum tem seu fundamento na comunidade, e não no indivíduo como instância de autorreferência.

No modelo republicano, há uma base social autônoma por parte dos cidadãos, que independe da administração pública e da mobilidade socioeconômica privada, impedindo a comunicação política de ser tragada pelo Estado e assimilada totalmente pelo mercado. A democracia, no sentido republicano, tem como fundamento a auto-organização política da sociedade. Disso resulta uma compreensão de política dirigida polemicamente contra o aparelho do Estado. Na interpretação republicana, o povo é o titular de uma soberania que não se deixa representar: o poder constituinte baseia-se na prática de autodeterminação das pessoas privadas, não de seus representantes.

Habermas, por isso, cita Rousseau, tal qual um dos nomes fundamentais do republicanismo para as reflexões políticas contemporâneas. De acordo com Rousseau, só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado, tendo em vista o bem comum. No capítulo I, intitulado *A soberania é inalienável*, do *Livro Segundo do Contrato social*, Rousseau afirma que o soberano é um ser coletivo, movido pela vontade geral. A soberania da vontade geral só

pode ser representada por ela mesma. “A soberania é indivisível pela mesma razão por que é inalienável, pois a vontade ou é geral, ou não o é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte” (ROUSSEAU, 1978a, p. 44). É nula, explica Rousseau, toda lei que o povo diretamente não ratificar.

Segundo Rousseau, o povo, submetido às leis, deve ser o seu autor. Só àqueles que se associam cabe regulamentar as condições da sociedade. Por isso, não pode ser considerado livre um povo que possui representantes.

Afirmo, pois, que a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se, e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder pode transmitir-se; não, porém, a vontade (ROUSSEAU, 1978a, p. 43-44).

Além disso, Rousseau enfatiza que cada povo pode ter um sistema particular de instituições. “Em uma palavra, além das máximas comuns a todos, cada povo reúne em si alguma coisa que o dirige de modo todo especial e torna sua legislação adequada somente a si mesmo” (ROUSSEAU, 1978a, p. 68). Tal perspectiva, por exemplo, pode ser identificada nas correntes filosóficas contemporâneas do comunitarismo e do multiculturalismo.

Para Rousseau, o poder pertence ao povo e não pode pertencer senão a ele. Há, na política republicana, uma dependência do poder administrativo em relação ao comunicativo, decorrente do processo de formação da vontade e opinião pública. Ou seja, o paradigma da política republicana não é o mercado, e sim a interlocução entre os cidadãos.

No entendimento republicano, a formação política da opinião e da vontade, na esfera pública e no parlamento, não obedece às estruturas de processos do mercado, mas às estruturas próprias de uma comunicação pública orientada pelo entendimento. Para a política no sentido de uma prática de autodeterminação de cidadãos, o paradigma não é o mercado, mas o do diálogo (HABERMAS, 1997a, p. 338).

Nada mais perigoso, diz Rousseau, que a influência dos interesses privados nos negócios públicos. Nesse sentido, há menos centralização do poder administrativo e estatal, em prol da capacidade comunicativa dos cidadãos. Esse aspecto é o que Habermas considera positivo no modelo republicano (OLIVEIRA, 2017). Ele argumenta que o modelo republicano de política tem a seu favor o fato de se firmar no sentido radicalmente democrático de uma auto-organização da sociedade pelos cidadãos, por via comunicativa, não remetendo os fins coletivos somente a uma negociação entre interesses particulares opostos. Em Rousseau, há

uma radical crítica à representação, pois uma verdadeira democracia acontece apenas à medida que o povo participa diretamente das decisões.

A ideia de representantes, explica Rousseau, é moderna, vindo também do governo feudal. Nas antigas repúblicas, diz ele, jamais o povo teve representantes, não se conhecendo tal palavra: “De qualquer modo, no momento em que um povo se dá representantes, não é mais livre; não mais existe” (ROUSSEAU, 1978a, p. 100).

Portanto, em Rousseau, há a valorização da chamada liberdade dos antigos, ou seja, a liberdade da comunidade, porquanto o verdadeiro fundamento da sociedade faz-se por meio do povo. Rousseau fala acerca de um *eu* comum que caracteriza a vontade do povo. Essa pessoa pública, que se forma pela união de todas as outras, explica ele, tomava antigamente o nome de *cidade*, assumindo hoje a designação de *república* ou de *corpo político*.

Para Habermas, entretanto, há uma sobrecarga ética do cidadão em Rousseau, que conta com virtudes políticas ancoradas no *ethos* de uma comunidade mais ou menos homogênea, integrada através de tradições culturais comuns, algo insustentável, para Habermas, em sociedades plurais e complexas. Segundo ele, o liberalismo e o republicanismo possuem respostas insuficientes para tal questão, à medida que o primeiro enfatiza apenas as liberdades individuais, e o segundo tão somente as da comunidade. Seria preciso, a um só instante, estabelecer um conceito de política que destacasse ambas as perspectivas, ou seja, os direitos humanos com a soberania popular (OLIVEIRA, 2018).

A conexão entre poder comunicativo e direito legítimo faz com que os cidadãos não recorram a seus direitos democráticos exclusivamente como se eles fossem liberdades subjetivas (direitos liberais), mas sim como autorizações legítimas para o emprego público das liberdades comunicativas. Em Habermas, há necessariamente uma interligação entre poder produzido comunicativamente e normatização jurídica, que, por sua vez, deve garantir, ao mesmo tempo, o direito à liberdade comunicativa e o direito de participação dos sujeitos nas deliberações, almejando uma reciprocidade entre autonomia pública e privada.

A cooriginalidade da autonomia privada e pública somente se mostra quando conseguimos decifrar o modelo da auto-legislação [*sic*] através da teoria do discurso, que ensina serem os destinatários simultaneamente os autores de seus direitos. A substância dos direitos humanos insere-se, então, nas condições formais para a institucionalização jurídica desse tipo de formação discursiva da opinião e da vontade, na qual a soberania do povo assume figura jurídica. (HABERMAS, 1997a, p. 139).

Segundo Habermas, as próprias formas de comunicação, que tornam possível a formação discursiva de uma vontade política racional, necessitam de uma institucionalização

jurídica. A ideia democrática da autolegislação não tem opção senão validar-se a si mesma no *medium* do direito. A autolegislação de herança republicana conecta-se com o *medium* do direito, a fim de que os sujeitos institucionalizem juridicamente os pressupostos comunicativos e os procedimentos de um processo de formação da opinião e da vontade, no qual é possível aplicar o princípio do discurso.

Desse modo, as autonomias privada e pública pressupõem-se reciprocamente. O nexo interno da democracia com o Estado de direito consiste no fato de que, por um lado, os cidadãos só poderão utilizar condizentemente a sua autonomia pública se forem suficientemente independentes graças a uma autonomia privada assegurada de modo igualitário. Por outro lado, só poderão usufruir de modo igualitário da autonomia privada se eles, como cidadãos, fizerem um uso adequado da sua autonomia política (HABERMAS, 2001, p.49).

Habermas percorre, assim, um caminho entre Kant e Rousseau, na tentativa de uma síntese entre ambas as tradições.

Habermas: entre Kant e Rousseau

Segundo Habermas, Rousseau e Kant tentaram articular a união prática e a vontade soberana no conceito de autonomia, de modo que a ideia dos direitos humanos e o princípio da soberania do povo se interpretassem mutuamente. Mesmo assim, para Habermas, eles não conseguiram entrelaçar simetricamente os dois conceitos. Kant, de acordo com Habermas, sugeriu um modo de ler a autonomia política que se aproxima mais do liberalismo, ao passo que Rousseau se aproximou mais do republicanismo.

Além disso, o liberalismo e o republicanismo ainda estariam presos a uma concepção de filosofia do sujeito e da consciência: o liberalismo centra-se no indivíduo; e o republicanismo, na comunidade ética. Habermas tenta acolher elementos de ambos os lados, integrando-os no contexto de um procedimento ideal para as tomadas de decisão.

Em consonância com o republicanismo de Rousseau, Habermas defende uma posição central para o processo político de formação da opinião e da vontade, sem, no entanto, entender a constituição jurídico-estatal como algo secundário. Habermas concebe os direitos fundamentais e os princípios do Estado de direito como uma resposta consequente à pergunta sobre como institucionalizar as exigentes condições de comunicação do procedimento democrático. Por um lado, o poder político depende do direito para se legitimar. Por outro, o direito necessita do aparato político estatal para ser posto.

Todavia, Karl-Otto Apel considera a posição de Habermas, de uma síntese entre Kant e Rousseau, passível de sérias críticas. A ideia da soberania popular de Rousseau conteria em si mesma a perspectiva da universalidade? A soberania popular não nos levaria a priori ao nacionalismo? Ou haveria, ao contrário, a possibilidade de uma universalidade na soberania popular por caminhos kantianos, como defende Habermas?

Apel e a impossibilidade da universalidade no *Contrato Social*

Apel considera a proposta habermasiana de síntese entre Rousseau e Kant passível de várias críticas, não só do ponto de vista normativo, mas também do histórico-sociológico e funcional. Para Apel (2004), o princípio da democracia não se identifica com o do direito, que Habermas apontou no sentido de uma diferenciação distintiva como cooriginário. O princípio da democracia representaria, segundo Apel (2004), um fenômeno histórico-contingente maior do que o direito. Isso se revelaria no fato de que ainda hoje numerosos Estados pretendem ser “Estados de Direito”, sem aceitar o “preconceito”, segundo eles, eurocêntrico do princípio da democracia liberal.

Apel (2004) enfatiza que a soberania do *Contrato social* de Rousseau, como soberania de um estado particular, não pode ser identificada com a concepção de vontade geral. Kant, a partir de sua reserva ao princípio da democracia, orientado empiricamente, identificou a vontade geral com a ideia reguladora de um consenso universal de todos os sujeitos de uma fundação fictícia do Estado. Tal ideia seria realizável apenas aproximativamente, no contexto de uma ordem cosmopolita do direito e da paz, enquanto que a postura de Rousseau conduziria ao nacionalismo. Para Apel, o princípio do direito não pode ser simplesmente identificado com o da democracia, como Habermas pretende:

Em minha opinião, a ‘autonomia política’, apesar de sua relação *interna* constitutiva para a forma democrática de Estado, com a ‘autonomia moral’, é também constituída sempre – isto é, de modo completamente independente de uma ‘ética política’ no sentido do comunitarismo – por um princípio *político*: o princípio da diferenciação distintiva de sistemas particulares de poder. Nessa medida, a autonomia política, enquanto existirem *Estados particulares* (mesmo que sejam Estados multiculturais!), não pode ter a mesma categoria quanto à fundamentação da *validade universal* como tem – no sentido de Kant – a ‘autonomia moral’ (APEL, 2004, p.237).

Habermas, no entanto, persegue a ideia de legitimação do Estado democrático de direito, de tal modo que os direitos humanos e a soberania popular exerçam funções distintas,

mas complementares. Em Habermas, há uma conciliação entre a ideia do direito liberal com a da democracia republicana. Contudo, Apel explica que tal proposta é inconcebível, uma vez que o princípio do direito não pode ser simplesmente identificado com o da democracia, como Habermas assim o faz. Apel considera que há, em Rousseau, um particularismo intrínseco do princípio da soberania do povo incompatível com os direitos humanos. Há uma passagem bastante significativa no *Contrato social* que exemplifica a interpretação de Apel:

Sobre tais relações, precisa-se conceder a cada povo um sistema particular de instituição que seja o melhor, não talvez em si mesmo, mas para o Estado a que se destina. [...] Em uma palavra, além das máximas comuns a todos, cada povo reúne em si alguma coisa que o dirige de modo todo especial e torna sua legislação adequada somente a si mesmo. (ROUSSEAU, 1978a, p. 67-68).

Em Rousseau, há uma variedade de situações que pode levar à relatividade das formas constitucionais de governo. “Isso mostra não haver uma constituição de Governo única e absoluta, mas que podem existir tantos Governos diferentes pela natureza quantos Estados diferentes pelo tamanho” (ROUSSEAU, 1978a, p.77). Segundo Rousseau, a democracia convém a Estados pequenos; a aristocracia aos médios; e a monarquia aos grandes. O essencial, para Rousseau, não são as formas em si de governo, pois elas podem variar de acordo com as circunstâncias. Ou seja, não seria a forma de governo que definiria a priori a vontade geral. Esta, em realidade, teria predominância em relação à forma de governo.

Rousseau defende, inclusive, a ditadura, no sentido romano do termo, em casos específicos e de urgência, sem que a vontade geral seja posta em questão: muda-se apenas a forma de acordo com as situações específicas, desde que a vontade geral permaneça a fonte do poder. Tais passagens acima favorecem, de fato, a interpretação de Apel contra Habermas, pois Rousseau favoreceria o relativismo das comunidades, em contraposição ao princípio dos direitos humanos oriundo da tradição liberal e universalista.

Conclusão

Em Habermas, como vimos, quando se admite que a autonomia privada e a pública são cooriginárias, tal relação só pode ser determinada, em última instância, pelos cidadãos que deliberam acerca das questões, havendo também uma conciliação entre soberania popular e direitos humanos. Dessa maneira, de acordo com a interpretação habermasiana, a autonomia privada e a pública pressupõem-se mutuamente, sem que os

direitos humanos possam reivindicar um primado sobre a soberania popular, nem esta última sobre os direitos humanos. Então, na ótica habermasiana, há uma necessária coesão entre Estado de direito liberal e democracia republicana:

Os direitos humanos da tradição liberal e a soberania popular do republicanismo seriam, para Habermas, princípios complementares, e não necessariamente antagônicos. A proposta habermasiana fundamenta-se, em outras palavras, na tentativa de uma síntese entre Rousseau e Kant, ou seja, entre a soberania popular e os direitos humanos, entre a liberdade dos antigos e a dos modernos.

Já para Apel a tentativa de Habermas, de uma síntese entre Kant e Rousseau, seria passível de várias críticas, uma vez que, segundo Apel, há, em Rousseau, um particularismo intrínseco do princípio da soberania do povo incompatível com os direitos humanos, como vimos ao longo do texto. Para Apel, o princípio do direito não pode ser simplesmente identificado com o da democracia, como Habermas pretende.

Referências:

- ABREU, M. Representação em Rousseau e Hannah Arendt. **Lua Nova**, São Paulo, n. 72, p. 175-194, 2007.
- APEL, K.-O. Dissolução da ética do discurso? In: APEL, K.-O.; OLIVEIRA, M. A.; MOREIRA, L. (Org.). **Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia**. São Paulo: Landy, 2004, p. 201-321.
- HABERMAS, J. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.v. I.
- HABERMAS, J. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b. v. II.
- HABERMAS, J. **A constelação pós-nacional: ensaios políticos**. São Paulo: Littera Mundi, 2001.
- HABERMAS, J. **A Inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 2002.
- OLIVEIRA, J. Do republicanismo à política deliberativa: a condição da democracia em Jean-Jacques Rousseau e Jürgen Habermas. **Rev. Humanidades**, Fortaleza, v. 27, n. 1, jan./jun. 2012, p.181-195.
- OLIVEIRA, J. Entre o liberalismo e o republicanismo: Habermas e a democracia deliberativa. **Revista Dialectus**, Fortaleza, n.11, ago/dez. 2017, p.280-296.

OLIVEIRA, J. **Secularismo e Religião na Democracia Deliberativa de Habermas**: da pragmática ao déficit ontológico e metafísico. Porto Alegre/Teresina: Fi/EDUFPI, 2018.

PINTO, M. A Noção de vontade geral e seu papel no pensamento político de Jean-Jacques Rousseau. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, n. 7, p. 81-97, 2005.

ROUSSEAU, J.-J. **Do contrato social**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978a. (Os Pensadores).

ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978b. (Os Pensadores).

ROUSSEAU, J.-J. **Emílio ou da educação**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ROUSSEAU: APORIAS DA AUTONOMIA

Karlfriedrich Herb¹

Resumo

A festa acabou, o povo sumiu. O tricentenário do nascimento de Jean-Jacques Rousseau oferece poucos motivos para festejar. Mesmo empregando uma matriz de legitimidade democrática, no *Contrato social*, Rousseau não desenvolve perspectivas favoráveis para o futuro. O artigo examina a avaliação paradoxal do republicanismo moderno, mostrando a radicalidade com a qual Rousseau desenvolve o princípio da autonomia do cidadão – sacrificando-a finalmente em nome da autenticidade do indivíduo. Com essas aporias torna-se evidente como Rousseau poderia ser ao mesmo tempo protagonista da autonomia política e descobridor da autenticidade moderna. Nesse sentido, a obra de Rousseau não escapa da dialética do iluminismo.

Palavras-chaves: Liberdade. Participação. Autonomia. Democracia. Republicanismo.

ROUSSEAU: APORIAS OF AUTONOMY

Abstract

The party is over, the people are all gone. The 300th anniversary of the birth of Jean-Jacques Rousseau offers little reason for celebration. Rousseau does not advance any favorable prospects for the future, even though he works with a matrix of democratic legitimacy in *The Social Contract*. The article analyses his paradoxical evaluation of modern republicanism, by showing the radicalism with which Rousseau advances the principle of citizen autonomy. It becomes evident, based on these aporias, that Rousseau could be simultaneously protagonist of political autonomy and discoverer of modern authenticity. In this regard, Rousseau's work does not escape the dialectic of enlightenment.

Keywords: Liberty. Participation. Autonomy. Democracy. Republicanism.

109

¹ Estudou Filosofia, Psicologia e Ciência Comparativa da Religião na Universidade de Bonn, Alemanha. Em 1986, foi promovido a Dr. phil. com a obra intitulada *Filosofia do Estado em Jean-Jacques Rousseau*. Em 1997, fez Habilitação na Universidade de Munique com uma investigação sobre *Conceitos Modernos de Liberdade*. É autor dos seguintes livros: *Hobbes ueber die Freiheit*, Wuerzburg (Koenigshausen und Neumann, 1988, em parceria com G. Geismann), *Rousseaus Theorie legitimer Herrschaft* Wuerzburg (Koenigshausen und Neumann, 1989) *Buergerliche Freiheit. Politische Philosophie von Hobbes bis Constant*, Muenchen / Freiburg (Alber Verlag, 1999), *Tocqueville*, Frankfurt (Campus Verlag, 2005, em parceria com O. Hidalgo), *Rousseau-Brevier. Schluesstexte und Erlaeuterungen*, Paderborn (Fink Verlag, 2012, em parceria com B. Taureck) *Rousseaus Zauber. Lesarten der Politischen Philosophie*, 2013, Wuerzburg (Koenigshausen und Neumann, 2013, em parceria com M. Scherl). Desde 2001, ocupa a cátedra de Filosofia Política e História das Ideias na Universidade de Regensburg. Foi professor visitante nas universidades de Paris, Brasília, Recife, Campinas e São Paulo. E-mail: Karlfriedrich.Herb@politik.uni-regensburg.de

1. Celebração

Na verdade, todos conhecemos isso. Festas de aniversário têm suas armadilhas. Geralmente exigem em demasia tanto dos aniversariantes como dos convidados. Alguns se preocupam com a escolha dos convidados, outros com a busca do presente perfeito, da roupa adequada ou da saudação compatível. Ninguém quer perturbar o delicado equilíbrio entre proximidade e distância em tal ocasião. Isso raramente funciona. Com frequência, os falsos amigos trazem temas corretos, enquanto entre os amigos verdadeiros falta assunto.

E essa tarefa não se torna mais fácil quando se trata de aniversários de autores clássicos. O terceiro centenário do aniversário de Jean-Jacques Rousseau é prova disso. Especialmente nesses casos são inevitáveis as dores de cabeça sobre as listas de convidados e a escolha de presentes. Há, nesse caso, ainda motivos para festejar, havendo tantas boas razões para reclamar? E já não se disse tudo? Poderia haver ainda um lema que causasse um entusiasmo geral? Como se poderia agradar a todos? Republicanos frustrados, dissidentes liberais, comunitaristas estagnados, revolucionários precipitados, déspotas virtuosos, legisladores totalitários, pessimistas profissionais, alternativos verdes e *facebookers* vermelhos? Como eles todos poderiam reivindicar, no futuro, a autoridade de Rousseau?

Há um século, por ocasião do bicentenário de Rousseau, os festejos em Paris eram realizados com uma busca comum, bem-intencionada, pela unidade da sua obra. Hoje, cem anos depois, a celebração é marcada pela ambivalência de seu pensamento político. Obviamente, para nós, as dúvidas e contradições de Rousseau são mais importantes do que suas certezas e clarezas. Estamos aqui diante de um progresso? E podemos aprovar tal evolução – com Rousseau e para Rousseau?

2. Escavação

Nada parece mais natural nesse contexto do que abordar verdades e mitos de Rousseau sob o signo da ambivalência – e isso desde o início. Pode-se compreender essa ambivalência simplesmente como a essência da *histoire intellectuelle* de Rousseau. Ela tem início, se podemos confiar no próprio autor, em 1749 com a famosa *Illumination de Vincennes* que faz de Rousseau um autor, um filósofo e, acima de tudo,

um ser humano. *A feliz coincidência* o liberta dos *preconceitos dominantes do seu século* e abre o caminho para a verdade. Porém, essa *iluminação* revela-se profundamente paradoxal. O início da reflexão marca também o começo de uma desgraça. “A partir desse momento eu estava perdido”, registra o desencantado iluminista. “Todo o resto da minha vida e todos os meus sofrimentos foram o efeito inevitável deste momento de perturbação” (OC, I, p.351).² Este conflito entre conhecimento e confusão, autoconhecimento e felicidade não se revela tão somente como destino pessoal do pobre Jean-Jacques. Este conflito reflete de forma exemplar a história ambígua do homem a caminho da sociedade. Para escrevê-la, Rousseau retorna à verdadeira natureza do homem, ou seja, a *nature de l'homme* em forma do *homme de la nature*. Em nenhum outro lugar a unidade da vida, sim, a vida autêntica está mais palpável do que nesse início.

O *Discurso sobre a desigualdade* constitui o reflexo teórico da *Illumination de Vincennes*. As antropologias antiga e moderna são radicalmente questionadas. Autoconsciência, alteridade e sociabilidade são componentes, no máximo, de uma segunda natureza do homem. Surgem apenas com a perda da natureza original. As palavras mágicas de Rousseau, conseqüentemente, soam completamente diferente: espontaneidade, autenticidade e unidade caracterizam a condição humana originária. Ela desconhece o *cogito*, o conflito, assim como o mundo do outro. Recordando esse início solipsista, Rousseau irá refletir sobre as opções da autenticidade diante da presença do outro. Suas principais obras de 1762, o *Contrato Social* e o *Emílio*, oscilam entre duas opções básicas: *cidadão* ou *homem*, educação política ou educação natural. As duas opções não são simplesmente opostas, elas são de fato contraditórias.

O projeto político do *Contrato Social* deseja realizar a autenticidade e a autonomia no novo Eu *dentro* do corpo político. O projeto pedagógico do *Emílio*, busca, por sua vez, a autenticidade e a autonomia, *fora* da comunidade política, em um enclave artificial à margem da sociedade.³

² Os escritos de Rousseau serão citados segundo a seguinte edição: Jean-Jacques Rousseau. *Oeuvres complètes*. Ed. B. Gagnebin e M. Raymond. Paris: Gallimard, 1959 ss. Nas citações utilizaremos a abreviatura OC, seguida do respectivo volume e, após vírgula, da indicação da página em que se encontra a passagem citada. As traduções são de nossa responsabilidade.

³ Cf. Herb, Karlfriedrich e Taureck, Bernhard H.F. *Rousseau-Brevier*. Schlüsseltexte und Erläuterungen. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2011.

Ambas as opções, contraditórias entre si, se nutrem do imaginário do homem natural que Rousseau havia delineado no *Discurso sobre a Desigualdade*. Aqui brilha o *alter ego* pela sua ausência.

Por natureza, o homem não é predestinado para a sociabilidade, para viver com os outros. Trata-se, antes, de uma criatura solitária que não conhece a si mesma, nem sabe dos outros – vivendo, justamente por causa disso, em uma unidade perfeita consigo mesmo. O arquétipo dessa unidade não é corrompido por nenhuma reflexão que arruinaria sua inocente felicidade. É por pura contingência, e não devido a um *telos* interior, que o homem animal finalmente se transforma em homem racional e social.⁴ Esse desenvolvimento da humanidade do homem, possibilitado pela *perfectibilidade*, se revela como sendo algo profundamente ambivalente; conduz – como já sabemos desde a iluminação de Vincennes – ao conhecimento e à ignorância, à virtude e ao vício, à grandeza e à decadência, à razão e à loucura. No horizonte desta lei antropológica, o aparecimento do outro tem um efeito nefasto: ele ameaça à integridade e a unidade do indivíduo. Se inicialmente o homem natural vive em si mesmo, absorvido inteiramente pelo *sentimento de existência*, a partir de agora ele é obrigado a representar-se diante dos olhos dos outros. Nesse ato, o homem se perde. O *homme de la nature* se converte em o *homme de l'homme* (OC, IV, p.549). A partir de agora poderíamos dizer: Tristeza não tem fim, felicidade sim.

3. Convenção

Há tempo se discute, se esse cartesianismo sem *cogito* de Rousseau é decisivo para as filosofias política e pedagógica. O próprio Rousseau coloca o *Emílio* no mesmo plano que o *Discurso sobre a Desigualdade*, enquanto anuncia para o *Contrato Social* uma mudança de paradigma. Mas representam os *Princípios do Direito Político* – como sabemos o subtítulo do *Contrato social* – realmente uma mudança, um novo início metodológico? Estariam de fato esses princípios em condição de redefinir o conceito do cidadão segundo premissas modernas (OC, III, p.361)?

Não resta dúvida: Com o título *Do Contrato Social*, Rousseau se vincula explicitamente ao contratualismo moderno. O poder político só pode ser ancorado na ideia do contrato de indivíduos livres e iguais. Na matriz contratualista está inscrita a

⁴ Cf. Forschner, Maximilian. *Rousseau*. Freiburg: Alber, 1977.

primazia do indivíduo sobre a comunidade, da parte sobre o todo, do direito sobre o dever, da liberdade sobre a coerção. Para os contratualistas, do mesmo como a cidadania não pertence à natureza humana, tão pouco a comunidade política advém das condições naturais da humanidade. Deus, tradição e natureza já não servem mais como bases sólidas da autoridade política.

A palavra-chave, a partir de agora, é *autonomia*. À primeira vista, autonomia e cidadania parecem encaixar-se facilmente e perfeitamente no modelo contratualista. Afinal o contrato é concebido para promover a desejada reconciliação entre liberdade e algemas, entre autonomia e lei. A autonomia política, isto é, a cidadania viva de cada um, impõe a estrutura de todas as ações do Estado. A vontade geral de todos, a famosa *volonté générale*, deve prevalecer, de modo que a autodeterminação do indivíduo como cidadão esteja garantida a longo prazo. Sem inibições, Rousseau reveste a vontade geral, que resulta do ato de contrato, com todos os atributos da soberania. Para os críticos liberais o fantasma da *souveraineté une et indivisible* democrática ensaia aqui seus primeiros passos: a *volonté générale* busca seus padrões em nenhum lugar fora de si mesma – sendo ela mesma sem padrões. Já antes de Tocqueville e Lefort, Rousseau descobre a paixão desenfreada e quase selvagem da democracia, as origens do totalitarismo moderno.

4. Silêncio

Se seguirmos, porém, o raciocínio do *Contrato Social*, além de seu início impetuoso acabaremos por descobrir outros trajetos paradoxais. As premissas contratualistas se veem cada vez mais pressionadas pelas demandas do mundo republicano. Rapidamente, torna-se evidente o fato de que o cotidiano da república exige uma metamorfose política: uma consequente transformação dos indivíduos, em si insuficientes, em cidadãos republicanos.

A despeito da intenção inicial de Rousseau, a república não permite que a natureza do homem permaneça como ela é (OC, III, p.381). Pelo contrário, a formação de cidadãos exige que a natureza humana seja alterada, até mesmo mutilada.⁵ O *citoyen* é obrigado a reprimir inteiramente o homem dentro de si em pró de uma vida comunitária, de uma existência republicana. Aqui se encontra novamente o que o

⁵ No *Manuscrito de Genebra*, Rousseau acentua a ruptura antropológica de maneira ainda mais drástica. Aqui ele não usa o verbo *changer*, mas *mutiler* (OC, III, p.313).

contratualismo moderno já havia radicalmente separado: o destino do indivíduo e o *telos* da comunidade. Rousseau afirma sem pudor: “Nós só começamos a nos tornar realmente homens depois que nos tornamos cidadãos” (OC, III, p.286). Com essa virada, o contratualismo e o republicanismo tornam-se cada vez mais antagonistas. Homens e cidadãos não podem mais conviver em paz.

Igualmente aporética se torna a situação ali onde Rousseau aplica com todo rigor o princípio da autonomia nas instituições republicanas. Não é possível representação política na legislação democrática, na soberania do povo.⁶ Sem reticências, Rousseau exige não a representação, mas sim a presença real da vontade geral, tornando a ficção legal uma realidade política. O povo deve exercer seu domínio sobre todas as partes, até nos últimos cantos da República. É obvio que este fetichismo de um imediatismo político se encontra na contramão do *governo dos modernos*:⁷ Tudo com e para o povo. A autonomia é tudo e tudo é autonomia.

Seria Rousseau com seu *Contrato Social* de fato o radical democrata,⁸ o pensador da democracia forte e o apologista da política deliberativa? Há que se admitir que em nenhum outro lugar a exigência de participação é mais acentuada do que na República de Rousseau. Aqui nada pode tornar-se lei se não for legalizado pelos cidadãos através de decisões públicas (*Délibérations publiques*. OC, III, p.441). Mas se olharmos bem essa participação política, ela não é tudo aquilo que parece ser. Afinal, um mero direito ao voto basta para a autodeterminação política. No demais, impera o silêncio – um silencio profundo. O discurso não é tarefa dos cidadãos. A presença na ágora não forja espécie alguma de congregação comunicativa. Pelo contrário, comunicações excessivas, disputas morosas, discursos políticos não indicam outra coisa senão a patologia da República. Quanto menos se fala, mais se entende. O bem comum é essencialmente óbvio, é por si evidente, não precisa da arte da persuasão. O *sensu comum* é suficiente para exprimir, de forma imediata, a vontade racional de todos. “A paz, a unidade e a igualdade são os inimigos de argúcias políticas” (OC, III, p.437). A República não necessita nem de políticos nem de filósofos.

Rousseau, todavia, está ciente de que a República exige mais do que cidadãos virtuosos e fronteiras limitadas, nas quais o povo pode, de fato, exercer o

⁶ Cf. Inston, Kevin. *Rousseau and Radical Democracy*. London, New York 2010. Nascimento, Milton Meira do. *A farsa da representação política: Ensaio sobre o pensamento político de Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

⁷ Cf. Manin, Bernard. *Principes du gouvernement représentatif*. Paris, 1996.

⁸ Cf. Reis, Helena Esser dos. Rousseau, um democrata radical? In: *Philosophos* - Revista de Filosofia 23 (2) (2019).

governo sobre si mesmo. O que ele finalmente ambiciona é a plena fusão do cidadão com a comunidade. Para que tal visão se concretize, a sociedade contratualista deve se converter em uma comunidade substancial de vida. Independentemente de como se avalia essa virada comunitária – se bem ou mal –, uma coisa é certa: os objetivos do Contrato, ou seja, a liberdade através da autodeterminação é perdida de vista. De forma silenciosa, Rousseau altera o perfil da República. Surge agora uma nova fórmula mágica: a autonomia é substituída pela autenticidade, pela conformidade do indivíduo consigo mesmo. Não é mais possível autonomia sem autenticidade.⁹

5. Moradia

A mudança de paradigma leva à uma nova cartografia do espaço político. Os limites das esferas pública e privada exigem outras linhas de demarcação. Não resta dúvida de que a República de Rousseau não funciona naquilo que, com Kant, poderíamos denominar um *povo de demônios*. Ou seja, num estado em que os cidadãos seguem as leis não por motivos morais, mas somente por uma coerção externa (OC, VIII, p.366). A república de Rousseau une o destino dos cidadãos uns aos outros (OC, III, p.968), transforma cidadãos em irmãos. O que é privado não permanece indiferente, mas perde a proteção da escuridão. Tudo deve ser visível. Transparência é o imperativo republicano para a vida pública e privada.¹⁰ Já cedo Rousseau inclui o “doce hábito de ver e conhecer um ao outro” (OC, III, p.112) entre as características dos cidadãos. Ele exige relações claras e transparentes. Os cidadãos não necessitam de proteção dos olhares públicos ou individuais. A República é uma casa aberta em que não há segredos e que permite ser invadida tanto pela mirada pública como pelo olhar privado. Os amigos da República compartilham tudo.

O primeiro passo para o vício é tornar atos inocentes secretos; e quem tem prazer em se esconder terá mais cedo ou mais tarde motivos para tal. Um único mandamento moral tem o poder de representar todos os demais: Nunca faça ou diga nada que o mundo inteiro não possa ver ou ouvir. De minha parte, sempre considerei aquele romano que desejava que sua casa fosse construída de tal modo que todos pudessem ver tudo o que se nela passava como o homem mais digno de respeito. (OC, II, p.424).

⁹ Cf. Ferrara, Alessandro. *Modernity and Authenticity: A Study of the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau*. New York: State University of New York Press, 1992.

¹⁰ Cf. Herb, Karlfriedrich; Morgenstern, Kathrin; Scherl, Magdalena. Im Schatten der Öffentlichkeit. Privatheit und Intimität bei Jean-Jacques Rousseau und Hannah Arendt. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 19 (2011), 275-298.

Todavia, no *Contrato Social*, Rousseau não revela quase nada sobre *como* viver em uma casa republicana. A mulher é tratada por Rousseau com um silêncio tão absoluto que nem mesmo se percebe sua ausência. E por que se deveria? Afinal, a mulher não participa da vida pública, o seu raio de ação é limitado à intimidade da casa. Aqui sim ela atua; atua como verdadeira dona de casa, dominando o desejo masculino pelo pudor e pela astúcia.

O *Emílio* e a *Carta a 'Alembert* revelam o quanto a diferença republicana, a separação entre público e privado, está marcada pela diferença de gênero. A matriz heterossexual fornece ali um padrão muito simples: a esfera pública é masculina, a esfera privada é feminina. A República é uma sociedade fechada exclusivamente masculina. Enquanto homens e mulheres permanecerem em seus respectivos lugares, a ordem republicana é mantida. Se a mulher resolve adentrar a política e o homem permanecer em casa, a ordem sexual e política será desfeita. A ordem deve ser assegurada. Embora a mulher seja uma refém do lar, ela desempenha um papel fundamental para a vida pública. Presa no espaço privado, ela garante as bases afetivas da república. Assim a família torna-se o núcleo da República. Sendo uma *pequena pátria familiar* (OC, IV, p.700) o faz da *polis* de Rousseau um lugar verdadeiramente habitável.¹¹

6. Espetáculo

Certamente o conceito de esfera pública de Rousseau não é nada claro. Como vimos, o fascínio de uma real participação do cidadão desaparece no momento que se tem que especificar concretamente a vontade comum. A *volonté générale* não se realiza numa ação política comum, e sim numa percepção cognitiva instantânea. *Action is good, reflection is better* – essa é a mensagem do *Contrato Social*.

Na *Carta a D'Alembert*, Rousseau retrata, porém, uma outra imagem da vida pública. Aqui a cidadania não se esgota num monólogo silencioso. Pelo contrário, ela se expressa subitamente em voz alta. A fim de preservar a imediatez das relações humanas, Rousseau rejeita veementemente toda forma de representação: a política deve

¹¹ Cf. Kuster, Friederike. *Rousseau – Die Konstitution des Privaten*. Zur Genese der bürgerlichen Familie. Berlin: De Gruyter Akademie Forschung, 2005.

tornar-se uma festa.¹² Ao contrário do teatro, onde “um pequeno número de pessoas se encontra prisioneira em uma gruta escura” (OC, V, p.114), é criado aqui um novo espaço social – à luz do dia e diante de todos. Aqui ninguém assume espécie alguma de papel, todos se exprimem diretamente, sem mediações. A unanimidade dos cidadãos é algo que acontece de forma casual e espontânea: sem representação e sem intercâmbio econômico. Não se paga com dinheiro, esse símbolo representativo por excelência e ruína de todo patriotismo. É impressionante como as imagens se alteram nesse contexto: Enquanto no *Contrato Social* prevalecia o raciocínio mudo de cidadãos isolados, a festa suspende agora todas as formas de racionalidade discursiva. Rousseau deseja a música e a dança como novas formas para promover a unidade. Elas, a música e a dança, tornam a festa, em seu imediatismo, o novo paradigma da comunidade política; transformam a esfera pública em um espaço de comunicação corporal. Aqui a dicotomia entre ator e plateia é suspendida – não a cisão entre representante e representado. Todos são simultaneamente atores e espectadores. O povo celebra a si mesmo e realiza assim a absoluta transparência das relações sociais.¹³

Mas quais serão os temas deste espetáculo? O que ele irá mostrar? Nada, se assim o desejarem. Juntamente com a liberdade, a alegria prevalece igualmente em todos os lugares onde muitos se reúnem. Plante uma árvore florida no meio de uma praça, reúna ali as pessoas e já acontecerá a festa. Ou melhor ainda: torne os espectadores objetos de exibição, transforme-os em atores, garanta que cada um reconheça e ame a si mesmo nos demais e que sejam reforçados os laços que os unem uns aos outros. (OC, V, p.115).

117

Sendo uma celebração de uma alegria coletiva, a festa não possui outro objetivo do que não seja ela mesma. Aqui a comunidade republicana vive junto a si mesma. Quem se atreveria nesse momento desejaria despertar Rousseau de tão lindo sonho?¹⁴

7. Fracasso

¹² Cf. Freitas, Jacira de. *Política e festa popular em Rousseau: a recusa de representação*. São Paulo: Humanitas, 2003.

¹³ Cf. Starobinski, Jean. Rousseau. *Jean-Jacques Rousseau: A Transparência e o obstáculo*. Seguido de sete ensaios sobre Rousseau. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

¹⁴ Sobre a transformação do sonho teórico em pesadelo político. (Cf. Talmon. Jacob L. *The Origins of Totalitarian Democracy*. Boston 1952; Crocker, Lester. *Rousseau's social contract. An interpretive essay*. Cleveland 1968.

Provavelmente ninguém, exceto Rousseau mesmo. No *Emilio*, ele põe um fim abrupto aos devaneios políticos. Mais ainda: a obra pedagógica coloca em xeque, chegando até a discriminar o objetivo da filosofia política: a criação do homem novo na forma do cidadão moderno. Logo no início, o *Emílio* confronta seus leitores com a amarga verdade: a era do cidadão terminou, a cidadania revela-se como fóssil da história do pensamento político. Rousseau tem certeza: A nova república, projetada na linguagem do contratualismo moderno, não presta mais aos Estados modernos. O retorno forçado ao civismo antigo tornou-se ilusório. O contraste entre cidadão e homem aparece como totalmente insuperável. É confirmada, assim, a suspeita do *Primeiro Discurso*: “Temos físicos, geômetras, químicos, astrônomos, poetas, músicos, pintores. Não temos mais cidadãos (*citoyens*).” (OC, III, p.26).

Se o *Contrato* ainda tem esperanças de reavivar a cidadania, o *Emilio* se mostra completamente desiludido: Os termos *citoyen* e *patrie* podem ser completamente riscados do vocabulário das línguas modernas. (Assim o projeto de uma educação pública se tornaria obsoleto). A partir daí, o *bourgeois* contemporâneo experimenta seu poder, mas de maneira triste. Sua existência ambígua consolida um duplo fracasso: O *bourgeois* não pode desfrutar da autarquia do homem natural, nem é capaz de realizar-se, vivenciando sua própria unidade, na comunhão com o corpo político.

O próprio projeto da cidadania deve ser definitivamente arquivado: ele não pode ser salvo nem através da educação pública, nem através de legisladores honestos e geniais. Apenas aquele que reprime os fatos, pode continuar sonhando com a cidadania. Deste modo, o *Emílio* põe termo à era do cidadão. Desencantado com a modernidade, o pedagogo Rousseau busca, além da política, terapias que compensem a perda da autenticidade e da autonomia. No final do *Emílio*, Rousseau promove o sucesso desta terapia de forma obstinada, até mesmo paradoxal.

O diálogo entre o *Emilio* e seu tutor deixa claro o fracasso do compromisso entre homem e cidadão. A autorrealização do Emilio vira de cabeça para baixo a lógica política. “Tornei-me mais homem na medida em que me tornava menos cidadão (*citoyen*)”. (OC, IV, p.912).

8. Libertação

Sob tais circunstâncias, refugiar-se na interioridade representa uma última opção. A liberdade interior de Emilio é insensível à liberdade dos demais, ela não se vincula em nada com a liberdade do *citoyen*. Ela não é, por assim dizer, deste mundo. "A liberdade não se encontra em nenhuma forma de governo, ela vive no coração do ser livre, ele a carrega por toda parte consigo" (OC, IV, p.857). Portanto, o triste fim do romance pedagógico confirma seu início desencantado. Rousseau sela dessa forma o final de uma ilusão.

Teria o aluno Emílio ainda alguma chance de viver de forma autêntica numa sociedade degenerada? No fragmento Emilio e Sophie ou os solidários, Rousseau continua sua narrativa pedagógica até o fim. Este final, entretanto, não abre perspectivas reconfortantes. Não há um *happy end* para o Emílio adulto. Ao contrário. Em vez de um herói exultante encontramos um solitário infeliz. Emílio se tornou escravo das condições vigentes.

Será que o trágico fim do Emilio confirma novamente o fracasso do projeto pedagógico? Se olharmos com cuidado, perceberemos que Rousseau resiste a essa dolorosa consequência. Ele dá um toque positivo à derrota social de Emilio. No infortúnio, Emílio se revela como mestre soberano de seu destino. Ele permanece fiel a si, mesmo na maior das aflições: Ele é livre e autêntico. E, além disso: A educação voltada para a liberdade subsiste mesmo sob a grande pressão social. Na escravidão, Emile permanece mais livre do que seus opressores. Desse modo, a experiência pedagógica parece bem-sucedida, mesmo que de forma não convencional. Contudo, não pode ignorar-se a grande desilusão. Do sonho da emancipação política do homem, o que ficou, foi apenas a emancipação do cidadão da política.

Esse fato pode até mesmo confortar os leitores de Emile. Os admiradores do *Contrato Social*, todavia, deverão permanecer inconsoláveis. Assim como seu autor. Em última análise, o desconforto de Rousseau com a modernidade leva ao questionamento da autoimagem de sua própria filosofia política. De forma fria o *Emílio* representa um julgamento devastador da grande e inútil Ciência Política (OC, IV, p. 836). No sistema de falsas necessidades, não há espaço algum para o cidadão.

9. Celebração

Podemos nos contentar com a visão desencantada do mundo moderno e nos consolarmos com o fracasso da cidadania? Teríamos ainda motivos para comemorar tais perspectivas e promessas? Sim, temos. Sobre o formato da festa, entretanto, precisamos ainda procurar um consenso. Poderíamos pensar num evento como o esboçado por Rousseau na Carta a D'Alembert. Uma festa em grande estilo que una o aniversariante e seus convidados através da música e da dança, deixando-os festejar juntos sua alegria comum.

Haveria uma outra opção. Poderíamos renunciar uma festa pública em grande estilo e organizar algo menor, uma festinha de caráter mais privado, como aquela do lar idealizado de Clarens, descrito por Rousseau com tanta intimidade em *Julie ou la nouvelle Héloïse*. Na serena comunidade dos corações, as pessoas se aproximam sem ter que se distanciar de si próprias. "O prazer de estar junto e a doce contemplação em si mesmo" (OC, II, p.558) convivem aqui em um refúgio íntimo, protegido das influências degeneradoras da sociedade, o qual permite a autenticidade em uma requintada forma comunitária. Aqui é inventada a intimidade moderna.¹⁵

Não há dúvida de que Rousseau, o cidadão sem pátria, se sentiria bem nesse ambiente. Pode-se questionar, entretanto, se ele buscaria tal companhia por conta própria. Seria perfeitamente concebível que Rousseau, em seu dia festivo, escapasse do convívio social e buscasse a solidão, o monólogo interior. E assim evocar os poucos e irrecuperáveis momentos de sua felicidade mundana, como ele a havia vivenciado na Ilha de St. Peter. Ali podemos confiar em Rousseau, pois ele estava em completa paz consigo mesmo (OC, I, p. 1046). Somente ali podemos encontrá-lo no lugar certo. " Eu considero estes dois meses a época mais feliz da minha vida, tão feliz que seria suficiente para ocupar todo o meu ser, sem deixar surgir, nem por um segundo, o desejo de um estado diverso em minha alma." (OC, I, p.1046).

É preciso então imaginar Jean-Jacques feliz?

REFERÊNCIAS:

CROCKER, Lester. **Rousseau's social contract**. An interpretive essay. Cleveland, 1968.

¹⁵ Neste sentido, Hannah Arendt denominou Jean-Jacques o *descobridor do íntimo*.

FERRARA, Alessandro. **Modernity and Authenticity: A Study of the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau.** New York: State University of New York Press, 1992.

FORSCHNER, Maximilian. **Rousseau.** Freiburg: Alber Verlag, 1977.

FREITAS, Jacira de. **Política e festa popular em Rousseau: a recusa de representação.** São Paulo: Humanitas, 2003.

HERB, Karlfriedrich. **Rousseaus Theorie legitimer Herrschaft.** Voraussetzungen und Begründungen, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1989.

_____. Luz e sombra. O público e o privado em Jean-Jacques Rousseau e Hannah Arendt, in: **Philósophos.** Revista de Filosofia 7 (2002) 75-90.

IINSTON, Kevin. **Rousseau and Radical Democracy.** London: New York, 2010.

KUSTER, Friederike. **Rousseau – Die Konstitution des Privaten.** Zur Genese der bürgerlichen Familie. Berlin: De Gruyter, 2005.

MANIN, Bernard. **Principes du gouvernement représentatif.** Paris, 1996.

NASCIMENTO, Milton Meira do. **A farsa da representação política: Ensaio sobre o pensamento político de Rousseau.** São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

REIS, Helena Esser dos. Rousseau, um democrata radical? In: **Philósophos - Revista de Filosofia** 23 (2) (2019).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Oeuvres complètes.** Ed. B. Gagnebin e M. Raymond. Paris: Gallimard, 1959 ss.

STAROBINSKI, Jean. Rousseau. **Jean-Jacques Rousseau: A Transparência e o obstáculo.** Seguido de sete ensaios sobre Rousseau. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TALMON, Jacob L. **The Origins of Totalitarian Democracy.** Boston, 1952.

ROUSSEAU E O SENTIMENTO DE EXISTÊNCIA COMO RECURSO AUTOBIOGRÁFICO E AUTOFORMATIVO

Marlene de Souza Dozol¹
Lia Presgrave Reis²

Resumo:

A obra rousseauiana encarna o sentimento de existência quando a solidão aparece da forma expressiva observada n'Os *Devaneios do caminhante solitário*, nas *Confissões* e nos *Diálogos: Rousseau, juiz de Jean-Jacques*, obras autobiográficas do filósofo. Diante da impossibilidade histórica de recuperar a unidade perdida na máscara das relações sociais e de alcançar a felicidade que a vida mundana não lhe havia proporcionado, Jean-Jacques volta-se para a interioridade, escolhendo o isolamento como condição existencial. Na impossibilidade de transformar o mundo exterior, recorre à reforma interior visando à redenção individual. Nosso interesse na obra de Rousseau se concentra no deslocamento desta, começada como uma filosofia da história universal em direção a uma literatura que imprime uma “experiência existencial” (STAROBINSKI, 2011, p. 52). Conforme Burgelin (1978), Starobinski (2011) e Prado Jr. (2008), os quais consideram Rousseau um precursor das filosofias da existência, intencionamos destacar essa abordagem para a existência na obra literária e autobiográfica rousseauiana, colocando-a como problema filosófico para daí extrair um problema filosófico-educacional concernente à autoformação. Pretendemos enfatizar a visão de um autor-personagem examinador de sua experiência vital e que, ao identificar situações cruciais e banais, transforma-as em matéria-prima para seu pensamento, para o filosofar e para a confecção de um si mesmo. Concluímos que a solidão para Rousseau é também um recurso para a fabricação do “eu” tanto na vida quanto em sua obra. Nos textos autobiográficos, a solidão é um meio para o indivíduo empreender o exame estético de consciência intencionando melhor compreender a si mesmo. Concluímos igualmente que o sentimento de existência equivale à consciência de existir, a qual, abrangendo razão e sentimento, significa intenção e atitude que encontram na linguagem sua possibilidade mais recorrente de expressão. Desse modo, o sentimento de existir instaura nossa existência no sentido de que dele emerge a consciência de si cuja intensificação, em Rousseau, necessita da solidão para exaltar o sentimento de existência. O conceito de existência em Rousseau somente adquire a devida relevância se entendido na concretude de um sentimento de existir no contexto da condição humana de um estar no mundo que vivencia e indaga a própria existência.

122

Palavras-chave: Sentimento de existência. Solidão. Autoformação. Autobiografia. Jean-Jacques Rousseau.

ROUSSEAU AND THE FEELING OF EXISTENCE AS AN AUTOBIOGRAPHIC AND SELF-FORMATIVE RESOURCE

Abstract:

The Rousseauian work embodies the feeling of existence when solitude appears in the expressive form observed in the following autobiographical works of the philosopher: *Reveries of a Solitary Walker*, *The Confessions* and *Dialogues: Rousseau, Judge of Jean-Jacques*. Faced with the historical impossibility of recovering the lost unity in the mask of social relations and of achieving the happiness that mundane life had not afforded him, Jean-Jacques turns to interiority by choosing isolation as an existential condition. Unable to transform the outer world,

¹ Professora Titular da Universidade Federal de Santa Catarina. Atua na linha de pesquisa Filosofia da Educação ligada ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE/UFSC). É líder do Grupo de Pesquisa GRAFIA - Grupo de Estudos em Filosofia da Educação e Arte/CNPQ. E-mail: lena.dozol@uol.com.br.

² Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGE/UFSC). É membra do Grupo de Pesquisa GRAFIA - Grupo de Estudos em Filosofia da Educação e Arte/CNPQ. E-mail: liapresgrave@gmail.com.

his resource is inner reform aiming for individual redemption. Our interest in Rousseau's work focuses on its dislocation begun as a philosophy of universal history towards a literature that imprints an "existential experience" (STAROBINSKI, 2011, p. 52). According to Burgelin (1978), Starobinski (2011) and Prado Jr. (2008) which consider Rousseau a precursor of the philosophies of existence, we intend to highlight this approach to existence in the Rousseauian literary and autobiographical work, placing it as a philosophical problem to extract from it a philosophical educational problem that concerns self-formation. We intend to emphasize the view of an author-character examining his vital experience and that, by identifying crucial and trivial situations, transforms them into the raw material for his thinking, philosophizing, and making of himself. We conclude that solitude for Rousseau is also a resource for the making of himself in both life and work. In autobiographical texts, solitude is a means for the individual to undertake the aesthetic examination of consciousness in order to better understand himself. We also conclude that the feeling of existence is equivalent to the awareness of existence, which, encompassing reason and feeling, means intention and attitude that find in language their most recurrent possibility of expression. Thus, in Rousseau's work the feeling of existence establishes our existence in the sense that from it emerges self-consciousness whose intensification needs solitude to exalt the feeling of existence. Rousseau's concept of existence is relevant only if understood in the concreteness of a feeling of existing in the context of the human condition of being in the world experiencing and inquiring into existence itself.

Keywords: Feeling of existence. Solitude. Self-formation. Autobiography. Jean-Jacques Rousseau.

A existência como problema filosófico na obra rousseauiana

123

A obra rousseauiana encarna o que chamamos aqui de sentimento de existência quando a solidão — simultaneamente problema e solução na obra de Jean Jacques Rousseau — aparece da forma expressiva observada n' *Os Devaneios do caminhante solitário* (1782), nas *Confissões* (1813) e nos *Diálogos: Rousseau, juiz de Jean-Jacques*³ (1782), obras autobiográficas do filósofo. Diante da impossibilidade histórica de recuperar a unidade perdida na máscara das relações sociais e, conseqüentemente, de alcançar a felicidade que a vida mundana não lhe havia proporcionado, Jean-Jacques volta-se para sua interioridade ao escolher o isolamento como condição existencial. Não sendo possível transformar o mundo exterior, seu recurso é a reforma interior (moral), visando à redenção individual, o que resulta numa filosofia da existência deveras particular. Nos *Diálogos*, Rousseau (1959c, p. 952; trad. bras. 2012, p. 226), referindo-se a si mesmo na terceira pessoa, explica como a perseguição empreendida contra ele e suas obras o conduziu à solidão cujo resultado termina por ser parcialmente benéfico, visto que o asilo na interioridade resguardaria sua natureza intocável, uma porção inacessível de si mesmo que garantiria a integridade do filósofo: "Mas, fazendo-lhe todo o mal que puderam, forçaram-no a procurar refúgio em asilos nos quais não está ao alcance deles adentrar".

3 Em tradução livre. A obra não apresenta edição em português. As traduções dos excertos dos *Diálogos* presentes neste artigo foram realizadas por nós.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 8	n. 15	Agosto – Dezembro 2019	p. 122 - 142
--------------------------	-------	-------	------------------------	--------------

Ainda que não possamos afirmar que a filosofia da existência em Rousseau inicia com a escritura dos textos literários e autobiográficos — pois a ideia de existência, pela própria abrangência do conceito, paira sobre toda a sua filosofia além de fornecer nexos entre a biografia e a obra do filósofo quando possível —, nosso interesse na obra de Rousseau se concentra no próprio deslocamento desta, obra começada como uma filosofia da história universal em direção a uma literatura que imprime uma “experiência existencial” (STAROBINSKI, 2011, p. 52).

Acompanhando as teses de Burgelin (1978), Starobinski (2011) e Prado Jr. (2008), as quais consideram Rousseau um precursor⁴ do que posteriormente encontraria ambiência para o surgimento das filosofias da existência, intencionamos destacar essa abordagem para a *existência* na obra literária e autobiográfica rousseauiana, colocando-a como problema filosófico para daí extrair um problema filosófico-educacional concernente à autoformação. Em outras palavras, pretendemos enfatizar a visão de um autor-personagem examinador de sua experiência vital e que, ao identificar situações cruciais e banais, transforma-as em matéria-prima para seu pensamento, para o filosofar (transformador e transformado por esse existir) e para a própria confecção de um si mesmo ao ritmo de suas próprias inquietações, anseios e possibilidades expressivas.

124

Mas temos, nesse caso, uma filosofia da existência que considera uma vida em particular em sua conexão com o universal. A propósito, Prado Jr. (2008, p. 52) lança uma interrogação pertinente que de algum modo mostra a reciprocidade da relação singular-universal que abriga o pensamento em torno da filosofia da existência rousseauiana: “[...] a existência é o objeto da reflexão de Rousseau ou a reflexão de Rousseau é a expressão de sua existência?”. Seriam ambas inseparáveis na obra do pensador em exame? Soma-se a isso um elemento complicador: a linguagem utilizada para exprimir essa existência, ainda que precise estar respaldada na realidade por ser autobiográfica, por ser igualmente literária é também obra do artifício, da ficção, da construção de um si mesmo. Contudo, no caso de aceitarmos tais hipóteses, por que em Rousseau a experiência existencial é tão importante a ponto de ser digna de análise e expressão?

Inicialmente porque vida e obra são indissociáveis na obra do filósofo genebrino apesar da presença do artifício inerente à linguagem literária. Em segundo lugar, é preciso pensar no ineditismo e na originalidade representados pela figura humana de Rousseau à época,

4 Pierre Burgelin (1978) é mais enfático na constatação de Rousseau como um filósofo da existência de tal modo que a obra referenciada é intitulada *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*.

rechaçada em certa medida por suas extravagâncias e exageros inúmeros. De fato, trata-se de um filósofo que, se não inaugura uma tradição autobiográfica, radicaliza a exposição da vida íntima e dos sentimentos do seu autor-personagem, e que “[...] traria para [...] [o] âmbito da filosofia e da literatura uma noção [...] intensificada de interioridade” (ROSSATTI, 2014, p. 112). Tais atitudes poderiam ser consideradas como iniciadoras do que posteriormente se consolidaria como romantismo numa de suas tantas facetas. Além disso, uma existência específica adquire relevância pelo modo singular como ela é vivida e, no caso de Rousseau, como essa “experiência subjetiva” pôde influenciar a história das ideias e a literatura ocidental, expondo novas possibilidades de formas de vida, de arte e de pensamento cuja singularidade “é reveladora de uma verdade universal” (BURGELIN, 1978, p. 131)⁵. Mas é Starobinski quem melhor resume a importância da existência de Rousseau:

[...] esse recolhimento na singularidade, longe de enfraquecer a influência histórica de Rousseau, ao contrário, reforçou-a. Se Rousseau mudou a história (e não apenas a literatura), essa ação não se operou apenas sob o efeito de suas teorias políticas e de suas concepções sobre a história: resulta, numa porção talvez mais considerável, do mito que se elaborou em torno de sua existência excepcional. Ele era sem dúvida sincero ao afastar-se do mundo, ao desejar tornar-se nulo para os outros: mas sua maneira de se distanciar do mundo transformou o mundo (STAROBINSKI, 2011, p. 66).

125

Ao discutir o problema da existência na coletânea de ensaios *A retórica de Rousseau*, Bento Prado Jr. (2008, p. 43) afirma ser Jean-Jacques o pensador profético que antecipa os temas *existência e discurso, sociabilidade e linguagem, natureza e cultura*, notáveis na Modernidade. Além disso, ele aponta o lugar estratégico ocupado pela figura de Rousseau no pensamento moderno e na história ocidental, provavelmente pelo caráter visionário do seu pensamento que abriu caminhos em diversas áreas do conhecimento⁶. No subcapítulo “A existência” da referida coletânea, Prado Jr. aproxima o pensamento de Rousseau do pensamento contemporâneo através do nexo de ambos com a filosofia da existência. Sem a intenção de considerá-lo contemporâneo, sua atitude é solidária à herança deixada pelo filósofo genebrino no sentido de posicionar sua filosofia nas raízes do que posteriormente seria denominado

⁵ As traduções dos excertos de *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau* presentes neste artigo foram realizadas por nós.

⁶ Entre elas podemos citar a sociologia, com a elaboração da hipótese sobre a gênese da desigualdade e do mal presente no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*; a literatura francesa, inaugurando a tônica romântica tanto da afirmação radical do “eu” no trabalho autobiográfico das *Confissões* quanto do modelo de romance surgido com *Júlia ou a Nova Heloísa*, que muito inspiraria o movimento romântico representado nas figuras de Schiller, Goethe, entre outros ilustres leitores românticos de Rousseau e a filosofia da existência como vimos.

pensamento contemporâneo. Em relação a isso, Rossatti menciona o comentário de Charles Taylor que é de certo modo semelhante ao de Prado Jr.:

Rousseau está na origem de grande parte da cultura contemporânea, das filosofias de autoexploração, assim como dos credos que fazem da liberdade autodeterminante a chave para a virtude. Ele é o ponto de partida de uma transformação da cultura moderna no sentido de uma interioridade mais profunda e de uma autonomia radical (TAYLOR, 1997, p. 464).

Rousseau e o conhecimento de si

É possível conhecer o “eu” ou, em meio a tamanho mal-entendido, incompreensão e ruído provenientes da conspiração da qual foi alvo, o conhecimento de si seria mesmo uma quimera para Rousseau? O conhecimento de si dependeria, então, de uma vinculação com a sociedade, com o exterior? É possível o conhecimento ou a “posse” de si, recobrar a integridade do “eu” através da escrita?

Para Starobinski (2011, p. 246), o conhecimento de si não é um problema para Jean-Jacques, pois aquele é intuitivo, e é efetivamente na solidão que o filósofo poderia exacerbar o sentimento de sua existência: “Quem sou eu? A resposta a essa pergunta é instantânea. ‘Sinto o meu coração.’ [...] Para Jean-Jacques, o conhecimento de si não é um problema, é um dado: ‘Passando minha vida comigo, devo conhecer-me’”. No entanto, Carla Damião e Franklin Leopoldo Silva (2006) mostram que a solidão de Rousseau se torna destrutiva porque, ao perder a capacidade de comunicação com seus contemporâneos, seu “eu” se desintegra, o que apontaria o germe para uma posterior crise da narrativa devido à “fragilidade do conceito de sujeito” (DAMIÃO, 2006, p. 42), crise iniciada no século XVIII cujo ápice foi atingido nos séculos XIX e XX ao manifestar a dificuldade do indivíduo de compreender a si mesmo, “[d]a capacidade de autoexame, já que desafia a trama de uma possível organicidade entre o indivíduo e seu contexto” (SILVA, 2006, p. 13). Silva (2006, p. 12) indica que, na Modernidade na qual Rousseau despontava, começaria “a dissolução do ideal clássico de harmonia entre o sujeito e o mundo” devido à “perda da coesão interna que propiciou a transformação da intimidade em estranhamento”. Franklin Leopoldo de fato aponta Rousseau como o precursor desse problema na Modernidade. O curioso é que, se por um lado, através da autobiografia, Rousseau aprofunda a noção de intimidade ao revelar-se tão intensa e radicalmente, por outro, a partir da emergência do “eu” num relato tão íntimo, o vínculo do indivíduo com o mundo passa a se desintegrar, o que parecia negar as ambições de

comunicação do filósofo com os demais. E como ninguém é uma ilha, tal desintegração e desarmonia não ocorreriam sem prejuízo para Rousseau.

Ao considerar que a sociedade e os costumes o afastavam do seu “eu” verdadeiro e que a transparência buscada por ele seria impossível de ser encontrada em meio ao convívio, Rousseau constata que o mergulho em si mesmo precisaria ser realizado num estado de solidão. Todavia, quando se opõe definitivamente à sociedade, encara como um mal quase tudo o que é exterior a ela:

O “outro” torna-se o inimigo; em Rousseau, a sociedade e seus costumes o afastaram em direção contrária ao impulso mais profundo do seu “eu” verdadeiro. Depositar no outro as razões do desconhecimento de si faz com que o verdadeiro “eu” permaneça oculto e não questionado (DAMIÃO, 2006, p. 39).

A reflexão de Damião problematiza a atitude rousseuniana de oposição à sociedade, como se, ao responsabilizar o outro pelo desconhecimento de si — o qual, neste caso, relacionaríamos ao isolamento proveniente da sua dificuldade de comunicação com os outros, fonte de angústia e desordem para o filósofo —, o “eu” rousseuniano permanecesse oculto e não questionado, pois a fonte dos males seria sempre exterior a ele. Assim como a solidão que propicia a escrita serviria como meio para o autor afirmar sua existência de modo radical, precisamos admitir que sua obra autobiográfica enseja um esforço de compreensão do “eu” ou que o próprio “fazer” autobiográfico já implicaria essa pretensão. Apesar disso, a problematização empreendida por Damião e Silva (2006) significa que o conhecimento de si passa necessariamente por uma relação com o outro. Ademais, conforme a autora aponta, o conhecimento de si em Rousseau, não se completaria porque

a afirmação de substancialidade do “eu” cartesiano alimentava-se do pressuposto de que a reflexão, possuindo um caráter universalmente objetivante, paralelo à certeza, poderia objetivar o “eu” levando a um conhecimento absolutamente claro de si mesmo. Mas, quando somos forçados a admitir a temporalidade e a contingência como condições da experiência subjetiva, vemos que a reflexão sobre si se desdobra em sombra e opacidade (DAMIÃO, 2006, p. 14).

Dessa maneira, a crise do conhecimento de si corresponde, portanto, a uma crise do pensamento cartesiano cuja primazia será destronada para a compreensão do “eu” a partir do século XVIII.

Rousseau cria ser necessária a solidão para viver e compor sua obra. E assim ele mergulha em si mesmo, se volta para dentro. Em *As fontes do self: a construção da identidade*

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 8	n. 15	Agosto – Dezembro 2019	p. 122 - 142
--------------------------	-------	-------	------------------------	--------------

moderna, Charles Taylor (1997, p. 464) relaciona este voltar-se para dentro à definição rousseauiana de “consciência como um sentimento interior”, disposição natural, voz interior que define o bem para o indivíduo e na qual o sujeito deve buscar sua unidade. No texto sobre a “Profissão de fé do vigário saboiano” presente no *Emílio*, Rousseau (1969a, p. 598; trad. bras. 2004, p. 409) exprime seu conceito de consciência:

Existe, pois, no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude a partir do qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e as de outrem como boas ou más, e é a esse princípio que dou o nome de consciência.

Como, de acordo com Rousseau, a sociedade representa o mal e a corrupção, todo o conhecimento de si passa a se basear unicamente numa noção de natureza metafísica — noção com cuja conformidade depende a felicidade do indivíduo — manifesta na consciência. Localizada no interior do “eu”, é na consciência onde se deveria buscar a integridade, a unidade do sujeito: “o bem é descoberto em parte através de um voltar-se para dentro” (TAYLOR, 1997, p. 463) em vez de buscar um critério objetivo de conhecimento de si e do mundo como preconiza o pensamento cartesiano. Assim, a “afirmação da subjetividade”, do “eu”, dessa existência implica um “conhecimento de si baseado no sentimento” (DAMIÃO, 2006, p. 26).

128

Contudo, nos parece que o genebrino encarou muito obcecadamente a tarefa de mergulhar em si próprio a ponto de esse mergulho no interior tornar-se um delírio e Starobinski (2011, p. 246) declarar que “à medida que Jean-Jacques mergulhar em seu delírio e perder seus vínculos com os homens, o conhecimento de si lhe parecerá mais complexo e mais difícil”. Era como se tudo fosse sobre ele e, sem outro parâmetro que não fosse o si mesmo, ele perdesse a imagem do contraponto ao seu pensamento que seria fornecido pelo exterior como afirma Damiano (2006, p. 76): “Sem a revelação de si pelas condições do mundo ao redor, há incerteza e desconfiança de que o conhecimento de si mesmo seja possível”. Diante disso, como garantir que a confiança de Rousseau em seu juízo não era uma teimosia, uma obsessão ou uma loucura? No plano retórico e teórico, a saída encontrada por ele para garantir a sinceridade da sua obra ocorre a partir da noção de força da linguagem⁷, porém no plano da personalidade permanecem o delírio, a obsessão com o próprio eu. Parece-nos que o exercício do conhecimento de si em Rousseau restou inconcluso, muito embora ele certamente seja a tarefa

7 Para maiores esclarecimentos a respeito desta expressão em Rousseau, cf. em PRADO JR. (2008) o item II da primeira parte intitulado “A força da linguagem”.

de uma vida porque aquele só é válido, conforme adverte Starobinski (2011, p. 248-249), caso haja “a tradução da consciência de si em um reconhecimento de fora”:

o que os escritos autobiográficos vão colocar em discussão não será o conhecimento de si propriamente dito, mas o reconhecimento de Jean-Jacques pelos outros. [...] Por que é tão difícil fazer concordar o que se é para si e o que se é para os outros?

O “eu”, a consciência, o sentimento de existência na escrita de si

Rossatti (2014, p. 98, grifo do autor) afirmará que “[...] a questão do surgimento da autoconsciência na Modernidade [...] *necessariamente também* passa por Rousseau”. Marcel Raymond em *Jean-Jacques Rousseau: la quête de soi et la rêverie* relata o interesse que o conhecimento de si passa a atrair desde o Medievo e a intensificação que adquire na Modernidade:

Desde o fim da Idade Média, desde a época na qual se começou a se olhar nos belos espelhos polidos dos venezianos, desde Petrarca, desde Montaigne, mais precisamente desde Rousseau — através do romantismo, do simbolismo, do existencialismo, de Baudelaire, Amiel, Kierkegaard, Nietzsche, Mallarmé, Valéry, Kafka — uma parte essencial da aventura do homem moderno é a da consciência de si como obsessão — e também como paixão⁸ (RAYMOND, 1962, p. 193).

129

Pensar a consciência de si na obra literária de Rousseau significa refletir acerca de uma filosofia que se nutre da solidão para concentrar e exacerbar o si mesmo, alçando-o a um parâmetro para pensar e conduzir uma existência solitária enquanto condição existencial na sua relação com o restante, sejam pessoas ou natureza em forma de plantas e flores (tão ao gosto do herborizador Rousseau)⁹. Dito de outro modo, Pierre Burgelin (1978, p. 126) declara que a “consciência da existência como valor se transforma no princípio de nossa vida moral”.

⁸ Na obra rousseauiana, o conceito de consciência adquire o estatuto de *sentimento* inato, o que representa uma novidade para o leitor contemporâneo (PRESGRAVE, 2015). Como todo sentimento inato para Rousseau, a consciência representa uma das formas de manifestação de uma natureza metafísica, e igualmente uma espécie de parâmetro ou valor que parte do interior do indivíduo e o auxilia na distinção do que é obra da natureza (sentimento inato, natural) e do que é atribuição do artifício. Ao invés de considerar a consciência como voz da razão, o filósofo a caracteriza como voz interior ou voz da natureza. A esse respeito, Rousseau é categórico ao afirmar [...]: “Vezez demais a razão nos engana [...], mas a consciência nunca engana. Ela é o verdadeiro guia do homem; [...] quem a segue obedece à natureza e não tem medo de se perder” (ROUSSEAU, 1969a, p. 594-595; trad. bras. 2004, p. 405). Desse modo, Rousseau “elege um lugar privilegiado para a natureza na conduta do indivíduo no sentido de esse ideal de natureza auxiliá-lo na conexão com a porção mais genuína do seu ser e no estabelecimento de relações mais autênticas com os outros” (PRESGRAVE, 2015, p. 69).

⁹ Nos *Diálogos*, Rousseau (1959c, p. 794; trad. bras. 2012, p. 103) associa a contemplação da natureza a uma espécie de compensação para a solidão: “É evidente que seu coração sempre teve uma grande atração pela contemplação da natureza. Ele encontrou nela um complemento para as afeições de que precisava. Mas ele teria desistido do complemento para a coisa em si se tivesse escolha. Ele não se limitou a conversar com

Ora, se concordarmos que “existir é uma arte”, um pensador dedicado a refletir sobre a existência não é exatamente um homem de ciência e sim um artista (ROSSATTI, 2014, p. 115). Além disso, a linguagem adequada para exprimir o sentimento de existência é mais próxima da literatura do que de um repertório conceitual fundamentado na ordem da razão. Sendo assim, poderíamos pensar que o sentimento de existência, que tem a consciência da existência como valor, em Rousseau, indicaria uma criação de si forjada tanto por meio da autobiografia quanto das vivências do filósofo artista.

A ênfase numa pesquisa sobre a filosofia da existência de um autor embasada em seus escritos literários e autobiográficos se fortalece com a tese de Burgelin (1978, p. 118) segundo a qual a filosofia de Rousseau “é, sobretudo, doutrina da consciência e da manifestação de si” muito embora saibamos que a linguagem jamais conseguirá expressar tudo que se pretende dizer ou traduzir um sentimento, o que nos leva a concluir que esse “eu” é obstáculo até quando o seu desejo é o de transparência. Burgelin (1978, p. 144) continua a detalhar a autoconsciência, relacionando-a ao sentimento de existência: “A concentração da consciência produz intensidade, exalta o sentimento de si em detrimento da sensação e da reflexão que nos dispersam”. A conotação maléfica atribuída por Rousseau à ação de refletir — que não se confunde com a ideia de consciência nele encontrada, ou seja, a de um princípio inato ditado pelo sentimento — aparece devido à sua crença de que a reflexão como artefato exclusivo da abstração é fonte de engano ou sofrimento porque lança o indivíduo para fora de si mesmo, como se isso de algum modo dispersasse a concentração do sentimento de existência. No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau (1964, p. 138; trad. bras. 1973, p. 247, grifo nosso) é contundente:

[...] a maioria de nossos males é obra nossa e [...] teríamos evitado quase todos se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e *solitária* de viver prescrita pela natureza. Se ela nos destinou a sermos sãos, ousou quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado.

Ademais, a atitude da qual aflora o sentimento de existência em algumas das obras mencionadas é mais a da contemplação do esteta vivendo dentro do instante e desfrutando dos

plantas até que seus esforços para conversar com seres humanos se mostrassem inúteis”. Mais adiante, Rousseau (1959c, p. 833; trad. bras. 2012, p. 134) reafirma o nexos entre o gosto pelas atividades botânicas e sua condição solitária: “[...] o encanto de estudar a natureza é algo para todas as almas sensíveis e um ótimo negócio para uma pessoa solitária”.

prazeres descortinados pelo momento do que a do filósofo refletindo muito racionalmente sobre sua condição existencial:

A vida contemplativa desencoraja a ação. [...] A reflexão e a previsão [...] mal se aproximam de uma alma intoxicada pelos encantos da contemplação. Todas as tarefas cansativas da vida ativa tornam-se insuportáveis e parecem supérfluas. E por que se dar ao trabalho de ter uma esperança remota de [...] um sucesso tão incerto enquanto alguém pode [...] em um devaneio delicioso desfrutar [...] de toda a felicidade de que se sente capaz e necessitado? (ROUSSEAU, 1959c, p. 822; trad. bras. 2012, p. 125).

Ainda nos *Diálogos*, Jean-Jacques é categórico ao reiterar o seu aborrecimento relacionado à reflexão:

Pensar é um trabalho muito doloroso para mim, que me cansa, atormenta e desagrada. Trabalhar com as mãos e descansar a cabeça me refresca e me diverte. Se às vezes gosto de pensar, é livremente e sem restrições, deixando minhas ideias fluírem à vontade sem submetê-las a nada (ROUSSEAU, 1959c, p. 839; trad. bras. 2012, p. 139).

Não é demais repetir que, em Rousseau, o conceito de consciência equivale a um sentimento inato. Todavia, ele não corresponde apenas a um sentimento. Ao longo de sua explanação sobre o sentimento de existência, observaremos a diferenciação realizada por Burgelin entre a estrita reflexão e a consciência de si que exalta o sentimento de existência. Este último é um pensar e uma atitude diversos da “pura” reflexão porque também é composto de sentimento, o que instauraria uma relação de reciprocidade entre pensamento e sentimento, portanto não excludentes na obra de Rousseau.

Rousseau expressa o sentimento de existência de forma um pouco exagerada ao longo de sua obra talvez para realçar a ideia de que a existência é, antes de tudo, um sentimento ou que deve haver a primazia do sentimento para fazer surgir o sentimento de existência. Em *Emílio* ele diz na “Profissão de fé do vigário saboiano”: “Para nós, existir é sentir; nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa inteligência, e tivemos sentimentos antes de ter ideias” (ROUSSEAU, 1969a, p. 600; trad. bras. 2004, p. 410-411). A respeito do primado do sentimento em relação ao pensamento, o romantismo de Rousseau desvelado na “Quinta Caminhada” dos *Devaneios* nos fornece exemplos do que seria essa compreensão e criação de si apoiadas nas sensações e no sentimento ao expor a natureza como conteúdo da consciência de um “eu” que desliza nas águas de um lago, aquele, no caso, sendo o próprio personagem Rousseau:

O fluxo e refluxo dessa água, seu ruído contínuo, mas crescente por intervalos, atingindo sem repouso meus ouvidos e meus olhos, supriam os movimentos internos que o devaneio extinguiu em mim e bastavam para me fazer sentir com prazer minha existência sem ter o trabalho de pensar. De tempos em tempos, nascia alguma fraca e curta reflexão sobre a instabilidade das coisas deste mundo do qual a superfície das águas me oferecia a imagem: mas, em breve, essas impressões leves se apagavam na uniformidade do movimento contínuo que me embalava [...] (ROUSSEAU, 1959b, p. 1045; trad. bras. 1995, p. 75).

Nesta última cena dos *Devaneios*, apesar de virem à mente do personagem breves reflexões existenciais sobre a instabilidade das coisas do mundo, a *experiência* da fusão romântica do “eu” com a natureza importa mais do que qualquer tipo de reflexão realizada por ele. A indistinção entre fantasia e realidade provocada pelo devaneio, além de promover tal fusão, proporciona uma identificação do “eu” com a totalidade:

Saindo de um longo e doce devaneio, vendo-me rodeado de verdura, de flores, de pássaros e deixando vagar meus olhos ao longe sobre as romanescas margens que rodeavam uma vasta extensão de água clara e cristalina, assimilava às minhas ficções todos esses amáveis objetos e, enfim, voltando pouco a pouco a mim mesmo e ao que me rodeava, não podia marcar o ponto de separação entre ficções e realidades [...] (ROUSSEAU, 1959b, p. 1048; trad. bras. 1995, p. 77).

132

Totalidade essa que pode igualmente ser denominada natureza:

Nunca medito, nunca sonho mais deliciosamente do que quando me esqueço de mim mesmo. Tenho êxtases, arroubos inexprimíveis a ponto de me fundir [...] no conjunto dos seres, de me identificar com a natureza inteira (ROUSSEAU, 1959b, p. 1065-1066; trad. bras. 1995, p. 95).

No excerto da página 75, transcrito acima, Rousseau declara que a vivência prazerosa de instantes como aquele caracterizam o sentimento de existir. Mas apenas experiências desfrutáveis e apaziguadoras incitariam em nós o sentimento de existência? Nos *Devaneios*, Rousseau nos mostra como a felicidade simples vivida na plenitude de um eterno presente, a exemplo dos devaneios infantis, pode traduzir o sentimento de existência:

[...] se há *um estado em que a alma encontra um apoio bastante sólido para descansar inteiramente e reunir todo o seu ser*, sem precisar lembrar o passado nem avançar para o futuro; em que o tempo nada é para ela, em que o presente dura sempre [...], *sem nenhum outro sentimento de privação nem de alegria*, de prazer nem de dor, de desejo nem de temor, *a não ser o de nossa existência e em que esse único sentimento possa preenchê-la completamente*, enquanto esse estado dura, aquele que o vive pode ser chamado feliz, não de uma felicidade imperfeita, pobre e relativa, como a que se encontra nos prazeres da vida, mas de uma felicidade suficiente, perfeita e plena, que não deixa na alma nenhum vazio que sinta a necessidade de preencher (ROUSSEAU, 1959b, p. 1046; trad. bras. 1995, p. 76, grifo nosso).

Dessa maneira, Rousseau exprime como o sentimento de existência pode ser profundo também em sua superfície, proporcionando genuína felicidade e o sentimento de harmonia entre o indivíduo e o todo: “[...] enquanto este estado [de felicidade] dura bastamos a nós mesmos como Deus. O sentimento da existência, despojado de qualquer outro apego é por si mesmo um sentimento precioso de contentamento e de paz” (ROUSSEAU, 1959b, p. 1047; trad. bras. 1995, p. 76).

Entretanto, convém irmos além formulando uma outra pergunta: bastar-nos-ia existir para sentirmos nossa própria existência pelo simples fato de estarmos vivos e disso sabermos ou o sentimento de existência requer algo mais para ser experienciado, a exemplo de uma atitude estética em relação a própria vida como nos mostra o genebrino? Na “Profissão de fé do vigário saboiano”, Rousseau apresenta seus questionamentos acerca da existência: “Terei um sentimento próprio de minha existência, ou só a sinto por minhas sensações?” (ROUSSEAU, 1969a, p. 570-571; trad. bras. 2004, p. 378). Acerca desse comentário, Burgelin (1978, p. 124, grifo nosso) expõe que, embora haja “estreita relação entre o sentimento e a ideia”, “a ação de um objeto sobre mim é ideia se me ocupo primeiro do objeto [...]. O sentimento é minha *presença vivida* como tal em face de um objeto, e ousar-se-ia quase formular: ‘Eu sou porque penso mal, [...] porque não penso’ ”. Assim, o comentador nos mostra que o sentimento de existência é peculiar a quem o experimenta porque é uma presença vivida do indivíduo diante de algo e não apenas a ação de um objeto sobre ele. Burgelin segue o raciocínio comparando o conceito de existência de Descartes com o de Rousseau, informando que enquanto no primeiro

133

o pensamento revela a existência, mas nos fixa no ser, em Rousseau o sentimento de existência nos instala no ser como presença no mundo e de si e mesmo o pensamento é um modo secundário que tende a encobrir o feito original por meio de palavras (BURGELIN, 1978, p. 124).

Para compreender o sentimento de existência, partimos, por conseguinte, do “Penso, logo existo” cartesiano em direção ao “Sinto, logo existo” rousseauiano. Diante disso, podemos admitir que a existência em Rousseau se comparada a Descartes é um fenômeno mais dinâmico do que no caso deste último em cuja filosofia o pensamento determina o ser. A presença no mundo abordada por Burgelin refere-se a uma densidade de presença que sente e pensa a si mesma — não significando somente estar no mundo, “existir” —, o que, para Rousseau, significaria o sentimento de existência. A presença de si, por seu turno, representa a aquisição da consciência de si, a “posse de si”, o conhecimento de si, tarefa sempre inacabada

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 8	n. 15	Agosto – Dezembro 2019	p. 122 - 142
--------------------------	-------	-------	------------------------	--------------

que o próprio Rousseau (1959b, p. 995; trad. bras. 1995, p. 23) exprimirá nos seus *Devaneios*: “Mas eu, afastado deles e de tudo, que sou eu mesmo? Eis o que me falta procurar. Infelizmente, essa procura deve ser precedida por um exame da minha situação”. Mais adiante, o genebrino enfatizaria a dificuldade deste aprendizado: “[...] vim com a opinião já bem confirmada de que o conhecer-te a ti mesmo do Templo de Delfos não era uma máxima tão fácil de seguir quanto o julgara nas minhas *Confissões*” (ROUSSEAU, 1959b, p. 1024; trad. bras. 1995, p. 55).

A ideia de consciência de si nos remete ao papel fundamental da memória na construção do sentimento de existência, cuja compreensão é importante para o estudo da autobiografia que incorpora aspectos das lembranças do nosso autor-personagem na elaboração do seu texto literário. Nesse caso, não mais a experiência direta, mas essa mesma experiência mediada pelas mãos da memória que a escreve, constituindo, portanto, uma experiência estética:

134

Escrevi minhas *Confissões* já velho e entediado com os vãos prazeres da vida [...]. Escrevi-os de memória; essa memória me falhava muitas vezes ou somente me fornecia lembranças imperfeitas e eu preenchia suas lacunas com detalhes que imaginava, como complemento dessas lembranças, mas que nunca lhe eram contrárias. [...] Dizia coisas que esquecera, como me parecia que deviam ter sido, como talvez realmente tivessem sido, nunca o contrário do que lembrava terem sido. Algumas vezes, conferia à verdade encantos estranhos, mas nunca a substituí pela mentira para paliar meus vícios ou para me atribuir virtudes (ROUSSEAU, 1959b, p. 1035-1036; trad. bras. 1995, p. 64).

Segundo Burgelin, em Rousseau a memória unifica o sentimento de existência, conferindo individualidade ao ser:

Existência individual e unidade estão assim indissolúvelmente ligadas. *Eu sou* [alguém único, singular] deve se traduzir imediatamente por: *Eu sou uno*. A unicidade é ao mesmo tempo unidade [...]. Consciência de si é consciência de uma organização, não unicamente de um ser físico, mas de um ser psíquico: a memória estende o sentimento de identidade sobre todos os momentos de sua existência, tornando-o [esse sentimento] verdadeiramente uno (BURGELIN, 1978, p. 126, grifos do autor).

Dessa maneira, observamos que, se por um lado, a recorrência à memória provoca a reflexão que pode causar a infelicidade e a dor, por outro, a memória organiza as lembranças do indivíduo de tal modo que ele possa dizer “Esta foi/é a minha vida” diferente de todas as outras. Daí advém seu caráter de unidade e unicidade. O auxílio à memória é igualmente um traço da melancolia de Rousseau que o leva a buscar num tempo perdido sua própria salvação, e isso

através dos êxtases de um devaneio regulado que, além de conferir unidade e sentido à sua existência, reconstrói as lembranças conforme a força e as intenções da moral do seu sentimento¹⁰:

A única verdadeira ruptura em nós é a de nossos erros. Todas as outras desaparecem na unidade da lembrança que restaura a existência. Êxtase e lembrança são dois caminhos de nossa saúde (BURGELIN, 1978, p. 147-148).

Diante disso, podemos afirmar que o “recoo da memória” de algum modo liberta, redime a existência de Rousseau:

[...] minha existência está toda em minha memória, não vivo senão de minha vida passada [...]. Nesse estado, é natural que me agrade voltar os olhos para o passado do qual retiro doravante todo o meu ser; é então que meus erros se corrigem e que o bem e o mal se apresentam a mim sem mistura e sem preconceitos (ROUSSEAU, 1969b, p. 1103, trad. nossa).

Embora alguns conceitos rousseauianos possam revelar colorações metafísicas, a exemplo das próprias noções de natureza e de existência, o filósofo, costumeiramente, foge desse terreno. Tal fuga certamente se relaciona à posição “marginal” ambicionada por ele em relação aos pensadores da época e à parte de uma tradição filosófica que considerava a filosofia atividade eminentemente intelectual, levando-o à crítica a uma filosofia que, segundo o próprio, era insuficiente para levar a alma e a razão das pessoas a sentirem e agirem conforme a natureza, o que se revela perfeitamente coerente com sua defesa de uma filosofia como forma de vida. No caso da existência, observamos que o genebrino não intenta discutir o ser, a existência sob uma perspectiva ontológica justamente para se descolar da metafísica tanto quanto possível e desejável por ele. Daí advém igualmente o relevo conferido ao sentimento de existência e à “consciência da existência como valor [...] transforma[da] no princípio d[a] [...] vida moral” (BURGELIN, 1978, p. 126), ou seja, a existência particular apreendida como

¹⁰ O caminho teórico encontrado por Rousseau para afirmar a sinceridade da sua linguagem é considerar a moral do sentimento que se afasta da fixidez do conceito de verdade preconizado pela filosofia moral, o qual corresponderia a uma “verdade que interessa à justiça” (DAMIÃO, 2006, p. 93). É válido apresentar esta distinção a fim de compreendermos, neste contexto, a diferença entre a verdade da justiça e verdade do sentimento. A assunção da moral do sentimento admite o “nomadismo da verdade” (PRADO JR., 2008, p. 371) no qual “a concepção de verdade como função reguladora” (PRADO JR., 2008, p. 372) se torna doravante circunstancial, localizada, efêmera. Rousseau, portanto, assume este nomadismo, no qual a verdade se deslocaria também conforme o sentimento do genebrino, no sentido de preconizar a força da linguagem (no caso, sua opção “velada” pela retórica) para valorar o sentimento autêntico em vez de se ater à veracidade de um fato. Para a autobiografia rousseauiana, importa mais “a autenticidade do relato e não sua fidelidade” (DAMIÃO, 2006, p. 35).

critério para avaliar todas as coisas, e também fundamento para o filosofar. Desse modo, o conceito de existência em Rousseau só adquire a devida relevância se entendido na concretude de um sentimento de existir no contexto da condição humana de um estar no mundo que vivencia e indaga a própria existência. Burgelin define sua compreensão do sentimento de existência rousseauiano:

A existência é, portanto, propriamente, consciência de existir, existência por si. Ela é também experiência vivida, ou seja, vinculação ao puro sentimento que se poderia conceber anônimo e como flutuante em qualquer duração informe num centro pronominal [eu] e num enriquecimento progressivo devido ao fato de que se trata sempre de uma presença no mundo que assume a forma pessoal (BURGELIN, 1978, p. 125).

Neste excerto, o filósofo equivale existência à consciência de existir. Tal equivalência trata a “existência por si” como consciência de existir somada à existência enquanto verdade factual (presença no mundo). Em *Emílio*, Rousseau (1969a, p. 253; trad. bras. 2004, p. 16) nos oferece uma definição mais categórica ao nos informar que o sentimento de existência transcende o estar no mundo: “Viver não é respirar, mas agir; é fazer uso de nossos órgãos, de nossos sentidos, de nossas faculdades, de todas as partes de nós mesmos que nos dão o sentimento de nossa existência”. Burgelin (1978, p. 125) explica que o sentimento de existência é inicialmente “uma presença no mundo antes de ser presença de si”. Entretanto, ele igualmente defenderá que “[...] a consciência de existir é reflexiva e não imediata”, pois o pensamento se volta sobre si mesmo para refletir acerca da existência desse “eu”, o que nos faz duvidar de um sentimento de existência que surja no indivíduo tão espontaneamente sem a necessidade de pensar. Em face disso, podemos concluir que a existência — quando pensada de modo acontecimental, definida como fenômeno irrepitível na ocasião do surgimento de cada pessoa e tomado o fato de uma existência singular — é imediata, mas o sentimento de existência não o é, já que este, para Burgelin, equivale à consciência de existir, a qual, abrangendo razão e sentimento, significa intenção e atitude que encontram na linguagem (por natureza mediada) sua possibilidade mais recorrente de expressão.

O sentimento de existir instaura nossa existência no sentido de que dele emerge a consciência de si:

Quem não tem plena lucidez do sentimento de existir [...] jamais contemplou [...] sua própria presença no mundo. Não uma presença anônima, mas justamente a minha neste exato momento. Toda a existência humana na sua realidade repousa então, em última análise, sobre a precisão da consciência de si (BURGELIN, 1978, p. 135).

A dimensão literária de parte da obra de Rousseau comporta uma filosofia fundada sobre a subjetividade, ou seja, “[...] é um perpétuo retorno à experiência interminável do ‘Eu existo’”. Interminável porque essa experiência é incessante ao longo da existência do filósofo devido ao caráter obsessivo e necessário da análise interminável que Rousseau faz de si mesmo, produto da intensificação da consciência de si cuja intensificação, em Rousseau, necessita da solidão para exaltar o sentimento de existência (BURGELIN, 1978, p. 125).

Sentimento de existência: elemento norteador das relações entre a ordem (natureza) e o existir

Bento Prado Jr. sumariza o conceito de sentimento de existência elaborado por Burgelin (1978) em *La Philosophie de l’existence de Jean-Jacques Rousseau*, conectando-o à ideia de felicidade e de natureza enquanto perfeição ou ordem:

137

Na expressão *sentimento de existência*, [...] ela não indica a maneira pela qual a existência ou a realidade se reflete no interior da subjetividade, como poderia supor uma leitura “psicologista”; é realmente a própria existência e, com ela, o ser que é desvendado por e nesse sentimento. Visão em Deus? De todo modo, “único modo de adesão ao ser”. Pode-se falar de uma experiência direta do ser — e não apenas de um “choque” com a realidade ou de uma experiência bruta —, pois este sentimento que se dá no modo da felicidade o apreende [o ser] como *valor*; no sentimento da existência, a natureza se mostra como *perfectio* ou como *ordo* (PRADO JR., 2008, p. 48, grifos do autor).

No capítulo “L’Existence”, Burgelin (1978, p. 48) considera o sentimento de existência o “único modo de adesão ao ser”. Ademais, a ênfase na ideia de felicidade e sua relação com a existência apresenta indícios da relação intrínseca entre a felicidade e o sentimento de existência. Finalmente, ele esclarecerá nesta seção que a felicidade corresponde à *plenitude* do sentimento de existência. Assim, o que é desvendado por e nesse sentimento é a descoberta de si, a consciência de si, que é igualmente consciência do outro (do mundo exterior em geral) como já explicitado sobre esses opostos complementares. E no bojo dessas descobertas, o indivíduo também descobre a ordem da natureza ou deus conforme a múltipla compreensão de natureza em Rousseau¹¹. Desse modo, na abertura para uma adesão ao ser

11 Para compreender o conceito de natureza na obra do filósofo cf. em ROUSSEAU (2004) os livros I e IV; WALLON, Henri. *Écrits et souvenirs: Introduction à l’Émile*. In: **Enfance**. Paris, Tome 21, nº1-2, pp. 53-89, 1968. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/enfan_0013-7545_1968_num_21_1_2449 e PAIVA, Wilson A. de. Natureza e natureza: dois conceitos complementares em Rousseau. In: **Controvérsia**. São Leopoldo, v.3,

suscitada somente pelo sentimento de existência, a existência singular (que doravante abrange o si mesmo, o outro e a natureza) é apreendida como valor, passando a ser a medida, critério de avaliação de todas as coisas, sendo também concebida como fundamento para um filosofar que “não surge em absoluto de alguma dúvida metódica, mas da aflição do homem diante da complexidade, do dilaceramento e da infelicidade da vida”, pois a filosofia é, antes de tudo, uma forma de vida para Rousseau e não apenas uma atividade reflexiva ou trabalho intelectual (PRADO JR., 2008, p. 49).

Para Prado Jr. (2008), Burgelin aponta um dos grandes problemas filosóficos na obra de Rousseau, o qual trata da conciliação entre ordem e existência:

[...] como unificar a ordem e a existência? Uma me remete à minha modesta posição no todo em que Deus reina e na cidade que a lei rege, a outra me coloca no centro. Uma orienta para uma filosofia da razão, a outra para uma exploração do sentimento. Conciliá-las é a meta: fui feito para ser feliz num mundo ordenado (BURGELIN, 1978, p. 572).

Apesar do seu sentido metafísico, “ordem” também aponta para a sociabilidade (“fui feito para ser feliz num mundo ordenado”) ainda que esta última devesse, de acordo com Rousseau, ser regida pelos valores emanados da natureza. De algum modo, o excerto sugere algumas das tensões patentes, opostos complementares na obra rousseauiana, a saber: singular-universal, solidão-multidão, natureza-cultura.

Refletindo sobre algumas importantes sínteses elaboradas por ambos os comentadores na análise de Prado Jr. acerca da interpretação existencialista de Burgelin sobre a obra rousseauiana, observamos que aquele conclui que Burgelin define os limites da reflexão sobre o sentimento de existência. Tais limites trafegam entre os polos da ordem e da existência, expondo tanto a abrangência dessa reflexão e também, por essa razão, sua relevância elege a primazia da existência como questão essencial que confere coesão e sentido à obra de Rousseau. Prado Jr. assegura que Burgelin supõe o sentimento de existência como elemento norteador das relações entre existência e ordem:

No universo que o sentimento instaura, esses dois polos — o universal e o singular — estão estreitamente ligados: é na experiência direta de si mesmo que a consciência singular obtém a ideia de ordem universal e de Deus, que é o seu princípio [dessa ordem universal] (PRADO JR., 2008, p. 50).

Por conseguinte, reiteramos que o sentimento de existência unifica esses extremos. Entretanto, aquele não resolve um problema estabelecido por Rousseau em diversas obras: como ser feliz vivendo conforme as orientações da natureza num mundo cujo desenvolvimento, além de ser inescapavelmente produto do artifício para que ele exista como tal, exige que o indivíduo exista de modo artificial para que tenha, segundo a moral da sociedade, um trânsito facilitado na mesma. Apesar disso, o sentimento de existência previne Rousseau do desencanto niilista pois, mesmo numa condição solitária, conecta-o singularmente a si mesmo e à natureza, bem como concretiza a ordem natural no interior do próprio Jean-Jacques, visto que “esse sentimento já abre a subjetividade para aquilo que a ultrapassa [...] [sendo] em si mesmo [...] uma espécie de ‘visão em Deus’” (PRADO JR., 2008, p. 48).

No exílio voluntário da solidão, Rousseau (1959b, p. 999; trad. bras. 1995, p. 26) muitas vezes é autorreferente para avaliar a si mesmo, colocando-se como parâmetro para muito do que externamente observa e julga na tentativa de afastar quase tudo que é exterior a si considerado por ele ameaçador em seus momentos de delírio: “De agora em diante, tudo o que é exterior a mim me é estranho”. Somado a isso, a tripla descoberta desse eu se encontra na relação da consciência consigo mesma no êxtase da fusão romântica do “eu” com Deus e com o mundo. Prado Jr. (2008, p. 50, grifo do autor) confessa ser “o narcisismo da consciência de si [...] o lugar da manifestação da ordem da natureza”. Nos *Diálogos*, o próprio Rousseau (1959c, p. 802; trad. bras. 2012, p. 110), através do olhar do personagem “O Francês”, destaca o narcisismo de Jean-Jacques: “Profundamente indiferente a tudo que não toca sua insignificante pessoa, nunca se anima exceto por seu próprio interesse”.

Em vista disso, seria tal narcisismo um pressuposto para a ambientação de um “egoísmo estético” (para utilizar o termo kantiano) necessário para a solidão e para fazer emergir o sentimento de existência? Ainda não o sabemos. Entretanto, até agora compreendemos ser a solidão uma atitude existencial e que, ao se excluir do “mundo da mediação e da maldade” (PRADO JR., 2008, p. 51), a reflexão reconstitui a humanidade do homem natural anterior à mediação e ao mal. A solidão seria igualmente um recurso, condição que possibilitaria o procedimento filosófico necessário para fazer aflorar tal reflexão sobre a gênese e os lugares do mal dos quais partirão os valores para definir o que é ou não natural. Diz Rousseau n’*Os Devaneios*:

[...] minha inteira renúncia ao mundo e esse gosto vivo pela solidão que não mais me abandonou [...]. A obra que empreendia somente podia ser executada num retiro absoluto; exigia longas e calmas meditações, que o tumulto da sociedade não suporta.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 8	n. 15	Agosto – Dezembro 2019	p. 122 - 142
--------------------------	-------	-------	------------------------	--------------

Isso me forçou, por algum tempo, a uma outra maneira de viver, na qual, depois, me senti tão bem, que, tendo-a interrompido desde então, somente por necessidade [...], retomei-a com muito gosto [...] e, quando [...] os homens me reduziram a viver só, [...] isolando-me para me tornar infeliz, tinham feito mais para a minha felicidade do que o soubera fazer eu mesmo (ROUSSEAU, 1959b, p. 1015; trad. bras. 1995, p. 44-45).

Rousseau se vale da solidão tanto numa tentativa de marcar sua “superioridade moral” em relação aos demais, quanto no sentido de estar numa posição marginal, alheia à sociedade, e, por essa razão, sentir-se autorizado a criticar a degeneração daquela. Rousseau se acreditava alguém cujo caráter não se havia degenerado igualmente porque escolheu estar ausente da vida social. A partir de então, ele testemunha e prescreve preleções cujo discurso, nesse caso específico, se coaduna com sua forma solitária de vida. Mas Rousseau escreve e, como quase toda escrita, nutre o desejo de dizer ao outro, ainda que reste somente falar sobre si mesmo. Até que ponto não seria oportuno afirmar que a solidão de Rousseau está “acompanhada”?

Prado Jr. (2008, p. 51) afirma que a “intuição dos valores” naturais, ao ultrapassar os obstáculos presentes na sociedade degenerada, possibilita o conhecimento do princípio e da origem (uma ânsia de Rousseau, além de ser interesse recorrente no século XVIII), o qual “pode também guiar a missão prática e mostrar o caminho da salvação”, tentativas empreendidas pela sabedoria de Rousseau de recomendar aos outros melhores formas de existência em termos políticos, pedagógicos e morais, “e outras tantas maneiras de subordinar a anarquia da subjetividade e da existência à calma ordenação da natureza”. Por um lado, a redenção do indivíduo comporta os caracteres naturais de uma espontaneidade (em oposição à máscara) e graça do sentimento que impelem o “eu” a amar o bem por virtude seguindo em direção ao natural. Por outro, Burgelin (1978, p. 515-516) aponta que, para reconhecer Deus nessa ordem natural, o indivíduo necessita “reencontr[ar] sua humanidade”, o que restaurará sua razão, “[n]ão a arte de argumentar, mas a pura visão dos valores eternos e das situações concretas, a razão iluminada por esta voz [da natureza]” que, apesar de só poder ser ouvida silenciando o mundo à nossa volta, nunca se cala e sempre nos traz de volta a essa ordem que é nossa destinação. Em Rousseau, da natureza emana uma verdade à qual a subjetividade do genebrino deve se subordinar a fim de melhor expressar sua existência singular de um modo autêntico, genuíno, verdadeiro em seu sentimento (PRADO JR., 2008). Por fim, podemos dizer que, apesar das perseguições e dos banimentos que sofreu por parte da sociedade europeia de sua época e que o levaram a tal estado de isolamento, a solidão é também um recurso para a

fabricação do “eu” tanto na vida quanto na obra rousseauiana. Nos *Devaneios*, assim como nas *Confissões* e em outros textos autobiográficos, a solidão é um meio para o indivíduo empreender o exame estético de consciência com o intuito de melhor compreender a si mesmo:

Tal sentimento [de que não fora feito para viver em sociedade], alimentado desde a minha infância pela educação, e reforçado, durante toda a minha vida, por esse longo encadeamento de infelicidades e de infortúnios que a preencheu, me fez procurar conhecer, em diferentes épocas, a natureza e o destino de meu ser, com maior interesse e cuidado do que jamais encontrei em nenhum outro homem (ROUSSEAU, 1959b, p. 1012; trad. bras. 1995, p. 42).

REFERÊNCIAS :

BURGELIN, Pierre. **La philosophie de l’existence de Jean-Jacques Rousseau**. Genève: Slatkine Reprints, 1978.

DAMIÃO, Carla Milani. **Sobre o declínio da “sinceridade”**: filosofia e autobiografia de Jean-Jacques Rousseau a Walter Benjamin. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

PRADO JR., Bento. **A retórica de Rousseau**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

PRESGRAVE, Lia. **Perfectibilidade e educação moral no *Emílio* de Rousseau**: uma conexão necessária. Dissertação (Mestrado em Educação) — Programa de Pós-Graduação em Educação, UFS, São Cristóvão, 2015. Disponível em: <https://ri.ufs.br/handle/riufs/4751>.

RAYMOND, Marcel. **Jean-Jacques Rousseau**: la quête de soi et la rêverie. Paris: Librairie José Corti, 1962.

ROSSATTI, Gabriel Guedes. "Leur philosophie est pour les autres; il m’en faudroit une pour moi". In: **Revista Natureza Humana** — Filosofia e Psicanálise. São Paulo, v. 16, n. 1, pp. 96-120, 2014. Disponível em: <http://revistas.dwwe.com.br/index.php/NH/issue/view/10>.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Les Confessions [1813]. In: **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1959a (Collection Bibliothèque de la Pléiade, Tome I).

_____. **Confissões** [1813]. Trad. de Rachel de Queiroz e José Benedicto Pinto. São Paulo: EDIPRO, 2008 (Clássicos Edipro).

_____. **Os devaneios do caminhante solitário** [1782]. Tradução, introdução e notas de Fúlvia Maria Luiza Moretto. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

_____. Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes [1755]. In: **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1964 (Collection Bibliothèque de la Pléiade, Tome III).

_____. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens** [1755]. Trad. de Lourdes S. Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores, XXIV).

_____. *Émile ou de l'éducation* [1762]. In: **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1969a (Collection Bibliothèque de la Pléiade, Tome IV).

_____. **Emílio ou Da educação** [1762]. Trad. de Roberto L. Ferreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Lettres morales* [1861/1888]. In: **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1969b (Collection Bibliothèque de la Pléiade, Tome IV).

_____. *Les rêveries du promeneur solitaire* [1782]. In: **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1959b (Collection Bibliothèque de la Pléiade, Tome I).

_____. *Rousseau, juge de Jean-Jacques: Dialogues* [1782]. In: **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1959c (Collection Bibliothèque de la Pléiade, Tome I).

_____. **Rousseau, judge of Jean-Jacques: Dialogues** [1782]. Hanover, New Hampshire: Dartmouth College Press, 2012 (The Collected Writings of Rousseau, v. I).

SILVA, Franklin Leopoldo. Prefácio. In: DAMIÃO, Carla Milani. **Sobre o declínio da “sinceridade”**: filosofia e autobiografia de Jean-Jacques Rousseau a Walter Benjamin. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

142

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo**. Trad. de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self: a construção da identidade moderna**. Trad. de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

O PROBLEMA DAS RELAÇÕES INTERESTATAIS NO PENSAMENTO POLÍTICO DE ROUSSEAU

Lucas Mello Carvalho Ribeiro¹

Resumo:

O objetivo do presente artigo é explicar o que leva J.-J. Rousseau a afirmar que o conflito é inerente às relações entre Estados. Trata-se, pois, de elucidar o que fundamenta o diagnóstico disposto em seus *Principes du droit de la guerre*, segundo o qual “o estado de guerra é natural entre as potências”. Para tanto, avançamos uma hipótese que pode ser desmembrada em dois eixos interligados. Se o genebrino sustenta que a condição originária das soberanias é de hostilidade mútua – ainda que não deflagrada –, isso se deve (i) a um marcado questionamento da efetividade, se não da possibilidade mesma, de uma regulação jurídica do plano interestatal e (ii) à natureza peculiar do ente político. O primeiro momento desta hipótese irá nos conduzir ao diálogo crítico que Rousseau estabelece com a tradição jusnaturalista, uma vez que o direito natural, pelo menos em sua acepção canônica, impõe-se como princípio de obrigação tanto para os indivíduos quanto para os seres coletivos. Desde essa perspectiva, portanto, as relações interestatais contariam, *ab ovo*, com um dispositivo normativo. Disso se segue que a guerra seria, invariavelmente, o produto de um desvio, de uma ruptura daquela ordenação preestabelecida; jamais o estado originário do sistema internacional, como pretende Rousseau. Contudo, a recusa de uma normatividade natural não explica, por si, a belicosidade da dinâmica interestatal. É sabido que, sob a ótica rousseauiana, os indivíduos no puro estado de natureza – isto é, aquém do discernimento de quaisquer normas de justiça arrazoada – desconhecem a guerra. Daí o segundo momento de nossa hipótese: é preciso explicitar a profunda diferença entre a natureza humana e aquela dos corpos políticos, de modo a esclarecer por que, deixados a si, os indivíduos dispõem de uma existência pacífica, enquanto as potências tendem ao conflito.

Palavras-Chave: Rousseau. Direito natural. Relações interestatais. Corpo político. Estado de guerra.

143

THE PROBLEM OF INTERNATIONAL RELATIONS IN ROUSSEAU'S POLITICAL THINKING

Abstract:

The goal of the present paper is to explain what compels J.-J. Rousseau to claim that conflict is inherent to the relations between states, elucidating the grounds of the diagnosis brought forth in his *Principes du droit de la guerre*, according to which “the state of war is natural between powers”. In order to do so, one proposes a hypothesis that can be divided in two complementary axes. If the Genevan sustains that the original condition of sovereignties is one of mutual hostility, it is due (i) to a profound questioning of the effectuality, if not of the very possibility, of a legal regulation of the international arena and (ii) to the peculiar nature of the political entity. The first branch of this hypothesis leads us to the critical dialogue that Rousseau establishes with the jusnaturalistic tradition, once natural law, at least in its canonical sense, imposes itself as an obligation principle for both individuals and collective beings. Thus, from this perspective the international relations dispose, *ab ovo*, of a normative mechanism. In consequence, war would invariably be the product of a deviation, of the rupture of a previous order; and never the original state of the international system, as intended by Rousseau. However, the refusal of a natural normativity does not account, *per se*, for the belligerence of the dynamic between states. It is well known that, from a Rousseauian point of view, individuals in the pure state of nature – that is, disregarding any rational principles of justice – ignore warfare. Hence the second branch of our hypothesis: one must unravel the significant difference between human nature and the nature of the body politic, as to clarify why, left by themselves, individuals enjoy a pacific existence while sovereign powers are prone to conflict.

Keywords: Rousseau. Natural law. International relations. Body politic. State of war.

¹ Doutor em Filosofia pela UFMG, com estágio doutoral (PDSE-CAPES) na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (Paris). Membro da Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII e da International Society for Eighteenth-Century Studies. E-mail: lucasmcr@yahoo.com.br.

“O estado de guerra é natural entre as potências” (ROUSSEAU, 2008, p. 80). Esta sentença, extraída dos *Princípios do direito de guerra*, é tão filosoficamente densa quanto lacônica é sua formulação. Por meio dela, Rousseau afirma que as relações interestatais são marcadas pelo conflito. Mais: afirma que certa conflitualidade é constitutiva das mesmas. Com efeito, não se trata de simples observação fática. Não é dito ali que as potências europeias do dezoito ou de um passado acessível por documentos sempre manifestaram entre si algum grau de litigiosidade. Há um peso ontológico nas palavras do genebrino que os eventos históricos não fariam senão referendar: no plano externo, o estado de guerra é originário.

O propósito maior do presente artigo é justamente explicitar o encadeamento teórico-conceitual que subjaz à passagem recém-citada. Para esse fim, aventamos uma hipótese que se divide em dois grandes momentos argumentativos. No nosso entendimento, a adequada compreensão do filosofema de Rousseau requer, preliminarmente, a recuperação de seu questionamento à ideia de direito natural e, em seguida, a explicitação da peculiaridade da natureza do corpo político.

Rousseau e o jusnaturalismo moderno

Tratemos, primeiramente, do diálogo rousseauiano com a tradição jusnaturalista moderna. Sem dúvida, um tema clássico, mas de modo algum esgotado como alguns pretenderam. Como diz Gabriella Silvestrini (2010, p. 23), a relação de Rousseau com a escola do direito natural dificilmente deixará de ser um “problema em aberto”. Isso posto, é preciso, antes de mais nada, entender por que a abordagem desse problema se impõe ao objeto de nossa investigação.

Ao menos em sua acepção canônica, o direito natural, como notou Bruno Bernardi (2014, p. 554), opera como princípio de obrigação não só para indivíduos e cidadãos, mas também para os seres coletivos. Ele pré-existe à vida civil, sobrevive a ela – pois mantém-se como *métron* das leis positivas – e, finalmente, se estende ao âmbito externo na figura do *jus gentium*. Assim, as relações entre Estados, longe de se mostrarem originariamente anárquicas e contenciosas, estariam desde sempre reguladas por um aparato normativo universal. Portanto, as condições para uma convivência harmônica e pacífica estariam postas *ab ovo*, de modo que a guerra só poderia ser uma ruptura histórica de uma

ordenação estrutural, advinda da não observância dos ditames do direito das gentes. Jamais um dado inicial, constitutivo.

Vê-se, de plano, que para afirmar um estado de guerra originário e natural às potências Rousseau não poderá endossar a vigência de um direito das gentes e, por regressão, terá de se afastar em alguma medida do ideário jusnaturalista. Foi esse o nosso ponto de entrada para o exame dessa *vexata quaestio* que é a interlocução estabelecida pelo genebrino com o jusnaturalismo moderno. Um ponto de entrada que, obviamente, sugere um posicionamento diante da literatura secundária que se ocupou do tema. Mais especificamente, sugere um alinhamento com aqueles que, desde a exegese pioneira de Charles Edwin Vaughan (1915, p. 28 e seguintes), veem em Rousseau um crítico do jusnaturalismo.

*

Disposto este esclarecimento, passemos a uma breve recapitulação do debate que, em diferentes momentos de sua obra, Rousseau mantém com o jusnaturalismo, doutrina decerto influente, se não amplamente hegemônica, no ambiente intelectual em que ele escreve.

Começemos pelo *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Talvez seja na primeira parte deste escrito que o genebrino desfira seu ataque mais contundente contra a tradição jusnaturalista, uma vez que, ali, ele tem como alvo a própria pedra angular daquele edifício, a saber, o preceito, tão antigo quanto a filosofia política, da sociabilidade natural. Como se sabe, há uma implicação mútua entre direito e sociabilidade naturais: a lei natural – regra de justiça imutável, anterior e superior às convenções humanas, derivada da natureza racional dos homens (cf. DERATHÉ, 2009, p. 230) – existe justamente para que a destinação social da humanidade se realize a contento (ver, dentre outros, JAUCOURT, 2015, p. 217-219 e LEPAN, 2007, p. 248). As leis naturais responderiam à necessidade de conservação de um convívio social minimamente harmonioso, do qual dependeria, desde sempre, a sobrevivência do gênero humano. Assim, toda teoria jusnaturalista pressupõe ou demonstra o caráter original e necessário da vida partilhada.

Os argumentos que sustentam tal ideia podem ser circunscritos, *grosso modo*, em dois grandes eixos. De início, a sociabilidade seria um aspecto inelutável da existência humana em virtude de uma necessidade física. O indivíduo, deixado a si, seria constitucionalmente incapaz de prover à própria subsistência, estando fadado a um rápido

perecimento (cf., por exemplo, PUFENDORF, 1734, p. 222). Para além dessa dimensão estritamente biológica da sociabilidade natural, muitos pensadores, na esteira de Aristóteles (1920, 1252a2), identificaram uma justificativa moral, por assim dizer, para reivindicar a inclinação social da espécie humana. Segundo eles, nossas faculdades distintivas se notabilizam por seu caráter inequivocamente dialógico. E não haveria sentido em dispormos de uma faculdade sem dispormos igualmente das condições para efetivá-la. De maneira que, se somos seres de linguagem e de razão, por exemplo, somos forçosamente, também, seres sociáveis. Encontramos no artigo enciclopédico – “Société” –, provavelmente da lavra de Boucher d’Argis, uma boa síntese da argumentação habitualmente mobilizada em favor da sociabilidade natural:

Os homens são feitos para viver em sociedade. Se a intenção de Deus tivesse sido a de que cada homem vivesse sozinho e separado dos outros, ele teria dado a cada um deles qualidades próprias e suficientes para esse gênero de vida solitária. Se não seguiu essa rota, aparentemente, foi porque quis que os laços de sangue e de nascimento começassem a formar entre os homens essa união mais estendida que queria estabelecer entre eles. A maior parte das faculdades do homem, suas inclinações naturais, sua fraqueza, suas necessidades [*besoins*] são provas certas dessa intenção do Criador. Tal é, com efeito, a natureza e a constituição do homem, que, fora da sociedade, ele não poderia nem conservar sua vida, nem desenvolver e aperfeiçoar suas faculdades e seus talentos [...] (2015, p. 336).

146

Pois bem, a primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade* contempla uma contundente refutação do raciocínio recém-exposto. O indivíduo fraco, inapto a granjear seu próprio sustento, é um indivíduo já desnaturalizado, fruto de um longo processo civilizatório que altera sua conformação corpórea. Aqueles que insistem na fraqueza do homem natural – em tese, remediável apenas pelo recurso à socialização – projetam na humanidade originária um reflexo especular, menosprezando a advertência metodológica do genebrino: “Evitemos confundir o homem selvagem com os homens que temos diante dos olhos” (ROUSSEAU, 1964a, p. 139). O mesmo se passa relativamente à configuração anímica do ser humano: nem razão, nem linguagem, nem liberdade ou perfectibilidade – estas últimas as características propriamente distintivas do gênero humano segundo Rousseau – são ativas no puro estado de natureza. Neste estado primitivo, dado o perfeito equilíbrio entre suas poucas necessidades e aquilo que lhe é oferecido pelo ambiente em que vive, o indivíduo não tem uso para a reflexão ou para a linguagem (ROUSSEAU, 1964a, p. 159-160). Suas ações são orientadas exclusivamente por seu aparato instintual – amor de si e piedade. Suas demais faculdades encontram-se, todas, adormecidas. Ele as possui, mas apenas em potência (ROUSSEAU,

1964a, p. 162). Dessa maneira, podemos dizer, com o Rousseau do *Emílio*, que o ser humano foi feito para *tornar-se sociável* (1969, p. 600), mas não que ele seja *originária e naturalmente sociável*.

De imediato, o direito natural se vê sem assento. Como conceber a vigência de uma instância normativa aferidora de direitos e deveres em um cenário no qual os indivíduos, autossuficientes, vivem dispersos uns dos outros?, no qual sequer há trocas sociais a serem reguladas?

*

Diante disso, talvez muitos fossem levados a crer que a impugnação rousseauiana do jusnaturalismo estivesse concluída. Rousseau, não obstante, aprofunda seus questionamentos, claro indício da importância que a contestação do conceito clássico de direito natural adquire em seu sistema de pensamento. Ele o faz, sobretudo, no célebre capítulo 2 do *Manuscrito de Genebra* – a primeira versão do *Contrato social*. Um capítulo que, sabemos, tem um adversário claro: o artigo “Droit naturel”, que Diderot escreve para o quinto volume da *Encyclopédie*.

147

Ao contrário do que se verifica na primeira parte do segundo *Discurso*, no *Manuscrito de Genebra* Rousseau adota um expediente francamente concessivo, aquiescendo provisoriamente aos pressupostos jusnaturalistas, para, de dentro, colocar em xeque as conclusões deles extraídas².

Inicialmente, ele põe em suspenso todas as sobre descritas ressalvas quanto à sociabilidade natural, supondo os indivíduos, desde sempre, agrupados em sociedade; uma conjuntura apta, portanto, a receber a ordenação das leis naturais (cf. ROUSSEAU, 1964b, p. 281-282).

Na sequência, ele concede à postulação de que, nesse *socius* originário, os indivíduos já dispõem de luzes suficientes para discernir os ditames daquelas leis: não nos esqueçamos que a lei de natureza é uma lei de razão, e que o acesso ao seu conteúdo se dá precisamente por um “ato do entendimento” (DIDEROT, 2015, p. 106; cf. também RADICA, 2008, p. 42-45). A esse ponto, aparece seu primeiro contra-argumento: no mesmo instante em que a razão emerge, despontam também inclinações egoístas de toda sorte, que contrabalanceiam a tendência racional que nos dirige até a vontade geral da espécie

² No fragmento “Idée de la méthode dans la composition d’un livre”, Rousseau (1964, p. 1242-1243) explicita os benefícios da “argumentação concessiva”, aplicada em diversos momentos de sua teorização.

(ROUSSEAU, 1964b, p. 283) – esse verdadeiro “tribunal do gênero humano”, segundo Diderot (2015, p. 105). Aquele ato de entendimento teria de “silenciar as paixões”, como admite o enciclopedista, tarefa cuja viabilidade é vista com grande ceticismo por Rousseau. Mesmo assim, o genebrino se mostra disposto a mais essa concessão a seu “frère ennemi” (FABRE, 1961, p. 156).

Somos seres sociáveis e nossa porção racional logra se impor sobre o amor-próprio. Ainda nesse contexto as máximas do direito natural seriam inócuas, pois não seriam obedecidas. Por quê? Entra em cena, afinal, o *problema da sanção*, que deteve todos os grandes expoentes do jusnaturalismo moderno. Para Rousseau (como para Hobbes, diga-se), na ausência da espada pública os apelos da razão e, eventualmente, o temor de um castigo divino não bastariam para garantir o cumprimento generalizado das leis naturais (cf. ROUSSEAU, 1964b, p. 285 e HOBBS, 1651, p. 131). Na ausência dessa garantia, a própria razão desaconselharia a obediência à lei natural, que só seria benéfica para o indivíduo se todos os demais também a respeitassem. A falta de sanção do direito natural acaba por acarretar um divórcio entre *justiça e utilidade*. E, sempre amparado em um consciente realismo antropológico, Rousseau sustenta que ninguém será justo em detrimento de si. Cada um seguirá seu estrito interesse enquanto não vislumbrar a utilidade em ser justo:

148

[...] as leis sociais³ são um jugo que cada um quer bem impor aos outros, mas não assumir para si. “Sinto que trago pavor e perturbação à espécie humana”, diz o homem independente [referência ao ‘*raisonneur violent*’, de Diderot] que o sábio sufoca, “mas é preciso ou que eu seja infeliz ou que faça a infelicidade dos outros, e ninguém me é mais caro do que sou a mim mesmo”. “Em vão”, ele poderia acrescentar, “tentaria conciliar meu interesse com aquele de outrem; tudo o que me dizeis sobre as vantagens da lei social poderia ser bom se, enquanto eu a observasse escrupulosamente em relação aos outros, estivesse certo de que todos a observariam em relação a mim. Mas que certeza podeis me dar a esse respeito? E minha situação poderia ser pior do que me ver exposto a todos os males que os mais fortes gostariam de me fazer sem ousar buscar compensação sobre os mais fracos? Dai-me garantias contra toda empresa injusta ou não esperai que delas me abstenha. Podereis dizer-me que, renunciando aos deveres que a lei natural impõe a mim, privo-me ao mesmo tempo de seus direitos, e que minhas violências autorizarão todas aquelas que querer-se-á cometer contra mim. A isso consinto tanto mais de bom grado quanto não vejo como minha moderação poderia delas me proteger. Mais ainda, empenhar-me-ei em ter os fortes ao meu lado, partilhando com eles os despojos dos fracos. Para meu proveito e para minha segurança, isso valerá mais do que a justiça”. A prova de que é assim que teria raciocinado o homem esclarecido e independente está no fato de que é assim que teria raciocinado toda sociedade soberana que não presta contas de sua conduta senão a si mesma.

³ Nesse contexto, a expressão “*loix sociales*” deve ser compreendida, a nosso ver, em oposição às “*loix civiles*”. Quer dizer, são leis distintas das leis de convenção que acompanham a instituição de um Estado. Dito de outro modo, as “*loix sociales*” são, ali, um outro modo de designar as “*loix naturelles*”, o que é atestado pela alternância indiscriminada das duas locuções ao longo do parágrafo.

[...] É à vontade geral que o indivíduo deve se dirigir para saber até que ponto ele deve ser homem, cidadão, súdito, pai, filho e quando convém-lhe viver ou morrer [temos aqui, novamente, uma interpolação diderotiana]. “Vejo bem aí, confesso, a regra que posso consultar, mas ainda não vejo”, dirá nosso homem independente, “a razão de assujeitar-me a essa regra. Não se trata de me ensinar o que é a justiça; trata-se de me mostrar qual interesse tenho em ser justo” (ROUSSEAU, 1964b, p. 284-286).⁴

Enfim, após tantas concessões, a conclusão do *Manuscrito de Genebra* é absolutamente afim ao que pudemos depreender do segundo *Discurso*: o direito natural, qual disposto por Diderot em seu artigo (uma espécie de súmula da tradição), “é uma verdadeira quimera”, factível apenas nos “sistemas dos Philosophes” (ROUSSEAU, 1964b, p. 284).

*

A *mise en question* do direito natural não poderia deixar de refletir no âmbito do direito das gentes, extensão do direito natural para o plano externo, para o domínio dos seres coletivos: “Se no estado de natureza não há nada que vincule os homens, então nada, tampouco, vincula as nações entre si”, dirá Marc Béliassa (1998, p. 34). Dessa forma, vemos que para Rousseau, contrariamente a tantos de seus predecessores e contemporâneos, não há nenhum tipo de normatividade espontânea a ordenar a conduta dos Estados. Não haveria razões, portanto, para estabelecer a paz como estado natural/normal dos corpos políticos, como o faz Damilaville (2008, p. 768) no verbete enciclopédico intitulado “Paix”:

Hobbes propôs que os homens estavam em um estado de guerra incessante; o sentimento desse filósofo atrabiliário não parece mais bem fundado do que se ele tivesse dito que o estado de dor e doença é natural ao homem. Assim como os corpos físicos, os corpos políticos estão sujeitos a revoluções cruéis e perigosas. Embora essas enfermidades sejam consequências necessárias da fraqueza humana, elas não podem ser consideradas um estado natural. A guerra é fruto da depravação dos homens [e dos Estados]; é uma doença convulsiva e violenta do corpo político. Ele goza de saúde – quer dizer, ele está em seu estado natural – apenas quando está em paz [...].

A natureza do corpo político e as relações entre Estados

Aqui, precisamos ser bastante cautelosos. Devemos resistir a qualquer equacionamento entre a negação da paz como estágio originário das relações interestatais e a

⁴ Para um comentário, ver SPECTOR, 2012, p. 151.

afirmação de uma belicosidade intrínseca às mesmas. Se a ausência de uma normatividade natural ordenadora da dinâmica externa é, sim, condição necessária e preliminar para o diagnóstico rousseauiano (GOYARD-FABRE, 1995, p. 65), ela não é, todavia, sua condição suficiente. Lembremos que o mesmo autor que propõe que “os Estados, pelo simples fato de existirem simultaneamente, estão *de facto* se não em guerra, ao menos em estado de guerra” (BACHOFEN, 2008, p. 146), é veemente ao defender que, no primeiro estado de natureza – marcado precisamente por uma completa carência de dispositivos de justiça arraçoada – os indivíduos dispõem de uma existência pacífica. (Aliás, no mesmíssimo escrito em que avança com mais clareza a tese de que o estado natural entre as potências é o estado de guerra, Rousseau (2008, p. 70) faz questão de se distanciar do “horível sistema de Hobbes”, rechaçado exatamente por reputar a guerra como decorrência da natureza humana e, ato contínuo, como condição primeva das relações interindividuais.)

Somos, então, confrontados com a seguinte questão: por que, deixados a si, os indivíduos gozam originariamente de uma existência pacífica, ao passo que as potências tendem ao embate? Ou, nas palavras de Grace Roosevelt (1990, p. 37): “por que os corpos políticos não conseguem coexistir pacificamente, como o fazem os homens no estado de natureza?”. Ora, se “a guerra não é natural aos seres humanos, mas é natural aos Estados” (ROOSEVELT, 1990, p. 37), “se o homem é naturalmente pacífico [e] o Estado naturalmente belicoso” (LASSUDRIE-DUCHÈNE, 1906, p. 171), é porque a natureza de ambos é distinta. Impõe-se-nos, portanto, a explicitação dessa diferença.

Para aclará-la, Rousseau aposta em um efeito de contraste, cotejando o Estado ao indivíduo em sua dimensão estritamente física. Como resultado, este último aparece como um ser de grandeza fixa, circunscrita em parâmetros estreitos pelas mãos da natureza:

o homem tem um limite de força e de grandeza [...] o qual não conseguiria ultrapassar. Sob qualquer ângulo que se observe, ele encontra todas suas faculdades limitadas. Sua vida é curta, seus anos são contados. Seu estômago não se expande com suas riquezas; suas paixões podem até aumentar, seus prazeres têm sua medida; seu coração é limitado como todo o resto, sua capacidade de fruição é sempre a mesma. Ainda que se eleve em pensamento, permanece pequeno. (ROUSSEAU, 2008, p. 76)

Desse caráter absoluto do corpo humano decorre uma implicação da maior importância: tendo um limite de grandeza fixado pela natureza e sendo suficientemente robusto para suprir o próprio sustento, “o ser humano”, no puro estado de natureza, “não tem nenhuma relação necessária com seus semelhantes, pode subsistir, em todo o seu vigor, sem o

concurso destes” (ROUSSEAU, 2008, p. 76). Condição que lhe faculta uma existência pacífica: “constitutivamente capaz de ser autônomo, o homem natural também é, portanto, capaz de viver em paz” (ROOSEVELT, 1990, p. 37).

Nos antípodas desse retrato, apresenta-se a caracterização rousseauiana do corpo político: “O Estado, ao contrário, [...] não tem nenhuma medida determinada, a grandeza que lhe é própria é indefinida. Ele pode sempre aumentá-la [ou diminuí-la...]” (ROUSSEAU, 2008, p. 76). O corpo político é constitutivamente ilimitado, não tem qualquer parâmetro predeterminado. Sua natureza é absolutamente proteiforme. Conforme Roosevelt (1990, p. 37): “Em contraste com o homem natural, autossuficiente e naturalmente limitado, o estado é um ser artificial sem nenhum limite de grandeza fixado ou necessário”. Traço que não é sem repercussões nos planos geográfico e demográfico: “O Estado é um corpo cujas características são diametralmente opostas àquelas do homem [natural]. Ele é indeterminado” e, “enquanto corpo indeterminado, não possui dimensões territoriais preconcebidas, nem número dado de habitantes. Ele pode se estender sem limites e, igualmente, aumentar a densidade humana em seu interior de maneira indefinida” (RAMEL & JOUBERT, 2000, p. 105).

Dessa indeterminação constitucional decorre seu pendor relacional. O retraimento solitário não é uma opção para o corpo político, sua existência será sempre relativa ao que lhe é exterior. Ele só poderá fazer uma imagem acurada de si depois de um cotejo com seus vizinhos, o conhecimento de si passará necessariamente pela alteridade. Não apenas sua força é determinada exclusivamente por uma comparação constante com as demais, mas qualquer mudança em sua configuração só será alcançada em detrimento ou proveito de outras potências. O robustecimento de um Estado significa necessariamente o enfraquecimento de outro:

[O Estado] não pode exercer suas forças senão às expensas de seus vizinhos [...]. Assim, a grandeza do corpo político, sendo puramente relativa, ele é forçado a se comparar sem cessar para se conhecer; ele depende de tudo aquilo que o cerca e deve tomar interesse em tudo que aí se passa, pois, mesmo que queira se manter dentro de si sem nada ganhar nem perder, torna-se pequeno ou grande, fraco ou forte, segundo seu vizinho se estenda ou se retraia e se reforce ou se enfraqueça.

Há, portanto, uma propensão para o encontro inscrita na natureza mesma das potências soberanas. Some-se a isso o fato há pouco deslindado de que, na ausência de um direito comum, não há mediação institucional para esses encontros, e conclui-se que os inevitáveis atritos entre Estados serão, fatalmente, colisões violentas. A contenciosidade está,

pois, “inscrita na natureza da coisa política [...] em ato e potência. Em Rousseau, a guerra é a consequência irresistível e imediata da criação dos Estados pela arte humana” (RAMEL & JOUBERT, 2000, p. 107). O estado de guerra é mesmo a modalidade originária e normal de suas relações, “é a condição geral das sociedades [políticas] entre si” (BERNARDI, 2006, p. 237). Uma condição que não é secundária ou acidental, posto ser inerente à forma-Estado. O conflito é o horizonte persistente do panorama interestatal, ele está gravado na própria natureza do corpo político. A tese forte dos *Princípios* encontra-se, enfim, justificada.

Desde a perspectiva rousseuniana, a paz não é uma *arché*, uma condição principal, senão um *télos*, um fim a ser perseguido (cf. FRINGS, 1975, p. 85). A paz sempre envolverá algum esforço de pacificação, que não é simplesmente restauração de uma conjuntura inaugural perdida, mas, antes, a edificação de algo jamais plenamente alcançado. Como coloca Simone Goyard-Fabre (1994), a paz será invariavelmente uma construção.

É ainda Goyard-Fabre (1994, p. 10) que alude a essa construção como um “trabalho de Sísifo”, imagem que, a nosso ver, representa muito bem o espírito da teorização rousseuniana. Não só o estabelecimento da paz exige um trabalho, mas trata-se de um esforço que sempre opera contra uma resistência primária. No caso, a natureza mesma dos corpos políticos, sempre propensos, vimos, à comparação e aos enfrentamentos.

*

A figura de Sísifo, que se aplica tão bem à reflexão rousseuniana sobre a política externa, também pode ser de grande pertinência, diga-se, para retratar seu pensamento sobre o campo doméstico, sobre a relação entre o Estado e seus cidadãos.

Se no plano externo todo esforço de pacificação esbarra em uma tendência natural ao conflito que deve ser ultrapassada, no plano interno a construção e preservação de uma República bem ordenada, quer dizer, a construção e preservação de um Estado em que a lei enquanto expressão da vontade geral seja respeitada, também se choca contra um pendor inexorável. Nomeadamente, o inevitável processo de afastamento e autonomização dos representantes em relação aos representados (cf. ROUSSEAU, 1964c, p. 428-431 e DERRIDA, 2006, p. 177), a inclinação, comum a qualquer corpo de governo, em usurpar a soberania popular da qual deveria ser apenas o delegado.

Portanto, em ambos os registros, interno e externo, trabalha-se contra uma resistência. Em ambos, antepõe-se entre o ator político (o povo e os Estados) e o fim almejado (a liberdade e a paz) um obstáculo natural.

Há um aspecto, entretanto, em que a metáfora deixa de ilustrar adequadamente o domínio do político. Na mitologia grega, o trabalho de Sísifo é um castigo, uma danação eterna. E, como tal, tornou-se epítome da atividade frívola, despropositada. Na esfera política, contudo, faz toda diferença se a pedra de mármore está próxima ao cume da montanha ou ao seu pé. Isto é, faz toda diferença se, por árduo esforço, nos encaminhamos para um estado de paz e liberdade republicana – ainda que jamais completamente consolidado – ou se, ao contrário, nos avizinhamos da guerra e do arbítrio despótico. Aos atores políticos é, pois, crucial perseverar em seu trabalho de Sísifo.

REFERÊNCIAS:

ARISTOTLE. **Politics**. Trad. Benjamin Jowett. Oxford: Clarenton Press, 1920.

BACHOFEN, Blaise. “Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre. Une lecture des *Principes du droit de la guerre*”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Principes du droit de la guerre; Ecrits sur la paix perpétuelle**. Paris: Vrin, 2008.

BÉLISSA, Marc. **Fraternité universelle et intérêt national (1713-1795). Les cosmopolitiques du droit des gens**. Paris: Kimé, 1998.

BOUCHER D’ARGIS. “Sociedade (Moral)”. In: DIDEROT, Denis & d’ALEMBERT, Jean le Rond (Eds.). **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios (vol. 4 – Política)**. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora UNESP.

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

DERATHÉ, Robert. **Rousseau e a ciência política de seu tempo**. Trad. Natália Maruyama. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009.

DAMILAVILLE, Étienne. “Paix (Droit naturel, droit moral, droit politique)”. In: DIDEROT, Denis & d’ALEMBERT, Jean le Rond (Eds.). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Projet (Winter 2008 Edition), Robert Morrissey (Org.). Disponível on-line em: <http://encyclopedie.uchicago.edu/>

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2006.

DIDEROT, Denis. “Direito natural (moral)”. In: _____ & d’ALEMBERT, Jean le Rond (Eds.). **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios (vol. 4 – Política)**. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora UNESP.

FABRE, Jean. “Deux frères ennemis: Diderot et Jean-Jacques”. In: *Diderot Studies*, vol. III, n. 1. Paris: Librairie Droz, 1961.

FRINGS, Manfred. “Zur Idee des Friedens bei Kant und Max Scheler”. In: **Kant-Studien**, vol. 66, n. 1, 1975.

GOYARD-FABRE, Simone. **La construction de la paix, ou le travail de Sisyphe**. Paris: Vrin, 1994.

_____. “La guerre et de droit international dans la philosophie de Rousseau”. In: **Études J.-J. Rousseau**, n. 7. Montmorency: Musée Jean-Jacques Rousseau, 1995.

HOBBS, Thomas. **Leviathan or the matter, forme, & power of a common-wealth ecclesiasticall and civill**. Londres: Andrew Crooke, 1651 (Edição eletrônica preparada por Rod Ray para o McMaster University Archive of the History of Economic Thought).

JACOURT, Louis de. “Lei natural (Direito natural)”. In: DIDEROT, Denis & d’ALEMBERT, Jean le Rond (Eds.). **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios (vol. 4 – Política)**. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora UNESP.

LASSUDRIE-DUCHÈNE, Georges. **Jean-Jacques Rousseau et le droit des gens**. Paris: Henri Joue, 1906.

LEPAN, Géralidine. **Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme**. Paris: Honoré Champion, 2007.

PUFENDORF, Samuel. **Le droit de la nature et des gens ou système général de la morale, de la jurisprudence et de la politique**. Traduzido do latim por Jean Barbeyrac. Amsterdam: Pierre de Coup, 1734 (Edição reimpressa pela University of Toronto).

RADICA, Gabrielle. **L’Histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau**. Paris: Honoré Champion, 2008.

RAMEL, Frédéric & JOUBERT, Jean-Paul. **Rousseau et les relations internationales**. Paris: L’Harmattan, 2000.

ROOSEVELT, Grace. **Reading Rousseau in the nuclear age**. Philadelphia: Temple University Press, 1990.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Idée de la méthode dans la composition d’un livre (Mélanges de littérature et morale)”. In: **Oeuvres Complètes**, vol. II. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964.

_____. “Discours sur l’origine et les fondemens de l’inégalité parmi les hommes”. In: **Oeuvres Complètes**, v. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964a.

_____. “Du contract social ou Essai sur la forme de la République (Première version)”. In: **Oeuvres Complètes**, vol. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Du contract social ou principes du droit politique”. In: **Oeuvres Complètes**, vol. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964c.

_____. “Emile ou de l’éducation”. In: **Oeuvres Complètes**, vol. IV. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1969.

_____. **Principes du droit de la guerre**. Paris: Vrin, 2008.

SILVESTRINI, Gabriella. **Diritto naturale e volontà generale. Il contrattualismo repubblicano di Jean-Jacques Rousseau**. Torino: Claudiana, 2010.

SPECTOR, Céline. “De Diderot à Rousseau: la double crise du droit naturel moderne”. In: BACHOFEN, Blaise, BERNARDI, Bruno & OLIVO, Gilles (éds.) **Rousseau, Du contract social, ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)**. Paris: Vrin, 2012.

VAUGHAN, Charles Edwin. “Introduction”. In: **The political writings of Jean-Jacques Rousseau, vol. I**. Cambridge: Cambridge University Press (Edição digitalizada pela Open Library of Liberty), 1915.

A FRATURA DA ESTÉTICA CLASSICISTA A PARTIR DO PRÉ-ROMANTISMO DE ROUSSEAU

Luciano da Silva Façanha¹

Resumo:

Embora a constatação evidente no século XVIII seja o Iluminismo, movimento que deve ser compreendido como um esforço de assimilação da cultura europeia. No entanto, há, em seu desacordo, o *Sturm und Drang*, um Pré-Romantismo rebelado contra o classicismo francês e desperto aos valores germânicos do Romantismo. Mas antes mesmo de compreender o Romantismo propriamente dito, o conjunto dos sintomas e ataques do anti-classicismo em pleno século XVIII é o Pré-Romantismo, sua discussão deve preceder a qualquer tentativa de compreender o Romantismo, pois na estética pré-romântica, todas as suas tendências reúnem-se na eloquência torrencial do seu precursor: o entusiasmo, o amor à natureza, a melancolia, o sentimentalismo e a mística democrática de Jean-Jacques Rousseau.

Palavras-chave: Rousseau. Iluminismo. Classicismo. Pré-Romantismo. Romantismo.

THE FRACTURE OF THE CLASSICIST AESTHETICS FROM THE PRE-ROMANTICISM OF ROUSSEAU

Abstract:

Although the fact evident in the 18th century is the age of enlightenment, which must be understood as an effort to assimilate the European culture. However, there is, in your disagreement, the *Sturm und Drang*, a pre-rebelled against the Romantic French classicism and awake to the Germanium of romanticism. But before you even understand the romance itself, the set of symptoms and attacks of the anti-classicism in the middle of the 18th century is the pre-romanticism, your argument must precede any attempt to understand the Romanticism, because in pré-romantic, all its aesthetic trends gather on your forerunner of torrential eloquence: the enthusiasm, love of nature, the melancholy, the sentimentality and the mystique of Jean-Jacques Rousseau.

Keywords: Rousseau. Enlightenment. Classicism. Pre-Romanticism. Romanticism.

“E todo o resto é literatura”.
(Paul Verlaine)

Expressões poéticas

Ao se falar sobre as expressões poéticas: Classicismo, Pré-Romantismo, Romantismo etc., com certeza, haveria muitos problemas discutíveis, no enquadramento de cada termo. Seria uma escola, uma tendência, uma forma, um fenômeno histórico, ou mesmo, um estado de espírito? Conforme Guinsburg (2005), provavelmente tudo isso junto, mas também, cada item separado? A filiação de um autor, de sua obra, pode se apresentar com

¹ Pós-Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Doutor em Filosofia pela PUCSP. Professor Associado do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão – UFMA. E-mail: lucianosfacanha@hotmail.com

características de uma série de denominações, pelas quais designamos os vários agrupamentos de formas e peculiaridades que são os estilos, os modos de formar, e que traduzem qualidades e estruturas da obra de arte.

As características dessas expressões poéticas, literárias ou mesmo artísticas, em palavras de Guinsburg (2005), além de estarem inseridas numa dialética das formas, com seus estilos, não há como negar que estão imersas no processo real da história europeia e ocidental. Evidentemente que esse fato não exclui que uma tendência apresente traços de outras ou mesmo que apresente maior definição num determinado sentido do que outra, em diferentes épocas, também, em diferentes culturas, mas, isso não ocasionaria nenhum problema na subordinação das várias expressões a uma geratriz ou matriz universal como alavanca de apoio à compreensão.

Dessa forma, ao se deparar com as diversas conceituações do termo “classicismo”, escolheu-se a definição que mais nexos tem com o que se objetiva. Conforme Rosenfeld e Guinsburg (1999, p. 374) é a do conceito estilístico do que vem a ser “clássico” ou “classicismo”. E, a partir desse ângulo, tem-se o seguinte:

A referência é a princípios e obras que correspondem a certos preceitos modelares, os quais, por seu turno, derivam de certa fase da arte grega e a tomam como padrão. Essa codificação ocorreu principalmente no Renascimento. Foi então que a redescoberta da Antiguidade Greco-latina ou, como passou a chamar-se, ‘clássica’, a revalorização de suas produções intelectuais e artísticas, conjugando-se com um extraordinário surto da criatividade italiana e até europeia, puseram novamente na ordem do dia o pensamento e os problemas estéticos (ROSENFELD; GUINSBURG, 1999, p. 374).

E, na França, especialmente, essa percepção acabou se tornando dominante e normativa, como resultado da produção de vários trabalhos notáveis em vários campos da arte, dando origem ao período “clássico” do “classicismo” europeu, influenciando, com suas regras, o mundo ocidental; em muitos momentos, sob a forma de um “neoclassicismo”, prevalecendo durante o século XVIII, lado a lado com o racionalismo ilustrado.

Ressalta-se que a tradição do Classicismo² ficou conhecida por ter conseguido harmonizar a arte com a verdade, “através da bela imitação da natureza, ou uma retomada da

² É importante mencionar que os chamados “classicistas franceses” nunca se auto-intitularam assim. O Classicismo francês (iluminista) era original em suas manifestações, pois, foi resultado de condições especiais. Não foi um movimento homogêneo, de pura inspiração estética, mas resultou de influências heterogêneas, contraditórias, exatamente isso, acabou contribuindo para a sua manifestação. Dessa forma, o termo ‘Classicismo’, se refere a um fenômeno estritamente moderno, ou seja, a Tradição do Classicismo, que é uma tendência literária ou artística, com uma concepção do mundo muito peculiar, com um substrato ideológico próprio (ROSENFELD; GUINSBURG, 1999, p. 373-375).

A FRATURA DA ESTÉTICA CLASSICISTA A PARTIR DO...

Luciano da Silva Façanha

intuição romântica, que igualou o belo artístico e a verdade” (NUNES, 1999, p. 20-21).

Destacando-se que o termo classicismo utilizado aqui, designa não só um período, como também, a corrente que estabilizou a mimeses³ enquanto imitação da natureza, no qual é o mote da arte antiga.

Os princípios dessa cerrada expressão poética, em observação de Guinsburg (2005) à *Iniciação Estética* de Benedetto Croce, eram pautados da seguinte forma:

O classicismo se distingue fundamentalmente por elementos como o equilíbrio, a ordem, a harmonia, a objetividade, a ponderação, a proporção, a serenidade, a disciplina, o desenho sábio, o caráter apolíneo, secular, lúcido e luminoso. [...] O classicismo quer ser transparente e claro, racional. E com tudo isso se exprime, evidentemente, uma fé profunda na harmonia universal. A natureza é concebida essencialmente em termos de razão, regida por lei, e a obra de arte reflete tal harmonia. A obra de arte é imitação da natureza e, imitando-a imita seu concerto harmônico, sua racionalidade profunda, as leis do universo (ROSENFELD; GUINSBURG, 1999, p. 374).

Além desses aspectos, algo também relevante é a regulação dos impulsos subjetivos, pois, há um domínio dos ímpetus da interioridade, o que nega o intenso curso expressivo. “De certo modo, pode-se considerar que ele se define precisamente por essa contenção” (ROSENFELD; GUINSBURG, 1999, p. 374). Há uma maneira rígida de formar, que ocasiona aos procedimentos artísticos assumirem um caráter de regras. A arte clássica não tem a intenção de diferenciar e individualizar, posto que o seu objetivo seja chegar ao geral e ao típico, ou seja, ao universal, não só na pintura e na escultura, mas também na literatura. “Em todas as suas formas de expressão, tenta fixar o universalmente humano” (ROSENFELD; GUINSBURG, 1999, p. 374).

Assim, parece que só mesmo com a estruturação do movimento romântico houve uma oposição aberta e em seus fundamentos à perspectiva instaurada pela Renascença, pois, em se tratando do Romantismo, “é uma escola historicamente definida que surgiu num dado momento em condições concretas e com respostas características à situação que se lhe apresentou” (GUINSBURG, 2005, p. 14), sendo antecedido pelo Século das Luzes.

³ Tanto “mímese” (μίμησις de μιμείσθαι), como “mímesis” ou “mimese” estão corretas. Segundo Auerbach, o termo mimese, em sua acepção mais geral, “significa literalmente imitação; representação em grego”. Platão e Aristóteles percebiam na mimesis, a representação da natureza. Todavia, na sua filosofia, Platão designa a semelhança das coisas empíricas com as ideias, de que são representações, incluindo entre elas, as obras de arte, tendo um sentido pejorativo. Para Aristóteles, na *Poética*, via o drama como sendo a “imitação de uma ação”, que na tragédia teria o efeito catártico. Como rejeita o mundo das ideias, portanto, valoriza a arte como representação do mundo, compreendendo o conceito de mimese enquanto aspecto fundamental das artes miméticas. Assim, a mímesis, torna-se conceito central da estética (AUERBACH, 2004, p. 1-20).

Porém, Gerd Bornheim destaca que mesmo com o risco das simplificações, às vezes, de forma injustificável, ocasionado pelo problema da própria delimitação que nos propõe o Romantismo, a perspectiva literária se justifica em muitos momentos por sua própria natureza, mesmo ignorando alguns detalhes, pois, não se pode dar conta de todas as perspectivas, ainda mais do romantismo, que “é, fundamentalmente, um movimento cultural inserido em um determinado momento da história e, somente a partir desta situação pode ele ser compreendido” (GUINSBURG, 2005, p. 77).

Mesmo com a proposta de se analisar apenas aspectos filosóficos, ao se dar um tratamento específico a alguns temas, como o ‘eu’, o ‘sentimentalismo’, a ‘natureza’ etc. enquanto comuns aos vários movimentos românticos europeus, ou se escolher uma abordagem mais ampla e geral que fosse válida para todo o ocidente, ter-se-ia apenas assinalado a presença dos diversos temas e se deixaria de lado as peculiaridades de cada movimento (GUINSBURG, 2005). Conforme Gerd Bornheim:

Há um abismo entre o sentido da interioridade em Rousseau, por exemplo, e no *Heinrich von Ofterdingen* de Novalis. Por isso mesmo, a única atitude satisfatória seria o estudo dos aspectos filosóficos de cada movimento romântico. Só assim poderiam ser devidamente estudados os respectivos embasamentos filosóficos: na França, encontraríamos, sobretudo, Rousseau, na Alemanha, o idealismo, na Inglaterra, um vago empirismo etc (BORNHEIM *apud* GUINSBURG, 2005, p. 77):.

159

Lembrando aqui, a ressalva de Gerd Bornheim, de que, mesmo não havendo nenhuma evidência de uma estruturação enquanto movimento consciente na França, pois, isso só ocorre de fato no movimento alemão, que vai garantir à filosofia a posição de destaque singular dentro do panorama romântico geral (GUINSBURG, 2005). Destarte, a constatação evidente no século XVIII é o Iluminismo, movimento que “deve ser compreendido como um esforço de assimilação da cultura europeia” e em seu desacordo, “o *Sturm und Drang* (Tempestade e Ímpeto), um Pré-Romantismo rebelado contra o classicismo francês e desperto aos valores germânicos” (GUINSBURG, 2005, p. 78).

Nessa mesma linha, Nunes (2005, p. 52) assevera que, nesse momento, no final do século XVIII, “verificou-se a grande ruptura com os padrões do gosto clássico, prolongados através do neoclassicismo iluminista, fundiram-se várias fontes filosóficas, estéticas e religiosas”; essa fratura com os padrões clássicos projetou o Romantismo não só como fenômeno da história literária, mas também da evolução das artes, “foi o efeito mais exterior e concentrado de um rompimento, interior e difuso, no âmago das correlações significativas da cultura, [...] reação contra o sistema das ideias do Iluminismo” (NUNES, 2005, p. 53).

Conforme o autor, é uma rebeldia contra a disciplina do ‘gosto clássico’, em que não se pode deixar de perceber que “reabriu, de fato, na transição do século XVIII para o século XIX, como a disputa entre os antigos e os modernos, que se declara muito antes no âmbito do humanismo renascentista” (NUNES, 2005, p. 55).

Rousseau e o Pré-Romantismo poético

Nesse sentido, Falbel (2005) assinala a contribuição do Pré-Romantismo, que, por mais que não se possa enquadrar com precisão, a partir de balizas cronológicas nítidas entre causas e efeitos e nem tampouco determinar uniformemente seu início e seu fim, há de existir alguma confluência com o fato do Pré-Romantismo e Romantismo terem nascido do mesmo movimento histórico e o seu início coincidente em vários lugares, que foi a tentativa de resolução dos mesmos problemas humanos nas circunstâncias que favorecem a ruptura com o passado próximo, ou com o mundo ordenado. Contudo, antes mesmo do Romantismo propriamente dito, concorda-se com Carpeaux (2005, p. 158), para quem, “o conjunto dos sintomas e ataques desse anti-classicismo em pleno século XVIII é o Pré-Romantismo: sua discussão tem de preceder a qualquer tentativa de compreender o Romantismo”. Destacando ainda que:

A estética pré-romântica não é revolucionária, longe disso, mas é pré-revolucionária. E todas as suas tendências reúnem-se na eloquência torrencial do maior dos pré-românticos: o entusiasmo, o amor à natureza, a melancolia, o sentimentalismo e a mística democrática de Rousseau (CARPEAUX, 2005, p. 158).

Como se pode perceber, há uma profunda confluência entre esses autores, não só com relação a ruptura do gosto clássico, às fontes pré-românticas do Romantismo, e também, como nos assegura Carpeaux (2005, p. 160), a “eloquente como grande poesia tribunícia, de Rousseau”; portanto, nesse primeiro momento, “do Romantismo só se pode dar uma única definição conceitual certa: ele é **poético**” (grifo nosso).

Ora, os argumentos de Rousseau, empregados em pleno século XVIII acabam traçando um percurso literário a partir de suas famosas caminhadas, que são iniciadas com a elevação das pontes, “comportando laços evidentes de sua *poética* bem como de uma *estética*” (STAROBINSKI, 2001, p. 200).

No momento em que se tornou um “misantropo solitário que evitava qualquer contato com os homens” (STAROBINSKI, 2001, p. 200), reanima a voz da natureza, linguagem nunca esquecida, mas, aprofundada e extasiada nos seus *Devaneios de um*

A FRATURA DA ESTÉTICA CLASSICISTA A PARTIR DO...

Luciano da Silva Façanha

caminhante solitário, de 1777, obra simbolicamente inacabada, na qual, Jean-Jacques introduz, na língua francesa, o vocábulo “romântico”, em sua *Quinta Caminhada*:

As margens do lago de Bienne são mais selvagens e **românticas** do que as do lago de Genebra, porque nelas os rochedos e os bosques cercam a água mais de perto, mas elas não são menos agradáveis. Se há menor cultivo de campos e de videiras, menor número de cidades e de casas, há também mais verdura natural, maior número de prados, de refúgios sombreados de arvoredos, **contrastos** mais frequentes e acidentes do terreno mais próximos uns dos outros (ROUSSEAU, 1959, p. 1040; ROUSSEAU, 1995, p. 71, grifo nosso).

Até esse momento, o vocábulo proveniente do inglês *Romantic*, como nos antigos romances se aproximava e tinha o sentido do que era romanesco, pitoresco e fabuloso, segundo observações de vários especialistas. Mas, ao qualificar as margens do lago de Bienne de românticas, Rousseau não só estava fazendo a consagração do termo. “Era mais que isso, a generalização de um sentimento de fuga à realidade social, de busca de um refúgio solitário, em colóquio com a natureza, capaz de nos conduzir às fontes puras que nos haviam gerado em nossa autenticidade primitiva” (ELIA, 2005, p. 115). Porém, havia também o fato de “romântico” ser percebido com outro sentido, o de oposição, enquanto desordenado, confuso, contrário ao rigor do Classicismo.

161

Provavelmente da teimosia de Rousseau, contra o racionalismo dos seus pares do pensamento ilustrado, nasceu a ideia de enquadrar o romantismo como uma revolta – iniciada originalmente na Alemanha – contra a predominância do gosto clássico francês na Europa. As brumas alemãs, representadas por Herder, Novalis, Hoffmann e outros, contra as luzes francesas – metáforas fartamente utilizadas para ressaltar a diferença entre o clássico e o romântico (SALIBA, 1991, p. 13).

Nunes (2005, p. 68-69) destaca que

por trás da atração dos cenários naturais, da fruição voluptuosa da paisagem – ‘*a variedade, a grandeza e a beleza de mil espetáculos surpreendentes*’, que Saint-Preux já descrevia a Júlia, [mas também], por trás desses aspectos do culto da Natureza, enquadrados num confronto dramático com o mundo, está silhuetada a tácita insatisfação com o todo da cultura, misto de afastamento desencantado e de reprovação à sociedade.

Principalmente, quando se percebe Saint-Preux dizendo à Júlia que ‘*as meditações tomam não sei que caráter grande e sublime*’, de forma proporcional ao que impressiona, com uma ‘*volúpia tranquila*’, ao se aproximarem das ‘*regiões mais etéreas*’, onde ‘*a alma adquire alguma coisa de sua inalterável pureza*’. Eis a situação ‘*deliciosa*’ que Saint-Preux percebe e diz: ‘*Imagina... o prazer de somente ver ao seu redor objetos*

absolutamente novos, pássaros raros, plantas bizarras e desconhecidas, de observar, em certo sentido, uma outra natureza e de encontrar-se num mundo novo (ROUSSEAU, 1961, p. 79; ROSSEAU, 1994, p. 83, grifo nosso). Nunes (2005) lembra também que o culto da Natureza iniciou sem esse afastamento desencantado, pois, além de ter se ligado ao *Contrato Social* de Rousseau, incluiu um princípio de esperança política. E ressalta:

Ainda quando se refugiava às margens do lago de Bienne, nos ‘*charmes de la nature*’ que o compensaram das incompreensões e injustiças sofridas, a decepção misantrópica de Rousseau pelos homens manifestou-se como afronta à sociedade. Que maior afronta do que o exibicionismo do ócio, do estado de *farniente*, no *Rêveries d’un promeneur Solitaire*, especialmente no relato da *Cinquième Promenade*? A aspiração arcádica de Rousseau, implícita nos dois *Discursos*, em *A Nova Heloísa* e no *Contrato Social*, consumou, de fato, a politização do conceito idílico de Natureza (NUNES, 2005, p. 69).

Assim, num primeiro momento, se percebe claramente algumas características ‘românticas’ em Rousseau, nos *Devaneios de um caminhante solitário*, mas também, nas obras *Júlia ou a Nova Heloísa*, *Emílio ou Da Educação*, *Confissões*, nos *Diálogos: Rousseau Juiz de Jean-Jacques* e nas *Cartas* – claro, e por isso mesmo, ocasionando uma fratura da estética classicista com o seu Pré-Romantismo, na sua própria exaltação idílica, além da afirmação da grandeza anímica da Natureza, em suas imagens poéticas que solicitam o cultivo de si mesmo e a herborização, sem deixar de requisitar tanto a palavra quanto o silêncio, os caminhos e descaminhos.

Aliás, textos esses que indicam a constituição e a afirmação do *eu*, cada um, a partir de pontos de vista diferentes, todavia, atribuindo uma relatividade e transformação à verdade, à consciência do sujeito, pela incursão nos meandros da alma humana, e, justamente, nesse momento, pondo um limite na tradição clássica no que se refere à noção de verdade, pois, conforme Prado Junior (2001, p. 13),

é bem uma nova figura do Sujeito (o indivíduo burguês, o sujeito soberano do juízo de gosto, mas também, com Rousseau, o sujeito ativo do julgamento, entendido como constitutivo) que se esboça assim, aos poucos, e que terminaria por assumir o perfil do *Ich denke* kantiano. Assistimos aí a abertura progressiva do espaço cujos horizontes seriam definitivamente traçados na *Crítica da Faculdade de julgar*.

Introdução à Subjetividade na Modernidade

Portanto, se a noção de verdade passou por grandes transformações, sendo a arte “um acontecer da verdade” sugerida pela tradição do classicismo, é com a introdução da

questão da subjetividade no mundo moderno que um homem de letras, Rousseau, influenciou o Romantismo em sua variedade de detalhes e criatividade romântica, pressentindo, dessa forma, as rugas, entre discursos possíveis no século XVIII. Segundo Nunes (1999, p. 31): “Rousseau assinalava, então, o limite da tradição clássica quando focalizou a verdade como uma expressão da subjetividade, atentando, por conseguinte, ao nexos entre a consciência, através dos sentimentos, e as coisas que nos circundam”.

Para Rousseau (1995, p.47), “as circunstâncias possíveis, mas raras e maravilhosas, que condicionariam a revelação do verdadeiro, residem nos sentimentos e inclinações”. Dessa forma, Nunes (2006, p. 45) ressalta que “as inclinações e os sentimentos” espontâneos do homem enfatizados por Rousseau proporcionam uma fratura da estética clássica, pois se rompe com o modelo, chega-se “ao limite da tradição clássica: a verdade é relativa à consciência do sujeito, cuja expressão imediata são os seus estados de alma”. Seria uma reconquista da afetividade, produto da subjetividade.

E, nessa mesma intensidade, a atitude poética de Rousseau, por meio de seus escritos considerados políticos – os *Discursos*, a *Carta Sobre os espetáculos*, o *Contrato Social* etc. –, pois, o Pré-Romantismo, também era percebido ao realçar, em suas *expressões*, a importância de algumas ideias, como a de liberdade, natureza, sentimentos tendo por consequência não só no campo do pensamento, mas nas atitudes também, o processo da aceitação de novas ideias e a possibilidade de se repensar uma ordem anterior; dessa forma, servindo na Alemanha, enquanto marca de protesto social por aqueles que não acatavam as excessivas e otimistas ideias iluministas de progresso. O progresso passa a ser o guia da crítica, mesmo quando ele não é considerado um movimento ascendente, e sim de destruição, ou decadência, como era para Rousseau⁴.

Rousseau e o *Sturm und Drang*

⁴ Na visão do Iluminismo, o progresso implicaria numa mudança operada pelo homem, segundo fins racionais e medida pelo critério do melhor. Observa-se que a própria construção do conceito de Iluminismo surgido a partir de uma metáfora da luminosidade, “encontra na ideia de progresso, assim definida, o espaço de sua irradiação”. Portanto, as luzes da Razão e do Progresso definem o espaço em que se desenvolvem as características fundamentais do espírito do Iluminismo. E como se poderá perceber, embora, Jean-Jacques Rousseau faça parte desse movimento, esse autor se afasta dessas concepções, de uma ideia de progresso tão progressiva, tão racional e tão iluminada. O autor representou uma tendência filosófica independente nessa época, pois, enquanto os filósofos iluministas acreditavam ser possível a solução de todos os problemas humanos, mediante o uso da razão, Jean-Jacques opôs-se ao racionalismo e exaltou a natureza (FAÇANHA, 2007, p. 93-101).

Portanto, a geração do *Sturm und Drang*⁵ observou em Rousseau seu preceptor e mentor, precursor do novo evangelho da natureza, do intimismo, das ideias políticas, das digressões moralizantes, da pedagogia, mas também, o escritor que tinha redescoberto a força originária do sentimento e da paixão, liberando-os de toda a coerção, dos limites dos sistemas e da racionalidade. Todos esses traços se reúnem nos fenômenos caracterizados como antecedentes, no século XVIII, da corrente romântica que desencadeou, no século XIX, uma transformação radical na literatura, nas artes e mesmo na filosofia, denominada de Pré-Romantismo⁶. Corrente essa, produtora de tais modificações, ficou conhecida também, como *Sturm und Drang*, termo bastante utilizado para designar todo esse movimento, do início do século XIX. Enquanto que o Romantismo⁷ foi o fenômeno em grande parte vitorioso e aceito por amplos setores da sociedade e da comunidade artística, literária e filosófica da primeira metade do século XIX, o Pré-Romantismo se caracteriza por ter sido um fenômeno em sua maior parte conflitante com a herança racionalista e classicista do século XVIII. Entretanto, restringindo-se à literatura, alguns fatos que se identificam como pré-românticos foram dominantes, embora sempre contestados, e muitas vezes, até invertidos.

É correto afirmar que as doutrinas estéticas que podem ser consideradas como pré-românticas não foram inteiramente aceitas no ambiente racionalista do século XVIII, oficialmente considerado como o Século do Iluminismo nas letras e na filosofia. O Pré-Romantismo foi, entretanto, muito mais um fenômeno, ou um conjunto de fenômenos, que se

⁵ Segundo Spenlé (1945, p. 52), a expressão *Sturm und Drang* apareceu pela primeira vez como título de uma **peça** do autor alemão Friedrich Maximilian Klingler, publicado em 1776, no qual o autor faz uma interpretação sobre ‘o evangelho do retorno à Natureza de Rousseau’, principalmente no que tange as emoções, aos arautos do expressionismo individualista e subjetivista e sobre a ordem natural do racionalismo; peça esta, que acabou dando nome ao movimento literário alemão do ‘*Sturm und Drang*’, entre 1760 e 1770, caracterizado pela revolta contra o racionalismo, em nome do sentimento e da natureza. Os dois termos provavelmente devem ser entendidos como *hendíadis*, ou seja, como dois termos que expressam conceito único com duas palavras: assim, numa tradução muito aproximativa, o sentido deveria ser ‘ímpeto tempestuoso’, ‘tempestade de sentimentos’, ‘efervescência caótica de sentimentos’ ou ‘tempestade e ímpeto’.

⁶ Cassirer sugere o livro do Erich Schmidt. *Richardson, Rousseau e Goethe*, Jena de 1875; o autor desenvolve as características dessa denominação Pré-Romantismo, sua influência literária, a continuidade e a evolução literária, a partir desses autores (CASSIRER, 2007, p. 172).

⁷ É oportuno esclarecer que, no ‘Romantismo’, observa-se a presença de elementos sentimentais e revolucionários do período pré-romântico. Exatamente por tentar ser uma liberação do gosto estético, o movimento apresenta as características mais diversificadas, sem que estas, contudo, se apresentem de modo uniforme em todos os criadores românticos. Assim, são características gerais do movimento romântico o irracionalismo, a liberação do inconsciente, a reação contra o cientificismo, o idealismo, a rebelião contra as convenções sociais e artísticas, o retorno à natureza etc. Talvez, uma das características marcante seja a busca de uma verdade relativa, que é a verdade do *eu* em oposição à sociedade. No plano do conhecimento, o romantismo pôs a ênfase na intuição em detrimento da compreensão racional. A exaltação do *eu* conduziu não apenas à crença no conhecimento puramente intuitivo e subjetivo da realidade, mas no plano da atitude social do artista, ao culto da rebeldia individual. Toda a filosofia do romantismo converge para o individualismo e para o culto da autoconsciência (SPENLÉ, 1945, p. 62-79).

avolumou de tal modo que se tornou tão importante no século como o próprio Classicismo e o Racionalismo.

Assim, a consciência de uma preparação lenta do futuro Romantismo do século XIX esteve sempre presente nos historiadores das literaturas inglesa e alemã. Mas o mesmo não se pode dizer da literatura francesa, pois, o Pré-Romantismo francês não chegou a se constituir em nenhum movimento coerente em oposição ao racionalismo dominante do Iluminismo, restando apenas como um caso agudo e isolado a criatividade romântica da obra e a “estranha atitude” de Jean-Jacques Rousseau.

A figura provocante de Rousseau, também os frutos que as suas obras proporcionaram, quase sempre divergentes, às vezes, mais paradoxais do que o próprio autor, originaram um desconcerto, inclusive, em seu efeito imediato, mas tudo isso, parece ser possível explicar num único ponto. Conforme Cassirer (2007, p. 103), “o aspecto específico e peculiarmente novo que Rousseau proporcionou à sua época parece residir no fato de libertá-la do domínio do intelectualismo”. Essa singularidade ou excentricidade foi algo diversamente novo que apareceu na espiritualidade francesa, “ameaçando dissolver todas as suas formas fixas e transbordar os seus limites cuidadosamente estabelecidos” (CASSIRER, 2007, p. 103). Não é por acaso que, mesmo o otimismo de Rousseau é observado como carregado e repleto de uma trágica seriedade.

Essa repercussão é visível. Já por essa época estava em sua plenitude o rousseunismo. Contudo, observa-se a tese sobre o neobarroco licencioso da Restauração e da Regência como um ponto de partida comum da Ilustração e do Pré-Romantismo, sabendo-se das relações íntimas entre sensualidade e sentimentalismo, que, na França, se transformou em sentimento revolucionário. Essas tendências confluem na criatividade romântica expressada na obra de Jean-Jacques Rousseau, homem da Ilustração por um lado, pré-romântico exaltado por outro.

Portanto, a criatividade romântica de Rousseau estava na mesma esteira dos pré-românticos do *Sturm und Drang*, que defendia a valorização da espontaneidade, da intuição e a liberdade da imaginação, e, principalmente, da expressão dos sentimentos, representados em suas expressões e atitudes poéticas, que não se enquadram não só nas convenções sociais, mas também, nas convenções estéticas que contribuiria para uma nova concepção estética, diferentemente do modelo classicista.

Basta se observar, os pontos levantados por Jean-Jacques no verbete “Gênio”, transgressores por excelência, não poderiam deixar de ressoar aos pré-românticos do *Sturm*

und Drang, que desejavam simplesmente, se desfazer das amarras das regras de uma estética classicista, com pretensões a uma livre criatividade em suas expressões, e plena autonomia na linguagem dos sentimentos mais extremos do homem, animados por *alguma fagulha desse fogo devorador* dos ecos sonoros que fazem o *próprio silêncio falar*.

Desse modo, na história literária europeia o Pré-Romantismo é o primeiro movimento que não segue os modelos da Antiguidade Greco-romana. De certo modo a história literária do séc. XVIII é a história de um conflito entre dois pensamentos estéticos, o dos classicistas, que defendem a criação racional, segundo certos modelos a serem imitados, de uma natureza, da ‘*Belle Nature*’ enquanto objeto de imitação que predica o belo, isto que se tinha por perfeição da arte, por modelo ainda ligado às regras de artes de Nicolas Boileau⁸, sem a qual a natureza não consegue se tornar bela, e o dos pré-românticos, que advogam os direitos do instinto e dos sentimentos, ou seja, paralelamente ao sentimentalismo dá-se também a redescoberta da natureza.

Mas, a força dominante no séc. XVIII foi mesmo o racionalismo e o otimismo exacerbado no progresso, contra essas questões é que se ergue, o que se denomina a crítica pré-romântica do genebrino, reivindicando os direitos do sentimento. Diante do otimismo racional se ergue o otimismo sentimental, o instinto da consciência e o intimismo de Rousseau, que, entretanto, se transformam ou se decompõem num Pré-Romantismo na era do Iluminismo.

Conforme se observou, um dos denominadores comuns da literatura pré-romântica foi o sentimentalismo⁹, termo que pode ser entendido em sentidos muito diversos,

⁸ Nicolas Boileau-Despréaux (1636-1711), autor que sugere que se reduza a *Musa* às regras do dever, realiza uma reflexão sobre as obras-primas anteriores, de renomados autores, em sua obra “didático-artístico” *A arte Poética* (1674), demonstrando que “a arte literária é uma **imitação da natureza**, sendo, pois, a verdade o seu ideal – o homem na sua verdade eterna. Nessa obra, Boileau apresenta em quatro *cantos* o desenvolvimento metódico de sua teoria, deixando claro, os princípios que devem nortear o *métier* do *poeta*, pois, este deve levar em conta o elevado apreço da razão, evitando excessos, como o preciosismo e a prolixidade, o desequilíbrio no verso, cultivando o aspecto formal a partir do ritmo e os sons. Além disso, o poeta deve primar pelo bom uso da língua, na sua clareza e rigor na composição em cada obra. E, em plena conformidade com o Classicismo francês, Boileau solicita o **bom senso** enquanto regra poética: “qualquer que seja o assunto que tratemos, ou divertido ou sublime, que o bom senso concorde sempre com a rima; [...] Portanto, ame razão: que todos os escritos procurem sempre o brilho e o valor apenas na razão. [...] Os autores, na sua maioria, levados por um ímpeto insensato, vão procurar sempre o pensamento longe do bom senso. [...] **Tudo deve tender ao bom senso**. [...] A razão, para andar, tem muitas vezes apenas uma via. [...] O espírito saciado repele instantaneamente o excesso. Quem não sabe moderar-se jamais soube escrever” (BOILEAU-DESPRÉAUX, 1979, p. 16-17, grifo nosso).

⁹ Dessa forma, o sentimentalismo é uma das marcas características do Pré-Romantismo, mas, embora se tenha manifestado na ficção francesa de Diderot e Rousseau, com elementos visíveis de reivindicação social, de diagnóstico da sociedade, manifestou-se também, no romance inglês de Samuel Richardson (1689-1761), que antecede *A Nova Heloísa* de Rousseau e o *Werther*, de Goethe. Sentimentalismo que também se revela em outro inglês, Oliver Goldsmith (1728-1774), descendente de Richardson. Mas o sentimentalismo desses

pois houve, tanto na literatura pré-romântica quanto no Romantismo posterior do séc. XIX, espécies diferentes de sentimentalismo¹⁰, como motivações divergentes e com resultados práticos contraditórios. O básico, entretanto, a ser assinalado, é que o período pré-romântico esteve dominado por uma literatura que, em contraposição aos princípios racionalistas e classicistas, adeptos da razão, exaltou os sentimentos, seja como base da criação artística, seja como a única regra moral possível, ou seja, esse sentimentalismo, constituiu-se como novidade no plano da criação.

Há relação profunda, embora não de caráter formal, entre uma certa religiosidade mística do coração e a religião dos sentimentos, a religião do coração, do amor apaixonado contra as convenções sociais, que se exprimiu de forma mais plena na *Nova Heloísa*, de Rousseau.

Um movimento como o *Sturm und Drang* reuniu as características mais importantes do “Pré-Romantismo”, como o sentimentalismo, o misticismo, o sentimento de revolta, o desrespeito às regras do “Classicismo”, o conceito de originalidade etc., e nele se verificou a prática de todos os gêneros pré-românticos, desde o romance epistolar de Rousseau, até o drama burguês de Diderot.

Outra característica importante, é a influência de várias descobertas e redescobertas do séc. XVIII, sendo decisivo, no movimento pré-romântico, o papel desempenhado pela “descoberta” da obra de Shakespeare¹¹.

Mas, é bom lembrar, que o pré-romantismo não se caracterizou, pois, só por seus temas, descobertas e redescobertas, mas também por uma certa atitude diante da vida, como é o “caso Rousseau” que inaugura um discurso da intimidade, enxertado de sentimentalismo e sensualismo, em muitas de suas obras.

ingleses está ligado à moral puritana, acontecendo exatamente o contrário em relação ao romance sentimental francês de Rousseau, que reivindicou a moral das paixões. Destacando-se que, as tendências dominantes do pré-romantismo já descritas, como o amor pela natureza, a defesa moderada ou explosiva dos sentimentos etc., tudo isso esteve em oposição ao racionalismo filosófico, sustentáculo da revolução científica e tecnológica. Portanto, não é de admirar também que as tendências pré-românticas fossem combatidas pelos racionalistas que eram ao mesmo tempo cultores do Classicismo literário da ilustração (SPENLÉ, 1945, p. 30-48).

¹⁰ Conforme Carpeaux (2005, p. 158) é oportuno enfatizar, que o “sentimentalismo pré-romântico não corresponde – pelo menos, não totalmente – àquela mentalidade que hoje se costuma chamar assim. Derrama muitas lágrimas, mas não se limita a isso. Não é só choroso, mas também concede um lugar ao ‘sorriso entre lágrimas’, ao humor”.

¹¹ Goethe (1986, p. 377-378) comenta a influência e a admiração que Shakespeare provocara nos alemães. “Nossa admiração por Shakespeare ia até a adoração; [...] Encontrou entre nós, em abundância, a justiça, a equidade e as deferências que negamos uns aos outros. Homens eminentes dedicaram-se a apresentar o seu gênio sob a honra, em seu louvor e mesmo em sua defesa”.

Como se observou antes, não houve coincidência entre o plano da revolução estética do Pré-Romantismo e o plano da revolução ideológica dos filósofos racionalistas do séc. XVIII. Ao lado dessas se desenvolvia uma outra revolução, científica e tecnológica. Delimitaram-se dois campos bem distintos: o reino da utilidade e o reino da beleza. Não é de admirar que para os revolucionários estéticos, a beleza artística fosse identificada, por um lado, com os sentimentos e os instintos, e, por outro, com as coisas inúteis por definição, o que explica o culto às ruínas.

Mas sente-se visivelmente, nesses casos, a contradição ou o paradoxo; pois, “esta oposição clássico/romântico disseminou-se e viu-se transformada em espécie de novo evangelho que atendia a todos que a procuravam, servindo para tudo ou para nada” (SALIBA, 1991, p. 13). Assim, a revolução encaminhada pelos pré-românticos teve caráter, sobretudo estético, em oposição à tirania do Classicismo. Dessa forma, a literatura da segunda metade do séc. XVIII adquiriu um caráter projetivo para os que assim procuravam. E os resquícios de libertinismo, às vezes disfarçados, nas análises sociais dos pré-românticos, se identificaram com o impulso vital do radicalismo ideológico da *Encyclopédie*. A ideologia pré-romântica permanece, pois, carregada de ambiguidades.

É difícil de explicar como, entre o “Pré-Romantismo” e o “Romantismo” propriamente dito do séc. XIX não houve um processo de continuidade, mas um intervalo neoclassicista, o de Weimar na Alemanha, e o classicismo das letras e das artes em outros países. A explicação, talvez, só seria realmente possível através de motivos históricos (por exemplo, a ascensão da burguesia ao poder com a Revolução Francesa). O certo é que as tendências pré-românticas permaneceram como uma corrente subterrânea, sensível até em alguns setores desse neoclassicismo episódico, que vai desembocar finalmente na subversão radical dos valores, do romantismo do séc. XIX. Portanto, alguns substratos de rebeldia individual do Romantismo só poderiam ser explicados pela lenta preparação desenvolvida por figuras como a de Rousseau.

Afinal, essa rebeldia teve também um caráter coletivo, grupal: o grupo constituído pelos indivíduos dotados de poder criativo. O Pré-Romantismo gerou, com o movimento romântico e os seus subseqüentes, não só uma consciência estética nova, mas uma outra espécie de consciência. O Romantismo será, em suas ramificações diversas, a *mauvaise conscience* da classe burguesa no séc. XIX, assim como o Pré-Romantismo tinha sido a *mauvaise conscience* do racionalismo iluminista do séc. XVIII. Foi o Pré-Romantismo que começou a alimentar o mito do artista criador isolado em seu meio social, sentindo-se

perseguido ou rejeitado por este, ocasionando o afastamento da sociedade, como aconteceu com Jean-Jacques, e, constatado em seu conjunto autobiográfico (mito que se intensificará com o Romantismo oitocentista).

Portanto, destaca-se que os traços que figuram na escrita de Rousseau, com características do Romantismo, “antes de ter sido uma ideia, foi um sentimento. Um sentimento novo, uma forma nova de receber a mensagem dos sentidos, que dinamizava e divinizava a natureza, transformada em força misteriosa e amiga, que tudo criava e tudo consumia” (ELIA, 2005, p. 115).

REFERÊNCIAS:

AUERBACH, Erich. **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. [Org. Guinsburg, J. Vários tradutores]. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BOILEAU-DESPRÉAUX, Nicolas. **A Arte Poética**. Tradução, introdução e notas: Célia Berrettini. São Paulo: Perspectiva, 1979.

CARPEAUX, Otto Maria. **Prosa e ficção do romantismo**. In: GUINSBURG, J. **O Romantismo**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

CASSIRER, Ernst. **Rousseau, Kant, Goethe**. Tradução, organização e introdução: Roberto R. Aramayo. México: Fondo de Cultura Econômica, 2007.

ELIA, Sílvio. **Romantismo e linguística**. In: GUINSBURG, J. (Org). **O Romantismo**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FAÇANHA, Luciano da Silva. O diagnóstico do “declínio do progresso” no século XVIII a partir da iluminação de Rousseau. In: _____. **Progresso e decadência no século das luzes. Ciências humanas em revista**, São Luís, v. 5, nº especial, p. 93-101, 2007.

FALBEL, Nachman. Os fundamentos históricos do romantismo. In: GUINSBURG, J. **O Romantismo**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

GOETHE, Johan Wolfgang von. **Memórias**: poesia e verdade. Tradução: Leonel Vallandro. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, HUCITEC, 1986. v. 1-2.

GUINSBURG, J. (Org.). Romantismo, historicismo e história. In: GUINSBURG, J. **O Romantismo**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

NUNES, Benedito. **A beleza natural e os sentimentos. A imitação**. In: **Introdução à filosofia da arte**. São Paulo: Editora Ática, 2006.

_____. A visão romântica. In: GUINSBURG, J. (Org). **O Romantismo**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 8	n. 15	Agosto – Dezembro 2019	p. 156 - 170
--------------------------	-------	-------	------------------------	--------------

_____. Filosofia e poesia. *In*: NUNES, Benedito. **Hermenêutica e poesia**: o pensamento poético. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

PRADO JUNIOR, Bento. Filosofia e Belas-Letras no século XVIII. (Prefácio). *In*: MATOS, Franklin de. **O filósofo e o comediante**: ensaios sobre literatura e filosofia na ilustração. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

ROSENFELD, Anatol; GUINSBURG, J. Um conceito de classicismo. *In*: GUINSBURG, J. **O Classicismo**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou A Nova Heloísa**. Primeira parte. Carta XIII. Tradução Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo, Campinas: HUCITEC/Ed. da UNICAMP, 1994.

_____. **OC I. Les Rêveries du Promeneur Solitaire. Cinquième promenade**. Paris: Pléiade, Gallimard, 1959.

_____. **OC II. Julie, ou La Nouvelle Héloïse. Première partie. Lettre XXIII**. Paris: Pléiade, Gallimard, 1961.

_____. **Os devaneios de um caminhante solitário**. Quinta caminhada. Tradução: Fúlvia M. L. Moretto. Brasília: Ed. UNB, 1995.

SALIBA, Elias Thomé. **As utopias românticas**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

SPENLÉ, Jean-Édouard. A Alemanha romântica. *In*: _____. **O pensamento alemão**. Tradução: João Cunha Andrade. Porto Alegre: Ed. Globo, 1945.

STAROBINSKI, Jean. O remédio no mal: o pensamento de Rousseau. *In*: _____. **As máscaras da civilização**. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

A TECNOLOGIA EM SENTIDO MORAL: UMA PERSPECTIVA CRÍTICA EM ROUSSEAU

Antonio Carlos Borges da Silva¹
Conceição de Maria Belfort Carvalho²
Ezenilde Rocha Mendes³
Luciano da Silva Façanha⁴

Resumo:

O presente artigo pretende fazer uma análise reflexiva sobre a tecnologia em sentido moral. Procura-se abordar o desenvolvimento das tecnologias evidenciando suas implicações morais a partir da crítica ao progresso da razão elaborada por Jean-Jacques Rousseau no *Discurso sobre as ciências e as artes*. Assume-se a perspectiva crítica rousseauiana no sentido de que se compreende que o progresso científico e tecnológico deve ser entendido do ponto de vista da sua causalidade final na medida em que o progresso está relacionado com transformações profundas que ocorrem nas relações entre o homem, a natureza e a sociedade.

Palavras-chave: Homem. Tecnologia. Moral. Rousseau.

THE TECHNOLOGY ON MORAL SENSE: A CRITICAL PERSPECTIVE ON ROUSSEAU

Abstract:

This article intends to make a reflexive analysis about technology in the moral sense. It seeks to address the development of technologies by showing its moral implications from the criticism of the progress of reason elaborated by Jean-Jacques Rousseau in his *Discourse on Sciences and the Arts*. The critical Rousseauian perspective is assumed in the sense that it is understood that scientific and technological progress must be understood from the point of view of its ultimate causality insofar as progress is related to the profound transformations that occur in the relations between man, nature and society.

Keywords: Man. Technology. Moral. Rousseau.

Introdução

O presente artigo pretende analisar reflexivamente o tema da tecnologia em seu sentido moral. Procura-se abordar o desenvolvimento das tecnologias evidenciando suas implicações morais especialmente a partir da crítica ao progresso da razão elaborada por

¹ Mestre em Cultura e sociedade pela Universidade Federal do Maranhão. Membro participante do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau (GEPI ROUSSEAU/UFMA) vinculado ao CNPq. E-mail: carlosfile@yahoo.com.br.

² Doutora em Linguística e Língua Portuguesa pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2009). Professora do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão. E-mail: cbelfort@globo.com.

³ Mestra em Cultura e Sociedade, pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA); membro do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau (GEPI Rousseau). E-mail: ezenilderocha@gmail.com.

⁴ Pós-Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Doutor em Filosofia pela PUCSP. Professor Associado do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão – UFMA. E-mail: lucianosfacanha@hotmail.com.

Rousseau no *Discurso sobre as ciências e as artes*. Assume-se a perspectiva crítica rousseauiana no sentido de que a compreensão do progresso científico e tecnológico deve ser entendido enquanto causalidade final na medida em que o progresso está na causa das profundas transformações nas relações entre o homem, a natureza e a sociedade.

Dessa forma, a reflexão será desenvolvida a partir de alguns questionamentos sobre os juízos morais que possam ser feitos acerca da técnica bem como em que medida, na sociedade da técnica, pode-se pensar se a tecnologia tem contribuído para o desenvolvimento humano integral ou apenas para a exploração do homem.

O progresso da técnica tem efetivamente melhorado o homem? A tecnologia não estaria contribuindo para o aprofundamento das desigualdades na medida em que por ela a segregação socioeconômica tem se acentuado no decorrer do século XXI?

Um dos aspectos mais evidentes da filosofia do século XVIII era a história do desenvolvimento da razão sob uma perspectiva otimista de sua ação potencializadora no que concerne ao melhoramento das condições da vida humana. Como se verá, o filósofo Jean-Jacques Rousseau se diferenciará desta concepção de progresso. Para o filósofo, o progresso é o espaço de declínio do homem. É o retrato de seu fracasso enquanto espécie. Pois, apesar de ele ser o único animal inteligente, é também o único animal capaz de se auto destruir.

172

Mesmo considerando que o contexto em que Rousseau escreveu seu primeiro *Discurso* difere do contexto contemporâneo, entende-se que este tema apesar de ter perdido sua atualidade histórica, não perdeu sua atualidade ontológica.

Desse modo, ainda é possível verificar as consequências das modificações na cultura analisadas por Rousseau. A contemporaneidade ainda vive sob o signo do progresso muito embora as pessoas em geral não demonstrem mais o mesmo otimismo ingênuo característico do século XVIII; não obstante, ainda persiste o esforço intelectual humano no sentido da dominação da natureza mediada pelo conhecimento, que por sua vez, alimenta uma revolução intelectual cujos objetivos técnico-econômicos constituem sua verdadeira finalidade.

A Sociedade da técnica

O Século XX começou a elaborar novas maneiras de pensamento e de reflexão acerca do mundo no contexto das telecomunicações e da informática. Novas maneiras de pensar e de conviver estão sendo elaboradas no mundo das telecomunicações e da informação.

Diante dessas mudanças, houve uma reconfiguração das inteligências que passaram a ser comandadas por dispositivos informacionais. Na contemporaneidade, a técnica assume dimensões fundamentais nas relações do homem com o mundo. Cada vez mais se pode perceber a acentuação dos aspectos tecnoeconômicos e sua interferência em todas as esferas da vida social. Diante desta constatação, resta o reconhecimento da atuação cada vez maior dessas realidades tecnoeconômicas nas esferas intelectual e social. Tudo isso leva ao reconhecimento de que a técnica é um dos temas mais importantes de nossa época, quer seja do ponto de vista político quer do ponto de vista econômico. (LÉVY, 1993).

Segundo Castells (2003, p. 7):

O que caracteriza a revolução tecnológica atual não é o caráter central do conhecimento e da informação, mas a aplicação deste conhecimento e informação a aparatos de geração de conhecimento e processamento da informação/comunicação em um círculo de retroalimentação acumulativa entre a inovação e seus usos". A difusão da tecnologia amplifica infinitamente seu poder ao se apropriar de seus usuários e redefini-los.

Lévy (1993, p. 10) considera ainda que:

Iniciada no fim do século XVIII, a presente mutação antropológica somente pode ser comparada à revolução neolítica que viu surgirem, em poucos séculos, a agricultura, a criação de animais, a cidade, o Estado e a escrita. Dentre todas as transformações fundamentais que afetaram os países desenvolvidos na época atual, ressaltamos o desaparecimento do mundo agrícola, o apagamento da distinção cidade/campo e [consequente] surgimento de uma rede urbana onipresente, um novo imaginário do espaço e do tempo sob a influência das metas de transporte rápidos e da organização industrial do trabalho, o deslocamento das atividades econômicas para o terciário e a influência cada vez mais direta da pesquisa científica sobre as atividades produtivas e os modos de vida.

Jean-Jacques Rousseau e a crítica ao progresso das ciências e das artes

No Século XVIII havia um embate entre os teóricos no sentido de que muitos deles tinham diferentes concepções acerca da sociedade e do homem. Porém, essas concepções tinham um aspecto em comum, a saber, o fato de que as sociedades, tal como tinham se estabelecido estavam, em geral, afastadas de uma ideia de natureza humana; eram sistemas de competição em que os indivíduos que buscavam sua autoafirmação em oposição aos demais. Para Rousseau, essa competição era possibilitada pelo desenvolvimento das ciências e das artes e tinha como resultado o aumento das desigualdades entre os homens.

Em 1750, a Academia de Dijon (França) realizou um concurso no qual era indagado se o restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para o aperfeiçoamento ou corrupção dos costumes. Desse modo, a Academia propunha que fosse feita a relação entre o progresso e as virtudes humanas.

Rousseau inicia seu *Discurso* perguntando retoricamente qual partido deverá tomar para responder à questão proposta pela Academia. A crítica rousseauniana dirige-se aos efeitos do progresso. Um dos primeiros efeitos constatados é o fato de que, na sociedade, o conhecimento é uma forma de se obter reconhecimento e prestígio:

O restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para aprimorar ou corromper os costumes? Eis o que é preciso examinar. Que partido deverei tomar nessa questão? Aquele, senhores, que convém a um homem de bem que nada sabe e que nem por isso se despreza (ROUSSEAU, 1983, p. 233).

Na primeira parte do *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau (1983, p. 330) faz um elogio à razão humana por ter tirado o homem das trevas da ignorância em que ele vivia no estado primitivo:

É um espetáculo grandioso e belo ver o homem sair, por seu próprio esforço, a bem dizer do nada: dissipar, por meio das luzes de sua razão as trevas nas quais o envolveu a natureza; elevar-se acima de si mesmo: lançar pelo espírito a regiões celestes, percorrer com passos de gigantes, como o sol, as vastas extensões do universo; e, o que ainda é maior e mais difícil, penetrar em si mesmo para estudar o homem e conhecer sua natureza, seus deveres e seu fim [...].

Vê-se, desse modo, que Rousseau não se contrapõe à racionalidade humana. Pelo contrário, chega a reconhecer a relevância do progresso e das suas realizações culturais. Porém, não é essa questão que interessará ao filósofo. Com efeito, afirma Rousseau (1983, p. 333): "Não é a ciência que maltrato, [...], mas a virtude que defendo perante homens virtuosos".

Nesse momento, a crítica está centrada apenas nos meios pelos quais os homens se afirmam perante a natureza. Quanto a essa questão, não resta dúvida sobre o sucesso insofismável do progresso a que chegaram as civilizações por meio das sutilezas filosóficas, das realizações das ciências, das letras e do comércio.

Portanto, tem-se que até esse ponto do seu *Discurso*, ainda estão garantidas as (aparentes) concessões feitas ao progresso. O homem, sendo uma criatura desprovida de todas

as qualidades de que a natureza armou as outras espécies, no entanto, essa mesma natureza deu-lhe a razão, e com isso, diferenciou-o de todos os outros seres do reino animal.

Resta, porém, investigar, se, no que concerne ao progresso do homem mesmo, as coisas têm caminhado a bom termo. Antes de seguir o raciocínio, é necessário observar que o que Rousseau demonstra nas cadeias de sua argumentação é que ele visa a análise do homem de acordo com os meios e os fins sob a perspectiva moral. Para Rousseau (1983, p. 228) no entanto: "O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos parece-me ser o do homem [...]." Rousseau observa, sagazmente, que não se trata de estudar aquilo que os homens têm feito em termos de progresso, mas sim de ver aquilo em que se transformaram por causa do progresso.

No *Discurso* Rousseau retrata em uma breve história dos homens demonstrando sua antítese entre o homem ignorante e feliz dos primeiros tempos e o homem educado e infeliz dos tempos modernos. No entanto, ainda há uma alternativa possível. Se as ciências são a causa da degeneração (que leva à infelicidade) do homem, cabe a elas, no entanto, serem seu antídoto, pois não se trata mais de renunciar ao conhecimento menos do que o conduzir e não se deixar conduzir por ele.

Não é mais possível ao homem recuperar seu estado anterior dado que a história mostra que o progresso é o resultado de sua própria natureza. Uma vez que os homens abraçaram as luzes da razão eles saíram do estado primitivo e lançaram-se a um caminho sem retorno, isto é, ao progresso. Portanto, para Rousseau, a ciência não é um mal em si mesma. Depende do uso que se fizer dela.

Desse modo, Rousseau analisa desenvolvimento histórico questionando a sua finalidade e utilidade (morais). Deve-se perceber, entretanto, que a utilidade para Rousseau tem um valor de felicidade para o homem. É útil, e, portanto, bom tudo aquilo que contribui para tornar o homem feliz. E a felicidade não é garantida por nenhuma forma de artificialidade, mas pela simplicidade da vida.

Defendemos, portanto, que o filósofo genebrino não toma o progresso no sentido do desenvolvimento da técnica. O que ele analisa não é o progresso técnico do homem, mas o homem que resultou desse progresso. Ou seja, a história dos desenvolvimentos técnicos, vista desse modo, é exatamente a expressão perfeita da degeneração da espécie.

A sociedade contemporânea: a tecnologia como a nova metafísica

O modo como as sociedades se organizam refletem uma concepção específica de homem; assim, em cada época, predomina a concepção que interesse a determinados grupos segundo os fins que almejam. Uma sociedade teocrática estabelecerá uma ideia de homem diferente de uma sociedade democrática. Mas todas as concepções de homem servirão para justificar um ideal de formação humana. Então, pode-se pensar como característica do homem da contemporaneidade, que esta seja sem dúvida, fundamentada na sua capacidade racional:

Assim, computadores, sistemas de comunicação, decodificação e programação genética são todos amplificadores e extensões da mente humana. O que pensamos e como pensamos e expresso em bens, serviços, produção material e intelectual, sejam alimentos, moradia, sistemas de transporte e comunicação, mísseis, saúde, educação ou imagens. A integração crescente entre mentes e máquinas, inclusive a máquina de DNA, esta anulando o que Bruce Mazlish chama de a “quarta descontinuidade” 17 (aquela entre seres humanos e máquinas), alterando fundamentalmente o modo pelo qual nascemos, vivemos, aprendemos, trabalhamos, produzimos, consumimos, sonhamos, lutamos ou morremos. (CASTELLS, p. 69).

Santos (2008, p. 82) considera que:

O aprofundamento do conhecimento conduzido segundo a matriz materialista veio a desembocar num conhecimento idealista. A nova dignidade da natureza mais se consolidou quando se verificou que o desenvolvimento tecnológico desordenado nos tinha separado da natureza em vez de nos unir a ela e que a exploração da natureza tinha sido o veículo da exploração do homem.

176

Manuel Castells (2003) considerou uma verdadeira revolução as mudanças ocorridas no final do século XX. Para ele, a história da vida pode ser tomada como uma série de situações estáveis, pontuadas em intervalos raros por eventos importantes que ocorrem com grande rapidez e ajudam a estabelecer a próxima era estável.

Neste contexto, estabelece-se no século XX, uma nova era, inicialmente chamada de sociedade da informação, posteriormente de sociedade do conhecimento e atualmente como sociedade da aprendizagem, uma vez que não pode haver conhecimento sem aprendizagem e nela a fonte de produtividade encontra-se, portanto, na tecnologia de geração de conhecimentos.

Como bem aponta Castells:

O que caracteriza a atual revolução tecnológica não é a centralidade de conhecimentos e informação, mas a aplicação desses conhecimentos e dessa informação para a geração de conhecimentos e de dispositivos de processamento-comunicação da

informação, em um ciclo de realimentação cumulativo entre a inovação e o uso” (CASTELLS, 1999, p. 69).

Desse modo, a ideia da necessidade tecnológica está estritamente ligada à outra: a ideia de que se ela é útil, ela é boa em si mesma, e portanto, necessária. Desse modo o homem moderno é aquele sujeito que julgará o mundo baseado em uma concepção pragmática e utilitarista.

No entanto, não é tão simples distinguir as finalidades por detrás dessas concepções amplamente aceitas. Todos sabem qual a utilidade de um *smartphone* e de um *tablet*, mas nem todos sabem ou querem distinguir criticamente, no uso dessas tecnologias, seus aspectos éticos-morais. Ou seja, no modo de como elas facilitam a vida e, ao mesmo tempo, escravizam os homens às suas necessidades artificiais.

Castells considera que a informação é a matéria-prima que está na base do conhecimento e da comunicação entre as pessoas, afirma ainda que se vive em uma verdadeira sociedade de rede. Já sobre a sociedade do conhecimento enfoca que apesar da internet, “em princípio ser um canal de comunicação horizontal” em que as pessoas independentemente do status ou classe social a que pertençam podem aceder a todo e qualquer tipo de informação, a verdade é que muitas das vezes, a realidade é muito distinta e por dois motivos: em primeiro lugar ficam de fora à partida todos os que não têm condições de acesso; em segundo lugar, porque o acesso à informação não é garantia que disso resulte conhecimento, e muito menos, aprendizagem (CASTELLS, 2003, p. 129).

Sobre a sociedade da aprendizagem, Fabela (2005) define a sociedade da aprendizagem ou “cultura aprendente” como um ambiente no qual a pluralidade de atores contribui para que haja a construção do conhecimento de forma partilhada, numa perspectiva contínua e processual, quer a nível individual ou coletivo, e em todos os domínios da sociedade. Dessa forma a sociedade da aprendizagem precisa construir o conhecimento de forma partilhada diante de uma pluralidade de atores sociais de natureza individual ou coletiva.

Diante de um mundo onde os fluxos de informações e as mudanças são permanentes transferindo para a educação um grande desafio para adequação às novas técnicas advindas do avanço dos meios tecnológicos digitais e a internet. O conhecimento é um recurso flexível, fluido, sempre em expansão e em mudança (HARGREAVES, 2003, p. 33).

Dessa maneira, os meios tecnológicos são adotados como ferramentas necessárias para a melhor obtenção de informação e conhecimento no processo de formação que condicionará as pessoas à adequação a esta nova realidade imposta na contemporaneidade.

Para o homem moderno ou contemporâneo, a tecnologia tem se tornado um meio e um fim a ser buscado. Nela está depositada a razão de existir no sentido de que na atualidade é forte a convicção de que o mundo só funciona por ela e para ela. Desse modo, a tecnologia se torna um equivalente funcional de uma nova metafísica e, como tal, uma categoria imediata para a interpretação e fundamentação do mundo moderno.

Considerações finais

Procurou-se defender ao longo deste artigo que a técnica em geral deve proporcionar aos homens, igualmente, meios para que estes possam viver bem. Que a técnica não pode servir de um pretexto para que se naturalize desigualdades que não são naturais, mas que são consequências do artificialismo causado pela cultura.

É precisamente o artificialismo do homem que Rousseau critica. Se uma sociedade passa a considerar toda a forma de artificialismo como natural, perde, de vista "o mais útil e necessário conhecimento de todos" que é exatamente "o conhecimento do homem", isto é, o autoconhecimento do homem enquanto ser natural. E não sabendo mais o que seja o homem, há o perigo que este seja reificado e transformado em mercadoria e em consumidor. Quando uma sociedade eleva os valores materiais acima da dignidade humana tem-se como consequência um desequilíbrio dos demais valores que estão na base da ordem social, quais sejam, a liberdade e igualdade.

Uma sociedade que é capaz de grandes realizações técnicas, que é capaz de transportar-se à lua, de mudar o curso das águas, de transformar enfim a natureza, mas que é incapaz de olhar dentro de si, não é uma sociedade que, segundo a concepção de Rousseau, tenha verdadeiramente progredido.

Uma outra ideia derivada da concepção de que a tecnologia preside o mundo moderno é o deslocamento do saber para os meios e o esvaziamento do sentido dos seus fins. Desse modo, defendemos que mais importante do que como se processam as coisas é para que (quem) elas se processam.

Portanto, é necessário considerar que não se pode negar a importância da tecnologia em si mesma, mas deve-se questionar os sentidos acerca de sua função social. Explicitar sua causalidade final a fim de compreender que, não obstante o fato de a tecnologia ser um recurso importante em todas as áreas da vida humana, inclusive na educação, seu uso não deve ser tornado absoluto na crença de que ela, por si só, resolverá os problemas humanos de aprendizagem e convivência, ainda mais considerando que a maior parte de toda a tecnologia desenvolvida continua a ser desenvolvida a partir das necessidades que ela mesma criou.

Igualmente não se pode deixar de pensar sobre as implicações morais advindas das concepções que privilegiam os meios e não os fins. Que tipo de homem a sociedade está formando? Ele viverá melhor que seus antepassados ou sucumbirá no abismo provocado pelas revoluções tecnológicas? Ou ainda que a humanidade não estaria caminhando para consumir os prognósticos de Nietzsche de que "a humanidade possui, no conhecimento, um belo meio para o declínio" ? (NIETZSCHE, 2007, p. 75)

Diante do exposto, pode-se questionar se de fato o homem do século XXI, não obstante o expressivo progresso técnico que tem acumulado ao longo da história tem contribuído para o melhoramento de si mesmo. Igualmente, é importante observar que a posição deste artigo não foi considerar a tecnologia nem "boa" nem "má". Para Rousseau, a técnica pode ser o antídoto para os males que, em certa medida, ela própria tem causado. Assim, a técnica, entendida enquanto produto humano, deve estar a serviço da humanidade de modo a contribuir para a diminuição das injustiças e da desigualdade. Assim, o progresso da humanidade cuja expressão prática é a sua aplicação tecnológica não deve ser privilégio de poucas pessoas em prejuízo de muitas. Mas deve considerar sua função social na medida em que, sob uma perspectiva humana, a falta de acesso aos bens e serviços produzidos pela tecnologia devem ser distribuídos entre todos sob pena de se instituir, a partir da técnica, condições fundamentais para a desigualdade social.

REFERÊNCIAS:

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. Tradução Roneide Venancio Majer. Atualização para a 6ª ed.: Juçara Simões. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

HARGREAVES, Andy. **O Ensino na Sociedade do Conhecimento: a educação na era da insegurança.** Coleção Currículo, Políticas e Práticas. Porto: Porto Editora, 2003.

LÉVY, Pierre. **Cybercultura.** Tradução de Carlos Ireneu da Costa. São Paulo: Ed. 34, 1999.(Coleção Trans).

_____. **As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática.** Tradução de Carlos Ireneu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

NIEETZSCHE, Freidrich Wilhelm (1844-1900). **Sobre verdade e mentira.** Organização e tradução: Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

ROUSSEAU, Jean Jacques. (1712-1778). **Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes.** Tradução Lourdes Santos Machado; introduções e notas Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores). **180**

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências.** 5ª ed. São Paulo: Cortez, 2008.

A QUESTÃO DA NATUREZA NOS DISCURSOS SOBRE AS CIÊNCIAS E AS ARTES E A DESIGUALDADE

Manoel Dionizio Neto¹

Resumo:

No *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau diz que as ciências e as artes contribuíram para a corrupção dos costumes. O que tem a ver a corrupção dos costumes com a natureza conforme expôs neste *Discurso*? Há vínculo entre a natureza em geral e a natureza humana? Qual a relação entre vícios e virtudes e a natureza? Esta natureza é a mesma referida no *Discurso sobre a desigualdade entre os homens*? Ele fala do que o homem fez de si mesmo com a passagem do estado de natureza ao estado civil e dos costumes que se degradaram com o desenvolvimento das ciências e das artes. O que tudo isso tem a ver com a natureza? É o que nos dizem os *Discursos* aqui referidos, permitindo-nos pensar na significação da desigualdade moral da mesma forma que pensamos nos vícios e na ausência das virtudes pelo restabelecimento das ciências e das artes.

Palavras-Chave: Natureza. Costumes. Vícios. Virtude. Desigualdade humana.

THE NATURE ISSUE IN THE DISCOURSES ON THE ARTS AND SCIENCE AND ON THE INEQUALITY

Abstract:

In the *Discourse on the arts and sciences*, Rousseau says that science and arts contributed to the corruption of customs. What does the corruption of customs have to do with nature, as expounded in this *Discourse*? Is there a link between nature in general and human nature? What is the relationship between vices and virtues and the nature? Is this nature the same mentioned in the *Discourse on the origin and basis of inequality among men*? It speaks of what man has made of himself with the passage from the state of nature to the civil state and the customs that have degraded with the development of science and arts. What does all this have to do with nature? This is what those *Discourses* tell us, allowing us to think about the significance of moral inequality as we think about vices and the absence of virtues through the restoration of science and arts.

Keywords: Nature. Customs. Vices. Virtue. Human inequality

Introdução

Não há como refletir sobre a realidade humana sem considerar a sua relação com a natureza e a cultura. Perguntamos então pela diferença entre o natural e o cultural no homem. Qual então a possível dificuldade para se distinguir, no mundo civilizado de hoje, o natural do artificial, quando o ser humano se faz um ser de cultura? Se tomarmos apenas o

¹ Graduado em Filosofia pela UFPE (Licenciatura e Bacharelado), Mestrado em Filosofia pela UFPB e Doutorado em Educação pela UFSCar, é Professor Associado IV na Unidade Acadêmica de Ciências Sociais do Centro de Formação de Professores da UFCG (Universidade Federal de Campina Grande). Atua como professor de Filosofia e tem como referência o pensamento de Rousseau e a Teoria Crítica, com ênfase em Marcuse, Adorno e Horkheimer, bem como o existencialismo e a fenomenologia, ressaltando-se Sartre e Merleau-Ponty. Contato: dionizioneto@uol.com.br.

mundo em que estamos inseridos, damos-nos conta de que ele se faz, sim, pelo que é obra do próprio homem, mas também, e antes de tudo, pelo que está posto sem a necessária interferência humana. Contemplando, então, esse mundo assim constituído, concordamos com a observação de Jacques Monod (1975, p. 15): “A distinção entre objetos artificiais e objetos naturais parece a cada um de nós imediata e sem ambiguidade. Rochedo, montanha, rio ou nuvem, são objetos naturais; uma faca, um lenço, um automóvel, são objetos artificiais”. Todavia, quando a questão se volta para o próprio homem, não é assim tão simples. Considerando a natureza *não projetiva*, ao contrário da produção humana, mas pensando na sua *objetividade*, pergunta Monod (MONOD, 1975, p. 16): “seria possível definir com critérios objetivos e gerais as características dos objetos artificiais, produtos de uma atividade projetiva consciente, por oposição aos objetos naturais resultando do jogo gratuito das forças físicas?”

Ressaltamos assim a dificuldade que se tem para se distinguir, no próprio homem, o natural do que é sua invenção. Esta questão foi posta por Lévi-Strauss, perguntando pelo que deveria se tomar como natural com vista ao que se tem como determinante à regulamentação dos costumes no âmbito da civilização. Reportando-nos a Aristóteles, encontramos o ser humano como um ser *naturalmente* social ou *político*.² Com isto somos levados a pensar a cultura como o que tem que ser no âmbito do humano, enquanto se entende por natureza aquilo que não depende da intervenção humana. Assim, o homem tem que ser *necessariamente* cultural, porque obrigatoriamente vive em uma cidade; tem a obrigação de viver com os outros demarcando a obrigatoriedade do convívio social que ele próprio criou. Aristóteles pergunta pelo que poderia ser um indivíduo fora do meio social, não habitando à *pólis*. Seria isto inconcebível ao ser humano, porque não seria possível a vida humana fora da *polis*, pois o homem é *naturalmente político*. Mas contrariam este entendimento Hobbes e Rousseau. Hobbes, segundo João Paulo Monteiro (1999, p. 13-14), diz ser a “maior parte dos filósofos políticos, que acreditam haver no homem uma disposição natural para viver em sociedade”. E acrescenta: “Na obra *Sobre o Cidadão* Hobbes argumenta contra Aristóteles

² Hanna Arendt chama a atenção para o equívoco da tradução latina, quando diz ter sido de Aristóteles a afirmação de que o homem é *naturalmente social*. Aristóteles, segundo ela, nem teria por que fazer esta afirmação, uma vez que considerava o homem um animal dentre outros que vivem *naturalmente* em sociedade. Neste sentido, vale considerar o equívoco em se identificar o social com o político. Ou seja, remete-nos ao pensamento aristotélico a peculiaridade do homem como *ser político*, distinguindo-se, portanto, dos que são *apenas sociais*. A propósito disto, afirma: “É somente com o ulterior conceito de uma *societas generis humani*, uma ‘sociedade da espécie humana’, que o termo ‘social’ começa a adquirir o sentido de condição humana fundamental. Não que Aristóteles ou Platão ignorasse ou não desse importância ao fato de que o homem pode viver fora da companhia dos homens; simplesmente não incluíam tal condição entre as características especificamente humanas” (ARENDDT, Hannah, 2000, p. 32-33).

[...], para quem o homem é um animal social e já estava naturalmente incluído numa ordem ideal”. E conclui: “Os homens vivem em cooperação natural, como o fazem as abelhas ou as formigas. O acordo entre elas é natural; entre os homens, só pode ser artificial” (*Ibidem*, p. 14). Jean-Jacques Rousseau, mesmo concordando com Hobbes, tem outro entendimento a respeito da natureza em relação aos homens e às suas intrínsecas relações. É disto, pois, que procurarmos tratar aqui.

Para nos certificarmos dessa distância entre Rousseau e Aristóteles que diz ser o homem, por natureza, *um ser social*, e entre ele e Hobbes, que pensou o *estado civil* e descreveu o *estado de natureza*, tomamos o *Discurso sobre as ciências e as artes* e o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* para tratarmos do Rousseau sobre a ciência e as artes em sua relação com a natureza e a desigualdade humana.

Em ambos os *Discursos*, Rousseau fala dos costumes. Estes estão sempre associados ao que sabemos da cultura que se firmou com a passagem do estado de natureza ao estado civil. Mas, no *Primeiro Discurso*, ele não faz nenhuma referência a esta passagem. Seria possível então relacionar a corrupção dos costumes referida neste *Discurso* com a desigualdade humana de que trata no *Segundo*?

Tomando então como referência esses *Discursos*, discorreremos sobre as questões que norteiam as reflexões de Rousseau tendo por base a *natureza*, sendo esta também objeto de reflexão de outros filósofos, como Hobbes e Locke, que procuram o significado da *Natureza* e da *Lei Natural*. Diz Robert Derathé (2009, p. 193) que, “desde a segunda metade do século XVII, a hipótese do estado de natureza torna-se um lugar-comum da filosofia política”. E a isto, acrescenta: “Não encontramos somente em Hobbes e Locke, mas também em Pufendorf, Burlamaqui, Wolff e em todos os juristas da escola do direito natural” (*Ibidem*). Portanto, Rousseau juntou-se a estes para também refletir sobre a *Natureza*. Daí tomamos os *Discursos* de Rousseau como base para toda discussão possível a este respeito da *natureza em geral* e da *natureza humana em particular*, bem como sobre a *natureza* em relação aos costumes e a virtude, ao tempo em que nos voltamos para o pensamento de Rousseau sobre as diferentes formas de desigualdade entre os homens, tendo a corrupção dos costumes como abertura para os vícios com o desenvolvimento da ciência e da tecnologia e, por fim, sobre a relação entre a desigualdade moral entre os homens e a natureza. Ou seja, questões que, para Rousseau, não poderiam ser concebidas sem pensar na significação da *natureza* e da *sociedade*.

1. A natureza em geral e a natureza humana em particular

A discussão acerca da natureza em geral e da natureza humana em particular nos remete aos primórdios da humanidade. Sistematizando essa discussão, os homens, direta ou indiretamente, refletiram sobre a natureza, considerando os seus contornos e o que eles próprios são ou que poderiam ser. Por isso, seja no âmbito da mitologia ou da ciência, os homens se debatem sobre a natureza, ressaltando o empírico e o teórico. Assim o pensamento humano se faz na sua forma mais ingênua ou espontânea de ser, mas também no seu modo mais sistematizado como conhecimento científico ou filosófico.

Como Rousseau concebeu a natureza e, de forma mais específica, o *estado de natureza* em sua contraposição ao *estado civil*? Como ele pensou a natureza humana, estando homem vivendo em sociedade ou *simplesmente isolado em um mundo natural*? Rousseau contraria o exposto por Aristóteles e os seus seguidores. Pois, mesmo que concordemos com Hannah Arendt, para quem há um equívoco de tradução do pensamento de Aristóteles na afirmação de que o homem é *naturalmente social*, o que afirmou este filósofo, ou mesmo Platão, não altera o entendimento de que, segundo os gregos, o *homem é naturalmente social*. Isto porque, o fato de não ser ele o único a viver *necessariamente* em sociedade, não nega o fato de ser ele também social, assim como outros animais de outras espécies, como as abelhas e as formigas.

Essa discussão, expressiva entre os gregos, fora retomada pelos iluministas a partir do século XVII, na Inglaterra, enfatizando-se no século XVIII, na França. Como um dos temas presentes no âmbito das contestações do Antigo Regime, a natureza passou a ser referência a uma série de conceitos para uma nova compreensão de mundo. Montesquieu, por exemplo, refere-se ao homem como um “ser físico” à semelhança de outros corpos que são governados por leis. No entanto, essas leis, estabelecidas por Deus ou pelo próprio homem, são violadas ou transformadas pelo próprio homem. Ele lembra ainda que o ser humano é sensível e está “sujeito a mil paixões”; por isso Deus lhe chamou para si com as leis da religião, da mesma forma que os filósofos o chamaram com as leis da moral. Daí conclui que o homem é naturalmente social: “Feito para viver na sociedade, poderia nela esquecer-se dos outros; os legisladores fizeram-no voltar a seus deveres com as leis política e civis” (MONTESQUIEU, 1999, p. 13). Essas leis, são antecedidas pelas *leis da natureza*: “Antes de todas estas leis, estão as leis da natureza, assim chamadas porque derivam unicamente da

constituição de nosso ser”. E conclui: “Para bem conhecê-las, deve-se considerar um homem antes do estabelecimento das sociedades. As leis da natureza serão aquelas que receberia em tal estado” (*Id. Ibidem*, p. 13-14).

Esta última afirmação nos leva a duas questões: Se o homem antecede o estabelecimento das sociedades, seria possível afirmar ter sido ele social mesmo antes da existência das sociedades? Seria possível afirmar que as leis da natureza já existiam em um possível *estado de natureza*? Montesquieu diz que o homem recebeu essas leis naturais no estado de sociedade. Porém não é possível afirmar, segundo ele, que o homem tenha sempre habitado um mundo social. Então os homens só poderiam receber essas leis vivendo em sociedade. No entanto, há de se considerar que, primeiro, Montesquieu parte da questão da natureza para elaborar o seu pensamento a partir do espírito das leis, permitindo-se assim pensar criticamente a sociedade do seu tempo; segundo, junta-se aos filósofos que, a exemplo de Locke, vinham pensando criticamente a sociedade do seu tempo. Chegamos assim a Rousseau, que critica às artificialidades desse mundo, enveredando pela reflexão sobre as ciências e as artes a partir do que estava sendo operado pelos homens em nome dessa razão que a todos encantava ao tempo que mostrava novos caminhos a seguir.

185

Propomo-nos então considerar o que fora refletido por Rousseau, ao tempo em que propôs novas saídas em meio a tudo que vinha sendo exposto pelos iluministas. Assim vale considerar o que ele concebeu como natureza, procurando interpretar o mundo em que se encontra com os seus contemporâneos, bem como o próprio homem. Dá fazer sua a máxima socrática: *Conhece-te a ti mesmo!* Mas, tomando-se as suas obras como base, se seria possível afirmar que a *natureza* e o homem já estavam postas em sua reflexão no seu *Primeiro Discurso* ao discorrer sobre a ciência e as letras?

1.1. A questão da natureza no Discurso sobre as ciências e as artes

Rousseau nos diz em suas *Confissões* ter dividido outro universo e ter se transformado em outro homem ao se deparar com a proposta da Academia de Dijon para o prêmio de 1750: saber se *o progresso das ciências e das artes tinha contribuído para corromper ou para apurar os costumes*. Em resposta à Academia de Dijon, opta pela negativa, sustentando que as ciências e as artes contribuíram muito mais para a degradação dos costumes. Qual a relação dessa “degradação dos costumes” com a natureza, bem como

com *as ciências e as artes*? E há alguma relação entre a natureza em geral e a natureza humana, quando ele trata dos vícios e das virtudes?

Vale considerar a sutileza com que esta questão aparece pela primeira vez. Ainda não há uma exposição de conceitos que possam culminar no que o autor pretende afirmar como *natureza*. Todavia, adentrando na *sutileza* do seu discurso, é possível dialogar com ele a partir da palavra *sentimento*: ele diz que, estando perante o tribunal, teme pela composição do seu *Discurso*, não pelo *sentimento*. Destaque-se aqui o termo *sentimento*, porque, com ele, Rousseau se refere ao que ele poderia ter como opinião sobre o assunto que iria expor.

A sutileza a que nos referimos diz respeito ao modo como chega à *natureza* pela questão do *sentimento*. Esta palavra *sentimento* chama a atenção porque está associada aos aspectos físicos do homem. Neste sentido, vale considerar a significação do termo para o que se pode saber a respeito da *natureza* compreendida em seu sentido macro e micro. Partimos então dessa associação entre sentimento e natureza conforme o exposto pelo próprio Rousseau (1999, p. 186): “A esse motivo, que me encoraja, junta-se um outro, que me incita – é que, depois de ter sustentado, de acordo com minhas luzes naturais, o partido da verdade seja qual for meu sucesso, há um prêmio que não poderá faltar-me e que encontrarei no fundo do coração”.

186

O que são essas *luzes naturais*? Rousseau nos lembra Agostinho, que pensa o conhecimento como *luzes* advindas de Deus para nós, assim como lembra Descartes, que diz em seu *Discurso do método* que o bom senso natural é comum a todos os homens. Portanto, por *luzes naturais*, Rousseau compreende a capacidade de reflexão comum a todos nós e que chega a nós espontaneamente como *manifestação da natureza*. Esta atenção para a natureza, ainda *implícita*, efetiva-se notoriamente quando entra em cena como objeto de reflexão. Confirma-se isto quando Rousseau se refere a um “espetáculo grandioso e belo” estabelecido pelo homem ao sair praticamente do nada para fazer desaparecer “as trevas nas quais o envolveu a natureza”, o que fez “por meio das luzes de sua razão”. E assim elevou-se “acima de si mesmo”, lançando-se, “pelo espírito, às regiões celestes”, e recorrendo “com passos de gigante, como o sol, a vasta extensão do universo”. Além disso, “o que é ainda maior e mais difícil”, penetrou “em si mesmo para estudar o homem e conhecer sua natureza, seus deveres e seu fim” (ROUSSEAU, 1999, p. 198).

Deparamo-nos assim com a natureza, o homem e as relações que este estabelece com a natureza e consigo mesmo. Essas relações se dão quando ele adentra à natureza para conhecê-la, à medida que vai se deslumbrando com a sua beleza e beneficiando-se de tudo

aquilo que ela pode lhe oferecer. Mas também impulsionado pela sua capacidade de conhecer, lança-se sobre a natureza, elevando-se acima de si mesmo, dando-se conta de que é possível conhecer a si mesmo, por mais difícil que isso possa ser. E no âmbito dessa possibilidade de autoconhecimento, vê-se a si mesmo como parte da natureza em que ele adentra, tornando-se assim possível saber das leis pelas quais devem se orientar os homens assim como tudo que se firma na ordem daquilo que deve necessariamente ser.

No entanto, a possibilidade de conhecimento do homem sobre si mesmo deixa sempre margens para outros entendimentos., ao tempo em que persiste a autoconhecimento. Isto nos remete à lembrança de Battista Mondin sobre a afirmação de Heidegger a respeito dos avanços e da facilidade que se tem hoje para o conhecimento do homem, pois segundo este filósofo, nunca foi possível “apresentar o seu conhecimento acerca do homem de modo tão eficaz e fascinante, nem comunicá-lo de modo tão fácil e rápido. Mas também é verdade que nenhuma época soube menos que a nossa o que é o homem” (HEIDEGGER *apud* MONDIN, 2008, p. 8).³ Semelhante entendimento vemos em Ernst Cassirer (1977), quando afirma ser cada vez mais crescente o conhecimento que o homem tem sobre si mesmo, mas não suficiente para responder o que ele seja. Daí a referência ao “*homo abscondituus*” de Pascal conforme as palavras de Cassirer (1977, p. 22) ou ao “complexo humano” visto por Edgar Morin (2012).

1.2. A natureza para Rousseau e o jusnaturalismo

Tendo a natureza como objeto de sua reflexão para a compreensão dos feitos humanos como ciência, arte ou tudo que diga respeito à cultura, Rousseau situa-se entre os que fizeram a escola jusnaturalista, tomando a natureza como algo fundamental para a autoafirmação do homem como condição de sua emancipação. Todavia, ele está para o jusnaturalismo como está para a modernidade. Alain Touraine (1995, p.28), ao situá-lo na modernidade, vê o pensamento dele como “a primeira grande crítica interna da modernidade”, conclamando “à harmonia da natureza contra a confusão e desigualdade sociais”. Assim também podemos situá-lo entre os jusnaturalistas, considerando a crítica que ele faz aos

³ Assim como Mondin, Edgar Morin (2012, p. 16) recorre às mesmas palavras de Heidegger para falar da inibição criada pelo modo de conhecer adotado pelos homens para conhecer o complexo humano: “Nenhuma época acumulou sobre o homem tão numerosos e diversos conhecimentos como a nossa (...) Nenhuma época conseguiu tornar esse saber tão pronta e facilmente acessível. Mas nenhuma época tampouco soube menos o que é o homem” (HEIDEGGER *apud* MORIN, 2012, p. 16).

defensores do direito natural, sendo um de seus representantes Thomas Hobbes. Pois, no *Discurso sobre a desigualdade*, diz que “Hobbes viu muito bem o defeito de todas as definições modernas de direito natural, mas as conseqüências, que tira das suas, mostram que o tomam num sentido que não é menos falso” (ROUSSEAU, 1991, p. 252).

Rousseau chega a essa conclusão depois de verificar que Hobbes concluiu que “o homem é naturalmente mau” “por não ter nenhuma idéia da bondade”, assim como afirma ser o homem corrupto por não conhecer a virtude e que, entre outras coisas, “devido ao direito que se atribui com razão relativamente às coisas de que necessita, loucamente imagine ser o proprietário do universo inteiro” (*Id., ibidem*). Ainda, observa Robert Derathé, Rousseau não consegue admitir que a natureza dispusesse de uma espécie que tivesse por fim a sua própria destruição; ao contrário, para ele, quis a natureza que houvesse a conservação tanto dos indivíduos quanto da sua espécie, e se pergunta pela possibilidade de alguém, como Hobbes, ter afirmado o contrário (Cf. DERATHÉ, 2006, p. 2010). Nisto está, como se percebe, não só uma forma diferente de pensar a natureza e o próprio homem como ser natural, mas um modo contraposto ao entendimento hobbesiano, que era jusnaturalista. Portanto, ao se falar de direito natural de que se ocupava o jusnaturalismo, é bom considerar as diferentes formas de compreendê-lo para que também se possa melhor compreender a crítica de Rousseau aos jusnaturalistas. Trata-se, pois, de concebê-lo em termos históricos ou morais, como bem o diz Lourival Gomes Machado.⁴ Isso, por outro lado, não afasta o entendimento de que Rousseau tenha sido um jusnaturalista, assim como a crítica que ele faz à modernidade não impede a sua inserção entre os filósofos modernos, estando ele entre os iluministas.

Como vemos, Rousseau se afasta do jusnaturalismo que tem como um dos princípios a sociabilidade natural, como o vemos em Grotius e Pufendorf, por exemplo. Derathé observa em relação a isso que, no *Discurso sobre a desigualdade*, contrariando esses jusnaturalistas, Rousseau exclui do direito natural “a noção de sociabilidade”, ao tempo em que diz estar fundamentado esse direito no amor de si e na piedade natural, que são dois princípios anteriores à razão. E isto significar dizer do distanciamento entre o homem natural e o amor-próprio, que se vincula à sociabilidade humana. Esta vinculação entre amor-próprio

⁴ “Coloca-se o problema do direito natural em seus verdadeiros termos, que são de duas ordens distintas: 1) históricos, pois o jusnaturalismo destinava-se precipuamente a restabelecer a obediência à ordem natural, que, por sua vez, melhor se exprimira no estado de natureza, como é óbvio; 2) morais, que interessavam especialmente a Rousseau, para quem o direito moral constituiria uma compensação à fria mecânica da lei civil. [...]. Até hoje, esses dois sentidos do direito natural são permanentes e, ao menos no que tange ao direito internacional, operantes” (Nota 100, in: ROUSSEAU, 1991, p. 270).

e sociabilidade se faz notar quando se quer o favorecimento de si mesmo pelos serviços dos outros. Com vista nisto, Derathé (2006, p. 200) diz que Rousseau, contrariando Pufendorf, afirma não ser “a conformidade de uma mesma natureza’ que nos aproxima dos nossos semelhantes, “mas a vantagem que esperamos obter de seus bons serviços. Só nos tornamos sociáveis quando não podemos mais dispensar a assistência dos outros homens”. Todavia, estando ele entre os naturalistas, defensores, portanto, do direito natural, esteve voltado para a questão da natureza, procurando compreendê-la nela. Portanto, não temos como ignorar o que ele pensou sobre essa questão explorada pelos iluministas, tendo na *Enciclopédia* um espaço apropriado para a exposição de suas ideias.

1.3. A natureza e o conhecimento de si mesmo

Tendo a natureza como o que é comum aos homens, Chevalier de Jaucourt se refere- à igualdade como algo necessário e, portanto, “princípio e o fundamento da liberdade”. E essa igualdade se verifica no nascimento, crescimento, subsistência e morte, permitindo-nos falar de *igualdade natural ou moral*. Sendo a natureza a mesma para todos os homens, “é claro que, segundo o direito natural, cada um deve estimar e tratar os outros como seres que lhes são naturalmente iguais, ou seja, homens tanto quanto ele” (JAUCOURT. 2002, p. 193). Rousseau, de algum modo, segue esse entendimento, apesar de divergir quanto à lei natural: “uma lei que Deus impõe a todos os homens e que eles podem descobrir através das luzes de sua razão, considerando atentamente sua natureza e seu estado” (*Id., idem*, 2007, p. 197). Para Rousseau, essa lei não seria perceptível no estado de natureza, mas somente na sociedade civil. Pois, como diz Derathé (2009, p. 236), “a lei natural, tal como foi concebida pelos filósofos e pelos juristas, essa reta razão da qual falam Cícero e Pufendorf, não poderia ser aplicada ao estado de natureza”. Portanto, já no *Primeiro Discurso*, Rousseau se volta para a natureza. Segundo ele, os homens puderam se lançar aos confins do universo, rompendo as trevas em que estiveram envolvidos pela *natureza* de que são partes. Assim, o homem deveria ser concebido em sua essência. Competia-lhe então pensar o homem a partir do que houvesse de mais puro nele, razão pela qual afirma o seguinte: “O homem de bem é um atleta que se compraz em combater nu; despreza todos esses ornamentos vãos, que dificultam o emprego de suas forças e cuja maior parte só foi inventada para esconder uma deformidade qualquer” (ROUSSEAU, 1999, p. 191).

Referindo-se assim indiretamente à natureza, Rousseau traz à reflexão uma profunda compreensão do significado da condição humana. O corpo nu é expressão dessa

natureza como exposição do que não fora produzido *originariamente* pelo homem, sem interferência humana para remodelá-lo segundo o padrão requerido pelos diferentes modos de comportar-se, diante das exigências culturais que podem envolver aspectos religiosos ou imposições ideológicas que têm no consumo um grande referencial para as diferentes padronizações de beleza. O corpo nu, compreendido em sua originalidade, não pode ser excluído do que é verdadeiramente natural. Assim a nudez expressa o modo de ser próprio da personalidade de cada um, como manifestação da individualidade demonstrada nas diferentes formas de agir ou de se relacionar com os outros ou com o seu meio. Neste sentido, a natureza indica o que é próprio do ser humano. Isto nos remete ao que está no além da física, porque somente podemos pensar em termos de moralidade que se funda em valores com que se julga o indivíduo. Assim, a ideia de natureza é exposta por Rousseau tanto em sentido geral como também enquanto *natureza humana*, compreendida como essência que se manifesta no modo de ser de cada um dos humanos. Daí a referência de Rousseau às vestes que cobrem as deformidades do corpo da mesma forma que as hipocrisias guardam o que esconde os seus vícios, confundindo-os com as virtudes. A roupa simboliza então a hipocrisia que esconde o verdadeiro homem. As pessoas têm procurando esconder das outras a sua personalidade, recorrendo às diferentes formas de *vestir*. Por este *vestir*, chegamos à compreensão do que está posto como *preconceitos e vícios*.⁵

190

O homem, no desvelar-se, adentra à natureza, colocando-se acima de si mesmo. Daí a afirmação de Rousseau (1991, p. 227 – em itálico no texto consultado): “*O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem e ousou afirmar que a simples inscrição do templo de Delfos continha um preceito mais importante e mais difícil que todos os grossos livros dos moralistas*”. Ou seja, ele retoma o “Conhece-te a ti mesmo” socrático. E para que o homem pudesse chegar ao conhecimento de si mesmo, seria necessário voltar-se para a natureza, procurando discernir o que há de natural e de artificial no mundo, onde não fica nada como saiu das mãos do autor de todas as coisas (ROUSSEAU, 1995).⁶ Rousseau, procurando afastar do homem tudo que foi adquirido *na e com a*

⁵ A Outras palavras, é o que afirma o próprio Rousseau (1999, p. 191): “A riqueza do vestuário pode denunciar um homem opulento, e a elegância, um homem de gosto; conhece-se o homem são e robusto por outros sinais – é sob o traje rústico de um trabalhador e não sob os dourados de um cortesão, que se encontrarão a força e o vigor do corpo. A aparência não é menos estranha à virtude, que constitui a força e o vigor da alma”.

⁶ “TUDO É CERTO em saindo das mãos do Autor das coisas, tudo degenera nas mãos do homem” (ROUSSEAU, 1995, p. 9).

civilização, isto é, *no* e *com* o convívio social de que ele próprio é inventor, faz a seguinte afirmação:

E como o homem chegará ao ponto de ver-se tal como o formou a natureza, através de todas as mudanças produzidas na sua constituição original pela sucessão do tempo e das coisas, e separar o que pertence à sua própria essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram a seu estado primitivo ou nele mudaram? (ROUSSEAU, 1991, p. 227 - em itálico no texto consultado).

Trata-se aqui da necessidade do homem voltar-se para si mesmo, procurando ver-se em sua origem, isto é, no modo como fora formado pela *natureza*, sem nenhuma das alterações feitas pelos homens. Assim, segundo Rousseau, nós, seres humanos, fomos formados pela natureza, o que significa dizer que somos sua criatura. Sendo a *natureza criadora*, nós e uma infinidade de criaturas somos *seres naturais*. Ou seja, sendo as coisas naturais derivadas da *natureza*, são *criaturas*, enquanto a natureza é *criadora*. Estabelece-se assim uma discussão que nos remete aos medievais, que procuraram distinguir a criatura do criador, entendendo por criador a *natureza não criada*, sendo as criaturas concebidas como a *natureza criada* pela natureza criadora.⁷ Para Rousseau, cabe ao homem remeter-se às suas origens para discernir o que lhe é próprio daquilo que ele mesmo inventou.

191

Reportando-se a essas origens, é possível ao homem pensar-se em seu *estado primitivo*, que é *estado de natureza* referido por Rousseau e outros filósofos e juristas dos séculos XVII e XVIII. *Ser natural*, portanto, significa pertencer à natureza. Assim, segundo Rousseau, para se chegar a essa condição natural do ser humano, é preciso separar o que é ou não essencial a ele, considerando as circunstâncias e os seus próprios progressos. Trata-se assim de identificar a essência do homem com a condição natural de ser, isto é, *o homem em sentido original*, que não é outra coisa senão *o homem natural*, reafirmando-se assim no *Segundo Discurso* o que já havia dito no *Primeiro Discurso*.

2. A corrupção dos costumes e os vícios

⁷ Remetemo-nos aqui à discussão promovida por Johannis Scotus Erígena, por exemplo, que, conforme observação de Michele Federico Sciacca (1967, I, p. 198), “é muito difícil de escapar ao panteísmo”, uma vez que, depois de pensar as quatro possibilidades de se pensar a natureza, pensa Deus como Natureza não criada e não criante (*Natura nec creata nec creans*) como sendo o próprio Deus, concebendo-se como Deus Pai a Natureza não criada e criante (*Natura creans nec creata*). Assim compreendendo, o Verbo, isto é, o Filho, posto como Natureza criada e criante (*Natura creans creata*), e os seres sensíveis como Natureza criada e não criante (*Natura creata nec creans*) (Cf. SCIACCA, 1967, I, p. 197-198). Até que ponto poderíamos fazer uma aproximação ou não do pensamento de Rousseau com esse panteísmo de Scotus Erígena? Eis aqui uma questão que poderia ser desenvolvida em seus termos.

A preocupação de Rousseau aparece no seu *Primeiro Discurso*, fazendo-se de forma mais expressiva no *Discurso sobre a desigualdade*. Nessa preocupação está uma clara conexão com o pensamento helenista, destacando-se a herança de Lucrecio e Sêneca, conforme afirma Arlei de Espíndola. Assim, encontra-se uma interseção entre o epicurismo e o estoicismo no pensamento de Rousseau que, para além de seu jusnaturalismo, firma-se como herdeiro desses helenistas. Ressalta Espíndola que, mesmo não pactuando com a ideia de plágio desses filósofos em Rousseau, é preciso reconhecer “que muitas de suas noções presentes no segundo *Discours* foram antecipadas por Sêneca” (2005, p. 275). Mas também se evidencia o seguinte: “Para Rousseau, o homem civilizado [...], sendo dotado de razão, torna-se vítima também de paixões e de desejos artificiais, que Lucrecio já havia sugerido que precisariam ser extintos, e não se encontra mais movido só pelo anseio de se conservar” (ESPÍNDOLA, 2008, p. 47). Assim, para Espíndola, a oposição estabelecida por Sêneca e outros estoicos entre “ciência” e “virtude” “reflete-se claramente no *Discurso sobre as ciências e as artes*” (*Id., ibidem*, p. 50). Assim sendo, a reflexão de Rousseau sobre a natureza manifesta a sua herança helenística na crítica ao advento da civilização e em meio à corrupção dos costumes com as ciências e as artes.

192

Essa relação da natureza e o restabelecimento das ciências e das artes fora ressaltada por Jean Starobinski (1991, p. 15). Rousseau, segundo ele, “começa pomposamente por um elogio da cultura”. Pois ele dá início ao seu discurso falando do espetáculo que foi ver o homem sair do nada para desvendar as trevas em que estava envolvido pela natureza, valendo-se somente do “seu próprio esforço”. Porém lamenta pela situação em que os homens se encontram: quase nada sabem de si mesmos, ao tempo em que procuram conhecer o Universo. Starobinski diz se tratar de numa viravolta do discurso de Rousseau, manifestando-se aí a discordância entre o *ser* e o *parecer*: “Belo efeito de retórica: um toque de varinha mágica inverte os valores, e a imagem brilhante que Rousseau pusera sob os nossos olhos não é mais que um cenário mentiroso – belo demais para ser verdadeiro” (STAROBINSKI, 1991, p. 15).

Rousseau, contrariando a expectativa iluminista, afirma que o reestabelecimento das ciências e das artes serviu para perverter os costumes e promover os vícios. Mas adverte: “Não é em absoluto a ciência que maltrato, disse a mim mesmo, é a virtude que defendo perante homens virtuosos” (ROUSSEAU, 1999, p. 185). Observa Lourival Gomes Machado (*In*: ROUSSEAU, 1999, Nota 2, p. 189) que, ao lado dos aplausos às maravilhas do

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 8	n. 15	Agosto – Dezembro 2019	p. 181 - 202
--------------------------	-------	-------	------------------------	--------------

conhecimento e ao restabelecimento das ciências, “a simples indicação de que mais difícil do que conhecer o universo é ‘penetrar em si mesmo para estudar o homem e conhecer sua natureza, seus deveres e seu fim’ assentará as bases da crítica que, em nome da moral, Rousseau desenvolverá contra as ciências e as artes”. Ou seja, Rousseau, ao responder à Academia de Dijon, “não se limita a apreciar as ciências e as artes em relação a um possível aprimoramento dos costumes, mas considera as ciências e as artes em relação aos erros e aos vícios dos homens” (DIONIZIO NETO, 2004, f. 81). Então eu afirmo: “Ao lado do brilhante desenvolvimento das ciências e das artes, teria que ser considerado o necessário conhecimento do homem sobre si mesmo. Este o mais importante. Neste teria que se fundamentar a moral, para que se pudesse falar de aprimoramento dos costumes” (*id.*, *ibidem*). Mas, ao invés de buscarmos a fundamentação da moral no aprimoramento dos costumes através do conhecimento do homem sobre si mesmo, preferiram cultivar pura e simplesmente a ciência sem levar em consideração as qualidades morais. Ou como diz o próprio Rousseau (1999, p. 109): “Se a cultura das ciências é prejudicial às qualidades guerreiras, ainda o é mais às qualidades morais. Já desde os primeiros anos, uma educação insensata orna nosso espírito e corrompe nosso julgamento”.

193

Assim os homens, procurando desvendar o Universo, desenvolveram as ciências sem se preocupar com o destino da humanidade, sem perguntar pelos rumos que podia tomar a humanidade impulsionada pelos avanços dessas ciências. Não se deram conta de ser o luxo nutrido pelas artes, da mesma forma que a história se nutre dos tiranos, das guerras e dos conspiradores, sendo isto equivalente à jurisprudência, que perderia toda razão de existir se não houvessem as injustiças dos homens. E por assim ser, segundo Rousseau (1999, p. 204), “Somente esta reflexão deveria dissuadir todo homem que procurasse seriamente instruir-se pelo estudo da filosofia”. Mas o que podemos dizer das nossas artes? “Nossos jardins estão ornados de estátuas e nossas galerias de quadros. Que representam, em vossa opinião, essas obras-primas da arte exposta à admiração Pública? Os defensores da Pátria?” Ao invés disso, “Temos físicos, geômetras, químicos, astrônomos, poetas, músicos, pintores; não temos mais cidadãos ou, se nos restam alguns deles dispersos pelos nossos campos abandonados, lá perecem indigentes e desprezados” (ROUSSEAU, *Ibidem*, p. 210).

Considerando assim o progresso das ciências e das artes, Rousseau entendeu que ele não acrescentou em nada “à nossa verdadeira felicidade”, mas, ao invés disso, corrompeu os costumes, prejudicando assim a pureza do gosto, servindo assim para a degradação da natureza ressaltada pela deformidade da alma promovida por todos os

progressos do conhecimento no decorrer do tempo em que se deu a passagem do estado de natureza ao estado civil, conforme o exposto no *Segundo Discurso*. Por isso afirma Paul Arbousse-Bastide (In ROUSSEAU, 1999, Nota 1, p. 210): “Já se vislumbra o assunto do *Discurso sobre a Desigualdade*”. E acrescenta: “No primeiro discurso, a desigualdade é introduzida entre os homens pela supervalorização dos talentos, em detrimento das virtudes. No segundo discurso, a desigualdade aparecerá de modo inteiramente diverso” (*Id., ibidem*). Perpassa-se então pela ciência e a educação essa supervalorização dos talentos, em que se funda o reconhecimento das aptidões naturais desenvolvidas conforme os estímulos propostos pela educação. Isto fica mais claro no *Segundo Discurso*: a desigualdade entre os homens se firma pelas convenções ou autorizações dos próprios homens, tendo por base a ciência e a educação.

Trata-se então da interferência da ciência nas decisões dos homens em suas convenções, razão pela qual se faz no sentido político a desigualdade estabelecida a partir das deliberações humanas quando se tem em vista o conhecimento do que é possível ou não para o atendimento aos interesses de alguns em detrimento de outros. Nisto se firma o caráter egoísta e, portanto, moral dessa desigualdade. Egoísta, porque sabemos que, como parte desses “alguns” que se beneficiam das convenções promotoras da desigualdade, estão os próprios responsáveis pelo convencimento de que deveria ter sido feito para atender interesses humanos, que não deixam de ser os interesses deles mesmos. Certificamo-nos assim que não se trata de culpar a ciência nela mesma, mas a recorrência a ela por parte dos indivíduos que compõem a sociedade. Ou seja, como diz o próprio Rousseau (1999, p. 85): “Não é em absoluto a ciência que maltrato, disse a mim mesmo, é a virtude que defendo perante homens virtuosos”.

Da ciência, chega-se à educação, objeto de crítica contundente posta no *Emílio*: “Enquanto permanecemos no mesmo estado, podemos conservar as [*inclinações*] que resultam do hábito e que nos são menos naturais. Mas desde que a situação mude, o hábito cessa e o natural se restabelece” (ROUSSEAU, 1995, p. 11). Mas o hábito, ao contrário do que dizem, não é a educação. Ao se confundir essas duas coisas – hábito e educação – a educação acaba se confundindo com *adestramento*, que promove o condicionamento a certas inclinações deixadas em nós pelo hábito. Nisto está o anúncio do *Segundo Discurso* no *Primeiro*, remetendo-nos à questão da educação: “É, por assim dizer, a vida de tua espécie que vou descrever de acordo com as qualidades que recebeste, e que tua educação e teus hábitos puderam falsear, mas que não puderam destruir” (ROUSSEAU, 1991, p. 237). Ou seja,

a educação, assim como os hábitos que são convertidos nela, corrompe as qualidades humanas, deixando, no lugar das virtudes, os vícios. Firma-se assim a corrupção dos costumes como promoção desses vícios pela ciência e a educação, quando aquela se faz em conexão com esta, tendo por fim o condicionamento dos homens às convenções que eles mesmos propõem para o consentimento de todos. E com isto se estabelece as diferentes formas desigualdade entre os homens.

3. As diferentes formas de desigualdade entre os homens

No “Prefácio” do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau diz ser a questão proposta pela Academia de Dijon – “Qual é a origem da desigualdade entre os homens, e é ela autorizada pela lei natural?” – “*uma das questões mais interessantes que a filosofia possa propor e, infelizmente para nós, como uma das mais espinhosas a que possam responder os filósofos, pois, como conhecer a fonte da desigualdade entre os homens, se não se começar a conhecer a eles mesmos?*” (ROUSSEAU, 1991, p. 227 – em itálico como no texto consultado). Deparamo-nos assim com duas questões: uma das mais interessantes questões propostas pela filosofia, e uma das questões mais espinhosas a serem respondidas pelos filósofos. Assim Rousseau parte do *estado de natureza*, há muito considerado pelos filósofos e pelos os juristas, para responder essas questões: um estado que não existe mais nem que virar a existir e que, talvez, nem tenha existido. Mas quis Rousseau que esse estado fosse referência para compreender o estado em que se encontrava homem contemporâneo.

Deparamo-nos, pois, com preocupação de Rousseau em relação ao conhecimento que homem deveria ter de si mesmo. Por isso ele começa o seu “Prefácio” falando da necessidade desse conhecimento, fazendo-se assim a necessidade se se reportar às origens, ou seja, ao estado de natureza. E para certificar-se do que que poderia ter sido homem neste estado, Rousseau tomou como referência três tipos fundamentais de homem. Parte então do entendimento de que, em sua origem, o homem somente poderia ser compreendido como *homem natural*, ficando a dificuldade para distinguir, entre nós, esse *homem natural* do homem compreendido como *homem social*. Pois, entre esses dois tipos de homem, ainda é possível identificar o *homem selvagem*, aquele que não é mais natural, mas não é ainda o homem social que conhecemos. Olgária Matos (1978, p. 26), ao se referir ao referir-se a isso, diz que Rousseau não apresentou nenhuma solução, mas propôs “direções para abordá-la”.

Uma dessas direções, segundo ela, seria observar “os animais em seu meio natural”; a outra, seria “estudar o homem selvagem”. A isto, ela acrescenta: “tendo sempre presente que este [*selvagem*] já vive em sociedade e, portanto, apresenta-se já distante do seu estado natural; não é mais o ‘homem natural’, mas a ele se assemelha no físico e no moral, apesar da alteração dos seus traços gerais pela vida social”. Assim se constatar uma aproximação bem-maior entre o *homem selvagem*, encontrado pelos europeus do século XVI e XVII, do que a aproximação entre o *homem europeu*, civilizado, e o *homem selvagem* das Américas colonizadas pelos europeus.

Há assim uma imensa distância entre o homem natural e o social. Em meio a esses extremos, encontra-se o *caraíba*, selvagem das Américas. Sobre este afirma-se como o fez Olgária Matos (1978, p. 26): “A força do selvagem, a acuidade de seus sentidos, sua nudez, sua despreocupação, suas paixões indolentes, sua diferença com relação ao futuro, tudo isto permitirá a Rousseau reconstituir o homem tal como devia ser quando ‘saíra da natureza’”. Ou seja, o homem natural se identifica com a natureza. Ao sair da natureza, o *homem é apenas natural*. Contrapõe-se, portanto, a ele o *homem social*, que sai da sociedade que ele próprio inventou. Noutros termos, o *homem social* é uma invenção do próprio homem. Portanto, sendo social, é *artificial*. Por isso a afirmação de Rousseau (1991, p. 228): “*não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem*” (em itálico no texto consultado). Mas se verifica na sociedade dois tipos de desigualdade humana: uma, *natural ou física*; a outra, *política ou moral*.

196

3.1. A desigualdade moral entre os homens

Para Rousseau, a desigualdade natural é aquela que se verifica no âmbito *natural* ou *físico* entre e uma pessoa e outra. As pessoas são *naturalmente diferentes*. Nisto consiste a desigualdade natural entre elas, quando se trata, por exemplo, de uma ser mais alta ou mais baixa do que a outra, ou ser uma de idade diferente da outra, da mesma forma que se pode verificar as diferentes aptidões ou predisposições naturais que cada uma possa tem em relação às demais. Trata-se aqui de diferentes formas de desigualdade que se originam na *natureza*. Daí, segundo Rousseau, não é possível discorrer sobre a fonte dessa desigualdade. Mas o mesmo não podemos afirmar quando se trata da *desigualdade moral*. Pois esta, que é política, tem como fonte a convenção ou o consentimento dos homens.

Para falar desse tipo de desigualdade estabelecida nos diferentes convívios humanos, Rousseau descreve o estado de natureza para demonstrar que, aí, os homens eram desiguais, tendo todos em comum apenas a liberdade e a perfectibilidade, e tendo o amor de si e a piedade natural como pontos de interseção entre os homens e os outros animais. Depois da descrição do estado de natureza, onde o homem se encontra isolado e nu, Rousseau passa à descrição do estado a que chegou o homem, passando por um processo de corrupção da natureza, para se firmar em sua desigualdade política que, sendo da vontade do próprio homem, é uma *desigualdade moral*, assim como é também física a *desigualdade natural* que se verifica entre os homens, seja no estado de natureza ou no estado civil.

Rousseau introduz a discussão sobre o estado de natureza, dizendo se tratar de um assunto já bastante explorado pelos filósofos, quando procuraram os fundamentos da sociedade e sentiram “a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá” (ROUSSEAU, 1991, p. 235), sendo todos impedidos por uma série de equívocos: a suposição de que, já no estado de natureza, o homem tinha a noção do justo e do injusto, não se preocupando em saber se ele, nesse estado, teria a necessidade dessa noção ou se isso lhe fosse útil; a referência ao direito natural de cada um conservar o que lhe pertence, sem que houvesse explicação para o que seria pertencer. Por fim, diz Rousseau (1991, p. 235-236): “Outros dando inicialmente ao mais forte, a autoridade sobre os mais fracos, logo fizeram nascer o Governo, sem se lembrarem do tempo que deveria decorrer antes que pudesse existir entre os homens o sentido das palavras autoridade e governo”.

Considerando esses equívocos dos filósofos, Rousseau descreveu o estado de natureza, ressaltando as qualidades e as enfermidades do homem nesse estado e a domesticação como degeneração do homem natural quando posto em sociedade. Disse também que, no estado de natureza, o homem tinha os sentidos em comum com os animais, sendo as ideias provenientes desses sentidos, partindo deles os sentimentos e, portanto, a percepção. Mas, segundo Rousseau, a liberdade e a perfectibilidade são próprias do homem, já no estado de natureza. Assim a corrupção se inicia quando há alguma forma de interrupção da perfectibilidade pelo bloqueio da sua condição de ser livre.

O homem no estado de natureza era também *amoral*: não conhecia o bem nem o mal, o que já estava posto por Hobbes, como observa Arlei de Espíndola (2012, p. 36): “Antecipando Rousseau, Hobbes afirma que o homem, no começo dos tempos, está abaixo da esfera da moralidade, e por isso desconhece as diferenças entre o certo e o errado, o verdadeiro e o falso, o vício e a virtude”. Mas, segundo Rousseau, Hobbes se equivoca ao

confundir o estado civil com o estado de natureza. Reportando-se a esses equívocos, afirma Olgária Matos (1978, p. 30): “O que Hobbes via no começo dos tempos, Rousseau vê no fim: o reino do egoísmo”. Esse “reino do egoísmo” se faz notar quando, no estado civil, amor de si se converte em amor próprio: no estado de natureza, impulsionado pelo amor de si, o homem quer tudo para a espécie; no estado civil, impulsionado pelo amor próprio, ele quer tudo para si.

Assim, ao querer tudo para si, o homem recorre à ciência pela via da educação que se faz como hábito, para colocar tudo conforme os seus interesses, sobrepondo-se aos demais de sua espécie, passando da *amoralidade* para a *imoralidade*. A sociedade converte-se na oposição à natureza, a liberdade fica bloqueada e a perfectibilidade se faz como progresso da degradação humana. E isso ocorre quando homem cria a propriedade privada ao se dar conta de que sentia “necessidade do socorro do outro”, ao tempo em que percebeu vantajoso usufruir das “provisões para dois”. A partir daí “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 quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas” (ROUSSEAU, 1991, p. 265).

198

Surge então a propriedade privada como o primeiro passo para o progresso da desigualdade entre os homens, que avançou em seu progresso com o surgimento da magistratura, a formação do Estado e, por último, como o despotismo. Com tudo isso ocorrendo, chegamos a um estado de civilização em que um homem domina, explora, oprime e reprime os outros em função de interesses próprios, não querendo “nada como o fez a natureza, nem mesmo o homem; tem de ensiná-lo para si, como um cavalo de picadeiro; tem que moldá-lo a seu jeito como uma árvore de seu jardim” (ROUSSEAU, 1995, p. 9).

Conclusão

Rousseau, ao voltar-se para a *natureza* em confronto com a *sociedade* no *Discurso sobre as ciências e as artes* e no *Discurso sobre a desigualdade*, depara-se com a degradação da natureza promovida pelo homem e ressaltada no desenvolvimento das ciências e da artes. Assim, ao invés de *liberdade, igualdade e fraternidade*, os homens, do mundo civilizado, apoderando-se da ciências, letras e artes, tolheram a liberdade e deixaram ausente a fraternidade. Assim, contrapondo-se ao pensamento iluministas, Rousseau entendeu que as

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 8	n. 15	Agosto – Dezembro 2019	p. 181 - 202
--------------------------	-------	-------	------------------------	--------------

Luzes da Razão caminhavam em direção contrária daquilo que se reivindicava para uma nova sociedade, que haveria de se restabelecer com o fim do Antigo Regime. Por isso, já no *Primeiro*, a sua crítica social tem em vista a agressão à ruptura da natureza a partir da corrupção dos costumes como promoção dos vícios. No *Segundo Discurso*, isto se faz notar nos testemunhos dos fatos, mas também nos argumentos. Com outras palavras, Starobinski (1991, p. 288) diz que tudo se faz explícito, enunciando-se “com o aparato completo dos fatos, dos testemunhos, dos argumentos que o leitor exigente podia desejar”, tendo apenas indicado “em uma bruma calorosa” pelo *Primeiro Discurso*.

Em resposta a Estanislau, Rousseau diz que “A primeira fonte do mal é a desigualdade”. Essa resposta, lembrada por Starobinski, faz uma ponte entre exposto no *Primeiro Discurso* com o que expôs no *Segundo*: “Agora sente a necessidade de remontar mais longe de ‘cavar até a raiz’: essa desigualdade de que provém o mal, trata-se agora de ver de onde ela própria procede. Pode-se demonstrar a verdadeira origem do mal apenas examinando a origem da desigualdade” (STAROBINSKI, 1991, p. 288). Foi, pois, no *Segundo Discurso* que Rousseau aprofundou a discussão em torno do que fizera o homem com o progresso dos seus conhecimentos, desenvolvendo as ciências e das artes: ampliar a desigualdade que progredira com a propriedade privada.

Portanto, Rousseau aprofunda no *Segundo Discurso* a reflexão sobre a natureza exposta no *Primeiro Discurso*. Assim, a natureza torna-se a questão central para a compreensão da desigualdade moral e política entre os homens, que ele compreende como fonte de toda maldade humana no âmbito da civilização. Por último, tomando como referência a natureza, pensou na possibilidade da educação *natural e negativa* e em um novo *contrato social*.

REFERÊNCIAS:

ARBOUSSE-Bastide, Paul. Notas. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores – Rousseau, vol. II)

ARENDT, H. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

CASSIRER, E. **Antropologia filosófica: ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 8	n. 15	Agosto – Dezembro 2019	p. 181 - 202
--------------------------	-------	-------	------------------------	--------------

DERATHÉ, Robert. **Rousseau e a ciência política de seu tempo**. Tradução por Natalia Maruyama. São Paulo: Barcarrola; Discurso Editorial, 2009. 663 p

DESCARTES, René. **Discurso sobre o método**. Tradução por J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores). Tradução de: Les passions de l'âme.

DIONIZIO NETO, Manoel. **Educação e liberdade em Jean-Jacques Rousseau**. 2004. 340 f. Tese (Doutorado em Educação)–Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2004.

ESPÍNDOLA, Arlei. A necessidade do estado em Hobbes e Rousseau. In: ESPÍNDOLA, Arlei (Org.). **Rousseau: pontos e contrapontos**. São Paulo: Bacarrolla, 2012.

ESPÍNDOLA, Arlei. A presença de Lucrécio no discurso sobre a desigualdade de Jean-Jacques Rousseau. In: ESPÍNDOLA, Arlei. **Ensaio de leituras de escritos filosóficos clássicos em torno da reflexão ética política**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2008.

ESPÍNDOLA, Arlei. Rousseau e Sêneca: natureza humana e crítica da sociedade. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.). **Verdades e mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau**. Ijuí: Unijuí, 2005. p. 275-295. (Coleção Filosofia; 15).

HOBBS, Thomas. **Leviatã** ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico civil. Tradução por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1999. 496 p. (Coleção Os Pensadores).

JAUCOURT, Chevalier de. Igualdade natural. In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. **Verbetes políticos da Enciclopédia**. Tradução por Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial; Editora Unesp, 2006.

JAUCOURT, Chevalier. Lei natural. In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. **Verbetes políticos da Enciclopédia**. Tradução por Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial; Editora Unesp, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Tradução por Mariano Ferreira. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1982. 540 p. (Série *Antropologia*, 9).

MACHADO, Lourival Gomes. Notas. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução por Lourdes Santos Machado. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. 106 p. (Coleção *Os pensadores*, 6).

MACHADO, Lourival Gomes. Notas. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores – *Rousseau*, vol. II)

MATOS, Olgária C. F. **Rousseau: uma arqueologia da desigualdade**. São Paulo: M. G. Editores, 1978.

MONDIN, B. **O homem, quem é ele?** Elementos de antropologia filosófica. 13. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 8	n. 15	Agosto – Dezembro 2019	p. 181 - 202
--------------------------	-------	-------	------------------------	--------------

MONOD, Jacques. **O acaso e a necessidade**. Tradução por Bruno Palma e Pedro Paulo de Sena Madureira. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1976. 220 p. Tradução de: Hasard et la nécessité.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. **O espírito das leis**. Tradução por Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1996. 851 p. (Paidéia). Tradução de: L'esprit des lois.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. Tradução Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. 5. São Paulo: Cortez; Brasília-DF, UNESCO, 2002. Tradução de: Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur.

MORIN, Edgar. **O método 5: a humanidade da humanidade**. Tradução por Juremir Machado da Silva. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2012.

MONTEIRO, João Paulo. Vida e obra. *In*: HOBBS, Thomas. **Leviatã** ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico civil. Tradução por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p.5-17. (Coleção Os Pensadores).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **As Confissões**. Tradução Wilson Louzada. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1965. (Clássicos de Bolso – Edições de Ouro – Águia de Ouro –AG 1219). Tradução de: Les confessions.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução por Lourdes Santos Machado. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção *Os pensadores*, 6; p. 215-320).

201

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução por Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p.165-214. (Coleção Os Pensadores – *Rousseau*, vol. II).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. Tradução por Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. 592 p. Tradução de: Émile; ou, De l'éducation.

SCIACCA, Michele Federico. **História da filosofia: Antigüidade e Idade Média**. Tradução por Luís Washington Vita. 3. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1967. 260 p. v. I. Tradução de: La filosofia nel suo sviluppo storico.

STAROBINSKI, Jean. O discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade. *In*: STAROBINSKI, Jean-Jacques Rousseau: **a transparência e o obstáculo**; seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução por Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 288-309. Tradução de: Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle; suivi de sept essais sur Rousseau.

STAROBINSKI, Jean. Rousseau: **a transparência e o obstáculo**; seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução por Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 288-309. Tradução de: Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle; suivi de sept essais sur Rousseau.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade**. Tradução por Elia Ferreira Edel. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1995. 432 p. Tradução de Critique de la Modernité.

A RELIGIÃO INTIMISTA DE ROUSSEAU: UM DEBATE SOBRE A RELAÇÃO ENTRE CONSCIÊNCIA, RAZÃO E CONHECIMENTO

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho¹

Resumo:

A discussão concernente à relação entre a razão e a consciência moral no pensamento rousseauiano anima os longos debates entre os estudiosos de Rousseau. A influência religiosa que reivindica a primazia da consciência moral sobre a razão a que Jean-Jacques esteve exposto no decorrer de sua vida foi amplamente estudada por Pierre-Maurice Masson em *La religion de J.-J. Rousseau: la formation religieuse de Rousseau*. Sob outro aspecto, autores como Georges Beaulavon, Émile Bréhier e especialmente Robert Derathé, em *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, compreenderam a obra do genebrino sob o prisma do racionalismo de Descartes e Malebranche. O objetivo desta pesquisa, além de trazer à tona a discussão sobre esses estudos, é mostrar que a razão e a consciência moral coexistem e interdependem-se no interior do pensamento de Rousseau.

Palavras-chaves: Rousseau. Religião. Razão. Consciência. Conhecimento.

LA RELIGION INTIMISTE DE ROUSSEAU: UN DÉBAT SUR LA RELATION ENTRE CONSCIENCE, RAISON ET CONNAISSANCE

Résumé:

La discussion concernant la relation entre la raison et la conscience morale dans la pensée de Rousseau anime les longs débats entre les spécialistes rousseuistes. L'influence religieuse qui revendique la primauté de la conscience morale sur la raison à laquelle Jean-Jacques a été exposé durant le cours de sa vie a été longuement étudiée par Pierre-Maurice Masson dans *La religion de J.-J. Rousseau: la formation religieuse de Rousseau*. Sous tout autre aspect, des auteurs comme Georges Beaulavon, Émile Bréhier et notamment Robert Derathé, dans *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, ont compris l'œuvre du genevois sous l'angle du rationalisme de Descartes et Malebranche. Le dessein de cette recherche, outre relancer la discussion touchant ces études, il est de montrer que la raison et la conscience morale coexistent et sont corrélées dans la pensée de Rousseau.

Mots-clés: Rousseau. Religion. Raison. Conscience. Connaissance.

A influência religiosa de Rousseau: a supremacia da consciência sobre a razão

Em sua extensa obra, Masson mostra que Rousseau é no Setecentos a resposta sentimentalista às *Luzes*, com sua inabalável crença na razão e em seu progresso. Temas como o “retorno à natureza”, a “fadiga da razão” e as “evidências do coração” fazem de Rousseau, segundo Masson (1916), um profeta e um intérprete do século XVIII. Masson (1916) lembra que, desde sua tenra idade de estudos intensos,

¹ Pós-Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. Doutor em Educação com ênfase em Filosofia da Educação pela Universidade Federal do Ceará – UFC. Mestre em Ética e Filosofia Política e Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE. E-mail: jarbasvc@gmail.com.

iniciada na casa da Sra. de Warrens, os objetivos das especulações filosóficas de Rousseau estavam voltados a aperfeiçoar o espírito sem dissociar disso seu perfeccionismo moral e as suas crenças religiosas. Assim, o duplo desejo de Rousseau, afirma ele, “[...] era, em adquirindo conhecimentos, restabelecer seu justo valor para as certezas da religião e para a prática da virtude” (MASSON, 1916, p. 91).

Esse desejo da perfectibilidade moral, em que é necessário compreender o universo e encontrar uma regra de vida segura, será o elã de toda a teoria rousseauiana (MASSON, 1916). Para Masson (1916), essa atitude de um autêntico moralista denota desde já a desconfiança de Rousseau com relação à razão, ao mesmo tempo que a prepara para a obediência ao sentimento. A insuficiência do espírito, a potência enganadora do orgulho e a fadiga da razão serão denunciadas, segundo Masson (1916), pelo Vigário de Rousseau em sua *Profissão de fé*. Nesse livro, afirma Masson (1916), o Deus do coração e da natureza, da natureza organizada e consoladora, será, para Rousseau, o recurso supremo do homem bom contra a mecânica social.

A obra de Masson (1916) é orientada pela crítica de Rousseau à razão e, ao mesmo tempo, pelo elogio do genebrino ao sentimento interior. Masson (1916) salienta que, em várias passagens dos escritos de Rousseau, o filósofo deixa transparecer a soberania do sentimento sobre o espírito. Um exemplo emblemático é a conhecida passagem da *Profissão de fé* em que Rousseau (2014, p. 411-412) exalta a importância da consciência frente à razão: “Consciência! Consciência! Instinto divino, imortal e celeste voz [...]; sem ti nada sinto em mim que me eleve acima dos animais, a não ser o triste privilégio de perder-me de erros em erros com o auxílio de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípio”. Masson (1916) sublinha que Rousseau exalta a consciência tanto para combater a “razão racionante” dos filósofos iluministas como para sugerir ao homem o retorno à sua natureza interior. A *Profissão de fé* é profícua desses exemplos; nela Rousseau (2014, p. 405) afirma que “[...] a consciência é a voz da alma, as paixões são a voz do corpo [...]; a razão nos engana [...]; a consciência nunca engana. Ela é o verdadeiro guia do homem; [...] quem a segue obedece à natureza e não tem medo de se perder”. Com base nisso, Rousseau (2014) aconselha os seus contemporâneos para que sejam mais simples e menos vaidosos. No entanto, para que isso aconteça, “[...] devemos nos limitar aos primeiros sentimentos que encontramos em nós mesmos, já que é sempre a eles que o estudo nos leva quando não nos desorientou” (ROUSSEAU, 2014, p. 411).

Sobre a relação entre a razão e a consciência, Masson (1916) assevera – apontando a influência de Marie Huber sobre Rousseau – que a consciência é a verdadeira chave do conhecimento. Para a teóloga protestante, lida atentamente por Rousseau, o conhecimento é produzido por meio da consciência, e é ela que determinará – antes mesmo da razão – o “certo” e o “errado” para que possamos, a partir disso, extrair com segurança o verdadeiro conhecimento das coisas². Esse apoio sobre a consciência protegerá Rousseau dos sofismas da razão. Segundo Masson (1916), Jean-Jacques, sob influência de Marie Huber, fará do sentimento interior um verdadeiro instinto, superior a todos os raciocínios, dotado de uma segurança da intuição que dispensará qualquer outra orientação anterior. A invocação ao sentimento marcará a literatura teológica do *dix-huitième siècle*, tanto como em reação à filosofia de Descartes como em resposta ao empirismo de Locke. Contra o cartesianismo, ressalta Masson (1916), o Abbé de Pluche³ afirmará que a metafísica do *cogito*, descolada das evidências sensíveis do bom senso, que são produzidas pela intuição moral do sentimento interior, nada valerá e não passará de uma regra insuficiente. Por conseguinte, em oposição ao empirismo, “[...] os defensores da consciência [como Marie Huber] serão tentados a subtrair-se das investigações positivas e fazer uma espécie de ‘faculdade à parte da alma’ como de um sentido íntimo, seguro e infalível⁴” (MASSON, 1916, p. 237).

A recusa, por parte de pietistas e jansenistas, como Marie Huber e o Abbé de Pluche, tanto do cartesianismo, com sua plena confiança na razão, como do empirismo, que subtrai da busca da verdade o *sentiment intérieur*, será aceita por Rousseau. A filosofia de Descartes e o empirismo de Locke, salienta Masson (1916), serão considerados pelos dois teólogos com “ateísmo”, ou por relegarem Deus a um

² Marie Huber nas *Lettres sur la religion essentielle à l'homme* não utiliza o termo *conscience*, mas a palavra *sentiment* para designar o conhecimento íntimo presente no homem. Masson (1916) utiliza a palavra *conscience* equiparando-a ao *sentiment* tomando como perspectiva o pensamento de Rousseau onde os dois termos são análogos. Sobre a importância do *sentiment* no livro de Marie Huber (1739), consultar o artigo de Pitassi (1995). Recomendamos também o artigo de Kawauche (2012).

³ Padre francês, jansenista. Autor do *Spectacle de la nature*. Sobre a biografia de Antoine Pluche ou l'Abbé de Pluche (1688-1761) consultar a *Encyclopédie Universalis de France*, disponível em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/antoine-pluche/>>.

⁴ Marie Huber (1739) considera a experiência importante porque é através dela que o homem pode experimentar o sentimento de sua existência. No entanto, ao contrário dos empiristas que se valem das investigações positivas para provar a validade do conhecimento (subtraindo-se das evidências do *sentiment*), Huber (1739) une a experiência a um sentimento seguro e infalível não apenas para provar à existência do homem, mas sua íntima ligação com Deus.

segundo plano ou pôr o desprezarem em suas filosofias. Rousseau não compartilhará dessas opiniões, porém procurará resgatar o papel do divino em sua teoria do conhecimento. Junto com a defesa da consciência, ele fará a defesa de Deus. Rousseau (2005c) reconhece que Deus está em cada um e que devemos buscar a verdade em nós mesmos, pois não é pela razão que se chega a Deus, e sim pelos sentimentos. Parágrafos depois, ele irá unir sua teoria em defesa de Deus à sua definição da consciência. Ele diz que a verdade moral residente na alma de todos os homens é anterior à vida social e que ela, a consciência, é a regra involuntária da qual todos nós extraímos os julgamentos sobre o bem ou o mal (ROUSSEAU, 2005c).

Rousseau é coerente com a sua teoria da *conscience*, observa Masson (1916), quando alega que a existência de Deus é, por excelência, uma “verdade do sentimento”, ou, mais exatamente, aquela direção para a qual todas as outras convergem para se confirmar. Na filosofia de Rousseau, salienta ele, o coração – de *élan en élan* – reclama uma garantia suprema. Essa teologia do coração, diz Masson (1916, p. 158), “[...] desconfia da filosofia e da razão, potências de dúvida, de sofismas, que nos jogam [nas incertezas da razão racionante⁵]”; o melhor é, segue Masson, “[...] regressar ao coração como a uma ‘fonte primitiva’ e regenerar o pensamento regenerando o coração”.

Consoante Masson (1916, p. 107-108), Rousseau incorporou do Abbé de Pluche, Saint-Aubin⁶ e Claville^{7,8} “[...] a [crítica à] inutilidade vã dos sistemas, [o reconhecimento da] indigência pretensiosa da razão quando quer ultrapassar as limitações da experiência [e] a [afirmação da] supremacia do coração [...] e da virtude [...]”. Para Rousseau, nas palavras de Masson (1916, p. 108), “[...] o primeiro dos conhecimentos é o conhecimento de Deus e dos seus deveres [...], toda ciência é vã se não nos orientar para a prática do bem”. Essa última intenção de motivos será um dos propósitos de Rousseau no *Discurso sobre as ciências e as artes*. Nesse livro, Rousseau

⁵ Segundo Masson (1916), o termo “razão racionante” diz respeito à crítica do dramaturgo francês Pierre Carlet de Chamblain de Marivaux (1688-1763), lida e absorvida por Rousseau, sobre a mania de sistemas da filosofia francesa. Essa crítica quer atingir principalmente o cerne do dogmatismo filosófico e sua crença na superpotência da razão.

⁶ Barão de Laney, conselheiro do parlamento de Paris e desembargador. Gilbert Charles Le Gendre (Marquis de Saint-Aubin-sur-Loire) (1688-1746) é autor do *Traité de l'opinion*. A obra está disponível em <<https://archive.org/details/traitedelopinion00conggoog>>.

⁷ Teólogo católico e humanista. Autor do *Traité du vrai mérite*. Sobre Charles-François-Nicolas Le Maître de Claville (1670-1740), consultar Dornier (2009).

⁸ Estes autores ligados ao humanismo católico forneceram diversas contribuições intelectuais ao *Mercure de France*. Rousseau os lera pela primeira vez em sua estada na *Charmettes* de propriedade da Sra. de Warrens entre os anos de 1736 e 1742. Sobre isso, ler Masson (1916), capítulo IV, parte II.

quer ajudar o homem a redimensionar sua inteligência para que ele faça da razão um bom uso, pois nossa inteligência, entende ele, deve ser eivada primeiramente de uma intencionalidade moral que possa não apenas conhecer, mas, sobretudo, ajudar-nos a viver.

A crítica à concepção sentimentalista de Masson e o racionalismo de Rousseau

Masson foi acusado, principalmente por Georges Beaulavon em *La philosophie de J.-J. Rousseau et l'esprit cartésien*, e por Robert Derathé, em *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, de pintar um Rousseau irracionalista, demasiado sentimental e pouco ligado, ou quase completamente avesso, às tradições do racionalismo de Descartes e de Malebranche. As concepções desses dois autores são diferentes das opiniões de Masson quanto à relação entre a razão e a consciência moral na filosofia de Jean-Jacques. Embora Masson (1916) reconheça um teor racional no pensamento de Rousseau⁹, ele não diminui a supremacia da consciência sobre a razão posta no interior do pensamento rousseauiano.

As críticas de Beaulavon e de Derathé à interpretação sentimentalista da filosofia de Rousseau feita por Masson fazem-nos entender a dimensão racionalista do pensamento de Jean-Jacques. Ao criticar a demasiada importância do sentimento interior ou do coração em oposição à razão, Beaulavon (1937) diz que Masson (1916) traduziu a obra de Rousseau sob um viés ao mesmo tempo sentimental e místico. Sob um outro aspecto, ao opor o sentimentalismo de Rousseau ao cartesianismo, Masson (1916), segundo Beaulavon (1937), inscreveu o pensamento rousseauiano ao lado do utilitarismo pragmático ao qual o genebrino claramente se opunha¹⁰.

Derathé (2011) ampliará as críticas à interpretação sentimentalista do pensamento de Rousseau. Em *Le rationalisme de Rousseau*, ele afirma que o genebrino não se opõe ao racionalismo, e sim ao dogmatismo. Em seguida, diz que Rousseau não nos encoraja a nos abstermos de usar a razão, mas nos aconselha a aprendermos a bem usá-la (DERATHÉ, 2011). A intenção de Derathé (2011) é mostrar que as duas faculdades, a razão e o sentimento, não se dissociam ou se sobressaem no pensamento

⁹ No capítulo IV, parte III, do seu livro sobre a formação religiosa de Rousseau, Masson (1916) fala sobre o breve surto racionalista do genebrino e, em seguida, do seu retorno ao cristianismo.

¹⁰ Podemos encontrar essa crítica em Beaulavon (1937) e em Derathé (2011). Sobre esse debate inserido na obra de Masson, ler especialmente o capítulo VII, páginas 235 a 237, de sua obra.

de Rousseau. Na *Carta ao Sr. de Franquières*, Rousseau constrói duas concepções diferentes do sentimento interior: a primeira diz que nem sempre os homens estarão dispostos a escutar a voz da razão, sendo necessária a ajuda do sentimento; e a segunda conclui que, graças ao sentimento, nós podemos confirmar as verdades que a razão não nos faz conhecer. Para Derathé (2011), se interpretadas corretamente, ambas as concepções nos fazem reconhecer que o chamado ao sentimento não exclui a voz da razão, mas a completa e a confirma.

Derathé (2011) observa que Rousseau não coloca o sentimento em oposição à razão, tampouco lhe dá preferência. A razão permite, quando consciente de seus limites, recomendar o uso do sentimento para nos livrar do estado de dúvida. Na *Profissão de fé*, Rousseau assegura que sua regra de se entregar ao sentimento mais do que à razão é confirmada pela razão mesma. Nós podemos, portanto, segundo ele, fazer apelo ao sentimento interior sem cessar de ter uma atitude racional. Ao garantir, no escrito *Fragmentos sobre Deus e a Revelação*, que Deus pôs sabedoria em todos os espíritos e os gravou no fundo dos corações de todos os mortais, Rousseau (2005d) sustenta que na alma humana coexistem duas faculdades, uma racional e outra intuitiva, que se beneficiam e se socorrem mutuamente.

A prova dessa dependência podemos encontrar ainda no referido escrito. Assim, escreve Rousseau (2005d, p. 196-197), “[Deus,] Tiraste-me do nada, deste-me a existência, me dotaste de uma alma racional, gravaste no fundo de meu coração as leis cujo cumprimento vinculaste à de uma eterna felicidade; leis plenas de justiça e de doçura, cuja prática tende a tornar-me feliz já nesta vida”. Rousseau (1999b, p. 214) realça o valor da virtude e o confirma, dizendo que a virtude é a “[...] ciência sublime das almas simples e está gravada em todos os corações, basta voltar-se para si mesmo e ouvir a voz da consciência no silêncio das paixões”. Como vimos, Rousseau defende que toda ciência é vã se não puder produzir o bem. Para Derathé (2011, p. 107), Rousseau não exclui a razão da vida moral, pois o sentimento sozinho não funda nem a virtude nem a lei natural, porém “[...] à razão [também] é necessário juntar o sentimento [...]; nossa conduta procede sempre de um impulso”. Com Rousseau, conforme Derathé (2011), a sensibilidade (moral e sensorial) passa ao primeiro plano da vida moral. É deste duplo movimento, das sensações para a razão e da razão para as sensações, que depende, segundo Rousseau, o desenvolvimento do conhecimento humano (DERATHÉ, 2011).

Para Rousseau, como observa Derathé (2011), o desenvolvimento das nossas capacidades cognitivas comanda nossos sentimentos: estes se encontram para o mesmo sob a dependência das nossas faculdades intelectuais. As afeições sociais não se desenvolvem em nós sem as luzes, diz o genebrino (ROUSSEAU, 2005d). Todos os nossos sentimentos sociais obedecem a essa lei: há sempre um progresso ordenado de nossas inclinações primitivas, correspondendo à ordem segundo a qual se desenvolvem nossas faculdades intelectuais. No *Emílio*, Rousseau insiste igualmente sobre os sentimentos intelectuais que pertencem ao sentimento do amor e mostra que esse sentimento não pode se desenvolver no homem antes que ele não saiba mensurar seu julgamento, bem como comparar e fazer uso de sua razão. No Livro IV, ele pontua que: “[...] É preciso tempo e conhecimentos para nos tornarmos capazes de amar; só amamos após ter julgado, só preferimos após ter comparado [...]; [e], embora seus arroubos nos desorientem [...], essa escolha que se põe em oposição à razão vem-nos dela” (ROUSSEAU, 2014, p. 290).

Nós observamos, sublinha Derathé (2011), que o sentimento, para Rousseau, não se reduz “ao puro movimento da natureza”; ele comporta, na realidade, dois momentos: um impulso natural que é inato e os conhecimentos que nos são adquiridos. Para que um sentimento verdadeiro se forme, é necessário que um impulso natural venha se juntar aos conhecimentos que são obra da reflexão. Derathé (2011) diz que não existem conhecimentos nem ideias inatas para Rousseau. Jean-Jacques, como um discípulo de Condillac, para quem o conhecimento é sempre adquirido e está ligado à ordem intelectual, acredita que o progresso do *sentiment intérieur* permanece preso às nossas capacidades cognitivas (DERATHÉ, 2011).

Derathé (2011, p. 111) mostra a diferença entre o princípio imediato da consciência – impulso primitivo – e a consciência completa, desenvolvida e tornada ativa pelo uso da razão: “O sentimento, que é inato em nós, não pode se manifestar antes que a razão nos faça conhecer o objeto ao qual ela se aplica”. Do contrário, a razão no homem é formada por várias relações morais, que a sua consciência deve ativar. Como todo impulso natural, a consciência é independente da razão, desde o princípio, porque sua presença em nós não resulta do conhecimento que nós podemos adquirir por meio da razão, contudo, sem esses conhecimentos, ela “seria eternamente inativa”. Portanto, avalia Derathé (2011, p. 111): “[...] a atividade da consciência está ligada à da razão”. A consciência que nos faz amar um e outro, independentemente da

razão, não pode se desenvolver sem ela; “[...] a consciência e a razão se complementam”, diz ele (DERATHÉ, 2011, p. 111).

Nesse sentido, a consciência não é destinada a substituir a razão, porque esta é a condição mesma de sua atividade. Basta lembrarmos que “um ser privado de razão é incapaz de adquirir o conhecimento do bem”. Desse modo, consoante Derathé (2011), a consciência, a razão e a liberdade são faculdades inseparáveis na filosofia de Rousseau e servem para conduzir o homem à justiça e à virtude.

O perspectivismo e a dependência entre a razão e a consciência em Rousseau

Masson e Derathé se opõem ao definir no homem a sua faculdade de julgar e, portanto, de conhecer. Para Masson (1916), a consciência é protagonista na obra de Rousseau; é ela que julga o “certo” e o “errado”, o “bem” e o “mal” das experiências advindas do mundo exterior. Essa possibilidade interpretativa, por parte de Masson, dar-se-á em três momentos sucedâneos das *Cartas morais*, em que Rousseau afirma a primazia da consciência sobre a razão. Primeiro, Rousseau (2005c) observa que ela está presente no interior dos homens e é anterior à vida social; a consciência é a regra involuntária, da qual os homens extraem todos os julgamentos sobre suas ações, sejam elas boas ou más. Segundo, para Rousseau (2005c), o sentir é anterior ao conhecer. A sensibilidade é para o homem, assevera ele, um produto da natureza e da consciência moral que nos foi entregue por Deus para julgar o “bem” e o “mal” segundo os nossos próprios princípios. Por fim, Rousseau (2005c) sustenta, mediante sua teoria da consciência moral, que das coisas à consciência, por mais que as ideias nos venham de fora, ou seja, pela percepção dos sentidos, os sentimentos que as avaliam estão em nosso interior, sendo por meio deles que conhecemos o que é conveniente ou não para nós. Masson (1916) faz dessas observações de Rousseau, como veremos, a garantia da autoridade da consciência sobre a razão, ou, mais exatamente, da moral sobre o espírito.

A consciência defendida por Rousseau, consoante Masson (1916), é verdadeira e universal ao mesmo tempo, porque está em todos os homens, como um laço de Deus em suas almas. Conhecer, portanto, não se revela como um frio esquema mental de análise da razão que se desdobra sobre o mundo exterior, e sim através de uma elevada carga moral que deve provir do sentimento interior. Rousseau não faz apelo à consciência em vão, declara Masson (1916), pois, se “a razão nos engana, a

consciência jamais poderá nos enganar”. Sobre isso, Rousseau (2005c) é tácito ao afirmar que as noções do “bom”, do “justo” e do “honesto” são universais e se formam no estreitamento de cada alma com Deus, como um só elã que liga cada homem ao seu semelhante.

Essa interpretação do protagonismo da consciência na obra de Rousseau (2005c) nos dá a entender, no livro de Masson (1916), que a razão deve estar subordinada à consciência; ou que por momentos ela (a consciência) tenha necessidade da interdição da razão para melhor prover o seu êxito de julgar (o que é “bom”, “justo” e “honesto”) e, por isso, de conhecer. Nesse último caso, Rousseau já havia constatado a filiação ou a contaminação da razão pelos preconceitos da educação e pelo dogmatismo das seitas filosóficas do seu tempo. No primeiro, porém, o papel ativo da consciência provará sua conduta superior frente à razão, que teria apenas a função de juntar sensações e formar ideias, exercício completamente secundário ante a atividade primordial da consciência. “A maneira de formar ideias é o que dá um caráter ao espírito humano” (ROUSSEAU, 2014, p. 275). Essa definição que Rousseau (2014) dá ao espírito nas últimas páginas do Livro III do *Emílio* soará, para os defensores da consciência, como um ato mecânico e inteiramente formal do intelecto. Mesmo que, em linhas depois, Rousseau (2014) afirme que a razão julga, compara e avalia as sensações que lhe provêm dos sentidos, para formar as ideias, essas de nada valeriam sem o sentimento interior que as valida e lhes dá, portanto, sentido.

Cassirer (1999), em concordância com as teses de Masson (1916), faz uma elaborada analogia entre “sensação”, “razão” e “sentimento” no interior da teoria do conhecimento de Rousseau. Primeiramente, ele diz que “[...] A palavra ‘*sentiment*’ possui uma conotação ora no sentido naturalista, ora no sentido da mera sensação [*Empfindung*], ora no sentido do julgamento e da decisão moral [...]. Para Rousseau o ‘*sentiment*’ é ora uma ação psíquica, ora uma ação da alma” (CASSIRER, 1999, p. 105). Para Cassirer (1999), o processo de compreensão da realidade, capaz de unir as inúmeras sensações que temos dela e dar-lhe um sentido, só é possível através do sentimento. Só o julgamento (que é *sentiment*) pode nos dar acesso a uma região inatingível da consciência que não pode ser captada nem pela mera sensação nem pela força lógica da razão (CASSIRER, 1999). “[...] Nenhum engano ocorre no mero ato de sofrer uma impressão; ele surge somente quando o espírito se comporta de maneira ativa ante ele [...], sobre o ‘ser-assim’ e o ‘ser-diferente’ do objeto que corresponde à

impressão” (CASSIRER, 1999, p. 106). Cassirer (1999, p. 107) relativiza a razão e dá ao sentimento o estatuto de uma plena abertura do ser frente ao eu que o avalia: “[...] é no querer, e não no pensar, que se revela a verdadeira essência do eu [...]”.

A razão é relativa, e a consciência (que é *sentiment*) deve orientá-la; essa é uma outra intuição possível que podemos extrair do livro de Masson (1916). As inúmeras influências dos teólogos lidos por Rousseau dão ao leitor da obra a ideia de que a “razão raciocinante” dos filósofos iluministas depõe contra a universalidade da consciência. E, de fato, não são poucas as referências de Rousseau sobre isso. Em *Cartas morais*, Jean-Jacques deduz do *sentiment* a fonte de todos os prazeres; para ele, a filosofia abafa a voz da natureza interior. Na *Profissão de fé*, ele alega que “[...] o testemunho dos homens, no fundo, é apenas o da minha própria razão e nada soma aos meios naturais que Deus me deu para conhecer a verdade” (ROUSSEAU, 2014, p. 422). E, na *Carta a Franquières*, o genebrino é tácito, ao afirmar que, “[...] se suprimíssemos o sentimento interno, já não restariam mais traços da verdade sobre a terra [...], todos nós nos tornaríamos joguete das opiniões mais monstruosas [...]” (ROUSSEAU, 2005b, p. 183).

Derathé (2011) se opõe às alegações de Masson (1916) e do que delas podemos deduzir. Para ele, a interpretação sentimentalista de Masson sobre a obra de Rousseau provém de uma má interpretação dos seus conceitos. Masson (1916), ao anatematizar ou relegar a razão a um plano de fundo secundário, no pensamento de Rousseau, confunde a razão (entendimento) com a razão dogmática (dos *philosophes*). Para Derathé (2011), como vimos, a razão tem como principal função o julgar, sendo que a consciência deve funcionar como o seu complemento. Rousseau (2014) confirma isso ao dizer que a consciência não pode desenvolver-se sem o auxílio da razão. É o entendimento que dá moralidade às nossas ações. Além disso, consoante Derathé (2011, p. 67), o sentimento interior não produz uma garantia suficiente de valor objetivo do nosso conhecimento, “Tanto que uma verdade demonstrada é verdadeira para todos os espíritos, a prova do sentimento só vale para si e não convence um outro”. Derathé (2011), com isso, depõe contra a universalidade objetiva do sentimento interior, o que é confirmado por Rousseau (2014, p. 56) no *Emílio*: “Só a razão nos ensina a conhecer o bem e o mal. A consciência nos faz amar a um e a odiar ao outro [...]”. A perspectiva de Masson (1916), referente à relatividade da razão e da infalibilidade da consciência, inverte-se; a consciência, nessa nova perspectiva, é relativa, e a razão é que deve orientá-la.

Derathé (2011) promove, com relação à interpretação de Masson (2016), uma verdadeira reviravolta epistemológica, que tem na obra de Rousseau o seu objeto interpretativo. Derathé (2011), mesmo afirmando a importância da consciência como auxiliar da razão, não deixa de ressaltar que, em várias partes da obra de Rousseau, a consciência é relativa e está subordinada à autoridade da razão. As duas teses serão confirmadas por Starobinski (2011). Em *Os problemas da autobiografia*, se é certo que o sentimento de si deverá anunciar a verdade, Starobinski (2011), assim como Derathé (2011), anuncia o relativismo do sentimento. Ele diz que “Sem dúvida, o ato do sentimento que funda o conhecimento de si não tem jamais o mesmo conteúdo [...]. O ato do sentimento é indefinidamente renovável [...] e adquire um valor inaugural” (STAROBINSKI, 2011, p. 246). Sobre a segunda tese, no capítulo VIII, embora Starobinski (2011, p. 283) também enfatize o negativo da razão na obra de Rousseau, ele diz que no *Emílio* “[...] o pensamento refletido fornece a prova do poder ativo que faz do homem um ser autônomo e livre [...]”.

Na *Carta a Beaumont*, Rousseau dá provas da autoridade da razão sobre a consciência. Ao descrevê-la, ele observa que “[...] a consciência só se desenvolve e age em conjunto com as luzes do homem. E só graças a essas luzes que ele atinge um conhecimento da ordem, e é só quando a conhece que sua consciência o leva a amá-la” (ROUSSEAU, 2005a, p. 48). Rousseau (2014, p. 411) afirma que o homem não tem um conhecimento inato do bem, “[...] mas, assim que a sua razão faz com que a conheça, na sua consciência leva-o a amá-lo, [e] é este sentimento que é inato”. Esse agir em conjunto entre a razão e a consciência é sempre conduzido pela razão, sublinha Derathé (2011). Ao contrário de Masson (1916), Derathé (2011) não confundirá a razão (faculdade de jogar, entendimento) com a razão dos filósofos iluministas (a razão raciocinante). Para Derathé (2011), na teoria de Rousseau, a razão é da ordem do conhecimento e a consciência é da ordem dos sentimentos. A consciência não realiza julgamentos, mas se restringe à ordem dos sentimentos (DERATHÉ, 2011).

Essa virada epistemológica, em relação aos defensores da consciência, parte da crítica à razão raciocinante, e não ao entendimento. Starobinski (2011, p. 61) sustenta que a razão e o sentimento revelam-se, pois, no pensamento de Rousseau, perfeitamente conciliáveis: “[...] Rousseau acusa apenas a razão raciocinante, que inspira ‘os insensatos juízos dos homens’. Essa razão instrumental aprisiona os homens na subjetividade turva da opinião e da ilusão [...]; as falsas clarezas do raciocínio comum são um contrassenso”.

De maneira semelhante, Goyard-Fabre (2001) faz essa distinção conceitual; para ela, a razão racional (*rationnelle*) – teórica e especulativa – é diferente da razão razoável (*raisonnable*) – prática e lúcida.

Essas provas das *raisons* de Rousseau são confirmadas por ele próprio. No *Discurso sobre as ciências e as artes*, ele afirma que o estudo corrompe os costumes dos homens, haja vista que “[...] altera sua saúde, destrói o temperamento e frequentemente destrói sua razão; mesmo que lhe ensinasse alguma coisa, eu o consideraria muito mal recompensado” (ROUSSEAU, 1999b, p. 299). Mas é nas *Cartas morais* que a distinção entre a razão e a razão raciocinante definitivamente sairá do campo, por assim dizer, ideológico da crítica de Rousseau atribuída ao dogmatismo religioso e aos *philosophes* do século XVIII para uma crítica no interior do entendimento. É possível traçarmos uma aproximação do que Rousseau (2005c, p. 149) chama de “raciocínio” ou a “má razão” com sua crítica à filosofia das *Luzes*:

[...] a arte de raciocinar não é absolutamente o mesmo que a razão: frequentemente é o seu abuso. A razão é a faculdade de ordenar todas as faculdades de nossa alma de forma adequada à natureza das coisas e suas relações conosco. O raciocínio é a arte de comparar as verdades conhecidas para compor a partir delas outras verdades as quais ignorávamos e que essa arte nos faz descobrir. Mas ele não nos ensina de modo algum a conhecer as verdades primitivas que servem de elementos às outras, e quando em seu lugar colocamos nossas opiniões, nossas paixões, nossos preconceitos, longe de nos esclarecer, ele nos torna cegos, não edifica a alma, mas exaspera e corrompe o julgamento que deveria aperfeiçoar.

214

Aqui a razão separa-se do raciocínio; a primeira tem o poder de julgar, e a segunda oscila de acordo com a variabilidade das opiniões humanas. Nesse sentido, na filosofia de Rousseau, são claros dois usos acerca da razão: o primeiro, positivo, está diretamente relacionado à organização e à elaboração do conhecimento humano; e o outro, relacionado ao raciocínio, é negativo e segue a orientação antropológica de Rousseau (1999a), que aponta que a razão perverteu o homem em sua “bondade natural” e o transformou em um “animal depravado”.

Quanto a essa última crítica, podemos dizer que a relatividade do raciocínio torna evidente as peripécias da razão, mas não a razão prática e lúcida (*raisonnable*), e sim a razão teórica e especulativa (*rationnelle*). Os *philosophes* pertencem ao negativo da razão, exatamente por induzir os homens a seus sofismas e os aprisionar na subjetividade turva da opinião e da ilusão. Derathé (2011) não confunde a razão *raisonnable* com a razão *rationnelle*, por isso não reduz a razão ao raciocínio, e vice-

versa, como o faz Masson (1916). A bondade natural do selvagem serve a Masson; o retorno à natureza é a prova de que os instintos são mais seguros do que a pretenciosa razão. No entanto, a irracionalidade do homem selvagem, para Derathé (2011), é equivalente à falta interpretativa de Masson (1916), haja vista que, para ele, a razão aperfeiçoa os instintos primitivos e eleva o homem a uma condição superior em relação ao seu puro estado de natureza. Sua ideia positiva da razão é proveniente do papel central que essa faculdade exerce não apenas nos escritos metafísicos de Rousseau, como as *Cartas morais*, mas principalmente em seus escritos políticos¹¹, nos quais a razão é um constituinte fundamental da vontade geral¹².

Contudo, na *Profissão de fé*, Rousseau (2014, p. 410) pode nos levar a uma terceira solução interpretativa sobre a relação entre a razão e a consciência, exatamente aquela de que, sob certos aspectos, as ideias são sentimentos e os sentimentos são ideias, ou de que a razão se confunde com a consciência, e vice-versa:

[...] Os dois nomes convêm a qualquer percepção que nos ocupe tanto com seu objeto quanto com nós mesmos, que somos afetados por ele, apenas a ordem dessa afeição determina o nome que lhe convém. Quando ocupados principalmente com o objeto, só pensamos em nós mesmos por reflexão, trata-se de uma ideia; inversamente, quando a impressão recebida atrai nossa primeira atenção e só pensamos por reflexão no objeto que a causa, trata-se de um sentimento.

215

Aqui se desfazem as antinomias entre a razão e a consciência; Rousseau relativiza a atribuição ou o uso que se faz delas quando queremos solicitá-las. São as afeições que determinam como e de qual forma devemos nomeá-las. Nesse sentido, pensar no fora é pensar sobre nós mesmos, ou seja, refletir a partir de um “dentro” de si, ou o mesmo que criar uma ideia. Do contrário, pensar através de uma impressão recebida é pensar sobre nós através de um “fora”, e é a isso que chamamos de sentimento. Talvez Derathé (2011, p. 174) se aproxime mais dessa possibilidade interpretativa, quando diz “[...] que a retidão do julgamento depende antes de tudo do direito do coração. Este é o ponto de vista de um moralista, para quem o coração e a

¹¹ Goldschmidt (1983) faz uma dura crítica à entusiasmada interpretação racionalista de Rousseau por Derathé (2011). Para Goldschmidt (1983), Derathé (2011) confundiu o selvagem com o homem civilizado em potência.

¹² Não são poucas as afirmações de Rousseau, em diversos de seus escritos políticos, sobre a importância da razão na consolidação do contrato social. Para ele, a razão cria o Estado: “[...] das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade do corpo social, daí o perfeito concurso das partes e, enfim, a maior força do todo” (ROUSSEAU, 1999c, p. 108).

razão não são duas faculdades rivais, mas devem, ao contrário, prestar-se um mútuo apoio”.

Mesmo podendo ser relativizadas, as interpretações sobre a relação entre a razão e a consciência no interior da obra de Rousseau serão plausíveis, depende, sobretudo, dos olhares e da destinação que queremos realizar sobre a sua obra. Masson (1916) enxerga Rousseau como um defensor da religião natural, um romântico e, acima de tudo, um sentimentalista. Derathé (2011), para quem a influência dos filósofos racionalistas e dos teóricos do direito natural foram decisivas para Jean-Jacques, percebe sua filosofia como resultado de um esforço racional, em que resgatar a razão seria o mesmo que valorizar o seu otimismo no homem, principalmente sob o ponto de vista político. Essa possibilidade de uma interpretação perspectivista sobre o pensamento de Rousseau pode ser avaliada no interior de seu pensamento, como um artifício em que está inserido o seu ceticismo. Dessa forma, ele faz do uso da razão um instrumento contra a fé irracional da religião e, por vezes, utiliza do sentimento contra o dogmatismo das seitas filosóficas de seu tempo.

216

REFERÊNCIAS:

CASSIRER, Ernst. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: Unesp, 1999.

BEAULAVON, Georges. La philosophie de J.-J. Rousseau et l'esprit cartésien. **Revue de Métaphysique et Morale**, Paris, v. 44, p. 325-352, 1937.

BRÉHIER, Émile. Les lectures malebranchistes de Jean-Jacques Rousseau. **Revue Internationale de Philosophie**, Paris, v. 1, p. 98-120, 1938.

DERATHÉ, Robert. **Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau**. Genève: Slatkine, 2011.

GOLDSCHIMIDT, Victor. **Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau**. Paris: J. Vrin, 1983.

GOYARD-FABRE, Simone. **Politique et philosophie dans l'oeuvre de Jean Jacques Rousseau**. Paris: PUF, 2001.

HUBER, Marie. **Lettres sur la religion essentielle à l'homme: distinguée de ce qui n'en est que l'accessoire**. Nouvelle édition revue et corrigée. Première partie. Londres, 1739.

MASSON, Pierre Maurice. **La religion de J. J. Rousseau: la formation religieuse de Rousseau**. 2. ed. Paris: Hachette, 1916.

KAWAUCHE, Thomaz Massadi. O essencial da religião em Marie Huber e J.J. Rousseau. **Argumentos**, Fortaleza, v. 4, n. 8, p. 115-123, 2012.

PITASSI, Marie-Cristina. Marie Huber, genevoise et théologienne malgré elle. **Bulletin de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève**, Genève, v. 25, p. 83-96, 1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Carta a Beaumont. In: _____. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005a. p. 37-117.

Carta ao Senhor de Franquières. In: _____. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005b. p. 175-190.

_____. Cartas morais. In: _____. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005c. p. 139-174.

_____. **Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens**. São Paulo: Nova Abril Cultural, 1999a.

_____. **Discurso sobre as ciências e as artes**. São Paulo: Nova Cultural, 1999b.

_____. **Do contrato social**. São Paulo: Nova Abril Cultural, 1999c.

_____. **Emílio ou da educação**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. Fragmentos sobre Deus e a Revelação. In: _____. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005d. p. 191-215.

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

OS LIMITES DA COLETIVIDADE A PARTIR DAS TEORIAS DOS GRUPOS SOCIAIS DE MANCUR OLSON E DO CONCEITO DA *VONTADE GERAL* DE J.-J. ROUSSEAU

Marcos Saiande Casado¹
Antonio Basílio Novaes Thomaz de Menezes²

Resumo:

O presente trabalho tem como objetivo analisar os limites da coletividade a partir da teoria dos grupos sociais de Mancur Olson e do conceito da *vontade geral* de J.-J. Rousseau. Para tanto, realizaremos o resgate do conceito de *vontade geral* elaborado nas obras de Rousseau, em especial, *Do Contrato Social* (1973) e o *Tratado Sobre Economia Política* (2003), bem como a apresentação sintética da teoria dos grupos sociais do economista americano Mancur Olson exposta no livro intitulado *A Lógica da Ação Coletiva: os benefícios públicos e uma teoria dos grupos sociais* (2015). Tomando como recurso metodológico a pesquisa documental comparativa, pretende-se aqui averiguar em que medida a tese de Olson está antecipada no pensamento de Rousseau no que tange a desconfiança do filósofo de Genebra a ação das facções no âmbito do Estado e das condições especiais que, da reunião de todos os cidadãos, se deriva a *vontade geral*. Deste modo, dividimos o texto em três partes. Na primeira parte apresentaremos a tese de Olson acerca da lógica que envolve a ação das coletividades. Em seguida, tentaremos demonstrar como Rousseau elabora o conceito de *vontade geral* e das condições especiais em que ela se expressa. Por fim, pretendemos demonstrar as aproximações e distanciamentos entre o pensamento de Rousseau e as teses Mancur Olson a respeito dos limites da ação coletiva.

Palavras-chaves: Vontade geral. Teoria dos grupos. Rousseau. Mancur Olson.

218

THE LIMITS OF THE COLLECTIVITY FROM MANCUR OLSON'S THEORY OF SOCIAL GROUPS AND FROM J.-J. ROUSSEAU'S CONCEPT OF THE GENERAL WILL

Abstract:

This paper aims to analyze the limits of collectivity from Mancur Olson's theory of social groups and from J.-J. Rousseau's concept of the general will. To this end, we will rescue the concept of general will proposed by Rousseau's works, in particular, the *Social Contract* (1973) and the *Treaty on Political Economy* (2003), as well as the synthetic presentation of the theory of social groups from American economist Mancur Olson exposed in the book entitled *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups* (2015). Taking as a methodological resource the comparative documentary research, it is intended here to investigate to what extent Olson's thesis is anticipated in Rousseau's thought regarding the philosopher's suspicion of Geneva about the action of factions within the State and the special conditions that, from the meeting of all citizens, derives the general will. Thus, we divide the text into three parts. In the first part, we will present Olson's thesis about the logic of the action of the collectivities. Next, we will try to demonstrate how Rousseau elaborates the concept of general will and the special conditions in which it expresses itself. Finally, we intend to demonstrate the approximations and distances between Rousseau's thought and Mancur Olson's theses about the limits of collective action.

¹ Estudante do Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) do Centro de Educação (CE) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). E-mail: marcoscasado@hotmail.com.

² Professor do Departamento de Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA) da UFRN. Professor permanente do PPGE e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil) da UFRN. E-mail: gpfe.ufrn@gmail.com.

Keywords: General will. Groups theory. Rousseau. Mancur Olson.

I

No livro intitulado *A Lógica da Ação Coletiva* (2015) o economista Mancur Olson³ afirma que, embora seja corrente, a premissa adotada pelos homens que lidam com o pensamento social, de que grupos de indivíduos balizaram a sua conduta com vistas a maximização e promoção do interesse comum, isso não se verifica em realidade. Pelo contrário, Olson acredita que:

[...] a menos que o número de indivíduos do grupo seja realmente pequeno, ou que haja coerção ou algum outro dispositivo especial que faça os indivíduos agirem em interesse próprio, os indivíduos racionais e centrados nos próprios interesses não agirão para promover seus interesses comuns ou grupais (2015, p.14).

Em outras palavras, a crença comum na sociabilidade natural, capaz de produzir o progresso, que é preconizada pelo menos desde a teoria política Aristotélica, é solenemente posta em dúvida por Olson. É bem verdade que alguém poderá argumentar contra essa tese dando exemplo de agrupamentos “bem-sucedidos” como associações filantrópicas, grupos religiosos entre outros. Todavia, estes agrupamentos especiais, segundo Olson (2015, p. 18), não possuem como finalidade a promoção dos interesses de seus componentes, mas de propósitos que estão para além das vontades individuais, “independente do quanto seus membros ‘precisem’ pertencer ou se sintam melhorados ou auxiliados pelo fato de pertencer” a esses determinados grupos. Ademais, Olson (2015, p. 18) delimita em seu estudo aqueles grupos que “supostamente promove o interesse de seus membros”, ou seja, dos sindicatos, das organizações rurais e urbanas, das companhias e do Estado. Desses agrupamentos se espera como objetivo último que:

Dos sindicatos se espera que lutem por salários mais altos e melhores condições de trabalho para seus afiliados; das organizações rurais espera-se que lutem por uma legislação favorável a seus membros; dos cartéis espera-se que lutem por preços mais altos para as empresas integrantes; das companhias espera-se que defendam os

³ Mancur Olson (1932-1988) foi um economista e cientista social norte-americano. Seus trabalhos se concentraram em torno de problemas da tributação, da ação coletiva, dos bens públicos e direitos contratuais no desenvolvimento econômico. *A Lógica da Ação Coletiva* foi sua obra de maior importância.

interesses de seus acionistas; e do Estado espera-se que defendam os interesses de seus cidadãos (Olson, 2015, pp. 18-19).

Entretanto, embora a finalidade desses agrupamentos sejam a maximização de algum benefício comum, em não havendo as condições de coerção necessárias, os indivíduos de determinado conjunto se sentirão desobrigados da tarefa de contribuírem para a causa comum, pois “seus esforços individuais não terão um efeito sensível sobre a situação de sua organização, e ele poderá desfrutar de quaisquer vantagens obtidas pelos outros que tenha ou não colaborado com o grupo” (2015, p. 28).

De outro lado, ainda segundo Olson, é comum ao estudar o pensamento daqueles que se ocuparam de refletir sobre a gênese e evolução dos agrupamentos sociais, a busca pelo princípio que ordena e imprime movimento aos grupos sociais. À pergunta “Qual seria a origem ou causa fundamental comum dos pequenos grupos primários das sociedades primitivas e das grandes associações voluntárias dos tempos modernos?”, tem pelo menos dois tipos de respostas que se reúnem e formam duas correntes teóricas. A primeira, denominada de *Teoria Tradicional dos Grupos Sociais - Formal* e *Teoria Tradicional dos Grupos Sociais - Informal*. Em sua variante informal, a visão tradicional a respeito dos grupos sociais defende que:

[...] as organizações privadas e os grupos são fenômenos onipresentes na sociedade humana e que essa onipresença se deva a uma fundamental propensão da espécie a formar associações ou se unir a elas. Como diz o famoso filósofo político italiano Gaetano Mosca, os homens têm um instinto “natural” para “se unir em rebanho e lutar contra outros rebanhos”. (Olson, 2015, p. 29).

O *animal político* “inaugura” esse modo de ler a formação social e, neste sentido, podemos dizer, que encontramos em Aristóteles o mais distante representante dessa vertente. Entretanto, há quem discorde profundamente dessa tese. Hannah Arendt, por exemplo, defende que a ideia de sociabilidade natural como sendo um traço pertencente à própria dimensão ontológica do homem é errada. Em “O que é política?”, um conjunto de fragmentos publicados após a morte de Arendt, a autora critica essa corrente de pensamento:

Zoon Politikon: como se no homem houvesse algo político que pertencesse à sua essência – conceito que não procede; o homem é a-político. A política surge no entre-os homens; portanto, totalmente fora dos homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original. A política surge no intra-espço e se estabelece como relação (Arendt, 2006, p.23).

Já a teoria tradicional dos grupos sociais em sua variante formal defende, também, a universalidade dos ajuntamentos humanos, mas descarta qualquer argumentação que parta do “inatismo” ou de uma suposta tendência natural humana à formação de agrupamentos sociais. Para os formalistas os agrupamentos modernos são resultado de um longo processo de aperfeiçoamento e refinamento dos agrupamentos primários, isto é, daquelas pequenas formações baseadas, sobretudo, no parentesco.

Todavia, segundo Olson, o hiato permanece e a pergunta sobre a origem ou causa fundamental comum da sociabilidade humana continua sem resposta quando confrontadas essas duas correntes teóricas sobre a seguinte questão:

Embora todos os membros do grupo tenham conseqüentemente um interesse comum em alcançar esse benefício coletivo, eles não têm nenhum interesse comum no que toca a pagar o custo do provimento desse benefício coletivo. Cada membro preferiria que os outros pagassem todo o custo sozinhos, e por via de regra desfrutaria de qualquer vantagem provida quer tivessem ou não arcado com uma parte do custo (Olson, 2015, p. 33).

Esse argumento é facilmente verificado quando observamos diversas categorias profissionais, ao saírem vitoriosas de um determinado processo de greve ou de negociação entre funcionários e empregadores, se estabelecer um mal-estar entre aqueles que se organizaram e enfrentaram a luta da classe com aqueles que simplesmente se recusaram ao engajamento e, mesmo assim, colherão os benefícios conquistados, ao mesmo tempo em que se isentam de qualquer penalidade intrínseca ao processo. Para Olson esse fenômeno pode ser explicado do seguinte modo:

A dificuldade de analisar a relação entre o tamanho do grupo e o comportamento do indivíduo no grupo se deve em parte ao fato de que cada indivíduo em um determinado grupo pode conferir um valor diferente ao benefício público almejado por seu grupo. Além disso, cada grupo interessado em um benefício público enfrenta uma função-custo distinta (Olson, 2015, p. 34).

Em outros termos, podemos dizer que o nível de engajamento dos participantes de um coletivo qualquer será elevado, se cada um de seus integrantes estiverem sintonizados de maneira íntima à causa que os fizeram se reunir. Somente a vontade livre dos agentes envolvidos é capaz de unificar e imprimir movimento a coletividade. A vontade do indivíduo, por seu turno, se constitui, para Olson, no livre jogo da relação custo/benefício. Nesse sentido, grupos pequenos tendem a funcionar de maneira mais eficiente, pois “podem prover-se de benefícios coletivos sem recorrer à coerção ou a qualquer estímulo além do benefício coletivo

em si”, em virtude de que nesse tipo de arranjo “cada um de seus membros achará que seu ganho pessoal ao obter o benefício coletivo excede o custo total de prover determinada quantidade desse benefício” (2015. p. 46). Esse princípio da relação custo/benefício é tão importante para Olson que ele chega a afirmar que “Há membros que ficariam melhor se o benefício coletivo fosse provido, mesmo que tivesse de arcar com todos os custos sozinhos, do que se o benefício não fosse provido”, desde que o “ganho para o grupo com a obtenção do benefício coletivo exceder o custo total por uma margem maior do que excede o ganho individual de um ou mais membros do grupo” (2015. p. 46). Dito de outro modo, quanto maior for o benefício individual a ser recebido pela ação coletiva, maiores são as chances de engajamento dos membros de determinado grupo no financiamento dos custos iniciais, mesmo que para isso tenham que arcar com a totalidade dos custos.

Em resumo, embora Olson considere que haja uma relação no interior da *Teoria Tradicional dos Grupos Sociais*, tanto em sua variante formal, quanto na informal, há um esforço desse autor para emendá-la. Para ele “a teoria tradicional das associações voluntárias se equivoca ao supor de forma implícita que os grupos latentes agirão para cumprir propósitos funcionais da mesma maneira que os grupos pequenos fariam” (2015, p. 71). Os pequenos grupos, para Olson, possuem uma lógica de funcionamento contrastada do *modus operandi* das grandes organizações e, sendo as pequenas agremiações mais eficazes na realização de seus objetivos, não se pode simplesmente extrair princípios regulatórios desta à agrupamentos de maior densidade, pois “a existência dessas grandes organizações deve ser elucidada principalmente por fatores distintos daqueles que explicam a existência dos grupos menores” (2015, p. 71).

Além da relação custo/benefício como instrumento agregador dos indivíduos, Olson chama atenção para a existência do que ele chama de elementos coercitivos, que de algum modo garantem o engajamento efetivo dos componentes, mesmo quando se trata de uma agregação relativamente grande. Do ponto de vista amplo, esses elementos se manifestam, por exemplo, na forma de Leis e, em decorrência, do uso legítimo da força pelo Estado ou na cobrança de multas ou imposição de limitações ao acesso aos serviços estatais e ou políticos, como instrumento de coerção. Contudo, existem elementos coercitivos não negativos e que desempenham um papel similar ao da coerção negativa. Para Olson (2015, p. 72), “as pessoas algumas vezes sentem-se motivadas também por um desejo de prestígio, respeito, amizade e outros objetivos de fundo social e psicológico”. Em um trabalho desenvolvido por um grupo de amigos, por exemplo, ocorre de maneira quase natural uma

força vetorial que conduz aquele menos engajado a realizar sua parte para o cumprimento das metas pactuadas, sob pena de exclusão social. Explica Olson:

A existência desses incentivos sociais à ação grupal, contudo, não contradiz nem debilita a análise desenvolvida nesse estudo. Se faz algo, é fortalecê-la, dado que o status social e aceitação social são benefícios individuais, não coletivos. (2015, p. 73).

Há quem possa questionar, por exemplo, a força que esses elementos sociais de coerção possam exercer em agrupamentos de maior densidade, mais se há um fato que corrobora com a tese de Olson (2015, p. 75), é o de que “se essa conclusão de que a força das pressões sociais varia enormemente entre grupos pequenos e grandes é válida, ela debilita ainda mais a teoria tradicional das organizações voluntárias”.

Deste modo, podemos dizer que há na *Teoria da Ação Coletiva* proposta por Mancur Olson alguns pressupostos latentes. Depreende-se dessa tese uma concepção se não negativa, pelo menos desconfiada da natureza humana e de sua “capacidade natural” para a agremiação. Muito embora o autor não examine mais de perto grupos sociais de maiores proporções, como o que se verifica na formação de um Estado, Olson apela em sua argumentação para ideia de comportamento “racional”. Considera Olson, que

O único requisito é que o comportamento dos indivíduos nos grandes grupos ou organizações do tipo aqui considerados seja racional, no sentido de que seus objetivos, sejam eles egoístas ou não-egoístas, serão perseguidos através de meios eficientes e adequados à sua consecução (2015, p. 76).

Desta forma, fica evidente que ao se defender das acusações de querer estabelecer uma concepção negativa da natureza humana, o autor acaba enredado na armadilha do racionalismo técnico que opera, supostamente, para além do desejo imediato. Se de um lado o autor nega uma natureza egoísta com sustentação de sua teoria, de outro lado utiliza a suposta propriedade racional da natureza humana como fundamento de seu trabalho. Deriva-se disso, então, que o sucesso, ou o insucesso, dos agrupamentos humanos decorrem de pelo menos uma dessas duas causas: 1) ou há uma força coerciva que os façam trabalhar para esse fim; 2) ou existe um comportamento racional que conduza os indivíduos para busca do bem comum.

Diante desse instrumental teórico passemos em revista a concepção de *vontade geral* elaborado pelo filósofo suíço J.-J. Rousseau, em especial as definições localizadas no *Do Contrato Social* (1973) e no *Tratado Sobre Economia Política* (2003).

II

Rousseau é um pensador que desconfia da sociedade, menos pelo fato de ser um agrupamento de indivíduos e mais em virtude das condições que a originaram e que legitimam suas assimetrias e desigualdades. O seu contratualismo propõe a refundação da sociedade em novas bases, isto é, assentado naquilo que ele define como *vontade geral*. Rousseau argumenta que a sociedade moderna possui vícios que compromete de modo decisivo seu funcionamento. Defende que “[...] em todas as sociedades onde falte força natural às leis e ao interesse público, os abusos são inevitáveis e suas consequências, fatais, sendo leis e interesse público contestados perpetuamente pelos interesses pessoais e as paixões tanto dos governantes como dos seus membros” (2003, p. 5).

Mas o que seria a *vontade geral*? Esse conceito aparece de modo destacado em duas obras compostas por Rousseau, a saber: *Tratado Sobre Economia Política*, publicado na forma de artigo, parte integrante da Enciclopédia de Diderot e D’Alambert, e *Do Contrato Social*. Distantes sete anos uma da outras, a primeira publicada em 1755 e a segunda em 1762, essas obras se interconectam, entre outros pontos de articulação, por meio do conceito de *vontade geral*.

Rousseau, na esteira inaugurada por T. Hobbes⁴, pensa a sociedade em analogia ao funcionamento de um organismo vivo, que guarda semelhanças ao corpo humano. Nos diz Rousseau:

O poder soberano representa a cabeça; as leis e costumes são o cérebro, fonte dos nervos, sede da compreensão, da vontade e dos sentidos, do qual juízes e governantes são órgãos; comércio, indústria e agricultura são a boca e o estômago que preparam a subsistência comum; as finanças públicas são o sangue, que no exercício das funções cardíacas uma economia prudente distribui por todo o seu corpo, para proporcionar-lhe nutrição e vida; os cidadãos são o corpo e os membros que fazem com que a máquina se movimente, viva e trabalhe (2003, pp. 6-7).

⁴ Escreve Thomas Hobbes no seu *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil* (1797, p. 9): “Porque pela arte é criado aquele grande Leviatã a que se chama Estado, ou Cidade (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estrutura e força que o homem natural [...] E no qual a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os magistrados e ou outros funcionários judiciais e executivos, juntas artificiais [...], a riqueza e propriedade de todos os membros individuais são a força”. Essa análise “orgânica” da constituição da sociedade utilizada fartamente por Rousseau.

Nesses termos, os indivíduos particulares e o Estado na condição de um corpo político formam, segundo Rousseau, um *eu* comum. Assim como no homem, esse lugar no âmbito do Estado é a sede da vontade que regula sua existência enquanto agente ativo. O *eu coletivo* formado por esta articulação é o que sustenta a “sensibilidade recíproca e a correspondência interna de todas as suas partes”, sob pena de desintegração do corpo político no caso de rompimento ou abalo dessa delicada relação, ou seja, uma vez morto o homem, o “Estado se dissolve” (Rousseau, 2003, p. 7). Sob esse quadro de pressuposto é que o conceito de *vontade geral* é definido por Rousseau:

O organismo político é assim também um ser moral dotado de vontade, e esta vontade geral, que tende sempre a preservação e ao bem-estar do conjunto e de todas as partes, e que é a fonte das leis, consiste na regra do que é justo e injusto, para todos os membros do Estado, com respeito a eles mesmos e ao próprio Estado (2003, p. 7).

Em sua mais célebre obra, *Do Contrato Social*, Rousseau define os termos do pacto social, isto é, daquilo que Rousseau considera como cláusula legítima para a refundação do Estado, em função da *vontade geral*. Escreve ele:

Se separar-se, pois, do pacto social aquilo que não pertence à sua essência, ver-se-á que ele se reduz aos seguintes termos: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo. (1973, p. 39)

A imediata consequência desse ato é a substituição dos indivíduos particulares por um corpo político, moral e coletivo, que “ganha sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade” (1973, p. 39). Segundo Dent (1996, p. 216), é “somente quando a promoção dos interesses que todas as pessoas têm em comum é, para cada pessoa individual, uma preocupação elevada, até mesmo suprema, é que a lei tem possibilidade de ser, de fato, a expressão de uma vontade verdadeiramente geral”. Assim sendo, podemos concluir que a *vontade geral* é uma condição inalienável dos indivíduos enquanto participantes do corpo político e não tolera a ideia de representação ou de renúncia de sua própria vontade em favor de outrem.

No *Tratado sobre Economia Política* Rousseau oferece o meio pelo qual a *vontade geral* seja reconhecida e realizada. Nos diz Rousseau que “para que a vontade seja cumprida, é preciso que todas as vontades particulares se ajustem a ela; em outras palavras, é preciso instituir o reinado da virtude, pois esta não é senão essa conformidade das vontades particulares com a *vontade geral* (2003, p. 15).

Contudo, a *vontade geral*, nesses termos, embora seja um princípio de garantia da legitimidade do Estado, encontra a dificuldade de aplicação direta. A primeira delas é o trabalho de “ajustar” as vontades particulares à *vontade geral*. Embora Rousseau apele ao poder reformador e transformador da Educação, seja ela em seu caráter de formação cívica, seja ela em sua face integral como postulada em *Emílio ou Da Educação* (2014), o fato é que em última análise não é possível garantir solidez a *vontade geral*. Um segundo problema que gravita em torno da concepção de *vontade geral* é sua dependência a um estado de maioria moral que deve pairar no seio da sociedade. Estes aspectos aparecem de maneira pungente na seguinte passagem do *Tratado sobre Economia Política*:

Não basta dizer ao cidadão: “seja bom”. É preciso ensiná-lo a ser bom, e o exemplo, que neste particular representa a primeira lição, não é o único meio a ser empregado. Com efeito, o patriotismo é o mais eficaz, porque, como já disse, todo homem é virtuoso quando a sua vontade particular em tudo se conforma a vontade geral; quando queremos voluntariamente o que também querem aqueles a quem amamos (2003, p. 17).

Contudo, isso não se traduz em uma ingenuidade pueril do pensador de Genebra. Rousseau está ciente do estado de coisas que se encontrava a sociedade pré-revolucionária em que ele vivia, tanto em seus aspectos morais, como do enfraquecimento de um modelo político que se esgotava. Tanto é assim, que encontramos, ainda no *Tratado sobre Economia Política*, a seguinte passagem:

Quanto mais se multipliquem as leis, mais serão desprezadas, e todas as novas autoridades nomeadas para superintendê-las serão outras pessoas a violá-las, participando da predação dos seus predecessores ou praticando novas depredações. A recompensa da virtude não tardará a torna-se a do roubo; os mais vis merecerão o maior crédito; quanto maiores mais desprezíveis; e sua infâmia aparecerá até mesmo nas honrarias, e estas contribuirão para desonrá-los (2003, p. 16).

Uma distinção não menos importante feita por Rousseau ainda no âmbito da *vontade geral* é a diferença entre a mera agregação e uma associação. Uma sociedade, para Rousseau, deve ser mais que uma mera agregação de indivíduos que se arranjam em função de suas necessidades, mas antes uma associação na qual as relações entre seus membros são reguladas por meio de princípios e valores estabelecidos pela *vontade geral* dessa sociedade. Na simples agregação “não existe bem público, nem corpo político” (Rousseau, 1973, p. 36) e, portanto, o que impera aí é a tirania dos desejos individuais.

Dito isso, depreende-se necessariamente o caráter infalível que a *vontade geral* possui no sistema rousseauiano. Diz textualmente Rousseau: “conclui-se do precedente que a

vontade geral é sempre certa e tende sempre à utilidade pública; donde não se segue, contudo, que as deliberações do povo tenham sempre a mesma exatidão” (1973, p. 52). Neste enunciado reside a principal fratura da ação coletiva em Rousseau. Se é verdade que a *vontade geral* é um guia seguro da proteção do corpo político, também é certo que as dificuldades de fazê-la expressar-se em sua integridade são oceânicas. Rousseau descreve com precisão:

Se, quando o povo suficientemente informado delibera, não tivessem os cidadãos qualquer comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral e a deliberação seria sempre boa. Mas quando se estabelecem facções, associações parciais a expensas da grande, a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em relação a seus membros e particular em relação ao Estado: poder-se-á então dizer não haver mais tantos votantes quantos são os homens, mas somente tantas quantas são as associações. E, finalmente, quando uma dessas associações for tão grande que sobreponha a todas as outras, não se terá mais como resultado uma soma das pequenas diferenças, mas uma diferença única – então, não há mais vontade geral, e a opinião que dela se assenhoreia não passa de uma opinião particular (1973, p.53).

Eis, portanto, a fronteira que torna ao mesmo tempo, perto e longe, a realização dessa vontade cujo único objetivo é a instalação do bem comum no âmbito da Cidade. Os partidos e as associações representam na escala estatal o que os desejos individuais representam na esfera das pequenas associações, isto é, a corrosão do bom funcionamento da coletividade, do corpo político. A vontade de todos se distancia da *vontade geral*⁵ ao abandonar o mero somatório de vontades particulares, ou seja, “quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nela destroem mutuamente, resta como soma das diferenças, a vontade geral” (1973, p.53).

Dent (1996), identifica em Rousseau além da clássica separação entre a *vontade geral* e da vontade de todos, a vontade corporativa e a vontade particular. Afirma Dent ao examinar as teses rousseauianas que:

[...] sempre haverá grupos de pessoas que, devido a posição no Estado, têm necessidade e interesse comuns a defender que são distintos, por um lado, dos interesses que todos tem como membros do Estado e, por outro, dos interesses que cada um tem como ser totalmente individual e separado (1996, pp. 211-212).

⁵ Esse é mais um dos pontos pelo qual a teoria política de Rousseau é colocada em questão. A sua definição de *vontade geral*, embora inteiramente fundamentada do ponto de vista teórico, encontra resistência ao se pensar modelos de aplicação prática. A ausência de um detalhamento maior sobre a operacionalização concreta desse conceito é uma das fendas que os intérpretes se debruçam ainda hoje. É possível identificar se uma vontade é a simples expressão da vontade da maioria ou se ela é geral, mas não é possível determinar um mecanismo para que a vontade seja sempre expressa de maneira geral.

Em consonância ao que afirma Dent, encontramos em *Do Contrato Social* a seguinte definição da vontade em função da figura dos magistrados:

Podemos distinguir na pessoa do magistrado três vontades essencialmente diversas: primeiro, a vontade própria do indivíduo, que não propende senão ao seu proveito particular; segundo, a vontade comum dos magistrados, que se prende unicamente ao benefício do príncipe e pode ser chamada de vontade do corpo, a qual é geral em relação ao Governo e particular em relação ao Estado de que é parte o governo; em terceiro lugar a vontade do povo ou a vontade soberana, que é geral tanto em relação ao Estado considerado como um todo quanto em relação ao Governo considerado como parte desse todo (1973. p. 86).

Em resumo, o que Rousseau nos alerta é que na ação coletiva, seja ela no âmbito do Estado, seja ela no campo das associações, o que se está em jogo é uma intensa batalha entre a vontade particular e a vontade coletiva. O sucesso dos empreendimentos coletivos está diretamente ligado a obliteração de toda e qualquer vontade que não se subordine àquilo que a coletividade contratualmente estabeleceu como sendo a vontade comum. A garantia da existência de um Estado que ao mesmo tempo ofereça os direitos fundamentais do povo e que não se configure como uma máquina autoritária e que promova a conciliação entre a natureza humana, por definição livre, com a natureza do ser coletivo chamado Estado, depende, para Rousseau, da máxima generalização possível da vontade.

Diante disso, a título de conclusão, examinemos os pontos de contato entre a *Teoria da Ação Coletiva* de Olson e do *Contratualismo* de J.-J. Rousseau. Pretendemos com isso comparar os limites que a ação coletiva possui na concepção rousseauiana com a que encontramos na *Lógica da Ação Coletiva* de Olson.

III

Conforme vimos até aqui, uma primeira conclusão que se chega é a de que tanto Rousseau como Olson desconfiam de análises que consideram a ação coletiva uma engrenagem simples de ser operada e da qual resultados pré-estabelecidos são facilmente conquistados. A crença de que o simples fato do grupo reunir por meio do somatório de seus integrantes a força que o indivíduo isolado não possui, não se traduz, nem para Rousseau, nem para Olson, em efetividade da ação coletiva. Ao contrário, segundo essas análises aqui levantadas, os grupos são entidades que já nascem com forte tendência a desagregação. Diz

Rousseau: “o corpo político, como o corpo do homem, começa a morrer desde o seu nascimento e traz em si mesmo a causa de sua destruição” (1973, p. 108).

Se para Olson a inexistência de coerção ou de algum outro dispositivo especial que faça os indivíduos agirem em interesse próprio é a fonte da desagregação dos grupos, para Rousseau o que garante a coesão e a existência de um agrupamento é o estabelecimento de uma vontade que oblitere, em certo sentido, as paixões individuais.

O distanciamento entre Olson e Rousseau se concentra na atitude em relação a ação coletiva. Enquanto Rousseau abre a possibilidade de sua efetivação, uma vez que ele oferece os princípios para uma ação coletiva, Olson, ao contrário, toma como dado certo o fracasso da ação coletiva em função de uma natureza humana que tende naturalmente a priorizar as suas primeiras necessidades. Enquanto encontramos em Rousseau uma perspectiva positiva da ação coletiva, no sentido da construção de sociedades funcionais, Olson parte de uma tese que estabelece instrumentos de coerção para que as associações realizem plenamente suas funções.

De outro lado, podemos dizer que os indivíduos compõem a sociedade, de maneira geral, estão naquele grau de virtude capaz de repactuar a sociedade agora sobre as bases de uma legítima *vontade geral*? Ou na perspectiva de Olson, será que os indivíduos são capazes de alienar sua vontade e liberdade esperando como retorno ao seu esforço o difuso bem comum?

Outro ponto de cruzamento entre a ideia de coletividade em Rousseau e Olson reside na vantagem que ambos destacam de agrupamentos de pequeno tamanho. Para Rousseau “quanto mais se estende o liame social, tanto mais se afrouxa, e em geral um Estado pequeno é proporcionalmente mais forte do que o grande” (1973, p.68). Além disso, um corpo político de menor tamanho exige da administração menor esforço para promoção da *vontade geral*. Olson, ao seu turno afirma categoricamente que:

[...] mesmo que todos os indivíduos de um grupo grande sejam racionais e centrados nos próprios interesses, e que saiam ganhando se, como grupo, agirem para atingir seus objetivos comuns, ainda assim eles não agirão voluntariamente para promover esses interesses comuns ou grupais (2015, p. 14).

Por fim, outro aspecto que determina contato entre nossos autores é a presença de uma concepção de natureza humana a governar o êxito de um grupo. Mesmo não admitindo a postulação de uma concepção negativa da natureza humana, fica claro na tese de Olson que os dispositivos coercitivos que ele anuncia, evidencia pelo menos uma atitude proeminentemente

egoísta do homem. Rousseau, ao seu modo, mesmo ciente da fragilidade que o homem (que se afastou da princípios naturais e vive sob o império de vicissitudes construídas socialmente) apresenta a possibilidade de efetivação de uma coletividade que se subordine não a instrumentos punitivos, mas ao império do sentimento comum chamado de *vontade geral*. Garantir o exercício da liberdade, mesmo vivendo sob o império de leis, é o objetivo central de Rousseau. Em síntese, tanto em Rousseau, como em Olson podemos inferir que há uma concepção de natureza humana que apresenta desdobramentos em suas análises das sociedades.

Além disso, é evidente que o pensamento de Rousseau explora problemas que Olson não leva em consideração em sua análise. A possibilidade de transformação e de difusão de valores coletivos por meio da Educação é fartamente defendida por Rousseau e ignorada por Olson, por exemplo. Isso se explica em grande medida pelo fato de Rousseau oferecer uma explicação muito mais complexa a respeito da sociedade do que o recorte, embora sustentado em grade medida por pressuposto filosóficos, da explicação predominantemente econômica de Olson.

Concluimos assim que embora possuam perspectivas de trabalho distintas, o que basicamente os autores aqui estudados nos oferece é o fato de que a coletividade e seus modos de efetivação ocorrem em condições muito especiais. Para Olson, é apenas por meio da compulsão, isto é, da existência de instrumentos coercivos, que as associações como o Estado podem promover o bem comum. Em Rousseau, ao seu turno, para que uma sociedade caminhe em direção ao bem comum, se faz necessário criar condições para que o conjunto de seus membros estejam suficientemente informados e conscientes da condição de cidadania que os liga ao corpo político, e assim exprimam não a vontade da maioria, mas a *vontade geral*.

230

REFERÊNCIAS:

ARENDDT, H. **O que é política?** Tradução: Reinaldo Guarany – 6ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

DENT, N. J. H. **Dicionário Rousseau.** Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

HOBBS, T. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil.** Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974.

OLSON, M. **A Lógica da Ação Coletiva: os benefícios públicos e uma teoria dos grupos sociais.** Tradução: Fabio Fernandez. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

ROUSSEAU, J.-J. **Do Contrato Social ou princípios do direito político.** Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1973.

ROUSSEAU, J.-J. **Tratado Sobre Economia Política.** São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

VOLTAIRE, ROUSSEAU E O CRISTIANISMO: HISTÓRIA E PODER

Otacílio Gomes da Silva Neto¹

Resumo:

A história do cristianismo foi objeto de investigação entre os pensadores do século XVIII. Nesse trabalho, o nosso objetivo é o de revisar as relações entre o cristianismo e o poder, a partir de uma análise comparativa das ideias de Voltaire e Rousseau em seu domínio histórico. O estudo foi realizado a partir de uma pesquisa bibliográfica por meio de uma abordagem filosófica que envolve escritos desses dois pensadores da filosofia. Em Voltaire, a nossa análise inclui uma investigação sobre Jesus Cristo enquanto personagem histórico bem como uma “genealogia” do cristianismo, conforme as obras: “O túmulo do fanatismo” (1736), “Tratado sobre a tolerância” (1763) e “Catecismo do homem honesto” (1763). Quanto a Rousseau, buscamos interpretar a sua abordagem histórica a respeito do cristianismo e suas conexões com a política. A nossa investigação baseia-se nas obras: “Resposta ao rei da Polônia” (1751), o capítulo sobre a “Religião civil” em “Do Contrato Social” (1762) e “Cartas escritas da montanha” (1764). Os resultados do trabalho pontuam não apenas semelhanças e diferenças entre Voltaire e Rousseau, quanto à tensão entre cristianismo e poder em seu domínio histórico, mas também oferecem esclarecimentos que direcionam para a necessária defesa de um Estado laico.

Palavras-chave: Voltaire. Rousseau. Cristianismo. História. Política.

VOLTAIRE AND ROUSSEAU ON CHRISTIANITY: HISTORY AND POWER

232

Abstract:

The history of Christianity was a prevalent subject among 18th century philosophers. This article presents a historical perspective of the relationship between Christianity and power based on a comparative analysis of the ideas of Voltaire and Rousseau. Bibliographic research was undertaken using a philosophical approach to their works. This study examines Voltaire’s inquiry into Jesus Christ as a historical figure and a “genealogy” of Christianity in three of his works: *Tumbeau du fanatisme* (1736), *Traité sur la tolérance* (1763), and *Catéchisme de l’honnête homme* (1763). Regarding Rousseau, this study interprets his historical approach to the connections between Christianity and politics based on the following works: *Sur la Réponse qui a été faite à son Discours* (1751), the chapter entitled “Civil Religion” in *Du Contract social* (1762), and *Lettres écrites de la montagne* (1764). Not only do the findings of this inquiry reveal the similarities and differences between the thoughts of Voltaire and Rousseau and the historical tensions between Christianity and power, the findings also point toward a fundamental defense of a secular state.

Keywords: Voltaire. Rousseau. Christianity. History. Politics.

Introdução

A competição pelo poder político entre a esfera religiosa de vocação cristã e as orientações secularizadas no interior das sociedades ocidentais é de longa data. Encontramos

¹ Professor do Departamento de filosofia (UEPB). Doutor em filosofia na área de concentração em Ética e Filosofia Política pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia – UFPE-UFPB-UFRN. Membro do grupo de estudos de Filosofia da Religião (UEPB/CNPQ) e da Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII (ABES18). E-mail: otacilio.uepb@hotmail.com.

na história da nossa era várias vozes que se levantaram contra a ganância dos líderes cristãos sobre os domínios temporais. O assédio de grupos cristãos relativo à autonomia dos espaços seculares pela via do controle político despertou em nós o interesse em investigar o assunto. A nossa hipótese parte do princípio de que a influência do cristianismo enquanto alinhado ao poder político gera instabilidades, abusos e desmandos sobre a sociedade. Destacamos o fato de que essa influência faz parte não apenas do passado, mas também dos dias atuais.

Afinal, quem imaginaria que passados alguns séculos de valorização de algumas ideias do Século das Luzes, como a tolerância, iríamos, nos tempos de hoje, ter que revisar algo tão evidente como a importância da liberdade de culto? Nesse aspecto, o Estado deve ser cristão e banir de forma intolerante todos aqueles que professam outras crenças e outros não crentes de seus domínios? Devemos alterar os costumes laicos na sociedade para torná-los cristãos porque determinadas igrejas cristãs nos obrigam?

Para esse trabalho, o nosso escopo é o de investigar a história do cristianismo e os seus vínculos com o poder político, tendo por base as ideias de Voltaire e Rousseau². Ele está organizado em três partes. Na primeira, problematizaremos os vínculos entre Voltaire e Rousseau e o cristianismo. Na segunda, investigaremos as razões pelas quais Voltaire questiona historicamente a continuidade entre a tradição judaica e a cristã, por meio de Jesus Cristo, já que, provavelmente Jesus não teve a intenção de formar nenhuma igreja. A terceira parte será dedicada a Rousseau e sua análise histórica do cristianismo enquanto inserido nos domínios da política.

233

I

As ideias de Voltaire realçam a necessidade de a humanidade superar os conflitos religiosos, sobretudo aqueles advindos do cristianismo católico no século XVIII. Analisando a história da humanidade, esse pensador francês destaca o desenvolvimento histórico do cristianismo amalgamado a momentos degradantes da civilização. A sua investigação que une a história das civilizações à das religiões (SOUZA, 2001) leva-o à conclusão de que as histórias e narrativas mitológicas do judaísmo e, posteriormente, do cristianismo, têm

² Utilizaremos em rodapé as referências das “Obras Completas” (O. C.) de Rousseau e Voltaire publicadas pela Gallimard. Para o apoio às referências diretas da fonte em outro idioma, utilizaremos em rodapé a indicação como tradução livre.

pouquíssima originalidade, conforme o próprio Voltaire (2006) nos apresenta na obra: “O túmulo do fanatismo”. O judaísmo e o cristianismo são o foco principal dessa obra.

Nela, Voltaire insiste que o judaísmo readaptou lendas de outros povos mais antigos, criando outras tantas narrativas insensatas e bárbaras. Os judeus são caricaturados como uma horda de ladrões, pequeno povo escravizado e grosseiro³. Foi dele que nasceu Jesus, entre narrativas contraditórias e verossímeis. Nada garante, para Voltaire, que Jesus tenha fundado o cristianismo. Esta religião originada em meio à “populaça”, conseguiu se desenvolver a partir de relatos verossímeis envolvendo histórias de mártires, difíceis de acreditar, na sua ótica. Em meio a conchaves, intrigas e disputas teológicas sanguinárias, o cristianismo ganhou força e chegou ao que era, no Século das Luzes. Para Voltaire, conforme Ruzza (2012), a defesa do deísmo⁴ era necessária para superar a superstição, o fanatismo e a intolerância promovidos pelos conflitos provocados por seitas como a de determinados cristãos.

Rousseau foi relativamente receptivo para com o cristianismo. A rigor, não houve em seus escritos uma superação dessa religião em favor do ateísmo ou do deísmo, por exemplo. Contudo, não há unanimidade entre os estudiosos sobre a continuidade ou não entre Rousseau e o cristianismo. Há, pelo menos, dois grupos de estudiosos que resolveram enfrentar essa problemática: os que desconsideram os vínculos entre Rousseau e o cristianismo e os que defendem continuidades entre um outro.

Por exemplo, pesquisadores como Ward (2013) baseada no capítulo sobre a “Religião civil” da obra “Do Contrato Social” sustenta que há rupturas entre Rousseau e o cristianismo, já que o genebrino defenderia uma proposta de secularização da religião em vista da unidade do corpo político que forma o contrato. Ruzza (2012) apresenta o deísmo de Rousseau na forma da religião natural e civil quase sem nenhum vínculo com o cristianismo, o que preconiza, em nosso entendimento, a superação da religião cristã. Maritain (1970) assegura que o cristianismo de Rousseau é discutível, já que o genebrino o reduz ao conceito

³ Sobre as insípidas interpretações de Voltaire sobre os judeus, sugerimos a leitura do trabalho de Bucci (2009). Segue referência: BUCCI, Eugênio. **Intolerância, ou a tragédia do não-diálogo**. In: Adauto Novaes (org.). **Vida vício virtude**. São Paulo: Editora Senac, 2009, 212-217.

⁴ Para Ruzza (2012, p. 251), a finalidade do deísmo é a de: “substituir a preocupação pela ortodoxia com uma religião natural e tolerante; a busca do bem transcendental pela felicidade eterna; a espera passiva da providência pela dedicação a sociedade, pela participação às coisas da política e pela expectativa do progresso liderado pelo homem. Isso é possível se rejeitarmos a nossa responsabilidade no pecado original, se revalorizamos a natureza humana e os seus direitos naturais, se confiamos no uso da razão aliada às práticas da experimentação, contra a revelação e a tradição”.

de natureza, portanto, sem nenhum traço sobrenatural (graça divina). É o que Maritain (1970, p. 142) considera como sendo “A *naturalization* of Christianity”.

Numa via contrária, há os estudiosos que defendem continuidades entre o cristianismo e Rousseau como parte integrante das suas ideias morais e políticas. Por exemplo, Gliozzo (1971) não limita o pensamento de Rousseau ao deísmo, como Ruzza (2012) tende a fazê-lo. Para Gliozzo (1971), deísmo, teísmo e cristianismo podem ser parte do complexo pensamento religioso do genebrino: “O Deísmo era somente o primeiro passo na organização da religião de Rousseau, pois os últimos incluiriam o teísmo com reminiscências do cristianismo”⁵.

Ao contrário de Ward (2013), Almeida Júnior (2008) não entende que o conceito de religião civil esteja em dicotomia com o cristianismo como um todo. Ele demarca bem a diferença entre cristianismo enquanto parte de igrejas históricas instituídas e o cristianismo universal. Para Almeida Júnior (2008), faz-se necessário ir além dos registros impressos no “Contrato Social”, já que, limitados apenas ao capítulo sobre a “Religião civil”, teríamos uma compreensão insuficiente do “teísmo cristão” de Rousseau.

Rousseau afirmou sua fé em Jesus Cristo, sua devoção pelo cristianismo e seu amor pelo Evangelho diversas vezes em seus escritos. Em carta ao pastor Paul-Claude Moulou, Rousseau (1972, p. 196) afirma: “Senhor, eu sou de uma religião tolerante por princípio, já que eu sou cristão. Eu tolero tudo, exceto a intolerância, pois toda inquisição me é odiosa”⁶. Desafiando as autoridades genebrinas quando da condenação de suas obras: “Do Contrato Social” e “Emílio ou Da Educação”, Rousseau (2006), nas “Cartas escritas da montanha” afirma que ninguém mais do que ele se referiu com mais probidade sobre o cristianismo verdadeiro, já que alguns dos seus escritos – “Resposta ao Rei da Polônia”, “Carta a D’Alembert”, “Nova Heloísa”, “Emílio ou Da Educação” – demonstram “[...] o mesmo amor pelo Evangelho, a mesma veneração por Jesus Cristo” (ROUSSEAU, 2006, p. 262-263)⁷.

Essas continuidades, contudo, devem ser compreendidas com cautela, conforme sugere Kawauche (2013). Para Kawauche (2013, p. 223), do ponto de vista político há uma “abordagem prática” de Rousseau que visava encontrar uma solução para as relações entre as

⁵ *Deism was only the first in classifying Rousseau’s religion, for the latter included theism with reminiscences of Christianity* (GLIOZZO, 1971, p. 279) (Tradução livre).

⁶ *Mon cher, je suis dans ma Religion tolerant par principes, car je suis chrétien; Je tolere tout, hors l’intolérance; mais toute inquisition m’est odieuse* (ROUSSEAU, **Correspondance complète de Jean Jacques Rousseau**, XV) (Tradução livre).

⁷ ROUSSEAU, O. C. III, p. 767-768.

religiões e o Estado, muito mais essenciais do que uma discussão envolta das declarações de fé cristã proferidas pelo genebrino. A nossa posição é de que há continuidades entre as ideias de Rousseau e o cristianismo, embora não seja possível afirmar que, por isso, suas ideias são absolutamente cristãs. Podemos dizer que Rousseau foi sensível a determinadas orientações cristãs, contudo, somos categoricamente céticos em considerar que o cristianismo ofereça alguma unidade ao pensamento de Rousseau.

II

Pelo menos três perguntas nos são necessárias para entendermos o cristianismo no período do Século das Luzes: o que se sabia, de fato, sobre Jesus Cristo? Jesus Cristo fundou o cristianismo? Como o cristianismo se desenvolveu ao longo da história? É de se considerar que as narrativas bíblicas eram compreendidas pela grande maioria dos cristãos como relatos históricos indiscutíveis, uma vez que eram parte da Revelação divina. Em outras palavras, a Bíblia era considerada como um livro de história, e não apenas como narrativas recheadas de acontecimentos fantásticos que expressavam a fé de um povo.

Dessa forma, para os cristãos, toda a Bíblia convergia para os eventos em volta da personagem de Jesus Cristo. Ele era a ponte que interligava o Antigo ao Novo Testamento – a Antiga e a Nova Aliança – além disso, Jesus era o fundamento de todo o cristianismo desenvolvido ao longo dos séculos. Conforme Mitchell (1993, p. 07):

Quando se fala da história Bíblica os reais eventos são ambos demarcados pelos dois Testamentos: a Criação, a queda de Adão, a fé de Abraão, a Aliança de Moisés com Deus, a primeira vinda de Cristo, a Redenção, etc. O acontecimento preeminente da história bíblica é, portanto, a primeira vinda de Cristo⁸.

Voltaire não se limitou a investigar o cristianismo através da sequência de narrativas que a Bíblia oferecia, nas quais, como vimos, iam da Criação a Jesus Cristo, de Jesus Cristo à Igreja primitiva. Esse bloco dava continuidade entre o Antigo e o Novo Testamento. Embora na obra “O túmulo do fanatismo”, o foco de Voltaire seja discutir historicamente o judaísmo e o cristianismo, temos que deixar claro que, em seus trabalhos, ele tem uma concepção abrangente de história. Concepção esta que não se limita a examinar apenas este ou aquele credo em particular.

⁸ *When speaking of biblical history, the real events are those delineated by the two Testaments; Creation, Adam's fall, Abraham's faith, Moses' covenant with God, Christ's first coming, the Redemption, etc. The preeminent event of biblical history for Christians is, of course, Christ's first coming* (Tradução livre).

Assim, para não sermos arbitrários no recorte sobre o cristianismo na ótica desse pensador francês, torna-se necessário ressaltar que essa religião não ocupa espaço único e definitivo das suas atenções. A história do cristianismo é parte específica da análise de Voltaire sobre a “trajetória da civilização”, e não apenas isso, o cristianismo faz parte da história deteriorada dessa mesma civilização. Conforme Souza (2001, p. 114):

Em primeiro lugar, a história é para Voltaire a trajetória da civilização, entendida aqui como o conjunto dos desenvolvimentos produzidos pelo homem nas artes, nas ciências, nas técnicas, e, além disso, das transformações espirituais e morais que acompanharam esses desenvolvimentos. Em princípio, esta trajetória linear tem uma direção definida, que seria a realização, nas sociedades humanas, dos valores estabelecidos pela razão. Trata-se, portanto, de uma visão intelectualista e cultural da história humana. Contudo, não há de antemão nenhuma garantia de que esta trajetória se realize de maneira regular, muito menos de que os fins racionais sejam necessariamente atingidos. As recaídas na barbárie sempre podem acontecer.

Nesse caso, entendemos que o percurso histórico na concepção de Voltaire era cambiante, devido às “recaídas” resultantes de obscurantismos e barbáries que assediavam os costumes dos povos ao longo da história. A história do cristianismo é página discutível em todo esse processo. Os costumes e crenças judaicos e cristãos se inserem em um contexto bem posterior na história das religiões. Na verdade, Voltaire sugere que não havia nada de novo nesses costumes e crenças mencionados. Provavelmente para fazer o contraponto com a teologia preponderante, ele tenha optado por uma concepção diferente de investigar a história partindo de narrativas criadas por povos e civilizações bem anteriores à cultura judaica e cristã:

Dois povos pareciam contribuir para abalar a crença na cronologia da História Sagrada: os egípcios, cujos documentos falavam de dinastias de milhares de anos, e os chineses, que teriam existido antes da data que os cristãos atribuíam a Adão (SOUZA, 2001, p. 120).

Portanto, quando Voltaire analisa o cristianismo, ele o analisa inserido dentro de uma visão abrangente da história das religiões. Talvez ele tenha agido assim para promover uma interpretação não proeminente dessa religião revelada. Não são poucas as relações construídas por Voltaire que associam o judaísmo e o cristianismo à intolerância e ao fanatismo. Muito embora, no “Tratado sobre a tolerância”, Voltaire insiste em demonstrar que

havia também histórias e relatos que demonstram uma apreciação pela tolerância por parte de judeus e cristãos.

O que se sabia sobre Jesus Cristo era baseado em narrativas advindas pelos evangelhos “oficiais” (Mateus, Marcos, Lucas e João), cada um com suas peculiaridades ao apresentar aspectos da vida, da morte e da ressurreição de Jesus Cristo. Havia ainda as narrativas apócrifas não reconhecidas pela imensa maioria das igrejas cristãs.

Voltaire não faz tanta distinção entre os evangelhos oficiais e as narrativas consideradas apócrifas. Havia um ambiente intelectualmente hostil ao cristianismo, sobretudo ao cristianismo católico no século XVIII. Voltaire entende que os escritos sobre Jesus são narrativas com retoques visionários, testemunhos de gente simples (ignorante, às vezes fanática). Portanto, não devem ser consideradas registros históricos factíveis.

A graça e a fé que iluminaram a leitura das sagradas escrituras feitas por Agostinho e Pascal foram substituídas pela razão iluminista. Os encantos em volta das narrativas bíblicas capazes de estimular a imaginação das pessoas são empobrecidos. Para Souza (2001, p. 131): “Assim, o relato bíblico perde todo o privilégio e toda sacralidade e é reduzido à mesma natureza dos relatos das mitologias dos outros povos da Antiguidade”. Por escaparem ao domínio da razão não se sabia ao certo o que era real e o que era ficção nessas narrativas. Desse modo, a Sagrada Escritura, incluindo os Evangelhos e o Novo Testamento nos quais continham as narrativas sobre Jesus e a Igreja primitiva, não eram confiáveis. Essa “genealogia” do cristianismo tinha como um dos objetivos questionar a influência política e moral das igrejas nas sociedades da época.

Portanto, reconstituir a “verdadeira” história do cristianismo a partir do judaísmo e da personagem de Jesus de Nazaré não foi uma atitude movida por uma mera curiosidade filosófica. O que estava também em jogo era o domínio político e, conseqüentemente, o poder coercitivo, que as igrejas exerciam sobre aquelas sociedades. Pelo menos é essa perspectiva que almejamos investigar nesse artigo. A política mantém um vínculo essencial com o poder. E quando este é exercido sob o julgo de autoridades políticas e religiosas, a situação se torna mais complexa, conforme citação: “A ambição de dominar os espíritos é uma das mais fortes paixões. Um teólogo, um missionário, um partidarista quer conquistar como um príncipe; e há muito mais seitas no mundo do que soberanias” (VOLTAIRE, 2006, p. 5)⁹.

Daí que provavelmente uma das questões centrais criadas pelos descontentes era: como essa situação toda foi originada? Obviamente, era necessária uma investigação

⁹ VOLTAIRE, O. C. *Mélanges*, p. 1001-1002.

histórica sobre o provável fundador do cristianismo, Jesus de Nazaré. Aspectos relacionados ao nascimento de Jesus, seus milagres e sua ressurreição, são rigorosamente questionados. Voltaire, por exemplo, nos apresenta registros nos quais salienta uma historicidade tosca associada a virtudes que norteiam a personagem de Jesus. Em “O túmulo do fanatismo”, esse pensador francês escreve que

Jesus é evidentemente um camponês grosseiro da Judeia, mais esperto sem dúvida, que a maioria dos habitantes do seu cantão. Sem saber, ao que tudo indica, nem ler nem escrever, quis formar uma pequena seita para se opor à dos recabitas, dos judaítas, dos terapeutas, dos essênios, dos fariseus, dos saduceus, dos herodianos: pois tudo era seita entre os infelizes judeus, desde o seu estabelecimento em Alexandria (VOLTAIRE, 2006, p. 51)¹⁰.

Evidentemente, não há qualquer traço de divindade nesse Jesus de Voltaire. De acordo com a citação, Voltaire sugere que esse rústico homem quis criar uma seita com o intuito de opor-se às seitas de seu contexto. Jesus era um judeu como qualquer outro e, assim, se envolvia com as mesmas bagatelas. No “Tratado sobre a tolerância”, Voltaire (2000) apresenta um tom mais ameno mesclado a uma admiração para com a personagem de Jesus Cristo. O intuito de Voltaire é o demonstrar que Jesus, de acordo com os evangelhos, foi, acima de tudo, exemplo de caridade, indulgência e humanidade. Portanto, o “espírito da intolerância” não pode se utilizar de pequenos pretextos da vida de Jesus para incitar a violência. Afinal, o próprio Jesus “[...] morre vítima da inveja. Se ousarmos comparar o sagrado com o profano, e um Deus com um homem, sua morte, humanamente falando, tem muita semelhança com a de Sócrates” (VOLTAIRE, 2000, p. 87)¹¹.

Voltaire defende a ideia segundo a qual Jesus nunca teve a intenção de fundar o cristianismo, portanto não pode haver conexão entre um acontecimento e outro. Em o “Catecismo do homem honesto”, Voltaire (2011, p. 293) salienta que “o cristianismo, ao contrário, é em tudo diferente da religião de Jesus. Esse Jesus, filho de um carpinteiro de aldeia, jamais escreveu nada. E, provavelmente, ele não sabia nem ler, nem escrever”¹². Não há indícios que Jesus estava preocupado em reunir crentes para tomar o poder, ou mesmo usar da violência e da sedição com o intuito de fomentar uma resistência política, uma vez que a Judeia de seu tempo era uma província subjugada ao Império Romano.

¹⁰ Id. *ibid.*, p. 1029.

¹¹ VOLTAIRE, O. C. *Mélanges*, p. 616.

¹² VOLTAIRE, O. C. *Mélanges*, p. 662.

Ainda assim, esses registros sobre Jesus não justificam a conexão entre cristianismo e poder político desenvolvidos ao longo da história. O que eles nos dizem a partir de Voltaire é que a pessoa de Jesus não teve influência direta no desenrolar da história do cristianismo. A justificativa encontra-se em outra ordem de acontecimentos, conforme o “Catecismo do homem honesto”:

Um homem de uma imaginação forte se faz seguir por algumas pessoas de uma imaginação fraca. O rebanho aumenta; o fanatismo começa; a velhacaria completa. Um homem poderoso chega; ele vê uma multidão que pôs uma sela nas próprias costas e um freio na boca; ele monta nela e a conduz. Uma vez que a nova religião é aceita pelo Estado, o governo não está mais ocupado senão em proscriver todos os meios pelos quais ela foi estabelecida (VOLTAIRE, 2011, p. 300)¹³.

Há que se notar que o cristianismo como poder político não foi imposto pela força. Voltaire se refere a palavras como “imaginação”, “rebanho”, “fanatismo”, “velhacaria”. Se a política guarda um vínculo essencial com o poder, este, nos moldes de um “Estado cristão”, não é natural, portanto é artificial. Isso sugere, para Voltaire um consentimento tácito, ou melhor, passivo, por parte de uma multidão cega que põe na própria boca um freio e nas costas o fardo da dominação. Assim, ela está pronta para ser manipulada.

240

É certo para esse pensador francês que houve um vácuo entre a religião de Jesus e o cristianismo primitivo e entre o cristianismo primitivo e a religião cristã; esta desenvolvida posteriormente sob a proteção do poder político dos imperadores romanos. Não apenas Jesus não teria sido o seu autor, mas também, se ele vivesse nos tempos modernos seria um militante contrário a todo o poder político que concentrava cristianismo e poder.

Voltaire contesta a veracidade das fontes da patrística que divulga as narrativas heroicas dos mártires supostamente vítimas das perseguições dos romanos. Os romanos são interpretados como algozes e os corajosos cristãos que defenderam a sua fé encarando a violência e o martírio, são apresentados como vítimas, tal qual Jesus o foi.

Sendo coerente com o seu método de investigação da história baseado na interpretação racional das narrativas, Voltaire não podia aceitar gratuitamente a interpretação eclesiástica que se fundava num encantando heroísmo vitimizado dos santos mártires. Às vezes, Voltaire eleva essas narrativas ao ridículo ao afirmar em “O túmulo do fanatismo”:

¹³ Id. *ibid.*, p. 665.

Que dizer da conversa de Inácio com o imperador Trajano, que lhe disse: *Quem és tu, espírito impuro?* E da bem-aventurada Sinforosa, que foi denunciada ao imperador Adriano por seus deuses lares? E de Policarpo, que as chamas de uma fogueira não ousaram tocar, mas que não pôde resistir ao gume do gládio? E do calçado da mártir santa Epipódia, que curou um cavalheiro da febre? (VOLTAIRE, 2006, p. 110)¹⁴.

Afinal, de acordo com essa interpretação, a Igreja aumentou sua influência e poderio junto ao Império Romano divulgando essas narrativas supersticiosas em meio à ignorância e inocência de bárbaros e cidadãos romanos: “Esses contos-da-carochinha me desagradam; não falarei mais deles”, afirma Voltaire (2006, p. 113)¹⁵. Tais fábulas foram responsáveis por subjugar todo um Império aos pés de uma religião. Ainda assim, esse pensador francês reconhece a existência de suplícios envolvendo cristãos em seus primeiros séculos. Contudo, esses suplícios existiram em decorrência não da violência dos romanos, mas sim da intolerância dos cristãos: “Reconheço que de fato alguns cristãos foram supliciados em diversas épocas, como sediciosos que tiveram a insolência de ser intolerantes e de insultar o governo. Receberam a coroa do martírio e fizeram por merecê-la” (VOLTAIRE, 2006, p. 113)¹⁶.

É por isso que Voltaire sustenta a ideia segundo a qual os romanos eram tolerantes ao passo que os judeus e cristãos é que eram intolerantes. Para Voltaire, a intolerância cristã contra outras seitas e religiões era uma afronta ao poder político vigente. Isso justifica a reação das autoridades romanas contra aqueles que sediciosamente causavam balbúrdia no Império. Afinal, para Voltaire, brigas e arengas estão na genética das religiões judaica e cristã.

Concluindo esse tópico, as reflexões de Voltaire deram sustentação à separação entre religião cristã e Estado. Refazendo a “genealogia” do cristianismo, Voltaire, questionando certezas inabaláveis por parte dos cristãos, insiste que pouco se sabe sobre a história de Jesus. Os Evangelhos “oficiais” e “apócrifos”, se constituem parte de uma narrativa confusa, sustentada por fantasias e “milagres”, e que, se levada a sério do ponto de vista histórico, dá suporte a superstições e fanatismos.

Os costumes e crenças judaicos e cristãos não apresentam quase nada de inédito, sendo, portanto, adaptações de crenças e narrativas de outros povos anteriores: egípcios, assírios, fenícios, caldeus, civilizações mais desenvolvidas que a “horda de árabes ladrões”

¹⁴ VOLTAIRE, O. C. *Mélanges*, p. 1066.

¹⁵ Id. *ibid.*, p. 1068.

¹⁶ Id. *ibid.*

(VOLTAIRE, 2006, p. 17)¹⁷. Não há argumentos suficientes que atestam uma continuidade entre o judaísmo e Jesus como “Messias” e entre este e as igrejas cristãs. Assim como não há argumentos suficientes que atestam que Jesus criou dogmas e a doutrina cristã.

Na verdade, o cristianismo floresceu em um terreno pantanoso, confuso, em meio a um caldeirão de acontecimentos que reuniam seitas e suas superstições, fanatismos, imperadores tiranos como Constantino, hordas bárbaras e clérigos sedentos de poder, fanáticos e astutos. Conforme Ruzza (2012, p. 264):

Para Voltaire, o resto da História (o crescimento e o triunfo do Cristianismo) deve ser interpretado como um jogo político, com a Igreja se alinhando ao poder constituído (o Império Romano e depois os reinos bárbaros, como francos e normandos), com vantagens mútuas para os dois.

A fantasiosa mensagem cristã foi persuasiva aos ouvintes da desorientada plebe: “[...] uma canalha abjeta dirigia-se a uma população não menos desprezível” (VOLTAIRE, 2006, p. 66)¹⁸. O cristianismo foi se degenerando e se corrompendo à medida que os cristãos se alinharam ao poder político. A doutrina e os dogmas, nunca proferidos por Jesus e construídos em meio a sedições, querelas e disputas que fomentaram a intolerância religiosa, deram maior veracidade à crença. Ainda que Voltaire guardasse um certo respeito pelo cristianismo reformado, a discutível história do cristianismo teria sido fundada em meio à superstição, fanatismo e intolerância que resultou nos estreitos vínculos entre seus líderes e o poder político.

242

III

Rousseau também dedica um lugar para o cristianismo em algumas de suas obras inclusive àquelas inseridas no domínio da história. Contudo, devemos deixar claro que Rousseau desconsidera uma abordagem limitada a uma “teologia da história”. Conforme Souza (2001, p. 67): “Para o cristianismo, o lugar lógico a partir do qual se discutem os problemas cosmológicos e humanos é Deus, e não o mundo”. Observando o “Primeiro Discurso¹⁹” e o “Segundo Discurso²⁰” de Rousseau, se percebe que a discussão proposta pelo

¹⁷ Id. *ibid.*, p. 17, O. C. **Mélanges**, p. 1009.

¹⁸ Id. *ibid.*, p. 1038-1039.

¹⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as ciências e as artes**. São Paulo: Nova Cultural, 1983 (Os Pensadores), p. 329-352. O. C. III, p. 1-30.

²⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Nova Cultural, 1983 (Os Pensadores), p. 227-282. O. C. III, p. 109-194.

cristianismo é como um todo, estranha. Os cristãos veem a história com esperança: da criação ao pecado; deste à redenção em Jesus Cristo; de Cristo à salvação.

A análise de Souza (2001) demonstra que Rousseau entende a história como “queda”, “declínio”, portanto, não há tanto lugar para a esperança. Observando os dois “Discursos”, não há muito espaço para a salvação dos costumes degenerados e estabelecimentos políticos pela ação de Deus: “A história dos homens é história da queda. Esta transformação da alma humana corresponde à transformação das instituições, cuja trajetória também se dá no sentido que vai da pureza antiga à depravação atual” (Souza, 2001, p. 71). Daí que aproximar categoricamente o cristianismo à história em Rousseau, não é tarefa simples.

Por exemplo, os registros sobre as conexões entre história e cristianismo são escassos, no “Primeiro Discurso”. Dentro das civilizações antigas mencionadas – Egito, Grécia, Roma, China –, a Judeia é ignorada, assim como o cristianismo primitivo e medieval. Jesus Cristo não está na galeria dos honoráveis cidadãos, como Sócrates e Fabrício. O Deus dos cristãos terá que aguardar a narrativa do “Fragmento alegórico”²¹ e o livro IV do “Emílio ou Da Educação” para ganhar notoriedade. Em outras palavras, no “Primeiro Discurso”, o cristianismo é desconsiderado. Essa religião ganhará destaque nos escritos que estão no entorno das discussões relacionadas ao “Primeiro Discurso”, como é o caso da “Resposta ao rei da Polônia”.

No “Primeiro Discurso”, Rousseau estabelece uma conexão entre o progresso das ciências e das artes e a decadência dos costumes de povos e civilizações. Na ocasião, o rei da Polônia pretende refutar esse escrito de Rousseau. Uma das refutações, a que Rousseau considera “uma acusação mais grave”, diz respeito ao auxílio que as ciências e as artes prestam à fé cristã. Indignado, Rousseau recorre à “história” e aos “fatos” para manter seu ponto de vista, segundo o qual a “simplicidade sublime do Evangelho” e a “doutrina de Jesus Cristo” foram aviltadas pelas especulações feitas por “homens frívolos”²² (ROUSSEAU, 1983a²³, p. 381-382).

Contrariando Voltaire, Rousseau estabelece vínculos entre a história do povo hebreu – o povo eleito por Deus –, Jesus Cristo e os primeiros cristãos. Nesse itinerário, o

²¹ ROUSSEAU. *Carta a Christophe de Beaumont e outros sobre a religião e a moral*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 204-214, O. C. IV, p. 1044-1054.

²² ROUSSEAU, O. C. III, p. 44.

²³ Quando a letra “a” vier após a data, refiro-me à obra “Resposta ao rei da Polônia”, quando vier a letra “b” após a data refiro-me à obra “Do Contrato Social”. Essas obras encontram-se na tradução de Rousseau apresentada pela coleção “Os Pensadores” (ver referências).

foco central de Rousseau é o de demonstrar o quão são incompatíveis as ciências e a filosofia para a pureza da religião cristã. Assim, questões relacionadas ao que se sabia de fato sobre Jesus Cristo, e se ele fundou o cristianismo, não são colocadas, pois parece que são respostas evidentes para Rousseau. O registro que podemos encontrar diz respeito à atuação de Cristo e dos primeiros cristãos, e o desenvolvimento do cristianismo ao longo da história, nesse pequeno registro.

Nele, Jesus Cristo despreza a ciência e o estudo, ao contrário dos saduceus que são “os filósofos de Jerusalém” e os fariseus que são qualificados como “grandes hipócritas” e doutores da cidade. Após a morte de Cristo, a missão de “instruir e converter o mundo” foi confiada à gente simples, pobres artesãos e pescadores, gente que Voltaire não dava muito crédito. Os seguidores de Jesus convertiam as pessoas pelo exemplo de vida, conforme Rousseau (1983a, p. 382): “[...] pregavam sem arte, mas com o coração comovido, e, de todos os milagres com os quais Deus honrava sua fé, o mais impressionante era a santidade de sua vida; seus discípulos seguiram esse exemplo e o sucesso foi prodigioso”²⁴. A narrativa é favorável ao cristianismo primitivo, sem dúvida.

Contudo, o cenário muda de aspecto, pois a narrativa ganha contornos em volta a conflitos, tramas e calúnias. O principal motivo é que “os padres pagãos” ficaram preocupados devido à queda das oferendas o que poderia comprometer a saúde do Estado e, por isso, foram se queixar junto aos príncipes. O resultado da aliança entre esses “padres” e os príncipes foi a perseguição aos cristãos. Atitude esta que produziu efeito contrário uma vez que os mártírios produziram mais e mais conversões. Então, não satisfeitos, os “padres” recorreram a uma nova aliança, desta vez com os filósofos, com o intuito de caluniar os cristãos. O motivo é interessante, pois os filósofos se uniram aos “padres pagãos” já que o cristianismo não lhes oferecia vantagens.

Há uma incompatibilidade entre o cristianismo e a filosofia. Contudo, ao contrário de Voltaire para quem a filosofia seria antídoto contra o fanatismo e a intolerância dos cristãos, Rousseau toma o partido do cristianismo em suas origens, contra a filosofia. Além disso, Rousseau dá crédito aos mártires, algo que Voltaire duvidava, como vimos. Nessa breve narrativa de Rousseau, as conexões com o poder político são muito mais evidentes pelo lado dos líderes religiosos pagãos do que pelo lado cristão.

Em continuidade com a lógica do “Primeiro Discurso”, Rousseau quer demonstrar que há contrastes entre o cristianismo de um lado, ciências, artes e filosofia, de outro. Pois,

²⁴ Id. *ibid.*, p. 45.

tudo começa a mudar de aspecto quando os cristãos passaram a utilizar os recursos da filosofia e da teologia para defenderem e esclarecerem sua fé. No entanto, a simplicidade do Evangelho foi deturpada pelos dogmas, fruto das especulações dos cristãos, o que culminou em disputas violentas, perseguições e injúrias que contaminaram essa religião ao longo dos séculos: “Só Deus sabe quando terminarão todos esses males”, lastima Rousseau (1983a, p. 385)²⁵.

Se na “Resposta ao Rei da Polônia”, Rousseau se dedica a escrever uma pequena, mas suave história do cristianismo, as relações entre o cristianismo e o poder político serão mais contundentes na obra: “Do Contrato Social”, no capítulo sobre a “Religião civil” presente no livro IV. Nesse capítulo, o tratamento que Rousseau dá ao cristianismo é bem mais elaborado e complexo. Desse modo, povo nenhum, inclusive os judeus, é considerado “Povo eleito”. Isso sugere que as religiões são criações das sociedades políticas e são analisadas por Rousseau numa perspectiva histórica linear. Pelo menos um tipo de religião predominava nas sociedades até o estabelecimento do cristianismo por Jesus: era a religião do cidadão.

Ela tem como vantagem encorajar uma unidade sagrada entre o súdito e o Estado a ponto de aquele abrir mão de sua própria vida por amor à pátria e estimular a obediência as leis. Contudo, fundada em superstições e credices, a religião do cidadão manipula os súditos do Estado tornando-os intolerantes e sanguinários para com todos aqueles que não acreditam em seus deuses. Para Rousseau (1983b, p. 141), “isso põe tal povo num estado natural de guerra com todos os demais, situação essa muito prejudicial à sua própria segurança”²⁶.

O que essas sociedades políticas antes do cristianismo têm em comum é a unidade entre as mesmas e as religiões, cada uma diferente para cada Estado diferente. A consequência é que a intolerância também era ao mesmo tempo teológica e civil. Como Rousseau sugere que os conflitos entre essas sociedades eram permanentes, povos vencidos eram obrigados a submeter-se aos deuses e religiões dos vencedores. Exceção aos judeus, pois, nos tempos da dinastia dos reis da Síria e Babilônia, eles não se submeteram aos seus deuses quando essas dinastias subjugaram a Palestina. É o início das perseguições nas quais apenas judeus e, posteriormente, cristãos sofreram em defesa de sua religião. Essa interpretação de Rousseau mais uma vez contrasta a de Voltaire.

²⁵ Id. *ibid.*, p. 48.

²⁶ ROUSSEAU, O. C. III, p. 465.

É assim que o nascimento do cristianismo com Jesus acontece em meio a uma universalização do paganismo dentro do Império Romano. Jesus e o cristianismo nascente inauguram uma nova fase, já que o estabelecimento de um “reino espiritual” desvinculou a religião da política. O resultado disso “[...] fez com que o Estado deixasse de ser uno e determinou as divisões intestinas que jamais deixaram de agitar os povos cristãos” (ROUSSEAU, 1983b, p. 139)²⁷. Têm-se início a era da “religião do homem” ou o cristianismo, não o do tempo de Rousseau, como ele mesmo afirma, mas o do Evangelho. Em suas origens, era uma religião que renunciava a qualquer ambição política ou desejo por vantagens mundanas, pois os cristãos viviam nesse mundo não em função dele, mas para uma nova vida após a morte.

Para Rousseau, esse estilo de vida não convenceu os pagãos, pois, desconfiados, acreditavam que a renúncia a este mundo para ascender a outro além deste, era parte de um pretexto dos cristãos com vistas a usurparem o poder. Isso não tardou a acontecer, conforme Rousseau (1983b, p. 139)²⁸:

O que os pagãos temiam aconteceu e, então, tudo mudou de aspecto. Os humildes cristãos mudaram de linguagem e logo se viu esse pretensioso reino do outro mundo tonar-se neste, sob um chefe visível, o mais violento despotismo.

246

Essas contradições que estão no âmago dos vínculos entre cristianismo e poder político não deixaram de ser questionadas por Rousseau. Nesse aspecto, o genebrino aproxima esse violento despotismo sob a autoridade de um chefe à “religião do padre”, que é o terceiro tipo de religião na qual se inclui, além do cristianismo romano, a religião dos lamas e dos japoneses. Há uma afinidade com Voltaire, uma vez que este tem certa admiração com o cristianismo reformado em detrimento do cristianismo romano. A religião do padre é também parte de uma depravação do cristianismo.

Rousseau identifica vantagens e inconvenientes no cristianismo do Evangelho. Ele qualifica esse cristianismo como uma: “[...] religião santa, sublime e verdadeira, os homens, filhos do mesmo Deus, reconhecem-se todos como irmãos, e a sociedade que os une não se dissolve nem com a morte” (ROUSSEAU, 1983b, p. 141)²⁹. Por isso, não há espaço para a intolerância ou mesmo ambição pelo poder por parte dos cristãos nesse tipo de religião. O problema reside na necessária identidade que essa religião por sua própria natureza não

²⁷ Id. *ibid.*, p. 462.

²⁸ Id. *ibid.*

²⁹ Id. *ibid.*, p. 465.

promove entre os cristãos e o Estado, uma vez que “[...] longe de ligar os corações dos cidadãos ao Estado, desprende-os, como de todas as coisas da terra. Não conheço nada mais contrário ao espírito social” (ROUSSEAU, 1983b, p. 141-142)³⁰. Como observa Moscateli (2010, p. 230), um Estado formado por súditos verdadeiramente cristãos seria presa fácil para tiranos e conquistadores internos ávidos de poder, além de que a caridade não permitiria que os cristãos matassem o inimigo que, vindo do estrangeiro, pusesse em risco a soberania do Estado.

Para superar os inconvenientes da religião do cidadão e do cristianismo do Evangelho, Rousseau propõe uma “profissão de fé puramente civil” que encorajasse “sentimentos de sociabilidade” entre os cidadãos e os súditos. Rousseau propõe dogmas daquilo que ele chama de religião civil para tornar coeso o corpo político e combater a intolerância. Os dogmas são subdivididos em positivos, quais sejam: “A existência da Divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e provisor; a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do contrato e das leis”. E um dogma negativo: “[...] a intolerância, que pertence aos cultos que excluimos” (ROUSSEAU, 1983b p. 144)³¹.

Tona-se difícil um cristão verdadeiro se comprometer com os dois últimos dogmas, já que ele não se engajaria verdadeiramente com a “santidade do contrato e das leis” uma vez que, como vimos, os cristãos deveriam desprezar as coisas da terra. Por outro lado, o exercício da caridade impediria que um cristão verdadeiro martirizasse um súdito, mesmo sendo este declaradamente perverso. Então deveriam também os cristãos serem banidos ou martirizados se não obedecessem aos dogmas da religião civil? De fato, esse capítulo tornou-se muito controverso para a mentalidade cristã.

Se os cristãos tiverem sede de poder político e criarem um Estado cristão motivados pela ambição, eles cairiam naquilo que Rousseau denominou de religião do padre, ou o cristianismo romano, ou ainda nos inconvenientes destacados na religião do cidadão. Seria um cristianismo falso. Por outro lado, um Estado composto por cristãos autênticos estaria em sérias dificuldades pois seria vulnerável a ameaças externas e internas. O exercício da caridade frearia qualquer atitude belicista dos cristãos. Verdadeiros cristãos não aceitariam o compromisso com o dogma da santidade do contrato e das leis, nem tampouco com o dogma da intolerância. O capítulo sobre a religião civil coloca os cristãos em uma situação cambiante quando pensamos nas relações entre essa religião e a política.

³⁰ Id. *ibid.*

³¹ Id., *ibid.*, p. 468-469.

As controvérsias seguiram adiante, não apenas em solo católico, mas também em ambiente reformado uma vez que autoridades protestantes de Genebra condenaram a obra “Do Contrato Social”, para não deixar de mencionar também a obra “Emílio ou da Educação”. Mesmo Rousseau literalmente não incluindo o cristianismo reformado como parte integrante da religião do padre. A condenação das obras de Rousseau foi compilada nas: “Cartas escritas do campo”³², escritas anonimamente por Tronchin, Procurador Geral de Genebra, sendo dada também voz de prisão a Rousseau, caso ele pisasse em terras genebrinas. As acusações contra Rousseau tiveram como foco a suposta agressão ao cristianismo e sua relação com os governos:

“Meus livros são”, dizem eles, “ímpios, escandalosos, temerários, cheios de blasfêmias e de calúnias contra a religião. Sob a aparência de dúvidas, o autor aí reuniu tudo que visa solapar, abalar e destruir os principais fundamentos da religião cristã revelada. Atacam todos os governos” (ROUSSEAU, 2006, p. 148)³³.

Em resposta, Rousseau escreveu as “Cartas escritas da montanha”. Nela, além de querer defender suas obras das acusações, ele quer defender também sua própria dignidade e, porque não dizer, o seu próprio cristianismo? Ao referirmos ao cristianismo de Rousseau, não é nossa intenção defender afirmações apressadas tipo “Rousseau é cristão”. Afinal, ele atacou ou pôs sob suspeição a eficácia de dogmas do cristianismo como a redenção, o pecado original e os milagres³⁴. Coerente em seus argumentos apresentados no capítulo sobre a religião civil, Rousseau sustenta a tese segundo a qual o verdadeiro cristianismo não tem vínculo direto com o poder político, ou mesmo com qualquer Estado particular. A história mostra que o grande erro dos cristãos foi o de confundir os dois domínios, conforme citação:

Então, aqueles que quiseram fazer do cristianismo uma religião nacional e introduzi-lo como parte constitutiva do sistema de legislação cometeram, dessa forma duas faltas perniciosas, uma contra a religião, outra contra o Estado. Afastaram-se do espírito de Jesus Cristo, cujo reino não é deste mundo e, misturando aos interesses terrestres os da religião, contaminaram sua pureza celeste, transformando-a em arma dos tiranos e instrumento dos perseguidores (ROUSSEAU, 2006, p. 169)³⁵.

³² ROUSSEAU, Jean-Jacques. Cartas escritas da montanha. In: **A República genebrina**. São Paulo: Unesp, 2006, p. 45.

³³ ROUSSEAU, O. C. III, p. 689.

³⁴ Sobre a temática envolvendo Rousseau e os milagres sugerimos a leitura do capítulo quarto de “Religião e Política em Rousseau”, de Kawauche (2013, p. 232-244). Ver referências.

³⁵ Id., *ibid.*, p. 704.

Em outras palavras, os cristãos que confundem a terra com o céu, por exemplo, os que confundem o poder político e as vantagens que ele proporciona com as orientações do Evangelho, não são cristãos autênticos, na interpretação de Rousseau. O genebrino identifica essa mesma situação em Genebra e adverte os seus acusadores genebrinos ao afirmar que

a doutrina do Evangelho só tem um objeto: chamar e salvar todos os homens; a liberdade deles, seu bem-estar aqui na Terra, dela não fazem parte, Jesus disse isso mil vezes. Misturar a esse objeto opiniões terrestres é perturbar sua simplicidade sublime, é manchar sua santidade com interesses humanos: isso é verdadeiramente uma impiedade (ROUSSEAU, 2006, p. 173)³⁶.

Não haveria erro algum em alguns pastores criticarem orientações seculares em “Emílio” ou em “Do Contrato Social”, nas quais pusessem a fé cristã sob objeções secularizadas. Isso faria parte das duas orientações centrais da Reforma, quais sejam: “[...] reconhecer a Bíblia como regra de sua crença e não admitir outro intérprete do sentido da Bíblia além de si próprio” (ROUSSEAU, 2006, p. 181)³⁷. O problema por parte desses líderes reformados está em confundir uma legítima crítica às opiniões diferentes das suas para revertê-la em difamações e punições de ordem política e civil.

249

Rousseau poderia cometer erros, colocar o cristianismo sob controvérsias, mas não que o genebrino quisesse com isso ridicularizar a religião cristã e suas igrejas. Foi assim que Rousseau foi acusado por Voltaire, conforme carta que este escreveu para à família D’Argental: “Ele [Rousseau] se queixa para Christophe [arcebispo de Paris] que é cristão ao mesmo tempo em que cumula a religião cristã de opróbrios e ridículos; há uma dúzia de páginas Sublimes contra esta Santa religião” (VOLTAIRE, *apud* ROUSSEAU, 1972, p. 107)³⁸. Como vimos, Voltaire conhecia bem o assunto que se tratava de ridicularizar o cristianismo.

De novo, Rousseau reconhece que algumas de suas ideias já destacadas nesse trabalho poderiam pôr obstáculos à fé cristã e ele mesmo poderia errar ao propor essas ideias na ótica de teólogos e fanáticos. Contudo, isso não deveria deteriorar o conteúdo das suas obras. Se cristãos se levantassem contra suas opiniões e se servissem do aparelhamento do

³⁶ Id., *ibid.*, p. 706.

³⁷ Id., *ibid.*, p. 712-713.

³⁸ *Il proteste à Christophe qu’il est chretien, et en meme temps il couvre la religion chetienne d’opprobre et de ridicules; il y a une douzaine de pages Sublimes contre cette Sainte religion* (ROUSSEAU, **Correspondance complète de Jean Jacques Rousseau XVI**) (Tradução livre).

Estado para perseguir violentamente o autor e suas obras, isso, paradoxalmente revelaria que Rousseau está certo. O cristianismo estatizado é um mal e contraria as orientações do Evangelho. Rousseau põe os seus acusadores, que incluem padres católicos e pastores de Genebra na mesma vala, relegada a fanáticos e inquisidores. De fato, estes não seriam “verdadeiramente cristãos” como Rousseau se julgava ser.

O fato é que o cristianismo reformado de Genebra mostrou a sua face inquisitória a Rousseau, uma vez que em outros escritos – a “Dedicatória” do “Segundo Discurso”, “Carta a D’Alembert” (ROUSSEAU, 2006, p. 39-40) – o autor de “Do Contrato Social” não enxergou, ou não quis enxergar, tal fato. Rousseau fez um inventário da inquisição na Genebra reformada. Nesse aspecto, as relações perversas entre o cristianismo e o poder político ultrapassaram as fronteiras do catolicismo medieval e do catolicismo do Antigo Regime. É interessante que a história não é caminho para a redenção do cristianismo, mas para o seu “declínio” (Souza 2001), já que o verdadeiro cristianismo se encontra no passado, o cristianismo do presente está degenerado e Rousseau não dá nenhuma esperança aos cristãos de que o futuro do cristianismo será melhor. Ele tinha razão.

Conclusão

A análise comparativa que envolveu as relações entre cristianismo e poder no domínio histórico, a partir de algumas das ideias de Voltaire e Rousseau, trouxe luzes para algumas questões que agitaram e ainda agitam o cenário político. Podemos especificar os seguintes resultados: fé cristã e poder político não devem se fundir. Os “partidos cristãos” causam mais problemas do que soluções para a sociedade e, por isso, obstaculizam o caminho para a boa saúde do corpo político. Os líderes políticos não devem ser, acima de tudo, cristãos e suas medidas não devem confundir ambos os domínios: secular e confessional.

Atualmente, no Brasil, há grupos de igrejas cristãs, católicas e protestantes que contestam a confusão entre as esferas confessionais e seculares. Para esses grupos sensatos, o Estado é laico, e a religião teria outro papel nele, que não fosse de almejar o poder político. A religião deveria ter um papel mais humano, fraterno, que levasse as pessoas a um encontro autêntico com Deus. Por exemplo, em fins de setembro do ano passado, determinadas igrejas protestantes divulgaram uma “Carta pastoral para a nação brasileira”³⁹.

³⁹ “Carta pastoral à nação brasileira”. Centro nacional de fé e política Dom Helder Câmara – CEFEP, 10 de novembro de 2018.

Essa “Carta” rejeita a construção de um “governo exercido em nome de Deus” e defende valores como a tolerância, a defesa dos mais pobres e a crítica a toda forma de violência e injustiça. Em um trecho marcante, a “Carta” afirma: “Nosso repúdio a toda e qualquer forma de instrumentalização da religião e dos espaços sagrados para promoção de candidatos e partidarismos”. E acrescenta que: “Cremos num Deus grande o suficiente para não se deixar usar por formas anticristãs de pensamento e de ação”⁴⁰.

As ideias de Voltaire e Rousseau atestam para a defesa de um Estado laico e de uma política livre do assédio de grupos cristãos. Como outrora, elas nos iluminam a resistir e acreditar que o caminho da política não é o do ódio, da violência e da intolerância, ainda que o poder político, por obscuras e estranhas forças, seja sempre ambicionado.

REFERÊNCIAS:

ALMEIDA JÚNIOR, José Benedito. **A filosofia contra a intolerância:** política e religião no pensamento de Jean-Jacques Rousseau. Tese de Doutorado em Filosofia. São Paulo, USP, Departamento de Filosofia, 2008.

GLIOZZO, Charles A. **The Philosophes and Religion:** Intellectual Origins of the Dechristianization Movement in the French Revolution. In *Church History*, v. 40, n. 3, 1971, p. 273-283.

KAWAUCHE, Thomas. **Religião e política em Rousseau:** o conceito de religião civil. São Paulo: Humanitas: FAPESP, 2013.

MARITAIN, Jacques. **Three Reformers:** Luther, Descartes, Rousseau. Washington: Kennikat Press, 1970.

MITCHELL, Joshua. **Not By Reason Alone:** Religion, History, and Identity in Early Modern Political Thought. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

MOSCATELI, Renato. **Rousseau frente ao legado de Montesquieu:** história e teoria política no século das luzes. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a D’Alembert.** Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Unicamp, 1993.

_____. **Cartas escritas da Montanha.** Tradução de Maria Constança Peres Pissarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Unesp, 2006.

_____. **Correspondance complète de Jean Jacques Rousseau.** Bunbary, 1972 (The Voltaire Foundation) (XV-XVI).

_____. **Emílio ou Da Educação.** Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

⁴⁰ Id. *ibid.*

_____. **Júlia ou a Nova Heloísa**. Tradução de Fulvia M. L. Moretto. Campinas, SP: Hucitec, 1994.

_____. **Oeuvres Complètes**. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1959 – 1995, (v. II-V).

_____. **Várias Obras**. 3. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1983 (Os Pensadores).

RUZZA, Antonio. **Em nome das luzes: um desafio à religião**. São Paulo: Anablume, 2012.

SOUZA, Maria das Graças de. **Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

VOLTAIRE, François Marie Arouet. **Catecismo do homem honesto**. Tradução de Regina Schöpke e Mauro Baladi (Orgs.). Filosofia Clandestina: vol. 2. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 2002.

_____. **O túmulo do fanatismo**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Tratado sobre a tolerância**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

WARD, Frances. **Why Rousseau was Wrong? Christianity and the Secular Soul**. London: Bloomsbury, 2013.

PERFECTIBILIDADE, LIBERDADE E EDUCAÇÃO EM ROUSSEAU

Paulo César Nodari¹

Resumo:

O objetivo deste ensaio é apresentar três conceitos-chave do pensamento rousseauiano: *perfectibilidade*, *liberdade* e *educação*. Trata-se de uma breve elucidação desses três conceitos, a fim de entender melhor a notável passagem do estado de natureza ao estado civil em Rousseau.

Palavras-chave: Perfectibilidade. Liberdade. Educação. Estado de Natureza. Estado Civil.

PERFECTIBILITY, FREEDOM AND EDUCATION IN ROUSSEAU

Abstract:

The aim of this essay is to present three key concepts of Rousseau's thinking: perfectibility, freedom and education. It is a brief elucidation of these three concepts in order to better understand the remarkable passage from the state of nature to the civil state in Rousseau.

Keywords: Perfectibility. Freedom. Education. State of Nature. Civil State.

253

O objetivo deste texto é apresentar três conceitos importantes da obra de Jean-Jacques Rousseau, a saber: *perfectibilidade*, *liberdade* e *educação*. Trata-se de uma reflexão que busca traçar alguns aspectos importantes para a compreensão do pensamento do denominado sempre polêmico e controverso autor genebrino do *século das luzes*. Este ensaio não tem o intento de analisar, aprofundar e ou inovar na leitura e compreensão das principais obras de Rousseau, aqui, referenciadas: *Primeiro Discurso*, *Segundo Discurso*, *Emílio*, *Contrato Social*, mas, por sua vez, articular algumas ideias imprescindíveis para a compreensão do pensamento rousseauiano na medida em que, por um lado, a história e a cultura influenciam na formação do ser humano e do *status civil*, porém, ao mesmo tempo, por outro, na medida em o ser humano, enquanto livre e aberto ao processo de perfectibilidade, pode vir a questionar, a rejeitar e a aperfeiçoar a vida pessoal, a cultura e o estado civil.

Para Rousseau², filósofo genebrino, a natureza concede ou “condecora” os homens com uma faculdade – a *perfectibilidade* – que constitui o meio através do qual os

¹ Professor no PPGFIL (Programa de Pós-Graduação em Filosofia: Mestrado e Doutorado) e no PPGDIR (Programa de Pós-Graduação em Direito: Mestrado e Doutorado) da Universidade de Caxias do Sul. E-mail: paulocesarnodari@hotmail.com.

homens se afastam da natureza mesma. Esta faculdade tipicamente humana, isto é, a faculdade de aprender a melhorar-se e ao mesmo tempo de afastar-se do estado autárquico original, torna-se, no final das contas, por um lado, um dos fatores decisivos para o processo da socialização do ser humano, e, por outro, uma das causas, senão a principal causa de todo o mal humano. Logo, o conceito *perfectibilidade* é ingrediente principal para a compreensão do pensamento de Rousseau. Frisa-se que tal conceito não tem o espectro tecnocientífico da concepção contemporânea acerca do aperfeiçoamento, o qual está sob a égide e domínio da tecnologia e da ciência. Em todo caso, a noção de *perfectibilidade* no âmbito da antropologia e da ética não era exclusividade de Rousseau no século XVIII (DALBOSCO, 2016, p. 113). Assim, o que se apresentava como um modelo teleológico leva a um resultado anti-teleológico, pois a natureza, através da sua “dádiva”, não consegue mais do que tornar os homens mais infelizes. Assevera, ironicamente, Rousseau: “É um espetáculo grandioso e belo ver o homem sair, por seu próprio esforço, a bem dizer do nada; dissipar, por meio das luzes de sua razão, as trevas nas quais o envolveu a natureza [...]” (ROUSSEAU, *Primeiro Discurso*, p. 343). A partir desse momento, a história humana volta-se e torna-se a história do desenvolvimento da racionalidade e da liberdade humanas, pois ambas são expressões da mesma realidade, a saber, da autonomia humana. Afirma Rousseau:

Eis, pois, todas as nossas faculdades desenvolvidas, a memória e a imaginação em ação, o amor-próprio interessado, a razão em atividade, alcançando o espírito quase

² Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) foi um filósofo suíço, nascido em Genebra, escritor, teórico político e um compositor musical. É considerado uma das figuras marcantes do *Iluminismo* francês e precursor do romantismo. Ele era filho do relojoeiro calvinista Isaak Rousseau, e, segundo dados, ele não conheceu sua mãe, pois faleceu no parto de Jean-Jacques. Seu pai morreu, quando ele tinha 10 anos. Rousseau teve uma juventude bem agitada, morou em lugares diferentes e sua juventude, além de agitada, pode-se dizer, foi de muitas buscas, e, também, sofrimento. Ele gostava muito de passear pela natureza. Rousseau não tinha condições financeiras muito favoráveis. Morou em Paris. Tornou-se famoso, em Paris, sobretudo, no campo da música. Escreveu uma ópera que lhe deu sucesso, intitulada: *O Adivinho da Vila*. Torna-se famoso ao escrever para um concurso em Dijon em 1750, ganhando o prêmio com o *Discurso sobre as ciências e as artes*. Ele tem cinco filhos com uma amante em Paris e coloca-os num orfanato. Por ironia do destino, escreve, mais tarde, o *Emílio ou Da Educação*, versando sobre como educar as crianças. Escreve ainda, entre outras obras, *A Nova Heloísa*, *Confissões*. Politicamente, expõe suas ideias no *Contrato Social*. Procura um Estado social legítimo, próximo da vontade geral e distante da corrupção. A soberania do poder, para ele, deve estar nas mãos do povo, através do corpo político dos cidadãos. Segundo suas ideias, a população tem que tomar cuidado ao transformar seus direitos naturais em direitos civis, afinal o homem nasce bom e a sociedade o corrompe. Depois de toda uma produção intelectual, suas fugas às perseguições e uma vida de aventuras, Rousseau passa a levar uma vida retirada e solitária. Por opção, ele foge dos outros homens. Nesta época, ele dedica-se à natureza, que sempre foi uma de suas paixões. Seu grande interesse por botânica leva-o a recolher espécies e montar um herbário. Seus relatos desta época estão no livro *Devaneios de Caminhante Solitário*. Rousseau termina por falecer aos 66 anos, onde estava hospedado, no Castelo de Ermenonville. Entretanto, até os dias de hoje, ele ainda é um provocador, que leva muitos a acreditarem na bondade natural do ser humano e de como a sociedade acaba destruindo essa bondade. E, por muitos, não é esquecido por sua forte crítica à propriedade privada, como causa da miséria entre as pessoas. Rousseau foi um iluminista à parte, talvez pelas suas próprias experiências desde a infância.

que o termo da perfectibilidade de que é suscetível. Aí estão todas as qualidades naturais postas em ação, estabelecidos a posição e o destino de cada homem, não somente quanto à quantidade dos bens e o poder de servir ou de ofender, mas também quanto ao espírito, à beleza, à força e à habilidade, quanto aos méritos e aos talentos e, sendo tais qualidades as únicas que poderiam merecer consideração, precisou-se desde logo possuí-las. Para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade se era. Ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes. Dessa distinção resultaram o fausto majestoso, a astúcia enganadora e todos os vícios que lhes formam cortejo. Por outro lado, o homem, de livre e independente que antes era, devido a uma multidão de novas necessidades passou a estar sujeito, por assim dizer, a toda a natureza e, sobretudo, a seus semelhantes dos quais num certo sentido se torna escravo, mesmo quando se torna senhor: rico, tem necessidade de seus serviços; pobre, precisa de seu socorro, e a mediocridade não o coloca em situação de viver sem eles. É preciso, pois, que incessantemente procure interessá-los pelo seu destino e fazer com que achem, real ou aparentemente, residir o lucro deles em trabalharem para o seu próprio. Isso faz com que seja falso e artificioso para com uns, e, para com outros, imperativo e duro, e o coloca na contingência de iludir a todos aqueles de que necessita, quando não pode fazer-se temer por eles ou não considera de seu interesse ser-lhes útil. Por fim, a ambição devoradora, o ardor de elevar sua fortuna relativa, menos por verdadeira necessidade do que para colocar-se acima dos outros, inspira a todos os homens uma negra tendência a prejudicarem-se mutuamente, uma inveja secreta tanto mais perigosa quanto, para dar seu golpe com maior segurança, frequentemente usa a máscara da bondade; em uma palavra, há, de um lado, concorrência e rivalidade, de outro, oposição de interesses e, de ambos, o desejo oculto de alcançar lucros a expensas de outrem. Todos esses ales constituem o primeiro efeito da propriedade e o cortejo inseparável da desigualdade nascente.” (ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, p. 273).

A pergunta que vem com muita facilidade e frequência à tona é se a *perfectibilidade* constituir-se-ia em uma contradição, ou então, na expressão kantiana, em uma espécie de “antagonismo”, justamente, porque, para Rousseau, a possibilidade contínua de aperfeiçoamento, possível graças à sua liberdade, é talvez uma das principais causas da origem da desigualdade entre os seres humanos. “Juntamente com a liberdade, a *perfectibilidade* foi um fator decisivo para que o ser humano se tornasse capaz de ir além daquilo que sua carga instintiva lhe determinava.” (DALBOSOCO, 2016, p. 118). A qualidade específica do ser humano é a possibilidade contínua de aperfeiçoar-se (ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, p. 249), provavelmente, a causa principal da desigualdade entre os homens (ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, p. 249), e, também, uma das causas das ingerências ao conhecimento do próprio ser humano. Assevera, nessa perspectiva, Rousseau: “O que há de mais cruel ainda é que, todos os progressos da espécie humana distanciando-a incessantemente de seu estado primitivo, quanto mais acumulamos novos conhecimentos, tanto mais afastamos os meios de adquirir o mais importante de todos: é que, num certo sentido, à força de estudar o homem, tornamo-nos incapazes de conhecê-lo.” (ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, p. 233: grifos do autor). Diferentemente dos animais, o ser humano vai definir-se, ao mesmo tempo, por sua liberdade, por sua capacidade de se libertar do programa

do instinto natural (FERRY, 2007, p. 130). Toma-se, a seguir, uma passagem do *Emílio*, a fim de auxiliar na resposta ao entendimento do conceito *perfectibilidade*. Sublinha Rousseau:

Foi assim que a natureza, que tudo faz do melhor modo, inicialmente o instituiu. Ela lhe dá de imediato apenas os desejos necessários à sua conservação e as faculdades suficientes para satisfazê-los. Ela colocou todas as outras como que de reserva no fundo de sua alma, para que se desenvolvessem quando necessário. Só nesse estado primitivo o equilíbrio entre o poder e o desejo é reencontrado e o homem não é infeliz. Assim que suas faculdades virtuais se põem em ação, a imaginação, a mais ativa de todas, desperta e as ultrapassa. É a imaginação que amplia para nós a medida dos possíveis, tanto para o bem quanto para o mal e, por conseguinte, provoca e nutre os desejos com a esperança de satisfazê-los. No entanto, o objeto que antes parecia estar à mão foge tão depressa que não podemos alcançá-lo; quando acreditamos que vamos pegá-lo, ele se transforma e aparece longe à nossa frente. Não vendo mais o espaço já percorrido, consideramo-lo como nada, ao passo que o que resta a percorrer cresce e se amplia sem cessar. Assim, esgotamo-nos sem chegar ao final e, quanto mais vencemos o prazer, mais a felicidade se afasta de nós. Pelo contrário, quanto mais o homem tiver permanecido próximo à sua condição natural, mais a diferença entre as suas faculdades e os seus desejos será pequena e, conseqüentemente, menos distante estará de ser feliz. Nunca ele é menos miserável do que quando parece carente de tudo, pois a miséria não consiste na privação das coisas, mas na necessidade que sentimos delas. (ROUSSEAU, *Emílio*, p. 70).

Na época de Rousseau, havia, sobretudo, duas características diferenciadoras do ser humano com relação aos animais. Para distinguir o ser humano dos animais, de um lado, tinha-se a inteligência, e, de outro, tinha-se a sensibilidade, a afetividade e a sociabilidade. Para Aristóteles, por exemplo, o ser humano é um animal racional e político, ou seja, capaz de raciocínio e capaz de sociabilidade. Para Descartes, ainda que controverso, o ser humano é uma espécie de “máquina engenhosa” capaz e possuidor de inteligência e dotado de capacidade afetividade, linguagem e sociabilidade. Porém, para Rousseau, a característica própria do ser humano e que o diferenciara dos animais será a liberdade. Constitui-se na mais nobre das faculdades do ser humano, e, em se degradando da mesma, estaria o ser humano degradando sua própria natureza (ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, p. 280). A liberdade é o aspecto principal e originário do distanciamento do ser humano com relação aos animais. “Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem a tudo renuncia.” (ROUSSEAU, *Contrato Social*, I, 4, p. 33). Logo, partindo do princípio moral de que o ser humano é naturalmente bom, ou seja, a natureza o fez feliz e bom, Rousseau mostra, no *Segundo Discurso* que a característica principal que diferencia o ser humano do animal é a liberdade. O ser humano é um ser livre e tem condições e capacidade para querer e não

querer, desejar e temer, sendo, por conseguinte, a liberdade um dom que lhe vem da natureza (ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, p. 281).

O curioso em Rousseau é que tal característica do ser humano é de uma certa paradoxalidade, ou seja, ainda que a possibilidade contínua de aperfeiçoamento seja provavelmente a principal causa da desigualdade, ela, ao mesmo tempo, constitui-se, além da liberdade, na outra qualidade específica do ser humano (ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, p. 161). Para entender melhor, faz-se urgente recordar que, para Rousseau, há dois tipos bem distintos de desigualdade, a saber, a *desigualdade natural ou física*, estabelecida pela natureza que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e alma, e a *desigualdade moral ou política*, dependente de uma espécie de convenção e que é estabelecida ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos seres humano, consistindo em vários privilégios de que gozam alguns em detrimento de outros, como o serem mais ricos, mais homenageados, ou ainda, por fazerem-se obedecer. Trata-se de uma passagem longa, mas muito interessante de Rousseau do *Segundo Discurso*. Eis uma passagem paradigmática.

257

Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quando tende a destruí-la ou estragá-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como agente livre. Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade, razão por que o animal não pode desviar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe fora vantajoso fazê-lo, e o homem em seu prejuízo, frequentemente se afasta dela. Assim, um pombo morreria de fome perto de um prato cheio das melhores carnes e um gato sobre um monte de frutas ou de sementes, embora tanto um quanto outro pudessem alimentar-se muito bem com o alimento que desdenham, se fosse atilado para tentá-lo; assim, os homens dissolutos se entregam a excessos que lhe causam febre e morte, porque o espírito deprava os sentidos e a vontade ainda fala quando a natureza se cala.

Todo animal tem ideias, posto que tem sentidos; chega mesmo a combinar suas ideias até certo ponto e o homem, a esse respeito, só se diferencia da besta pela intensidade. Alguns filósofos chegaram mesmo a afirmar que existe maior diferença entre um homem e outro do que entre certo homem e certa besta. Não é, pois, tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre possuída pelo homem que constitui, entre os animais, a distinção específica daquele. A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é, sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma, pois a física de certo modo explica o mecanismo dos sentidos e a formação das ideias, mas no poder de querer, ou antes, de escolher e no sentimento desse poder só se encontram atos puramente espirituais que de modo algum serão explicados pelas leis da mecânica.

Mas, ainda quando as dificuldades que cercam todas essas questões deixassem por um instante de causar discussão sobre diferença entre o homem e o animal, haveria outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação – é a 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; o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que

era no primeiro ano desses milhares. Por que só o homem é suscetível de tornar-se imbecil? Não será porque volta, assim, ao seu estado primitivo e – enquanto a besta, que nada adquiriu e também nada tem de bom a perder, fica sempre com seu instinto – o homem, tornando a perder, pela velhice ou por outros acidentes, tudo o que sua *perfectibilidade* lhe fizera adquirir, volta a cair, desse modo, mais baixo do que a própria besta? Seria triste, para nós, vermo-nos forçados a convir que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem; que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes; 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. Seria horrível ter de louvar como um ser benfeitor o primeiro a sugerir aos habitantes das margens do Orinoco o uso dessas tabuazinhas que aplicam nas têmporas de seus filhos e que, pelo menos, lhes asseguram uma parte de sua imbecilidade e de sua felicidade original. (ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, pp. 248-249: grifo do autor).

A liberdade é a condição de possibilidade para pensar o ser humano como tal. Portanto, o ser humano ou é livre ou deixa de sê-lo. A liberdade lhe pertence e renunciar a ela é renunciar à própria qualidade de ser humano. Rousseau busca, por conseguinte, compreender a liberdade em seu ato fundador. Este acontece no momento da convenção, no qual o instinto moral cessa de ser instinto para tornar-se vontade. Dá-se, por assim dizer, na passagem do estado natural ao estado civil. Todavia, já, no *Segundo Discurso*, Rousseau tem a compreensão de que o ser humano é um ser livre, sendo a liberdade, por sua vez, a característica principal que diferencia o ser humano dos animais. De acordo com Rousseau, no estado natural o ser humano é livre e desfruta da liberdade natural. Todos os seres humanos nascem livres e iguais. Ninguém tem autoridade sobre outrem. Mas a liberdade no estado natural apresenta riscos, os quais precisam ser superados, sobretudo, porque o ser humano no estado natural busca sua conservação. Basta-se a si mesmo. É autossuficiente. Não consegue viver em sociedade. Por isso, por meio do contrato social, pacto convencional de associação, o ser humano deixa o estado natural e entra no estado civil, dando-se a aquisição da liberdade moral, constituindo-se numa mudança notável para o ser humano. Afirma Rousseau: “[...] sendo quase nula a desigualdade no estado de natureza, deve sua força e seu desenvolvimento a nossas faculdades e aos progressos do espírito humano, tornando-se, afinal, estável e legítima graças ao estabelecimento da propriedade e das leis.” (ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, p. 288). A passagem do estado de natureza ao estado civil marca uma mudança muito importante e determinante para o prosseguimento da existência humano e para o convívio entre os seres humanos. Ainda que possa trazer-lhe preocupações e dificuldades, a mudança traz-lhe também benefícios, especialmente, a segurança e a proteção sob a égide do direito. Afirma Rousseau:

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. É só então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações. Embora nesse estado se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto, que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem frequentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de uma animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem. (ROUSSEAU, *Contrato Social*, I, VIII, p. 42).

A liberdade é o veio que move todo projeto político de Rousseau. Porém, o uso incorreto da liberdade pode fazer do próprio ser humano uma presa do mal. Ou seja, o resultado de um mau uso da liberdade humana deve-se não apenas à dimensão pessoal, ou seja, apenas ao indivíduo, mas, sobretudo, também, à civilização, isto é, a uma situação exterior ao indivíduo, à sociedade, pois a responsabilidade pelo surgimento do mal se deve à civilização, ou melhor, à sociedade. Entretanto, para Rousseau, o ser humano, enquanto presa do mal, não deverá, como no cristianismo, ser remido ou perdoado. Precisar, unicamente, com auxílio da consciência, da natureza e da razão, restaurar a ordem alcançando-a na sociedade civil, aplicando uma educação preventiva e progressiva. Porque o melhor modo de corrigir a maldade humana é a educação, cuja finalidade é o exercício constante da liberdade no transcurso da vida da infância até a idade adulta na sociedade civil, tornando-os cidadãos. É um processo contínuo e aberto tanto em nível pessoal quanto em nível societário. Mesmo sabendo que o *pacto fundamental*, isto é, o contrato social, marque e legitime *artificialmente*, ou seja, *convencionalmente*, a igualdade entre os humanos, Rousseau tem consciência das dificuldades múltiplas da convivência social e da manutenção da igualdade entre os mesmos. Dá-se a passagem notável. Cabe a preservação, ou seja, a *garantia* e a busca incessante pela igualdade e pela manutenção da liberdade dos e entre os cidadãos, o que se constitui em uma tarefa absolutamente árdua, intensa e inacabada. “Porque o homem é perfectível, não cessou de acrescentar suas invenções aos dons da natureza.” (STAROBINSKI, 19991, p. 24). É uma espécie de prática humilde e silenciosa, porém contínua e permanente, porque o ser humano é, por sua própria natureza, aberto infinitamente à *perfectibilidade* e tem o poder de se libertar do mal (STRAUSS, 1986, p. 234). E, com a finalidade de asseverar sua capacidade e possibilidade infinita de progredir, acentua Rousseau a respeito do passo notável da passagem do estado de natureza ao estado civil: “[...] o pacto fundamental, em lugar de destruir a igualdade natural, pelo contrário substitui por uma igualdade moral e legítima aquilo que a

natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, que, podendo ser desiguais na força ou no gênio, todos se tornam iguais por convenção e direito.” (ROUSSEAU, *Contrato Social*, I, IX, p. 45).

Trata-se de um dos meios e ingredientes importantes para a convivência sadia entre os humanos e a para a preservação da liberdade e da igualdade entre os mesmos, é missão da educação. No *Emílio*, é mostrada a marcha da natureza, ou seja, o crescimento natural da criança até a fase adulta. A educação precisará ser uma espécie de “desnaturalização natural”, isto é, elevar a criança acima da natureza, porém sem opor-se a ela. Há uma estreita relação no pensamento de Rousseau entre a educação e a política. De acordo com essa interpretação, o único modo de desenvolver a liberdade é a aceitação do limite como algo objetivo sem transladá-lo ao campo da própria subjetividade. O modo de ir corrigindo a maldade humana é uma educação cuja finalidade seja o exercício da liberdade no transcurso da vida. É possibilidade de regeneração do homem, uma vez que, segundo Rousseau, o homem foi levado à corrupção pelo advento da civilização. No início do *Emílio*, Rousseau diz que “tudo é bom saindo das mãos do Autor das coisas e tudo degenera nas mãos dos homens”. Todavia, a corrupção não atingiu a natureza do ser humano, e, por isso, não se faz necessária uma intervenção externa. O ser humano precisa encontrar, em si mesmo, a capacidade de sua redenção ética e política, reconquistando, segundo uma nova perspectiva histórica, aquela fase originária natural de bondade não contaminada, não necessitando, entretanto, voltar ao estado natural primitivo, pois, para Rousseau, a história não pode ser repetida, uma vez que o progresso é irreversível. Rousseau sabe muito bem que o hipotético tempo da inocência e da igualdade não pode ser alcançado com uma volta ao estado de natureza, porém acredita em uma recuperação pessoal (*Emílio*) e coletiva (*Do Contrato Social*) das condições originárias da bondade “O que o homem perde pelo contrato social, é a liberdade natural e o direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode esperar. O que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui” (ROUSSEAU, *Contrato Social*, I, 8, p. 42).

A educação tem como objetivo central formar um ser humano livre, capaz de se defender contra todos os constrangimentos, e, para formá-lo livre há apenas um meio de tratá-lo como um ser livre, respeitar a liberdade de todos, no caso da criança, tratá-la como um ser livre, respeitando sua liberdade como criança. A criança não é escrava dos pais e muito menos dos chamados preceptores da época de Rousseau. Aqui, talvez, esteja o que se pode chamar da revolução rousseauiana. A criança passa a ser vista como ser humano digno de

respeito. Ela passa a ter condição de pessoa. No *Emílio*, a atenção de Rousseau não estava voltada para a formação do burguês e nem para a educação do cidadão, e sim para a educação do ser humano, pondo-se em evidência as necessidades essenciais da criança. “Em vez de educar Emílio para um determinado papel social, como é o procedimento comum em sociedade, propõe educá-lo para ser homem, isto é, segundo a natureza, para melhor viver em sociedade, guardando as qualidades naturais.” (PISSARA, 2005, p. 57). Em Rousseau, é importante compreender o seguinte impasse: a sociabilidade, segundo Rousseau, corrompeu o ser humano, tornando-o vicioso e infeliz, porém, por outro lado, não significa afirmar que ele não deveria tornar-se um ser social ou então que o ser humano devesse voltar necessariamente ao estado natural. É, também, urgente dar-se por conta de que o ser humano é um ser que caminha para a perfeição, ou seja, ele não está pronto, antes e muito mais, identifica-se com a capacidade de desenvolver, indefinidamente, seu caminho e rumar para a perfeição e realização. “Em síntese, a noção de *perfectibilité* permite a Rousseau compreender a história como um processo aberto no qual as disputas estão permanentemente em jogo, sem que a ascensão ou o declínio possam ser decididos previamente.” (DALBOSCO, 2016, p. 122). Acentua, por sua vez, Pissara:

Para haver uma sociedade justa e equilibrada é preciso liberdade; para que esta seja possível são necessários cidadãos virtuosos, que só existem sob o império da virtude. Refletir sobre as condições morais da preparação do cidadão para sua entrada na sociedade é complementar a reflexão política dando-lhe sentido, isto é, trata-se de refletir sobre a necessidade de uma reforma política anunciada pelos dois Discursos. (PISSARA, 2005, p. 56).

Numa palavra, significa afirmar, por um lado, a preocupação de Rousseau acerca dos problemas teóricos da educação à luz de uma reflexão filosófica, e, por outro lado, a íntima ligação entre as quatro obras aqui referenciadas em um espectro amplo, na medida em que Rousseau, no *Primeiro Tratado*, ele critica o modo como as ciências e as artes acabam por enaltecer o discurso da aparência e do *status quo* de sua época, no *Segundo Discurso*, apresenta as principais características diferenciadoras do ser humano e dos animais e a origem das desigualdades entre os seres humanos, no *Emílio ou da educação*, argumenta e desenvolver a perspectiva da educação do indivíduo como tal, tomando em consideração os diferentes mestres da educação e os distintos estágios da educação, e, no *Contrato Social*, analisa e articula os principais passos a serem entendidos e realizados para uma educação e convivência civil facilitadoras do desenvolvimento e compreensão da educação e da história como processo aberto, tanto para a superação da maldade, da corrupção, como também, para

um contínuo questionamento da cultura enquanto processo de permanente aprendizagem e construção do denominado estado civil, no qual os seres humanos possam sentir-se seguros, livres e felizes. Sabe-se, porém, que, para Rousseau, o caminho é muito exigente. Sublinha Rousseau: “O homem de bem é um atleta que se compraz em combater nu; despreza todos esses ornamentos vãos, que dificultam o emprego de suas forças e cuja maior parte só foi inventada para esconder uma deformidade qualquer.” (ROUSSEAU, *Primeiro Discurso*, p. 344). Não é mais possível aceitar a tese da aparência de “[...] uma uniformidade desprezível e enganosa, e parece que todos os espíritos se fundiram num mesmo molde [...]” (ROUSSEAU, *Primeiro Discurso*, p. 344), tornando-a um padrão a ser observado e seguido, ou seja, a *conditio sine qua non*, acabando por desvirtuar-se em uma quase que virtude. Acentua, uma vez mais, Rousseau: “Não mais amizades sinceras e estima real; não mais confiança cimentada. As suspeitas, os receios, os medos, a frieza, a reserva, o ódio, a traição esconder-se-ão sob esse véu uniforme e pérfido da polidez, sob essa urbanidade tão exaltada que devemos às luzes de nosso século.” (ROUSSEAU, *Primeiro Discurso*, p. 344). Enfim, é urgente recordar que, para Rousseau, é a fraqueza que torna o ser humano sociável, porque, por natureza, o ser humano é solitário e não dado a associar-se, naturalmente. Segundo Strauss, como em Hobbes, em Rousseau o ser humano não é naturalmente sociável. Mas, porque o orgulho ou o *amor-próprio* pressupõe a sociedade, Rousseau, diferentemente de Hobbes, acentua a tese de que o ser humano, no estado de natureza, está despido de todo vício, e revestido pelo *amor de si*, isto é, de anseio pela sua conservação (STRAUSS, 1986, p. 233). Nessa perspectiva, muito provavelmente: “A fraqueza do homem torna-o sociável e nossas misérias comuns levam nossos corações à humanidade; nada lhe deveríamos se não fôssemos homens.” (ROUSSEAU, *Emílio*, p. 286). Logo, segundo Rousseau:

É preciso estudar a sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade; quem quiser tratar separadamente a política e a moral nada entenderá de nenhuma das duas. Abordando primeiramente as relações primitivas, vemos como os homens devem ser afetados por elas e que paixões devem nascer delas; vemos que é em reciprocidade ao progresso das paixões que essas relações se multiplicam e se estreitam. É menos a força dos braços do que a moderação dos corações que torna os homens independentes e livres. Quem deseja pouca coisa depende de pouca gente, mas, sempre confundindo nossos vãos desejos com nossas necessidades físicas, aqueles que fizeram destas últimas os fundamentos da sociedade humana sempre tomaram os efeitos pelas causas e apenas se desorientaram em todos os seus raciocínios. (ROUSSEAU, *Emílio*, p. 309).

Nessa seara, urge recordar, a fim de alcançar uma melhor compreensão do pensamento político-pedagógico de Rousseau, que o *amor de si*, diferentemente do *amor-próprio*, não deve ser confundido com orgulho e egoísmo. O *amor-próprio* significa

sentimento de vaidade, de orgulho e de soberba. Por sua vez, do *amor de si* provém o sentimento de cuidado da própria conservação. “A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e nunca o abandona enquanto ele vive é o amor de si; paixão primitiva, inata, anterior a todas as outras e que todas as outras não passam, em certo sentido, de modificações.” (ROUSSEAU, *Emílio*, p. 273). O *amor de si* não é ruim. “O amor de si é sempre bom e sempre conforme à ordem.” (ROUSSEAU, *Emílio*, p. 274). É sempre bom, porque cada um se encarrega de sua conservação e preservação. É preciso que o ser humano se ame a si mais do que qualquer outra coisa para que se conserve. “A oposição da noção de ‘amor de si’, inteiramente positiva, altruísta, nós encontraremos novamente com a do ‘amor-próprio’, totalmente negativa, egoísta. É a diferença entre a autopreservação e o egoísmo.” (DA SILVA, 2006, p. 107). Afirma Rousseau.

O amor de si, que só a nós mesmos considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente e nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível. Eis como as paixões doces e afetuosas nascem do amor de si, e como as paixões odiantas e irascíveis nascem do amor-próprio. Assim, o que torna o homem essencialmente bom é ter poucas necessidades e pouco se comparar com os outros; o que o torna essencialmente mau é ter muitas necessidades e dar muita atenção à opinião. A partir desse princípio, é fácil ver como podemos dirigir para o bem ou para o mal todas as paixões das crianças e dos homens. É verdade que, não podendo viver sempre sozinhos, dificilmente serão sempre boas; essa dificuldade até mesmo aumentará necessariamente com suas relações, e é nisso sobretudo que os perigos da sociedade nos tornam a arte e os trabalhos mais indispensáveis para prevenir no coração humano a depravação que nasce de suas novas necessidades. (ROUSSEAU, *Emílio*, p. 275).

263

Trata-se, portanto, do denominado segundo nascimento, ou então, a segunda natureza denominada de cultura. Desenvolve-se como que uma segunda natureza. Não se trata de um nascimento biológico, por assim dizer, mas de um nascimento espiritual para a existência, agora, não mais isolado, mas em sociedade, ainda que, segundo Rousseau, seja a fraqueza que torne o ser humano sociável. Numa palavra, é a insuficiência que leva o ser humano a unir-se aos outros em sociedade (ROUSSEAU, *Emílio*, p. 286). Neste segundo nascimento, pode-se afirmar que a educação passa a ser positiva e o indivíduo precisará ser capaz por si próprio de fazer suas escolhas, pois ele foi preparado para esse momento. Pressupõe-se, portanto, que ele tenha adquirido autonomia para as escolhas. Ele foi educado para aprender da vida e para que nada do que fosse humano lhe fosse alheio e aprendesse, por conseguinte, a viver, em sociedade, para si, com os outros e para os outros (BOTO, 2005, p. 382), e isso, segundo Rousseau, no ser humano, provém de um sentimento original muito

forte e muito positivo, a saber, *o amor de si*, ou seja, do desejo de conservação. “Nossas paixões são o principal instrumento de nossa conservação; portanto, é uma tentativa tão vã quanto ridícula querer destruí-las; é governar a natureza, é reformar a obra de Deus.” (ROUSSEAU, *Emílio*, p. 273). Ou ainda, nesse sentido, segundo uma nota de rodapé de página do *Segundo Discurso*: “O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude.” (ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, p. 312). Por conseguinte, de acordo com Rousseau, é preciso guiar a sensibilidade, a fim de favorecê-la na direção das paixões próprias da sociabilidade, da amizade, piedade, amor à humanidade, o amor a Deus, retardando, por conseguinte, a atenção às paixões violentas. O indivíduo precisa ser conduzido a fazer poucas comparações com os outros, ou seja, a não ser instigado a comparar-se com os outros e a não criar necessidades supérfluas. Aos poucos, o indivíduo vai sendo educado a perceber sua relação com os outros, desenvolvendo-se, assim, o ser moral. Essa necessidade social que se manifesta leva-o a estudar a sociedade, a igualdade e a justiça. Essa etapa formativa é sumamente importante, sobretudo, porque, quando levadas ao exagero e mal guiadas, as paixões correm sempre o risco de serem prejudiciais. “Aos poucos, dos sentimentos de amor e ódio, formar-se-ão suas primeiras noções de bem e mal e depois as ideias de justiça e bondade. Quando começa a se perceber mais entre os outros e se comparar com eles, esse jovem pretende-se melhor que todos: nesse momento desperta o amor-próprio e as paixões dele decorrentes.” (PISSARA, 2005, p. 63).

O sentimento do *amor de si* é de suma relevância, pois o *amor de si* no relacionamento com o outro se transforma em piedade na medida em que o *Emílio* não fica centrado em si mesmo, identificando-se com quem sofre. “Falo de piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quando nele precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes são dela alguns sinais perceptíveis.” (ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, p. 259). Rousseau resume esse sentimento de piedade em três máximas fundamentalmente: Primeira Máxima: “*Não pertence ao coração humano colocar-se no lugar de pessoas mais felizes do que nós, mas apenas no lugar das que estão em situação mais lastimável*” (ROUSSEAU, *Emílio*, p. 290). Segunda Máxima: “*Só lamentamos no outro os males de que não nos acreditamos isentos*” (ROUSSEAU, *Emílio*, p. 291). Terceira Máxima: “*A piedade que se tem pelo mal de outrem não se mede pela quantidade desse mal, mas pelo sentimento que atribuímos aos que sofre*” (ROUSSEAU, *Emílio*, p. 292). Além disso, a

educação para o *amor de si* acaba conduzindo o *Emílio*, em última análise, para ser um ser de paz e da paz.

Esse espírito de paz é um efeito de sua educação, que, não tendo fomentado seu amor-próprio e uma alta opinião sobre si mesmo, evitou que ele buscasse seus prazeres na dominação e na infelicidade de outrem. Ele sofre quando vê sofrer; é um sentimento natural. Um jovem torna-se duro e encontra satisfação em ver o tormento de um ser sensível quando as vicissitudes de vaidade o fazem encarar-se como isento dos mesmos sofrimentos por sua sabedoria ou por sua superioridade. Aquele que foi protegido contra esse modo de pensar é incapaz de cair no vício que dele resulta. O Emílio ama, portanto, a paz. (ROUSSEAU, *Emílio*, p. 333).

A paixão do *amor-próprio* constitui-se de outro modo completamente diferente do *amor de si*. Por sinal, trata-se, por assim dizer, de uma espécie de antagonismo, utilizando-se, aqui, de uma expressão kantiana, ou seja, trocando em miúdos, paradoxalmente, por um lado, tem-se o *amor-próprio* como fonte do orgulho, do egoísmo e da soberba. Nas próprias palavras de Rousseau, em uma nota de rodapé, do *Segundo Discurso*, *amor-próprio*: “[...] não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra.” (ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, p. 312). Porém, por outro lado, tem-se na paixão do *amor-próprio* como condição imprescindível ao ingresso no estado social. Ou seja, se é plausível a afirmação de que o sentimento do *amor de si* é condição para a compreensão do ser humano em seu estado natural como anterior ao estado social e moral, é, também, perfeitamente, razoável afirmar que o *amor-próprio* caracteriza a potencialidade social, racional e moral do ser humano (DALBOSCO, 2016, p. 96). De acordo com Strauss, é preciso buscar o fundamento da sociedade exclusivamente dentro do desejo de conservação ou também no chamado direito à conservação (STRAUSS, 1986, p. 244). Assim, segundo Rousseau, o *amor-próprio*, ainda que possa constituir-se, de início, na paixão avassaladora do egoísmo e da soberba, centrada no egoísmo de cada indivíduo isoladamente, em um segundo momento, torna-se, paradoxalmente, como força propulsora, isto é, como fonte primeira para a mudança notável da passagem do estado de natureza para a sociabilidade humana por meio do *pacto fundamental*. Nesse sentido, a liberdade e a igualdade em sociedade somente são possíveis graças ao reconhecimento total de cada um em favor da sociedade. O indivíduo perde o direito de invocar o direito natural contra os veredictos da sociedade, isto é, de invocar o direito natural contra a lei positiva (STRAUSS, 1986, p. 247).

Por fim, convém salientar ser a formação e a educação para a virtude da convivência humana em sociedade uma tarefa imprescindível no pensamento político-pedagógico de Rousseau, tanto em nível pessoal quanto comunitário. O indivíduo precisa passar pelos diferentes momentos, etapas, espaços de pertença e instâncias, a fim de alcançar, a partir da faculdade constante e incessante da *perfectibilidade*, a virtude moral e social de uma sociedade de convivência, formada, eminentemente, por participantes solidários, dados à busca constante de uma sociedade cada vez mais justa.

REFERÊNCIAS:

BOTO, Carlota. O Emílio como categoria operatória do pensamento rousseauiano. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.). **Verdades e mentiras**. 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau. Ijuí: Unijuí, 2005, pp. 369-387.

DA SILVA, Genildo Ferreira. Moral e virtude em Rousseau. In: PERES, Daniel Tourinho (Org.). **Justiça, virtude e democracia**. Salvador: Quarteto, 2006, pp. 101-123.

DALBOSCO, Claudio Almir. **Condição humana e educação do amor-próprio em Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: Loyola, 2016;

DOZOL, Marlene de Souza. **Da figura do mestre**. São Paulo: Edusp; Campinas: Autores Associados, 2003.

FERRY, Luc. **Aprender a viver**. Filosofia para os novos tempos. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.). **Verdades e mentiras**. 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau. Ijuí: Unijuí, 2005.

NETO, Manoel Dionizio, **Liberdade e educação em Rousseau: da infância à adolescência**. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.). *Verdades e mentiras*. 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau. Ijuí: Unijuí, 2005, pp. 407-412.

PERES, Daniel Tourinho (Org.). **Justiça, virtude e democracia**. Salvador: Quarteto, 2006.

PISSARA, Maria Constança Peres. **Rousseau**. A política como exercício pedagógico. 2ª ed., São Paulo: Moderna, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (*Segundo Discurso*).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre as ciências e as artes. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (*Primeiro Discurso*).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do Contrato social. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (*Contrato Social*).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da educação**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (*Emílio*).

STAROBINSKI, J. **A transparência e o obstáculo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

STRAUSS, Leo. **Droit naturel et histoire**. Paris: Flammarion, 1986.

STRECK, Danilo. **Rousseau & a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

A CENA DO MUNDO E A CENA DA VIDA: NOTAS SOBRE TEATRALIDADE, FILOSOFIA E AUTOBIOGRAFIA EM ROUSSEAU

Rafael de Araújo e Viana Leite¹

Resumo:

Trata-se de investigar a articulação entre a teatralidade presente na escrita de Jean-Jacques Rousseau, seu sistema filosófico e a sua autobiografia. Veremos, a partir da análise de textos selecionados, como o teatro e os elementos pertencentes a essa arte não servem apenas como recursos de escrita, mas são empregados como um paradigma caro à reflexão filosófica de Rousseau.

Palavras-chave: Rousseau, Teatro, Autobiografia, Filosofia.

THE SCENE OF THE WORLD AND THE SCENE OF LIFE: REMARKS ON THEATRICALITY, PHILOSOPHY AND AUTOBIOGRAPHY IN ROUSSEAU'S THOUGHT

Abstract:

The aim of this paper is to analyze the connection between the theatricality that is found in Rousseau's writings, his philosophical system and his autobiography. We shall see how the theatre and the resources of this art are used not only as a writing strategy but as an important paradigm of his philosophical reflection.

Keywords: Rousseau, Theatre, Autobiography, Philosophy.

Dou início a um empreendimento em relação ao qual não houve jamais exemplo e cuja execução não terá em absoluto imitadores. Desejo mostrar aos meus semelhantes um homem em toda a verdade da natureza e serei eu esse homem (ROUSSEAU, *Confissões*, 1959 t. I, L. I, p. 5).

Dado que o meu nome deve permanecer entre os homens, não desejo que carregue entre eles uma reputação mentirosa. Não desejo que me revistam com virtudes e vícios os quais não possuía, nem que me retratem com delineamentos que não foram os meus (...) prefiro que me conheçam com todos os meus defeitos, e que seja eu mesmo, do que com qualidades forjadas baseadas em um personagem que me é estranho (ROUSSEAU, *Esboço das Confissões*, 1959, t. I, p. 1153).

¹ Fez graduação, mestrado e doutorado em Filosofia pela UFPR. É membro da ABES XVIII (Associação brasileira de estudos sobre o século XVIII), do GIP Rousseau (Grupo interdisciplinar de pesquisa Jean-Jacques Rousseau) e participa, desde 2009, do Grupo das Luzes – UFPR. Publicou artigos, tradução e resenha em revistas de Filosofia. Atualmente, realiza estágio de pós-doutorado na UFPA (CAPES-PNPD). E-mail: rafael_vianaleite@hotmail.com.

Começamos este texto com uma afirmação pouco contestável, mas que pode desvelar nosso horizonte de investigação. Apontemos a distância entre a vida, essas coisas verídicas que acontecem com alguém e, de outro lado, o que é da esfera da representação. Esse último registro pode ser identificado a uma peça teatral, pertencente ao que se chamava no século XVIII de poesia dramática. Temos uma oposição quase intransponível entre esses dois campos capaz de colocar a vida no âmbito da realidade e o teatro, arte mimética, como algo que está ligado ao fictício. A representação de um acontecimento, mesmo se tiver algum lastro em elementos reais, pode ser descrita enquanto uma forma de faz de conta, como aprendemos quando criança para melhor separar essas histórias das mentiras com as quais pretendemos nos beneficiar em detrimento dos outros. A poesia dramática pode ser, portanto, identificada a uma imitação, porém não é exatamente mentira quando não há intenção de prejudicar alguém ou de se beneficiar e detrimento dos outros, tal qual lemos na quarta *Caminhada dos Devaneios de um caminhante solitário* (1959, t. I, p. 1029). É sobre a tensão entre vida e a cena da vida em Jean-Jacques Rousseau que nos deteremos aqui.

É sabido como Rousseau nutriu amor pela cena teatral, mas o modo como a sua reflexão se liga a esse universo não é tão investigado. O que está em jogo para nós é a relação entre a escrita filosófica, a autobiografia e o universo teatral. Meu objetivo não é fazer simplesmente um recenseamento de elementos teatrais presentes na obra do filósofo, mas mostrar a sua articulação com o sistema filosófico e questões autobiográficas. Para realizar esta investigação, ainda preliminar, apontarei em um primeiro momento para usos possíveis do teatro na letra do texto de Rousseau. Em seguida, veremos um exemplo da importância da teatralidade no que diz respeito à formação do seu vocabulário filosófico para, em um último momento, propor a defesa de que nas *Confissões*, quando Rousseau traça seu retrato, temos elementos suficientes para perceber uma espécie de *mise en scène*.

Apesar de ser considerado, por vezes, um inimigo do teatro, sua relação com essa arte foi por demais estreita para darmos partida a esta investigação sob os auspícios de uma premissa desse tipo. Foi, com efeito, como músico e autor dramático que um dia ele solicitou entrada na República das letras, tendo composto sete peças, em mais de um gênero. Podemos dizer que o teatro constituiu o terreno onde a ambição literária do jovem aspirante a autor foi cultivada e, já maduro, o célebre filósofo – sintomaticamente – não renegou essas obras, como é verificado em uma carta endereçada ao seu editor, Marc-Michel Rey, datada de 24 de outubro de 1758, ano da publicação da *Carta a*

d'Alembert. Nessa correspondência, comenta-se a respeito de um compêndio dos seus escritos no qual figuraria, no primeiro volume, os menos importantes, contendo as peças de teatro (1967, CC, Carta 716). Lembro ainda da composição de uma cena lírica, elogiada por Goethe, chamada de *Pigmalião*, cuja data é tardia, 1762. No mesmo ano da publicação do *Contrato social*, portanto, o esforço de Rousseau estava também direcionado para um texto de ordem teatral.

Enquanto viveu em Paris, vale lembrar, era nas salas da *Comédie française* e da *Comédie italienne* onde buscava entretenimento e, conforme afirma nas *Confissões*, nos idos de 1742, recém-chegado à cidade parisiense ele ia aos espetáculos somente duas vezes por semana. Esse número pouco expressivo, conforme o relato, era devido à necessidade de economizar dinheiro, mas tal condição restritiva logo acabou quando Rousseau passou a obter ingressos gratuitos destinados aos autores cujas peças haviam sido aceitas na *Comédie italienne* (1959, t. I, L. VII, p. 287). Durante dez anos, ele dirá ainda em uma nota do parágrafo 166 da *Carta a d'Alembert*, frequentou os teatros parisienses nos dias bons e ruins (1967, p. 186).

O que me interessa notar com esse panorama inicial é o fato de que a relação com o teatro teve real importância não só para Rousseau enquanto escritor, mas também para o filósofo, seja do ponto de vista da formação do seu vocabulário quanto da imagem de si apresentada nas *Confissões*. A investigação da ligação do vocabulário de Rousseau com o âmbito teatral, tema deste artigo, parece ainda por fazer, haja vista o pequeno, mas interessante livro introdutório de André Charrak chamado *Le vocabulaire de Rousseau* (2002). A ideia da obra é basicamente explicar, a partir de verbetes, os principais termos com os quais o filósofo genebrino se expressa. Em meio a verbetes como “vontade geral”, “educação” e “cidadão” não há, surpreendentemente, nenhuma menção a termos como “teatro”, “cena” ou “espetáculo”. Poder-se-ia, quem sabe, defender tão simplesmente que esses termos não são tão filosóficos como os citados anteriormente. A reflexão de Rousseau, entretanto, se liga ao teatro de modo essencial na medida em que, por exemplo, se vale claramente de um léxico tirado dessa arte para construir tanto um vocabulário filosófico quanto para proceder a uma crítica da sociedade setecentista.

São múltiplas as formas como acontece o empréstimo de elementos teatrais na letra do filósofo genebrino e, neste artigo, não pretendo esgotar as suas ocorrências. As menções diretas aparecem frequentemente em seu horizonte reflexivo, por exemplo, em forma de referências a certos personagens, metáforas e, mais indiretamente, com o

emprego de recursos de escrita ligados a essa arte. Nota-se, igualmente, o uso do teatro enquanto categoria a partir da qual se pode refletir sobre temas filosóficos, buscar um vocabulário para lhe dar forma, além de ser o registro a partir de onde Rousseau ambienta sua vida.

Nesse sentido, se tomamos em mãos o Livro VI das *Confissões* podemos notar, por exemplo, a identificação direta do autor com alguma figura teatral. É o que acontece quando Rousseau se reconhece tímido tal qual certo personagem de Marivaux, o Marquês de Legs (1959, t. I, p. 250). Já no Livro IX, a comparação recai sobre o enganado George Dandin, de Molière (1959, t. I, p. 472). Eis o registro escolhido para extrair exemplos com os quais desvela elementos de sua personalidade, mas também de suas ações, algo claramente elucidado quando um episódio de sua vida é referido como se fosse uma cena (1959, t. I, L. IV, p. 141). Não temos, nesse caso, menção direta a uma peça, porém algo ainda mais interessante, a explicitação de uma teatralidade que seria própria à sua vida ou que melhor a manifestaria. A mesma coisa acontece quando relata certo episódio, a saber, a anedota da noqueira presente nas *Confissões*. Em tom de gracejo, Rousseau desafia seu leitor a não tremer durante a leitura dessa horrível tragédia: “Oh vós, leitores curiosos da grande história da noqueira do terraço, escute a horrível tragédia (...) e abstenha-se, se puder, de tremer” (ROUSSEAU, 1959, t. I, L. I, p. 21).

Não nos esqueçamos de que o seu processo de reflexão é descrito, caracteristicamente, como conturbado de modo semelhante à mudança de decoração do palco da ópera italiana (1959, t. I, L. III, p. 113-114). Esses elementos ajudam a montar um quadro de referência a partir do qual podemos entender por qual motivo identificasse na segunda metade do século XVIII francês certa teatromania. Entretanto, como a escrita de Rousseau se articula com a teatralidade?

Se as peças teatrais de sua autoria são hoje pouco lidas, passagens memoráveis de outras obras revelam como é intenso o uso de recursos teatrais enquanto estratégia argumentativa. Para evidenciarmos essa característica, basta tomarmos nas mãos a inflamada prosopopeia de Fabrício, presente no *Discurso sobre as ciências e as artes*; a emblemática cena do estabelecimento da propriedade, em forma de apóstrofe, na abertura da segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade* ou, ainda, a chamada Iluminação de Vincennes, relatada entre outros textos na *Carta a Malesherbes*. Sua obra pedagógica *Emílio* bem poderia, como afirmou Luiz Roberto Salinas Fortes, ser vista como uma peça dramática preenchida por cenas pedagógicas e episódios patéticos, tal

qual o do charlatão da feira com seu pato magnetizado, além das danças e das pantomimas (1997, p. 24-25 e p. 142). Temos, desse modo, um número expressivo e importante de estratégias discursivas capazes de mostrar como o recurso aos lances teatrais se apresenta frequentemente como desfecho ou introdução aos elementos propriamente teórico-filosóficos.

A antítese manifestada entre “ser” e “parecer” é comumente compreendida como uma perspectiva que norteia a reflexão filosófica de Rousseau desde, ao menos, o *Discurso sobre as ciências e as artes*, de 1750. Essa oposição propriamente teatral entre “o que é” e o que “parecer ser” é um registro prolífico de onde se deriva outras oposições como “autenticidade” e “alienação” ou “transparência” e “obstáculo”². O recurso à antítese, vale notar, estratégia muito usada no teatro, aparece em outros momentos da mesma obra, quando se opõe o dourado do cortesão à rusticidade do lavrador, a cidade ao campo, o rico ao pobre ou mesmo quando os atenienses são contrapostos ao povo espartano. Qual é a imagem usada na primeira frase da primeira Parte do chamado primeiro *Discurso* senão a de um espetáculo?

O recurso ao teatro pode ainda ser o do exemplo erudito. É o que acontece quando, no Livro I do *Emílio*, de modo a corroborar a maneira pela qual a ama-de-leite seria importante na antiguidade, cita-se o fato de que nas peças de teatro dos antigos normalmente ela é a confidente (2004, p. 40). Mesmo em uma obra científica, como é o caso das *Instituições químicas*, há lugar para as metáforas teatrais, como se pode ver no Livro 2, Capítulo I, primeiro parágrafo, passo do texto em que a natureza é comparada a um teatro em relação ao qual poucos conseguiriam enxergar o conjunto, arrebatados por aspectos mais marcantes ou acessíveis à sua compreensão. No Livro IV do *Emílio* fala-se em “cena do mundo” (ROUSSEAU, 2004, p. 333) e, em seguida, em “palco do mundo” (ROUSSEAU, 2004, p. 335). Em um texto pouco conhecido como o *Ensaio sobre os acontecimentos importantes cuja causa secreta foram as mulheres* é empregado mais uma vez essa metáfora ao mesmo tempo importante e frequente na letra do autor: ao tratar sobre um tema historiográfico se fala em história do teatro do mundo (1961, t. II, p. 1257-1269). É como se o observador e estudioso da história testemunhasse no palco no qual se estruturam as sociedades o desenrolar do enredo das ações humanas. Aos poucos pode-se perceber como a oposição entre teatro e a vida não fictícia pode se tornar menos firme e categórica do que parecia inicialmente.

² Refiro-me, respectivamente ao livro de Bronislaw Baczko, *Rousseau: solitude e communauté* (1974) e ao livro de Jean Starobinski, intitulado *Jean-Jacques Rousseau: transparência e obstáculo* (2011).

O inventário desses usos ajuda a esclarecer como no caso do projeto das *Confissões*, para apresentar o retrato de um homem em toda a verdade da natureza (1959, t. I, L. I, p. 5), Rousseau solicita surpreendentemente o mundo teatral, isto é, o reino da aparência. O objetivo do empreendimento das *Confissões* é essencialmente filosófico e explicitado na abertura da obra em uma passagem que nos serviu como epígrafe. Trata-se de manifestar o homem, mas a partir de um eixo específico, mostrá-lo tal como ele é em acordo com a natureza, ou seja, em contraposição ao que é inautêntico, além de expor sua localização histórica, ou seja, contingente e a sua condição, qual seja, única e inimitável³. A teatralidade é essencialmente ambígua, pois é passível de ser usada a partir de dois eixos principais: um negativo, sinônimo de dissimulação e outro positivo que se confunde com o espetáculo da autenticidade. Isso acontece por causa do complexo campo semântico desse termo que pode operar tanto em uma mais de uma acepção. Ora, podemos estar diante do belo espetáculo da natureza, tal qual descrito por Saint-Preux diante das montanhas do Valais, na *Nova Heloisa* (1964, t. II, Primeira Parte, p. 77-78), mas também podemos testemunhar o espetáculo nefasto da injustiça e malignidade, como se lê na sexta *Caminhada* dos *Devaneios de um caminhante solitário* (1959, t. I, p. 1057).

Vejam os uma passagem importante na qual a teatralidade aparece de maneira estratégica na letra do texto. A gênese da socialização tal qual proposta no *Discurso sobre a desigualdade* e no *Ensaio sobre a origem das línguas* é, não por coincidência, uma cena. Esse aspecto evidencia como o teatro é pensado enquanto um referente para a reflexão filosófica. Efetivamente, toda a descrição das chamadas festas primitivas possui um registro semântico marcado pela teatralidade. Essas festas, ritmadas pelo canto, dança e jogos de sedução em torno das cabanas, de uma fogueira ou de uma grande árvore se inserem claramente no que podemos chamar de espetáculo de socialização. Essa descrição hipotética é fundamental para entendermos como se dá a cisão entre ser e parecer, momento em que foi preciso se mostrar outro que não o que se era. Segundo a perspectiva de Rousseau, o início do estreitamento dos laços sociais incita o surgimento de paixões factícias como amor e a inveja, além de artes como o canto, a dança e a poesia, participantes essenciais do mundo teatral e nascidos da ociosidade, filhos da diversão (ROUSSEAU, 1964, t. III, p. 169).

³ Ann Hartle analisa essa passagem na obra *El sujeto moderno en las 'Confessiones' de Rousseau: una respuesta a San Agustín* (1989, p. 26-27).

Foi nesse ambiente de gênese das paixões que o teatro, ou antes, a teatralidade pôde surgir, dando vida à metáfora do mundo como cena em um mesmo movimento responsável por criar a cisão entre o ser e o parecer. “Teatro”, importa reforçar, não deve ser entendido aqui enquanto instituição, mas como chave de leitura para tentar entender o papel das paixões no quadro de desenvolvimento da sociedade. O homem natural, tal como é descrito hipoteticamente, pode ser compreendido como o ser a-teatral por excelência. Ele não possui nenhum recurso que não esteja ligado às suas capacidades físicas, enquanto o jogo cênico exige uma série de competências teóricas e cognitivas complexas. O homem natural também não faz uso da palavra quando a comunicabilidade da emoção por via oral, se não for imprescindível é ao menos importante para o espetáculo. Importa ainda notar que ele não faz guerra, não trama contra outros indivíduos, não sente ciúme, não ama, não possui a imaginação desenvolvida e não tem, enfim, ligações morais com outras pessoas. Sendo assim, não teria condições de se interessar pelo outro, o que é absolutamente fundamental para que qualquer espetáculo ou acontecimento desperte a atenção do auditório ou de uma testemunha. Os únicos sentimentos que estão presentes originalmente em sua composição são aqueles ligados às necessidades enquanto o teatro, de outro modo, é o reino da diversão⁴. O estreitamento dos laços pelo convívio social, a partir da ideia de emulação e de jogos de sedução excitou a noção de interesse particular e protagonismo social, exemplificado de maneira peculiar a cada sociedade:

Acostumaram-se a se reunir diante das cabanas ou ao redor de uma grande árvore; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do ócio [*loisir*], tornaram-se o divertimento [*amusement*] ou antes a ocupação dos homens e das mulheres ociosos e agrupados (ROUSSEAU, 1964, t. III, p. 169).

Essa descrição explícita em quais termos a teatralidade é essencial para a reflexão de Rousseau. Estão dispostos todos os elementos para fazer essa aproximação: o palco é ao ar livre, diante de uma cabana ou ao redor de uma grande árvore. Temos o representado, isto é, a música, a dança e as ideias primitivas de mérito e de beleza. Temos, igualmente, o representante, manifestado na figura do cantor ou dançarino. No

⁴ “Concluamos que, *errando pelas florestas*, sem indústria, *sem palavra*, sem domicílio, *sem guerra* e *sem ligações*, sem nenhuma necessidade dos seus semelhantes, como sem nenhum desejo de prejudicá-los, talvez até *sem jamais reconhecer algum individualmente*, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, possuía somente os sentimentos e as luzes próprias a esse estado, no qual possuía apenas suas verdadeiras necessidades (...) se por ventura realizava alguma descoberta, era tanto mais incapaz de a comunicar quanto nem mesmo reconhecia seus filhos (...) (ROUSSEAU, 1964, t. III, p. 159/160. Grifos meus).

parágrafo 13 da *Carta a d'Alembert* o teatro é definido precisamente como 'amusement', mesma definição dada em 1755 a esse processo de estreitamento de laços e nascimento das paixões sociais⁵.

Continuemos acompanhando a descrição feita no *Discurso sobre a desigualdade*: “Cada um começou a olhar os outros e a querer ele mesmo ser visto, e assim a estima pública passou a ter um preço” (ROUSSEAU, 1964, t. III, p. 169). A noção de olhar está intimamente ligada à acepção latina da palavra “espetáculo” e, além disso, esse desejo de ser observado, de obter a estima pública, espécie de necessidade de protagonismo social indica, enfim, como esse referente teórico é importante. A gênese, portanto, do desejo de ser valorizado pode ser identificada no amor-próprio e descrita, precisamente, na forma de um indivíduo que se mostra ao olhar do outro. Esse processo não se dá exatamente como parte de um esforço pela conservação ou de maneira apenas indiferente, mas na forma de um ator que busca ganhar destaque nesse novo tipo de espetáculo: “Aquele que cantava melhor ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloquente passou a ser mais considerado (...)” (ROUSSEAU, 1964, t. III, p. 169). A sociabilidade é inserida em um campo de atuações político-afetivas cuja descrição tem um claro tom teatral. O início hipotético do estreitamento das relações intersubjetivas parece pautado pelo estabelecimento de um acordo tácito constituído da seguinte maneira: se algum indivíduo apresentar certas características como ser belo, cantar bem, dançar melhor ou, no caso de uma sociedade cujo grau de complexidade já é grande, ter mais dinheiro, então, possuirá o direito moral de esperar ser recompensado com a valorização da sua pessoa.

Tais foram os artifícios criados para conseguir a admiração ou o enternecimento dos outros. Esse esquema teórico parece a caracterização do que no *Manuscrito de Genebra* é chamado de arte começada (1964, t. III, L. I, Cap. II, p. 288). Cantar, dançar, comparar-se e falar bem: termos ligados à arte, cuja conjugação passa a ser vinculada à admiração de outrem e que, ademais, corrobora ou mesmo inventa – excitando a imaginação – uma desigualdade não natural instituída pela opinião. A caracterização feita por Rousseau da formação da sociedade no chamado segundo *Discurso* aponta para a artificialidade e contingência das instituições sociais: são frutos da convenção humana ou, se quisermos, da arte começada. Como é possível criar uma

⁵ No parágrafo 13 da *Carta a d'Alembert*, Rousseau afirma que “Lançando um primeiro olhar sobre essas instituições vejo primeiramente que um espetáculo é um divertimento” (ROUSSEAU, 1967, p. 65).

forma de governo que seja legítima é a tarefa proposta pelo *Contrato social*. Isso supõe, o que nos interessa particularmente, que a política seja, em última instância, uma forma de arte pois esse é o reino da técnica, da retórica e do artifício. Em uma palavra, âmbito de mediação dos interesses particulares.

A socialização como que inventa a cena teatral na medida em que cada indivíduo busca representar um papel, ou seja, se comporta de determinada maneira, ainda que seja por afetação, sempre na expectativa de ser aceito e valorizado. É um caso parecido com o do artista, pois ambos estão presos no conjunto de valores que são convencionalmente elencados como desejáveis: “Todo artista deseja ser aplaudido, e o elogio dos seus contemporâneos é sua recompensa mais preciosa.” (ROUSSEAU, 1964, t. III, p. 21). Infeliz daquele que tenha nascido em um século corrompido, poderia dizer Rousseau, pois terá que se submeter necessariamente ao gosto do público. Temos um modelo que deve ser seguido, seja de beleza ou mérito, mas pode ser também uma vestimenta característica ou qualquer outra forma de luxo. O movimento inicial de socialização, descrito sintomaticamente como um espetáculo, pelo qual boa parte das paixões factícias aparecem é responsável, portanto, por alterar permanentemente a natureza humana, agora acrescida, podemos dizer, de novas afecções e desejos, tanto estéticos quanto morais, âmbitos que se entrelaçam.

Temos agora preferências, escolhas, comparações e desejos interesseiros. Conforme Rousseau, foi precisamente o comércio com a musas, conforme a metáfora usada no primeiro *Discurso*, uma das causas que fez as pessoas se tornarem sociáveis, excitando o desejo de se agradarem umas às outras, a partir de obras dignas de sua mútua aprovação (1964, t. III, p. 06). O surgimento da socialidade é inscrito então em uma atmosfera teatral, se confundindo com a aparição das belas artes como a canção, a dança e a poesia. Essas artes não necessárias, exatamente porque são contingentes, dão vazão a necessidades artificiais e a paixões factícias, no sentido preciso de não serem naturais. O indivíduo pertencente ao ambiente citadino, o burguês, com o amor-próprio dilatado, cuja felicidade passa pelo olhar do outro é identificado em mais de uma obra como “homem do homem”⁶. Esse indivíduo é distinto do que o indivíduo era (ou pôde ter sido) ao ter saído das mãos da natureza, entendida como o que corresponde ao âmbito originário, e é uma das variações possíveis pela qual as pessoas passam em nível

⁶ Ver, por exemplo, o Livro VIII das *Confissões* (1959, t. I, p. 388) e o Livro IV do *Emílio* (2004, p. 354).

cultural. É assim que, como afirma Henri Gouhier, a história se opõe à natureza (2005, p. 12).

O homem do homem é conduzido por seu orgulho, vaidade e tende, além disso, a ser dissimulado porque está sempre em busca de ser bem quisto, de modo que fará de tudo para afetar as qualidades que lhe granjearão a aprovação dos outros. Para isso, age de maneira a encenar exatamente aquilo que pode agradar o seu público e o resultado, conforme Rousseau, é de suma importância, pois em busca de aprovação foi preciso se mostrar outro que não aquilo que se era realmente (1964, t. III, p. 174). Esse personagem egoísta, entediado e sempre em movimento é contraposto ao cidadão:

(...) tudo se reduzindo às aparências, tudo se torna artificial e representado [*joué*], seja a honra, a amizade, a virtude (...) perguntando sempre aos outros o que somos e não ousando jamais interrogarmo-nos a nós mesmos sobre isso, em meio a tanta filosofia (...) só temos um exterior enganador e frívolo (ROUSSEAU, 1964, t. III, p. 193).

A teatralidade sequestra o espaço da vida real. Tudo se reduz à aparência, tudo é artificial, representado e enganador: um simulacro se apresenta diante dos nossos olhos, um jogo de farsa é encenado em sociedade. A poesia dramática não funciona apenas como metáfora, mas também como registro a partir do qual se reflete sobre a sociedade. Não à toa o chamado homem do homem pode ser facilmente aproximado ao ator. Pergunta-se, com efeito, na *Carta a d'Alembert*, qual seria o talento do ator, “a arte de fingir, de revestir-se de um outro caráter que não o seu, de parecer diferente do que se é” (ROUSSEAU, 1967, p. 163). No Livro IV do *Emílio* o indivíduo enredado na aparência é compreendido como vivendo inteiramente em sua máscara (2004, p. 315). Como esquecer, ademais, o lamento indignado de Saint-Preux em relação aos parisienses na segunda Parte, Carta XIV, da *Nova Heloísa*: “Até aqui vi muitas máscaras, quando verei rostos de homens?” (ROUSSEAU, 1964, t. II, p. 236).

Assim como os dramaturgos, o indivíduo vaidoso deseja acima de tudo agradar o seu público. Cada pessoa passa a ser uma espécie de espetáculo para o outro, e isso em um sentido preciso que encontra eco na acepção latina da palavra “*spectaculum*”, isto é, “aquilo que é visto”. A festa primitiva que foi analisada por nós está longe de ser aquela de ordem cívica, na qual a unidade dos participantes é consolidada, tal qual apresentado no final da *Carta a d'Alembert*. Temos no primeiro caso, é verdade, uma agregação, mas não uma associação. Em outras palavras, temos uma reunião individualizante e não uma comunhão. Insisto no fato de que a reunião

com a qual se estreitam as relações intersubjetivas não forma um povo ou uma associação pautada pela obrigação política, capaz de criar um corpo moral. Trata-se, antes, de uma agregação, unidade fraca, individualizante e instável porque temos um ambiente no qual cada participante tenta trazer para si o protagonismo, tornando-se espetáculo em sentido puro, justamente por tentar capturar o olhar de outrem⁷. O resultado é o conflito indiscriminado, iniciado pela rivalidade e encerrado com a violência.

Vimos como o emprego frequente de elementos teatrais não se limita às metáforas ou exemplos eruditos. Não se trata apenas de uma figura de linguagem, já que se confunde com as possibilidades do discurso filosófico. De fato, é do interior do mundo da aparência, no palco do mundo de onde a figura do sábio, do filósofo ou do legislador pode surgir e atuar na política. Isso acontece porque é no registro social, de convenções, já marcado pelo afastamento da natureza onde a política se faz, tentando criar artificialmente, com a ajuda da arte aperfeiçoada, o liame social capaz de formar uma unidade fundamental responsável por dar legitimidade ao corpo político.

Acompanhando um enorme número de menções ao universo teatral, componentes do vocabulário filosófico de Rousseau, encontramos a utilização frequente de efeitos próprios ao teatro, como a ênfase, a grandiloquência, o conflito, o complô e também, usando uma expressão de Victor Goldschmidt, as “*fórmulas surpreendentes*” que o leitor, por vezes, é tentado a deslocar do seu contexto (1983, p. 11). Esses aspectos conferem à sua filosofia algo de sedutor e enganoso, caso as afirmações enfáticas não sejam compreendidas em consonância com os princípios teóricos ou, ainda, quando as suas concessões são tomadas como parte de sua posição. Tudo se passa como aponta a metáfora da natureza enquanto teatro mencionada anteriormente. No caso da filosofia rousseuniana, seria preciso enxergar o conjunto da obra e não apenas facetas de um fraseado intempestivo.

*

A autobiografia proposta por Rousseau, eis o que gostaria de expor agora, pode ser identificada a certa *mise en scène*. Uma das primeiras impressões da leitura das

⁷ A distinção conceitual entre associação e agregação é exposta no Capítulo V, Livro I do *Contrato social* (1964, t. III, p. 359). Essa questão é bem analisada por Bruno Bernardi no livro *La fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, mais especificamente na Primeira Partes, *Association et agrégation (la médiation chimique)* (2006, p. 49/75).

Confissões, ainda que isso não tenha sido objeto de muitos estudos é, precisamente, o caráter patético da descrição da personalidade e da vida de Rousseau. Entendo patético como o emprego de uma linguagem carregada de emoção, com um tom trágico e, por vezes, dramático, próximo do chamado drama burguês diderotiano, como tentarei defender. Rousseau pinta de si um retrato no qual a teatralização aparece não como mero mecanismo de camuflagem ou decoração, recurso do poeta, porém como o veículo privilegiado de explicitação do que podemos chamar de “personagem Rousseau”. A *mise en scène* aqui evidenciada, como se esperaria, é altamente visual. Rousseau declara logo no início do Livro I, por exemplo, que se mostrará tal como ele foi e que desvelou seu interior (ROUSSEAU, 1959, t. I, p. 5). Afirmarões como essas tornam o alvo de explicitação da obra, o próprio autor, um espetáculo eminentemente visual.

Philippe Lejeune define a autobiografia como um “relato retrospectivo em prosa que alguém faz de sua própria existência quando se coloca o acento principal sobre a vida do indivíduo, em particular sobre a história de sua personalidade” (LEJEUNE, 1975, p. 14). Se aplicarmos essa definição ao texto agora investigado, devemos associá-la a um ponto importante explicitado por Bronislaw Baczko quando afirma que as *Confissões* participam de um projeto de construção de um modelo filosófico e moral, mas também literário, da personalidade e de seu destino (1974, p. 164). Vou me concentrar na perspectiva literário-teatral e, se estiver correto, poderemos perceber como essa ideia de modelo natural se conjuga com o recurso tirado do teatro, essencialmente artificial.

Abordarei as *Confissões* e outros textos autobiográficos de Rousseau como obras filosófico-literárias, de modo que perguntar sobre a veracidade factual do relato perde sua importância primeira. Não pretendo, portanto, colocar em xeque os sentimentos descritos ou procurar uma razão de ordem psicológica para explicá-los. Se não interrogarmos o texto em seu aspecto factual é precisamente por ser possível encontrar autenticidade deixando de lado a precisão dos fatos, principalmente quando a memória afetiva é aquela responsável por conduzir o relato.

O que me interessa é acompanhar a articulação argumentativa de momentos emblemáticos para a compreensão da relação de Rousseau com o teatro e do seu vocabulário ligado a essa arte. Efetivamente, a percepção que ele tinha de si mesmo é altamente ligada a uma atmosfera teatral. Afinal de contas, estamos falando de um autor

que afirma em diversas ocasiões que possui o espírito e uma curiosidade romanescas⁸. Mais do que isso, alguém cuja cabeça não saberia apenas embelezar as coisas, porém, criar (1959. t. I, L. IV, p. 171-172). A literatura e o teatro estão presentes na descrição de sua personalidade e forneceram a essa imaginação efervescente o veículo para canalizar sua energia criativa e filosófica. Rousseau pensa filosoficamente por meio do drama e ambienta a sua vida e os seus argumentos de modo igualmente dramático.

Qual saldo tiraremos desses apontamentos? Do ponto de vista do seu discurso, vemos a corroboração da ligação estreita com o registro teatral. Temos o tom elevado, mas também o acento dramático que reivindicam a uma só vez o ineditismo e a exclusividade. Esses são traços importantes e que, no caso das obras autobiográficas, conectam Rousseau ao universo da ribalta. Até mesmo coisas comuns, na letra do texto, se inserem em uma retórica da hipérbole e flertam com o extraordinário porque a descrição eleva Rousseau à categoria de único e ele conclama sem cessar sua exclusividade. Na segunda caminhada dos *Devaneios de um caminhante solitário* a ênfase na singularidade e o tom grandiloquente se mantêm: “tendo então formado o projeto de descrever o estado habitual da minha alma na mais estranha posição onde se possa encontrar um mortal” (ROUSSEAU, 1959, p. 1002).

O caráter singular do personagem construído pelas obras autobiográficas é constantemente afirmado e sua história, como a de toda tragédia, é orientada por um conflito fundamental contra o qual lutou sem sucesso, pois da maneira como o relato é conduzido seria o seu destino que exigiria satisfação. “Nasci enfermo e moribundo. Custei a vida à minha mãe e meu nascimento foi a primeira das minhas infelicidades” (ROUSSEAU, 1959, t. I, L. I, p. 7). Uma marca negativa, desde o início, o acompanha e interfere em sua vida. Quando comenta a respeito de uma época em que vivia em Paris,

⁸ No Livro I das *Confissões* (1959, t. I, p. 8), Rousseau diz ter formado em sua infância noções bizarras e romanescas da vida humana; na p. 17 do mesmo Livro I, ele afirma ter um espírito romanesco; na p. 77, agora já no Livro II, é mencionado como ele possuiria uma espécie de loucura romanesca da qual nunca pôde se curar; na p. 89, Livro III, o filósofo comenta como se vale, em certa oportunidade, de um expediente romanesco para se livrar de uma situação complicada. A referências continuam. Ainda no Livro III, p. 98, lê-se sobre os projetos chamados de romanescos; Livro IV, p. 158, repete-se a menção aos projetos romanescos. O autor identifica sua curiosidade como romanesca no Livro IV, p. 164. No Livro X, p. 543, afirma ter um espírito romanesco; no Livro XII, p. 640, declara ter traçado projetos romanescos. Em uma obra como a *Carta a Malesherbes*, mais precisamente na segunda carta, datada de 12\01\1762, explica como “(...) com seis anos Plutarco tombou-me nas mãos, com oito eu o sabia de cor. Tinha lido todos os romances, eles me fizeram derramar baldes de lágrimas antes da idade em que o coração se interessa por romances (...) daí se formou esse gosto heroico e romanesco que só aumentou até o presente” (ROUSSEAU, 1959, t. I, p. 1134). No que diz respeito à literatura secundária, quanto à relação de Rousseau com os romances, é incontornável o livro de Jean-Louis Lecercle, *Rousseau et l'art du roman*, de 1969. Sobre sua imaginação e personalidade romanescas, chamo atenção para o Capítulo I, chamado *Une âme romanesque* (1969, pp. 11-38).

antes de ganhar fama como escritor, ele diz que “assim começa em sua primeira origem a cadeia de minhas infelicidades” (ROUSSEAU, 1959, t. I, p. 549). Na sétima caminhada dos *Devaneios* lemos como sua sina seria a mais triste já vivida por algum mortal (1959, t. I, p. 1073).

No terceiro parágrafo do Livro I das *Confissões*, passagem de tom quase apocalíptico, momento no qual Rousseau afirma que entregaria essa obra para Deus no juízo final com a certeza de que estaria inteiramente justificado, o leitor acompanha com alguma surpresa a apóstrofe do filósofo genebrino ao Ser eterno. “Reúna ao redor de mim a inumerável multidão dos semelhantes: que eles gemam com minhas indignidades, que eles enrubesçam com minhas misérias”. (ROUSSEAU, 1959, t. I, p. 5). O que Rousseau faz aqui senão organizar o espetáculo de sua vida? Ao mestre de cerimônia, Deus ele mesmo, é sugerido que reúna o público. A audiência se emocionará e lançará gemidos, mas também se envergonharão diante do relato, em uma espécie de mistura de efeitos afetivos esperados, respectivamente, pela tragédia e pela comédia. Nessa *mise en scène* estão presentes o acento hiperbólico, o trágico e o conflito: pontos basilares de sua narrativa e, sintomaticamente, características vinculadas estreitamente ao herói trágico do teatro clássico francês. Entretanto, ponto interessante para o qual devemos prestar atenção, Rousseau se mostra do ponto de vista social como uma pessoa comum, sem relevância política capital. A narrativa que ele propõe não se isenta de fazer uso de elementos excessivamente íntimos ou indecentes do ponto de vista da *bienséance* típica do teatro clássico. Esses aspectos baixos seriam mais apropriados à comédia ou, mais precisamente, ao drama tal qual proposto por Denis Diderot.

Não nos esqueçamos de que Rousseau se descreve como um “pobre herói” no Livro IV das *Confissões* (1959, t. I, p. 163), antonomásia importante porque reúne termos antitéticos. Cabe ressaltar que no teatro clássico o adjetivo “pobre”, significando baixo, quando é colocado para acompanhar o substantivo “herói” associa termos normalmente separados. O herói trágico é uma figura cuja grandiosidade social ou política é latente e, mesmo se tem de enfrentar dificuldades terríveis, há sempre alguma pompa no seu discurso e comportamento. Sendo assim, o adjetivo dessa antonomásia parece deslocado quando pensamos em um herói nos moldes clássicos⁹.

⁹ Nas *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, Jean-Baptiste Dubos, especificamente na seção XIV da primeira Parte, defende que o objetivo da tragédia é excitar terror e compaixão no espectador. O poeta, dessa forma, no caso de uma tragédia, apresenta ao público uma história cujo protagonista, de caráter valoroso e dotado de grandiosidade política ou social, se vê obrigado a

Contudo, o drama burguês defendido por Diderot, em textos como *Conversas sobre o filho natural* e o *Discurso sobre a poesia dramática*, tem como objetivo, em termos gerais, alçar o indivíduo comum a uma existência narrada com a ajuda de um tom sério, capaz de comportar gravidade. Eis uma estrutura na qual é possível acomodar perfeitamente a descrição feita por Rousseau de si mesmo.

A imagem do humano representada pelo protagonista da tragédia do teatro clássico era, sobretudo, de tipo aristocrática. O que Diderot tentou com o drama foi, repito, revestir de gravidade a existência também do burguês, alguém sem nobreza, sem uma família que o distinga dos demais, mas que não é ordinário porque possui mérito pessoal. Essa é parte importante do projeto rousseauiano. A importância do filósofo genebrino se liga aos seus sentimentos e ao que é desvelado por sua alma, e não a alguma posição social. Para Bronislaw Baczko, ele teria sido um dos primeiros a introduzir na literatura uma certa altivez (*fierté*) plebeia (1974, p. 155). É difícil corroborar essa afirmação sem um estudo exaustivo da produção literária universal, mas para nossos propósitos não importa tanto o aspecto inaugural do que a sua simples presença. Acrescento ser justamente em um flerte entre o grandioso e o baixo que pendula Jean-Jacques Rousseau, passando da “sublimidade do heroísmo à baixeza do vagabundo [*vaurien*]” (ROUSSEAU, 1959, t. I, L. I, p. 39).

Aparece diante de nós mais uma antítese que nos leva a pendular entre o grande e o baixo. Nas anotações do agente de polícia responsável pela censura editorial de Paris entre 1748 e 1753, Joseph d’Hémery, estudadas por Robert Darnton, Rousseau está listado entre os ‘*gens sans état*’, pessoas sem importância social que passavam de um emprego a outro sem muita estabilidade (1984, p. 5). Logo na Abertura do Livro I do *Contrato social*, lemos como Rousseau não teria importância sócio-política capital, pois não era nem príncipe nem legislador (1964, t. III, p. 351), ainda que fosse, à época, cidadão genebrino, algo capaz de revesti-lo com elevação e exclusividade. O ponto para o qual chamo atenção é o de que se funde no personagem autobiográfico o herói de duas tradições teatrais para quem a região da mediania não convém. Ele pode ser muito grandioso ou muito baixo, mas não ordinário: “Na ordem sucessiva de meus gostos e minhas ideias, fui sempre ou muito alto ou muito baixo. Aquiles ou Tércites, por vezes heróis, por vezes patife” (ROUSSEAU, 1959, t. I, L. III, p. 91). Aniquila-se, em certa medida o maniqueísmo do teatro clássico, ao menos o protagonista que vemos ser

enfrentar uma situação de infelicidade a partir, por exemplo, de uma dificuldade que precisa ser vencida. Isso causaria uma sensação de piedade e terror.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 8	n. 15	Agosto – Dezembro 2019	p. 268 - 287
--------------------------	-------	-------	------------------------	--------------

evidenciado não é alguém exclusivamente altivo ou baixo, porém, transita entre esses campos, participante de uma atmosfera do tipo realista no interior de um registro teatral. Rousseau, um herói: essa hipótese não daria vazão a uma compreensão equivocada do filósofo como uma pessoa transtornada que se considerava uma espécie de profeta de uma verdade até então inaudita? Não é meu objetivo fazer uma análise psiquiátrica, interessa-me muito mais compreendê-lo como figura literário-filosófica, com o objetivo de entender o seu vocabulário teatral e como ele se articula com a sua reflexão política e moral, ainda que neste texto não seja essa a questão pormenorizadamente tratada.

Saliento que a descrição que caracteriza o personagem autobiográfico não coloca em questão a legitimidade da obra teórico-filosófica, mas acredito que a complementa. Minha pretensão foi especialmente mostrar como o relato de si nas obras autobiográficas guarda aspectos com a ajuda dos quais podemos apontar o caráter intrinsecamente teatral de sua narrativa e recursos de escrita. Jean Starobinski comenta um ponto importante sobre o que chamei de *mise em scène* percebida nas *Confissões*, mais especificamente a respeito do comportamento teatral da descrição rousseuniana quando retoma algumas críticas dirigidas contra o projeto das *Confissões*:

Muitos críticos, a partir das declarações das *Confissões*, mostraram o aspecto teatral e forçado dessa conduta (...) se há desempenho teatral em tudo isso, é aquele que a sociologia pode descobrir em todo compromisso sério e deliberado (...)” (STAROBINSKI, 2011, p. 383).

De uma perspectiva metodológica, minha interpretação não aborda as afirmações das obras autobiográficas de modo a entendê-las como forçadas. Como poderíamos fazê-lo? “Forçadas”, mas de que maneira? Se o factual não está necessariamente ligado à memória afetiva, se a apreensão que cada um faz de si mesmo dificilmente pode ser integralmente objetiva e, caso haja equívoco ou mesmo mentira, isso sinaliza menos uma farsa do que os traços fundamentais a partir dos quais uma personalidade se forma e se manifesta. Caso Rousseau, tal como se descreve, pinta um retrato capaz de aproximá-lo a algo como uma figura heroica a conclusão não deve ser a de que sua apreensão de si é forçada, mas a de que o teatro está estreitamente próximo de suas pretensões literárias e da abordagem em relação à sua experiência de vida. A justificação de Starobinski, segundo a qual as *Confissões* dizem respeito a um empreendimento sério ainda que seja um relato entremeado com elementos lírico-teatrais não parece esclarecer completamente o que está em jogo.

Minha abordagem da autobiografia rousseauiana é a partir da pressuposição de que se trata de um trabalho literário-filosófico. Assim, para mim é de segunda importância perguntar pela verdade factual ou sinceridade, pois nem sempre o compromisso de uma obra literária é com os fatos em sua fixidez monótona. Principalmente se a narrativa está ligada a um discurso que visa retrair a memória afetiva, oscilante, de um autor hipersensível, interpretando momentos vividos tanto como o agente empírico quanto o escritor que descreve, embeleza e, sobretudo, cria. Nesse caso, pode haver autenticidade sem estar acompanhada de veracidade. Não se trata de uma escrita forçada, baseada em uma análise de tipo psicologizante, e nem de um discurso que se pretende completamente factual-descritivo, isto é, documental. O emprego do teatro tem justamente a complexidade de ser substancialmente ambivalente. Ele pode ser considerado uma arma corruptora capaz de intensificar a cisão entre ser e parecer ou, ainda, como um recurso para a desvelamento de si.

A linguagem das *Confissões*, altamente visual, que em mais de um momento aponta para o objetivo de mostrar Rousseau tal como foi faz parte de um projeto paradoxal que propõe um bom uso de algo que passou por um processo de degenerescência, ou seja, que contribuiu para a corrupção moral. Se a linguagem pode mascarar ou falsear, se ela participa de modo importante na cisão entre o ser e o parecer, enfim, ela também guarda em si “a pretensão de ser o lugar da expressão pura e de mais pura liberdade.” (PRADO, 2008, p. 116). A música, mas também o teatro pode servir para manifestar um espetáculo positivo e de autenticidade. Lembremos que Rousseau afirma sobre o seu exemplo manifestado nas *Confissões* que ele não encontrará imitadores, todavia, Bento Prado Jr. já apontou a ironia contida nessa espécie de desafio, pois um exemplo sempre pressupõe um modelo e a possibilidade de que alguém o reproduza (2008, p. 104).

O panorama pela teatralidade em Rousseau tem uma importante serventia. É preciso que estejamos atentos ao modo pelo qual a ligação do autor com o universo teatral é essencialmente estreita, mesmo intrínseca. O resultado a que se chega não é tanto o de marcar a frequência das menções ao teatro, seja para mostrar a sua existência quanto para defender a sua relevância, coisa que todo leitor atento pode perceber, mas, principalmente, chamar a atenção para algo talvez mais interessante: indicar como não se trata apenas de metáforas, empregadas como parte de um arsenal de figuras de linguagem. Rousseau claramente ilustra sua personalidade de modo teatral e se vale desse recurso quando vai tratar de posições mais teóricas.

Vimos, efetivamente, como o âmbito da política e das relações sociais também são abordados por esse registro. Ao fim e ao cabo, o campo lexical de onde emana a abordagem filosófica de Rousseau está essencialmente vinculado ao teatro. Esse elemento pode ser usado positiva ou negativamente, sempre a depender das circunstâncias. No caso das *Confissões*, nunca se tratou de desvelar uma verdade integralmente factual, mas sim uma verdade mais geral, de ordem moral, tentando extrair com a sua ajuda uma lição útil, tal como se fosse um conto ou uma fábula, como vemos na quarta *Caminhada* dos *Devaneios de um caminhante solitário* (1959, t. I, p. 1033). Tudo se passa como se a obra se fundisse com o autor, ou seja, como se ela fosse a sua emanção: são as *Confissões* que Rousseau diz que serão apresentadas a Deus no juízo final precisamente como testemunha principal de sua defesa. São elas que dirão o que ele fez, o que pensou e o que ele foi. O espetáculo já não será um baile de máscaras, porém, como diz a epígrafe em latim das *Confissões*, *intus et in cute*, será um espetáculo a partir de onde se revela o interior e o que se esconde sob a pele. A linguagem teatralizada agora concorre para o desvelamento e não encobrimento.

O teatro é como que alçado a um reino arquetípico, a uma categoria a partir da qual Rousseau pensa sua personalidade, mas também, como vimos, a constituição da vida social e a política. Quanto ao teatro, não temos diante de nós um conceito cuja complexidade deve ser analisada exclusivamente em busca do que podemos chamar de definição. O uso do teatro é por demais amplo para ser assimilado a um conceito unívoco, temos antes um registro ou uma noção no interior da qual é possível compreender parte importante do pensamento de Rousseau. Como afirma Luiz Roberto Salinas Fortes, autor que esteve sempre no horizonte das notas aqui apresentadas:

A história é efetivamente palco e peça e é condição de possibilidade de todo espetáculo (...) os homens são atores. No palco sócio-político se desenrola um interminável combate trágico, uma tragicomédia de dissimulação e revelações (...) na medida em que escreve, Rousseau não foge desta condição. É certo que visa combater o disfarce e denunciar a dissimulação, mas não pode renunciar ao teatro, teatralizando sua própria vida. (FORTES, 1997, p. 98).

REFERÊNCIAS :

BACZKO, B. **Rousseau: solitude et communauté**. Paris: École Pratique des Hautes Études et Mouton & Co, 1974.

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

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 8	n. 15	Agosto – Dezembro 2019	p. 268 - 287
--------------------------	-------	-------	------------------------	--------------

DARNTON, R. **Policing writers in Paris circa 1750**. In: *Representations*, University of California Press, Nº 5, 1984, 1-31.

DIDEROT, D. **Entretiens sur le fils naturel – De la poésie dramatique – Paradoxe sur le comédien**. Paris: Flammarion, 2005.

FONTENELLE, B. **Entretiens sur La Pluralité des Mondes**. Paris: Chez Michel Brunet, 1724.

FORTES, L. R. S. **Dos jogos de teatro no pensamento pedagógico e político de Rousseau**. In: *Revista Discurso*. Nº10, São Paulo, 1979, 79-85.

FORTE, L. R. S. **Paradoxo do Espetáculo: Política e Poética em Rousseau**. São Paulo: FAPESP, 1997.

GOLDSCHMIDT, V. **Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau**. Paris: VRIN, 1983.

JR., B. P. **A retórica de Rousseau**. São Paulo: COSAC NAIFY, 2008.

LECERCLE, J.-L. **Rousseau et l'art du roman**. Genebra: Slatkine Reprints, 1979.

LEJEUNE, P. **Le pacte autobiographique**. Paris: Édition du Seuil, 1975.

STAROBINSKI, J. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo**. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ROUSSEAU, J.-J. **Carta a Malesherbes**. In: *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Org. MARQUES, J. São Paulo: Editora Estação liberdade, 2005.

ROUSSEAU, J.-J. **Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau**. Org. R. A. Leigh. Tomo V - 1758. Genebra: DROZ, 1967.

ROUSSEAU, J.-J. **Discours sur les sciences et les arts**. In: *Oeuvres complètes*. Tomo III. Org. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris: Pléiade, 1964.

ROUSSEAU, J.-J. **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.** In: *Oeuvres complètes*. Tomo III. Org. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris: Pléiade, 1964.

ROUSSEAU, J.-J. **Emílio ou da Educação.** 4ª Edição. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ROUSSEAU, J.-J. **Ensaio sobre a origem das línguas.** Trad. Fulvia M. L. Moretto. Campinas: Ed. UNICAMP, 2008.

ROUSSEAU, J.-J. **Fragments autobiographiques et documents biographiques.** In: *Oeuvres complètes*. Tomo I. Paris: Pléiade, 1959.

ROUSSEAU, J.-J. **Institutions chimiques.** Texto estabelecido por Bruno Bernardi e Bernadette Bensaude-Vincenta. Paris: Arthème Fayard, 1999.

ROUSSEAU, J.-J. **La Nouvelle Héloïse.** In: *Oeuvres Complètes*. Tomo II. Dijon: Gallimard, 1964.

ROUSSEAU, J.-J. **Les confessions.** In: *Oeuvres complètes*. Tomo I. Paris: Pléiade, 1959.

ROUSSEAU, J.-J. **Les rêveries du promeneur solitaire.** In: *Oeuvres complètes. Les confessions. Autres textes autobiographiques.* Tomo I. Paris: Pléiade, 1959.

ROUSSEAU, J.-J. **Lettre à d'Alembert sur les spectacles.** Apresentação de Michel Launay. Paris: Flammarion, 1967.

VOLTAIRE. **Essai sur les mœurs.** In: *Oeuvres complètes de Voltaire*. Tomo III. Paris: Chez Lefèvre Libraire, 1818.

AINDA DEVEMOS FALAR DE VIRTUDE CÍVICA? O LUGAR DA MORAL NA POLÍTICA REPUBLICANA SEGUNDO ROUSSEAU E SANDEL

Renato Moscateli¹

Resumo:

Em diversas de suas obras, Jean-Jacques Rousseau ressaltou a importância política dos componentes morais imprescindíveis a uma república bem ordenada, onde a virtude deveria estar presente em todos os cidadãos, a fim de que o interesse comum prevalecesse. No *Discurso sobre as ciências e as artes*, por exemplo, ao comparar sua época com os tempos em que os espartanos e os romanos deram grandes exemplos de patriotismo, o filósofo comentou que “os políticos antigos falavam sem cessar de costumes e de virtude; os nossos só falam de comércio e de dinheiro”, enfatizando assim uma diferença que demonstrava, em sua visão, o quanto a política havia se deteriorado ao longo dos séculos. Em contraposição a esse declínio, o pensador genebrino conferiu um lugar central aos costumes e à opinião pública, à religião civil e à educação para fomentar a união da comunidade e deliberações soberanas nas quais a vontade geral se expressasse claramente, em qualquer que seja o Estado republicano digno desse nome. Em nossa própria época, é digno de nota que o filósofo americano Michael J. Sandel tem produzido textos que denunciam o esvaziamento do espaço público de conteúdos morais e religiosos – segundo ele, uma consequência da proposta liberal de neutralidade frente às distintas concepções de bem dos cidadãos –, o que o autor entende ser nocivo às democracias contemporâneas, visto que leva ao empobrecimento das deliberações políticas. Para ele, é fundamental que tais conteúdos possam contribuir para promover as virtudes necessárias ao exercício da cidadania republicana, sem as quais as práticas do autogoverno seriam inviáveis. Diante disso, minha intenção é tomar as ideias de Rousseau e de Sandel como referência para discutir o lugar que a moral pode ocupar na política das repúblicas, sobretudo no contexto atual, não somente como um fator potencialmente positivo, mas também em termos de certos riscos que sua presença no espaço público é capaz de trazer.

288

Palavras-chave: Política. Moral. Virtude Cívica. Rousseau. Sandel.

SHOULD WE STILL TALK ABOUT CIVIC VIRTUE? THE PLACE OF MORALITY IN REPUBLICAN POLITICS ACCORDING TO ROUSSEAU AND SANDEL

Abstract:

In several of his works, Jean-Jacques Rousseau stressed the political importance of the moral components essential to a well-ordered republic, where virtue should be present in all citizens, so that the common interest prevails. In his *Discourse on the Sciences and the Arts*, for example, by comparing his epoch to the times when Spartans and Romans gave great examples of patriotism, the philosopher commented that “Ancient politicians talked incessantly about morality and virtue; our politicians talk only about business and money”, thus emphasizing a difference that showed, in his view, how much politics had deteriorated over the centuries. In opposition to such decline, the Geneva's thinker gave a central place to customs and public opinion, to civil religion and education in order to foster community's unity and sovereign deliberations in which the general will expresses itself clearly, in all the republican states worthy of this name. In our own time, it's noteworthy that the American philosopher Michael J. Sandel has produced texts to denounce the emptying of the public space regarding to moral and religious content – according to him, a consequence of the liberal proposal of neutrality towards citizens' different conceptions of good – which the author considers to be harmful to contemporary democracies, since it leads to the impoverishment of political deliberations. For him, it's fundamental that such content can contribute to promote the virtues necessary for the exercise of republican citizenship, without which the practices of self-government would be infeasible. In the light of this, my intention is to take the ideas of Rousseau and Sandel as a reference to discuss the place that morality can occupy in republics' politics, especially in the present context, not only as a potentially positive factor, but also by considering certain risks that its presence in the public space is capable of bringing.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Professor da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás. E-mail: rmoscateli@hotmail.com

Keywords: Politics. Morality. Civic Virtue. Rousseau. Sandel.

Em diversas de suas obras, Jean-Jacques Rousseau ressaltou a importância política dos componentes morais imprescindíveis a uma república bem ordenada, onde a virtude deveria estar presente em todos os cidadãos, a fim de que o interesse comum prevalecesse. No *Discurso sobre as ciências e as artes*, por exemplo, ao comparar sua época com os tempos em que os espartanos e os romanos deram grandes exemplos de patriotismo, o filósofo comentou que “os políticos antigos falavam sem cessar de costumes e de virtude; os nossos só falam de comércio e de dinheiro” (Rousseau, 2003, p. 19)², enfatizando assim uma diferença que demonstrava, em sua visão, o quanto a política havia se deteriorado ao longo dos séculos. Em contraposição a esse declínio, o pensador genebrino conferiu um lugar central aos costumes e à opinião pública, à religião civil e à educação para fomentar a união da comunidade e deliberações soberanas nas quais a vontade geral se expressasse claramente, em qualquer que seja o Estado republicano merecedor desse nome. Em nossa própria época, é digno de nota que o filósofo americano Michael J. Sandel tem produzido textos que denunciam o esvaziamento do espaço público de conteúdos morais e religiosos – segundo ele, uma consequência da proposta liberal de neutralidade frente às distintas concepções de bem dos cidadãos³ –, o que o autor entende ser nocivo às democracias contemporâneas, visto que leva ao empobrecimento das deliberações políticas. Para ele, é fundamental que tais conteúdos possam contribuir para promover as virtudes necessárias ao exercício da cidadania republicana, sem as quais as práticas do autogoverno seriam inviáveis. Diante disso, minha intenção é tomar as ideias de Rousseau e de Sandel como referência para discutir o lugar que a moral e a religião podem ocupar na política das repúblicas, sobretudo no contexto atual, não somente como um fator potencialmente positivo, mas também em termos de certos riscos que sua presença no espaço público é capaz de trazer⁴.

289

No início do livro *Democracy's Discontent*, Sandel defende a necessidade de se revitalizar a vertente cívica da liberdade, associada por ele à tradição do republicanismo. Nesta tradição, diz o autor, “é central a ideia de que a liberdade depende da participação no autogoverno”, isto é, de “deliberar junto com seus concidadãos sobre o bem comum e ajudar a

² As traduções para o português dos excertos das obras de Rousseau citados neste artigo são de minha responsabilidade. O mesmo vale para os excertos das obras de Sandel.

³ Neste sentido, as teses liberais do também filósofo americano John Rawls foram alvos centrais das críticas de Sandel, tanto na versão originalmente exposta em *Uma teoria da justiça* (Rawls, 2000a), quanto em sua versão revisada presente em *O liberalismo político* (Rawls, 2000b).

⁴ Uma versão preliminar deste artigo foi apresentada durante as atividades do III Congresso Nacional Jean-Jacques Rousseau UFMA: Estética e Representação, realizado em São Luís de 25 a 27 de junho de 2018. Expresso aqui meus agradecimentos aos organizadores do evento pela oportunidade de discutir o texto.

“moldar o destino da comunidade política” (Sandel, 1996, p. 5). Tais palavras ecoam as de numerosos pensadores republicanos de épocas passadas, incluindo as de Rousseau, o qual havia orgulhosamente se filiado a essa linhagem política no século XVIII ao conceber a república como a única forma legítima de Estado, dentro da qual os homens podem ser livres e iguais perante as leis que eles mesmos instituíram conjuntamente como membros do poder soberano⁵.

Para Rousseau, assim como para Sandel, essa liberdade republicana envolve um tipo de vida política que não se encontra em qualquer tempo ou lugar. Refletindo sobre suas condições de existência, tal como Rousseau havia feito em obras como o *Contrato Social*, Sandel confronta dois questionamentos: é possível reviver os ideais republicanos? É desejável fazer isto? O autor reconhece ser comum a objeção de que esses ideais são propícios a pequenas comunidades, mas não aos grandes e complexos Estados contemporâneos, os quais são integrados em amplos cenários políticos e econômicos. Neste ponto de vista, eles assumem um ar de nostalgia, e embora possam servir como contraponto crítico ao liberalismo, pouco teriam a oferecer de efetivo para resolver os problemas da sociedade atual. Ademais, para muitos parece indesejável tentar trazê-los novamente a um contexto político caracterizado pela república procedimental, no qual certa perda de sentido de comunidade e de práticas de autogoverno foi compensada pela difusão da tolerância e pelo espaço de escolha individual permitidos pelo liberalismo.

290

Outra objeção à teoria política republicana mencionada por Sandel é a de que ela demanda dos cidadãos virtudes importantes para o exercício do autogoverno e a deliberação sobre o bem comum, as quais não seriam encontradas em qualquer pessoa. Por isto, já houve quem pensasse que o direito de cidadania deveria ser concedido de modo mais restrito, visando àqueles indivíduos que são capazes de alcançar tais virtudes e excluindo os que não são⁶. Porém, Sandel argumenta que essa tese da impossibilidade de se corrigir a inaptidão à virtude cívica é criticada pelos republicanos para os quais os bons cidadãos não são natos, mas formados por meio da educação política. Tal é a visão presente nas versões democráticas do pensamento republicano que surgiram a partir do Iluminismo (Sandel, 1996, p. 319).

Isto nos remete às ideias de Rousseau. Como foi dito, desde o *Discurso sobre as ciências e as artes* o autor recorreu às repúblicas da Antiguidade como contrapontos históricos aos povos modernos. Aos olhos do filósofo, tais corpos políticos bem ordenados,

⁵ Ver o *Contrato Social*, especialmente os capítulos 6, 7 e 8 do livro 1, e o capítulo 6 do livro 2.

⁶ Exemplos de grupos politicamente excluídos mencionados por Sandel seriam as mulheres, os escravos e os estrangeiros, como na política grega analisada por Aristóteles; ou então os pobres, os negros e os imigrantes na América do século XIX.

Esparta e Roma especialmente, mostravam que os homens podiam ser educados para a vida em sociedade de um modo que os ligava fortemente à busca do bem comum junto a seus compatriotas. Sem dúvida, esse processo formativo implicava uma mudança bastante substantiva no modo de ser dos indivíduos, para que deixassem de ser unidades independentes, dotadas apenas de interesses particulares, e pudessem integrar uma comunidade na qual a intersecção dos interesses de todos resultasse na vontade geral, fonte da lei e regra da justiça para cada membro do Estado⁷. Era essa educação pública que, na visão de Rousseau, garantiria as condições de existência da liberdade e da igualdade dos membros do pacto originador da soberania popular, pois faria com que deixassem de ser apenas fruto daquilo que a natureza havia incutido neles, passando a incorporar novos costumes, hábitos e paixões direcionados à república, como se pode ler no verbete *Economia Moral e Política*:

Se as crianças são educadas em comum no seio da igualdade, se elas são imbuídas das leis do Estado e das máximas da vontade geral, se elas são instruídas a respeitá-las acima de todas as coisas, se elas são cercadas de exemplos e de objetos que lhes falam sem cessar da mãe terna que os alimenta, do amor que tem por elas, dos bens inestimáveis que recebem dela, e do retorno que lhe devem, não duvidemos de que elas aprendam assim a se gostar mutuamente como irmãos, a querer sempre aquilo que a sociedade quer, a substituir a estéril e vã tagarelice dos sofistas por ações de homens e de cidadãos, a se tornar, um dia, os defensores e os pais da pátria, da qual eles foram, por tanto tempo, as crianças. (Rousseau, 2003, p. 261).⁸

291

Neste sentido, encontramos em Rousseau uma concepção de cidadania que ultrapassa a mera ideia de um direito conferido a quem nasce dentro dos limites de um Estado. Para o genebrino, ser cidadão trazia consigo as mais sérias responsabilidades e exigia uma poderosa virtude, pois significava o status de quem participava diretamente da autoridade máxima dentro da república, isto é, do exercício da soberania. Como tal, cabia ao cidadão deliberar sobre as leis tendo sempre em vista o melhor interesse da comunidade, o que não seria possível se ele não fosse capaz do tipo de reflexão requerido para generalizar sua vontade⁹ e abranger a totalidade do corpo político ao dar seus votos na assembleia popular; e

⁷ Ver o *Contrato Social*, livro 2, capítulo 7. Acerca da vontade geral como intersecção das vontades dos cidadãos, ver Reis (2010).

⁸ Sobre a educação pública, além desse verbete escrito por Rousseau para a *Enciclopédia*, ver também o capítulo 4 das *Considerações sobre o governo da Polônia*.

⁹ Também é válido ressaltar, conforme explica Bruno Bernardi, que Rousseau via a necessidade de que a generalização da vontade passasse não só por um exercício da razão pública, mas igualmente pela expansão dos sentimentos em prol da comunidade: “o processo de generalização das vontades particulares, do qual depende a constituição de uma ordem política legítima, é um processo cognitivo (fazer com que cada um reconheça no interesse comum o seu próprio), mas por isso mesmo, e não apesar disso, nem mesmo ao lado disso, esse processo requer condições propriamente passionais. Ele está longe de fazer do ‘silêncio das paixões’ a condição da ‘vontade geral do gênero humano’, como Diderot o fez, ao retomar a expressão de Malebranche, no artigo ‘Direito natural’ da *Enciclopédia*. Para Rousseau, o processo cognitivo de generalização implica afetos de generalização: é preciso que os sentimentos se ampliem para que as ideias se

isto, por sua vez, dificilmente ocorreria se não nele não houvesse uma profunda identificação moral e afetiva com a pátria¹⁰. Tal identidade, ou caráter nacional¹¹ nos termos de Rousseau, embora fosse tão artificial quanto a vida em sociedade, não deixava de se transformar em algo natural para os indivíduos que dela compartilhavam, visto que ficava gravada em seus corações e os conduzia com uma força superior à das leis propriamente ditas¹². Isto seria imprescindível para gerar o engajamento com os assuntos públicos requerido à preservação da saúde do Estado, transformando cada cidadão em um baluarte contra a corrupção da vida política que ocorre sempre que prolifera o desinteresse pelo bem comum e o predomínio das vontades particulares.

Sandel também partilha a compreensão da importância do projeto educativo de formar cidadãos virtuosos para a república, mas diz que tal reconhecimento não deveria nos cegar para os perigos existentes nele, especialmente em sociedades tão plurais como as contemporâneas, pois isto levanta o problema de uma possível coerção sobre os cidadãos para moldá-los ao papel que se espera deles na comunidade política. O filósofo americano ilustrou esse risco remetendo justamente ao pensamento de Rousseau e dizendo que a “formação das almas” que ele defendia, isto é, uma verdadeira mudança da natureza humana para transformar os indivíduos em partes do Estado¹³, podia ser excessiva em seus efeitos (Sandel, 1996, p. 319). De fato, não se pode negar que, para Rousseau,

[é] a educação que deve dar às almas a força nacional, e dirigir de tal forma suas opiniões e seus gostos que elas sejam patriotas por inclinação, por paixão, por necessidade. Ao abrir os olhos, uma criança deve ver a pátria, e até a morte não deve

292

estendam (...). Assim como o *Emílio* desenvolve uma pedagogia das paixões individuais, o *Contrato Social* precisa de uma política das paixões sociais, não para colocá-las no lugar das luzes públicas, mas para permitir que estas se desenvolvam. Toda a questão, então, é saber quais paixões têm esse poder de generalização. A resposta de Rousseau é clara: são as paixões que desenvolvem no eu sentimentos expansivos. São as paixões da liberdade e da igualdade (*Contrato Social* II, 1), o amor pela pátria também (no verbete *Economia Política*). Quais paixões colocam-se, inversamente, como obstáculo à generalização? As paixões que estreitam e fecham o indivíduo sobre si mesmo (*Contrato Social* III, 15)” (Bernardi, 2010).

¹⁰ Ainda no verbete *Economia Moral e Política*, lemos que “[não] basta dizer aos cidadãos que sejam bons, é preciso ensiná-los a sê-lo. E o próprio exemplo, que nesse tocante é a primeira lição, não é o único meio que se deve empregar. O amor pela pátria é o mais eficaz, pois (...) todo homem é virtuoso quando sua vontade particular está de acordo com a vontade geral, e nós queremos de bom grado aquilo que querem as pessoas de que gostamos” (Rousseau, 2003, p. 254). Acerca desse caráter constitutivo da identidade cívica em Rousseau, ver Moscateli (2012).

¹¹ No *Projeto de constituição para a Córsega*, lemos que a primeira regra a ser seguida no tocante às leis e aos costumes de um povo é o caráter nacional: “Todo povo tem ou deve ter um caráter nacional, e se lhe falta isto, é preciso começar por lhe dar um” (Rousseau, 2003, p. 913). Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, o autor defende que “[s]ão as instituições nacionais que formam o gênio, o caráter, os gostos e os costumes de um povo, que o fazem ser ele e não um outro, que lhe inspiram esse ardente amor pela pátria fundado sobre hábitos impossíveis de se desenraizar, que o fazem morrer de enfado entre os outros povos, em meio às delícias das quais ele é privado no seu” (Rousseau, 2003, p. 960).

¹² Acerca do valor inestimável dos costumes e da opinião pública como um tipo de lei especial a reger as ações dos cidadãos, ver o *Contrato Social*, livro 2, capítulo 12.

¹³ Ver o *Contrato Social*, livro 2, capítulo 7, e o *Emílio*, início do livro 1.

ver nada mais além dela. Todo verdadeiro republicano suga, com o leite de sua mãe, o amor pela pátria, quer dizer, pelas leis e pela liberdade. Este amor faz toda a sua existência; ele só vê a pátria, só vive por ela; logo que está sozinho, ele é nulo; logo que não tem mais pátria, ele não existe mais, e se não está morto, é pior do que isto (2003, p. 966)¹⁴.

Todavia, na análise de afirmações como essa, é preciso ter em mente pelo menos dois pontos relevantes: em primeiro lugar, que Rousseau concebia a república inspirando-se, em boa medida, em exemplos de cidades da Antiguidade, pensando-a como um Estado viável somente se a população fosse pequena o bastante para que os cidadãos pudessem exercer a soberania – ou seja, o poder legislativo – diretamente, conhecendo uns aos outros como compatriotas e partícipes de um modo de vida comum, com costumes e valores semelhantes; em segundo lugar, se considerarmos o contexto em que o genebrino escreveu suas obras – no qual, conforme ele próprio, parecia não haver mais pátrias nem cidadãos¹⁵ –, uma ênfase tão marcante na educação cívica patriótica tornava-se necessária, entre outros motivos, como estratégia para confrontar e criticar os malefícios do alheamento político de povos subjugados pelos governos despóticos que o autor enxergava como os mais comuns em seu tempo.

Beneficiado pela perspectiva de mais de duzentos anos de história republicana em seu próprio país, bem como pelo conhecimento dos excessos cometidos por diversos regimes autoritários do século XX no intuito de fortalecer a identidade nacional de seus povos, Sandel está em condições de afirmar que a educação dos cidadãos não precisava ser tão rigorosa quanto a proposta por Rousseau, mas poderia funcionar como nos EUA do século XIX, a primeira grande república da era moderna, quando as condições permitiram que se cultivassem virtudes como a preocupação com a comunidade, a independência e o juízo necessários para deliberar sobre o bem comum. Essa formação ocorria, nas palavras de Sandel, por meio de uma “mistura complexa de persuasão e habituação, o que Tocqueville chamou de ‘a lenta e silenciosa ação da sociedade sobre si mesma’” (1996, p. 320). Assim, essa política republicana descrita por Tocqueville em *A Democracia na América* mostrava um espaço público preenchido por instituições nas quais as pessoas podiam se reunir em suas semelhanças e diferenças, tais como distritos, escolas, religiões e práticas que incentivavam as virtudes e formavam as mentes e os corações dos cidadãos requeridos por uma república democrática. “Quaisquer que sejam seus propósitos mais particulares”, escreve Sandel, “essas agências de educação cívica inculcam o hábito de dar atenção aos assuntos públicos. E ainda, dada a sua multiplicidade, elas impedem a vida pública de se dissolver em um todo

¹⁴ *Considerações sobre o governo da Polônia*, capítulo 4.

¹⁵ Ver o *Emílio*, livro 1.

indiferenciado” (1996, p. 321). Logo, o filósofo conclui que sempre haverá perigos inerentes ao processo de formação cívica nas repúblicas, pois más comunidades podem formar pessoas de mau caráter, mas por mais que os liberais tenham razão em apontar esse problema, isto não significa que o republicanismo tenha de ser necessariamente exclusivista e coercitivo, uma vez que “poderes dispersos e múltiplos locais de formação cívica podem reduzir esses riscos” (Sandel, 1996, p. 321).

Ora, entre esses diversos locais de formação cívica, a religião poderia ter um papel relevante? Essa é uma questão delicada, pois as relações entre religião e política são um assunto de imensas controvérsias, não somente do ponto de vista da discussão filosófica, mas também sobre as implicações práticas das interações entre esses dois elementos nas vidas das pessoas. No tocante ao pensamento de Rousseau, muito poderia ser dito a esse respeito¹⁶, mas os pontos que pretendo abordar brevemente aqui envolvem a importância que o autor atribuiu a certas crenças como basilares à preservação da ordem civil republicana. Referindo-se ao conteúdo do capítulo sobre a religião civil no *Contrato Social*, ele explicou que seu objetivo foi o de “examinar como as instituições religiosas podem entrar na constituição do Estado” (Rousseau, 2003, p. 703)¹⁷, e especialmente, quais delas podem ser benéficas a uma sociedade de homens livres. Para o filósofo, cabe ao povo soberano a autoridade para decidir o que é ou não de interesse público, regra que atinge igualmente a esfera religiosa. Neste sentido, propõe Rousseau, é do interesse do Estado que todos os cidadãos sigam os preceitos de uma profissão de fé civil, menos como dogmas de uma religião propriamente falando, e mais como sentimentos de sociabilidade que fomentam os engajamentos assumidos pelos indivíduos entre si e com a sociedade. Respeitando tais preceitos, o cidadão poderia seguir as crenças de qualquer credo que desejasse – exceto, é claro, as que contrariassem a profissão de fé civil –, porque os dogmas da religião particular que ele escolhe

não interessam nem ao Estado, nem aos seus membros, a não ser na medida em que esses dogmas se ligam à moral e aos deveres que aquele que a professa é obrigado a obedecer em relação a outrem. (...) Pois, como ele [o soberano] não tem competência no outro mundo, qual seja a sorte dos súditos na vida por vir não é seu assunto, desde que eles sejam bons cidadãos nesta vida (Rousseau, 2003, p. 468)¹⁸.

A relevância disso é tão grande que, segundo Rousseau, sem os sentimentos de sociabilidade ligados a tais dogmas, seria impossível ser bom cidadão ou súdito fiel. Tais

¹⁶ Discuti mais longamente algumas das interfaces entre religião e política na obra de Rousseau no artigo “Da fundação mítica ao exercício da soberania popular: como unir vontade e entendimento?” (Moscateli, 2017). Sobre esse assunto, ver também Scott (1994) e Kawauche (2013).

¹⁷ *Cartas escritas da montanha*, carta I.

¹⁸ *Contrato Social*, livro 4, capítulo 8.

preceitos da profissão de fé civil incluem a existência de uma divindade poderosa, inteligente, beneficente, previdente e providente; a vida após a morte; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do contrato social e das leis; e, por fim, como único dogma negativo, a exclusão dos cultos intolerantes¹⁹.

Se avaliássemos essas propostas sobre a religião civil apenas do ponto de vista da defesa de liberdades individuais contra as ingerências das autoridades políticas – como se vê, especialmente, em teses liberais difundidas nos últimos séculos –, seria possível questioná-las como impositivas, uma vez que sua aplicação demandaria uma interferência do soberano sobre quais cultos poderiam ser praticados publicamente pelos cidadãos, algo que, para diversos críticos de Rousseau²⁰, ultrapassa as atribuições do Estado e viola a independência que cada um deve ter em matérias de crença religiosa. Contudo, se visualizamos essa profissão de fé no panorama das concepções de liberdade civil e de virtude cívica delineadas no *Contrato Social* e em outras obras do filósofo de Genebra, é perceptível que seus preceitos são coerentes com o tipo de vínculo que cada pactuante deve manter com o corpo político para desfrutar de seus benefícios, o que implica direitos e deveres recíprocos a serem respeitados por todos. Trata-se, pois, de mobilizar a fé das pessoas em prol da causa comum contida na vida republicana. Para isto, a obediência à vontade geral não é somente aquilo que limita legitimamente a liberdade, mas, mais do que isto, ela é o que coloca as condições de existência da liberdade. Assim, Rousseau compreende que certas restrições à independência natural dos homens são necessárias para que, de fato, eles sejam livres e protegidos das

¹⁹ Certamente, Rousseau não foi o primeiro pensador a salientar o quanto a religião podia ser mobilizada em apoio à manutenção da ordem política. Tal recurso já aparece no contexto da Antiguidade em textos como *A República*, de Platão, bem como na Renascença, nas reflexões de Maquiavel, e no contratualismo moderno de Thomas Hobbes. Mesmo no século XVIII, Voltaire e Montesquieu também haviam reconhecido que a crença em uma divindade e na vida após a morte representava um fator potencialmente capaz de servir de freio moral às ações dos homens. Todavia, nenhum dos dois contemporâneos de Rousseau chegou a defender o estabelecimento de uma profissão de fé por parte da autoridade civil. Em suas obras, Montesquieu manifestou-se favoravelmente a que a religião contribuísse, junto com as leis civis, para tornar os homens bons cidadãos – como se lê em *O Espírito das Leis*, livro 24, capítulo 14 –, mas advertiu para que não misturasse, na elaboração das leis, o sagrado e o profano, isto é, para que não se estatuisse por meio de leis religiosas o que devia ser feito por leis humanas, e vice-versa, pois os dois tipos de leis possuem naturezas distintas e não convém confundi-las (ver *O Espírito das Leis*, livro 26, capítulo 2). No tocante à crença na vida após a morte, por exemplo, Montesquieu entendia que se as pessoas se considerassem responsáveis por seu destino futuro, elas teriam em mente a necessidade de serem boas nesta vida para merecerem recompensas na próxima. Quando isto não estivesse posto nos preceitos da religião seguida pelos cidadãos, o autor propôs que competia às leis civis suprir essa falta, de modo que a severidade delas devia aumentar na medida em que os preceitos religiosos eram fracos para reprimir os crimes.

²⁰ Entre eles o liberal Benjamin Constant, que condenou duramente a religião civil de Rousseau por vê-la como um ataque à liberdade individual: “O que é o Estado, decidindo os sentimentos que é preciso adotar? Que me importa que o soberano não me obrigue a acreditar, se ele me pune por eu não acreditar? Que me importa que ele não me atinja como ímpio, se ele me atinge como insociável? Que me importa que a autoridade se abstenha das sutilezas da teologia, se ela se perde em uma moral hipotética, não menos sutil, não menos estranha à sua jurisdição natural? Eu não conheço nenhum sistema de servidão que tenha consagrado erros mais funestos do que a metafísica eterna do contrato social” (Constant, 1961, p. 129).

vontades arbitrárias uns dos outros. No tocante à religião, isto significa que nem todas as crenças seriam plenamente compatíveis com a coesão do Estado republicano, pois há aquelas que afastam os cidadãos do cumprimento de seus deveres, enfraquecem seus sentimentos para com a pátria e, talvez o pior dos efeitos, transformam-nos em inimigos por causa de diferenças naquilo em que acreditam. Portanto, tais crenças não seriam aceitáveis, a fim de se evitar os graves problemas que elas acarretam. Afinal, escreve o autor, a intolerância religiosa e a intolerância civil “são inseparáveis. É impossível viver em paz com pessoas que se acredita réprobos (...). Em todos os lugares onde se admite a intolerância religiosa, é impossível que não tenha um efeito civil” (Rousseau, 2003, p. 469). Ademais, não se trata, vale a pena repetir, de impedir que haja liberdade para os indivíduos aderirem a diferentes religiões, mas de fomentar um núcleo comum de crenças que sejam capazes de torná-los bons cidadãos, comprometidos com o pacto social e as leis que lhes deram sua liberdade como membros de uma sociedade política. A difusão delas faria parte, então, do trabalho formativo que, para Rousseau, edificaria em cada um a moralidade republicana, juntamente com os costumes e a opinião pública²¹.

Ao nos voltamos para as ideias de Sandel acerca da religião, é possível encontrar argumentos que se aproximam – pelo menos em parte – dessa forma política de pensá-la. Em *Liberalismo e os limites da justiça*, o filósofo critica tanto “[os] liberais que pensam que a questão dos direitos deveria ser neutra em relação a doutrinas morais e religiosas substantivas”, quanto “os comunitaristas que pensam que os direitos deveriam se basear nos valores sociais prevaletentes” (Sandel, 1998, p. XI). No lugar dessas duas posições distintas sobre a questão dos direitos e da justiça, Sandel oferece outra, segundo a qual “os princípios de justiça dependem, para sua justificação, do valor moral ou do bem intrínseco dos fins aos quais eles servem” (1998, p. XI). Nessa concepção, o reconhecimento de um direito deveria resultar de se mostrar que ele honra ou promove algum importante bem humano, seja ou não este bem valorizado ou implícito nas tradições da comunidade. Essa perspectiva não é, estritamente falando, comunitarista, e sim mais bem descrita como “teleológica” ou “perfeccionista”, e Sandel cita a teoria política de Aristóteles como exemplo dela, já que o pensador grego colocou a definição do “modo de vida mais desejável” como anterior à investigação da “constituição ideal”.

²¹ Isto não significa que nas repúblicas contemporâneas a proposta do estabelecimento, pelo Estado, dos dogmas positivos dessa “profissão de fé civil” seja viável ou até mesmo aceitável pela maioria das pessoas. Dada a grande diversidade de crenças, visões de mundo, concepções éticas, filosóficas e políticas às quais elas aderem nas complexas sociedades democráticas de nosso tempo – o que Rawls chamou de “o fato do pluralismo” (2000b, p. 80) –, a demanda da adoção pública do “conteúdo mínimo” formado por esses dogmas encontraria resistências e, muito provavelmente, seria vista como uma medida de autoritarismo.

No tocante ao direito de liberdade de crença, por exemplo, Sandel afirma que os liberais o defendem não por causa da relevância da religião em si, mas pelo valor da autonomia dos indivíduos para fazerem suas próprias escolhas no âmbito religioso. Na visão do autor, isso desconsidera a verdadeira natureza da importância que a religião tem na vida das pessoas, ou seja, como algo cuja observância

é um fim constitutivo, essencial para seu bem e indispensável para a sua identidade. Alguns podem ver suas crenças religiosas como uma questão de escolha, outros não. O que torna a crença religiosa digna de respeito não é seu modo de aquisição – seja a escolha, a revelação, a persuasão ou o costume –, mas seu lugar em uma vida boa, ou as qualidades de caráter que ela promove, ou (de um ponto de vista político) sua tendência a cultivar os hábitos e disposições que produzem bons cidadãos (Sandel, 1998, p. XII).

Caso não se perceba essa especificidade da questão religiosa, ela corre o risco de ser tratada como mais um mero assunto de preferência pessoal, tendo o mesmo peso que outras preferências de tipo bem distinto. Assim sendo, as leis teriam que dar os mesmos direitos a quem age por escolhas religiosas ou de outras naturezas²². Consequentemente, pondera Sandel, assimilar a liberdade religiosa à liberdade em geral reflete o desejo liberal de neutralidade, mas não é a melhor forma de lidar com o problema, pois

297

ele confunde a busca de preferências com o cumprimento de deveres. Logo, ele ignora a preocupação especial acerca da liberdade religiosa com a situação de eus conscientemente onerados – os quais reivindicam deveres que eles não podem escolher abandonar, mesmo em face de obrigações civis que conflitam com tais deveres (Sandel, 1998, p. XIII).

Sandel prossegue dizendo que não pretende que o Estado reconheça e apoie quaisquer demandas de cunho religioso, já que várias delas podem ser preconceituosas e prejudiciais à sociedade. Neste sentido, o livre exercício de práticas religiosas merece proteção especial se elas “produzem modos de ser e de agir que são dignos de honra e apreciação” (Sandel, 1998, p. XIII-XIV), sendo, portanto, admiráveis em si mesmos ou por estimularem qualidades de caráter apropriadas à cidadania. Na ausência de razões para pensar que a liberdade religiosa gera esses bons efeitos, sua defesa fica enfraquecida, embora se possa dar outras justificativas para ela. Contudo, conclui Sandel, “a questão do direito não pode ser inteiramente desligada de um julgamento substantivo sobre o valor moral da prática que ele protege” (1998, p. XIV).

²² Entre os exemplos de reivindicações de direitos especiais por razões religiosas mencionados por Sandel está o da permissão para quebrar códigos oficiais de vestimenta, como no caso de judeus que usam o solidéu no exercício de funções públicas, ou o das muçulmanas que usam o véu em escolas; também o das exceções às leis restritivas do uso de drogas no tocante a substâncias que fazem parte de rituais religiosos, como o peiote para tribos indígenas da América do Norte; ou ainda, o da licença da obrigação de exercer atividades profissionais em certos dias, como a isenção de trabalhar no sábado, para os judeus.

Como se vê, cada qual a seu modo, Rousseau e Sandel buscaram defender a importância da religião no âmbito político por seus possíveis bons efeitos morais em termos de promoção do civismo. Na medida em que gera laços de solidariedade entre as pessoas, respeito mútuo, sentido de dignidade própria, observância dos deveres e interesse pelo bem comum, o sentimento religioso mostra-se aos dois filósofos como essencial não apenas para solidificar os valores necessários à vida republicana, mas também para mobilizar os cidadãos contra as injustiças que eles veem sendo cometidas. Dois exemplos mencionados por Sandel são ilustrativos disso, ambos extraídos da história dos EUA.

O primeiro refere-se aos debates sobre a abolição da escravidão ocorridos no país nas décadas de 1830 e 1840. Sandel aponta que muitos abolicionistas cristãos defendiam a crença de que a escravidão era um pecado horrendo aos olhos de Deus, e que por isto tinha de ser banida das leis da nação. Neste sentido, sua fé ajudou a formatar seu discurso político contra o tratamento injusto dado a milhares de pessoas, pois eles incorporaram a crença expressa na Declaração de Independência dos EUA, segundo a qual todos os homens foram criados iguais e dotados por Deus de certos direitos inalienáveis, entre eles a vida, a liberdade e a busca da felicidade. Sandel comenta que, na visão de John Rawls, o uso de argumentos religiosos por esses abolicionistas cristãos não violava os limites da razão pública liberal, na medida em que viviam em uma sociedade que ainda não era bem-ordenada. Ao agirem assim, eles teriam contribuído “para produzir uma sociedade na qual a discussão pública seja conduzida somente em termos de ‘valores políticos’. Os argumentos religiosos dos abolicionistas podem ser justificados por acelerarem o dia em que argumentos religiosos não mais desempenhariam um papel significativo no discurso público” (Sandel, 1998, p. 213). Entretanto, Sandel considera que essa interpretação de Rawls não deve nos levar ao equívoco de pensar que esses abolicionistas estivessem usando o discurso da religião como um simples instrumento para fins políticos, ou buscando criar uma sociedade na qual argumentos religiosos fossem banidos das discussões públicas. Muito pelo contrário, o mais provável é que eles quisessem mostrar que não apenas a escravidão, mas outras questões políticas relevantes também deviam ser examinadas sob a perspectiva de argumentos morais e religiosos, de um modo que se afasta da proposta liberal rawlsiana²³.

²³ As observações de Sandel referem-se à discussão dos limites da razão pública realizada por Rawls em *O liberalismo político*, onde essa razão é entendida como “o debate dos cidadãos no espaço público sobre os fundamentos constitucionais e as questões básicas de justiça” (Rawls, 2000b, p. 52). Nesta obra, o autor afirma que embora de modo geral, quando se trata de questões políticas fundamentais, as razões explicitamente oferecidas em termos de doutrinas abrangentes (como as das religiões) não devam ser introduzidas na esfera da razão pública, no caso de uma sociedade que ainda não seja bem ordenada, seria permitido que os cidadãos apresentem “aquilo que consideram a base dos valores políticos enraizados em sua

O segundo exemplo que pode ser extraído da obra de Sandel remete aos movimentos pelos direitos civis dos negros nas décadas de 1950 e 1960. Embora eles costumem ser interpretados sob a ótica do liberalismo como reivindicações por direitos individuais e igualdade perante a lei, o autor considera que eles estão entre as mais significativas expressões da política republicana, uma vez que representam “um momento de empoderamento, um exemplo da corrente cívica da liberdade”, uma verdadeira luta pela liberdade republicana, a qual “consiste em agir coletivamente para moldar o mundo público” (Sandel, 1996, p. 348). É importante lembrar que vários dos principais ativistas envolvidos nesse movimento eram também líderes cristãos, entre eles o pastor batista Martin Luther King Jr., que configurou seus discursos e suas estratégias de combate à segregação dos negros a partir de suas crenças religiosas, pregando protestos não violentos e a desobediência civil como formas de promover mudanças nas leis e nas consciências dos cidadãos americanos. No entendimento de Sandel, o

aspecto formativo da política requer espaços públicos que reúnam os cidadãos, capacite-os para interpretar sua condição e cultivar solidariedade e engajamento cívico. Para o movimento dos direitos civis, esses espaços públicos foram fornecidos pelas igrejas negras do Sul. Elas eram os lugares de encontros de massa, da educação cívica, de oração e música, que prepararam os negros para aderir aos boicotes e às marchas do movimento (1996, p. 349).

299

Dessa maneira, recorrendo-se à importância da religião nas vidas dos membros de comunidades negras, realizava-se um processo educativo que implicava na transformação moral e cívica do povo, revelando aos oprimidos e discriminados a força política que suas ações coletivas poderiam demonstrar. Martin Luther King Jr. acreditava que eram justamente essas ações que poderiam dar aos negros a dignidade que lhes era negada em outros âmbitos.

Esses dois exemplos revelam o quanto as virtudes necessárias ao exercício da liberdade republicana podem ser adquiridas, segundo Sandel, a partir de vínculos religiosos, o

doutrina abrangente, desde que o façam de maneiras que fortaleçam o ideal da própria razão pública” (Rawls, 2000b, p. 299). Assim, no contexto dos Estados Unidos da primeira metade do século XIX, Rawls considerava que, pelo menos de um ponto de vista conceitual – sem entrar na questão histórica propriamente dita –, os abolicionistas que empregavam a fé cristã no combate à escravidão não estavam indo contra o ideal da razão pública, pois “poderiam ter entendido suas ações como a melhor forma de chegar a uma sociedade bem-ordenada e justa, na qual o ideal de razão pública pudesse vir a ser respeitado” (2000b, p. 301). Ele admite que nem sempre as pessoas conseguem discernir claramente as razões abrangentes oriundas de seus credos pessoais, por exemplo, e as razões públicas que advêm de uma concepção política fundamentada independentemente de doutrinas religiosas e morais: “No entanto, podem ser levadas a reconhecer essas distinções em determinados casos. Os abolicionistas poderiam dizer, por exemplo, que apoiavam os valores políticos da liberdade e da igualdade para todos, mas que, dadas as doutrinas abrangentes que professavam e as doutrinas correntes em sua época, era necessário invocar as razões abrangentes nas quais uma grande maioria acreditava que aqueles valores estivessem baseados. Dadas essas condições históricas, não deixava de ser razoável que agissem da forma como agiram em nome do próprio ideal de razão pública” (Rawls, 2000b, p. 302-303). É dessa conclusão que Sandel discorda.

que demonstraria, na visão do autor, a falha do liberalismo político em colocar as doutrinas morais e religiosas dos cidadãos para fora das discussões públicas sobre questões de justiça e de direito. Os prejuízos dessas restrições à razão pública, diz ele, estão se tornando bem evidentes em países como os EUA, mas Sandel não acredita que a política democrática possa manter uma vida pública desse tipo sem consequências negativas, entre elas o próprio desencantamento com a política. “Onde o discurso político carece de ressonância moral, a ânsia por uma vida pública de significados maiores encontra expressões indesejáveis” (Sandel, 1998, p. 217), escreve o filósofo, tais como o moralismo intolerante e fundamentalista de grupos religiosos, ou então uma preocupação exagerada dos cidadãos com os vícios privados dos agentes públicos, a qual é estimulada pela cobertura sensacionalista da mídia alimentada por escândalos sucessivos. Apesar de o liberalismo político não ser o único culpado por esses problemas, Sandel denuncia que sua forma de razão pública ajuda a criar um vácuo moral que acaba sendo preenchido pelo “intolerante, pelo trivial e por outros moralismos mal orientados” (1998, p. 217)²⁴.

Talvez seja correta a hipótese de que tais problemas não surgem apenas em países onde o liberalismo político tem maior ressonância, a exemplo dos EUA, mas mesmo em um Estado como o Brasil, no qual a ausência de uma cultura republicana enraizada entre os cidadãos também abre margem para discursos moralistas e religiosos intolerantes, dirigidos contra a diversidade de pensamento nas instituições de ensino ou as diferenças nas orientações sexuais seguidas pelas pessoas, por exemplo. Muitas vezes, mesclados à bandeira do combate à corrupção no sistema político ou à denúncia da presença de supostas “ideologias” prejudiciais na educação pública, esses discursos incorporam o que há de pior em suas demandas, defendendo saídas autoritárias que afrontam as próprias bases da vida republicana. O tipo de virtude patriótica que eles proclamam é incompatível com a tolerância, o respeito e a solidariedade que cada um deve ter em relação a seus concidadãos na república, conforme vemos nas teses de Rousseau. Ao invés de reforçar os sentimentos de sociabilidade e o interesse pelo bem comum necessários à formação de bons cidadãos, esses discursos – e as práticas perniciosas que eles acarretam – fomentam a discriminação e a violência, dividindo a sociedade em facções inimigas incapazes de dialogar e de conviver. Para Sandel, esse é um caminho que leva à corrupção da virtude cívica, mediante o fundamentalismo demonstrado

²⁴ Poderia ser argumentado que o liberalismo de Rawls não exclui completamente as doutrinas abrangentes das discussões políticas, uma vez que o consenso sobreposto necessário à estabilidade da justiça como equidade proposta por ele implica que os cidadãos em geral deem seu apoio à concepção de justiça apropriada a uma democracia constitucional, mas cada um a partir da doutrina razoável que adota. Esse é um ponto que, por razões de delimitação do artigo, não vou desenvolver aqui. Para maior aprofundamento, ver especialmente a “Conferência IV – A ideia de um consenso sobreposto” em *O liberalismo político*.

por aqueles que não conseguem conviver com a pluralidade democrática e desejam banir o que for diferente deles mesmos.

Assim, se conforme Sandel a política republicana deve conceder espaço para que as doutrinas morais e religiosas dos cidadãos ajudem a prepará-los para a participação nas questões públicas, ele enfatiza que isso somente tem bons resultados onde há respeito mútuo entre os adeptos de diferentes doutrinas. Frente a essa necessidade, o autor distingue o que qualifica como uma concepção liberal de respeito mútuo, por um lado, pela qual respeitamos as doutrinas abrangentes de outrem simplesmente as ignorando para propósitos políticos, e, por outro lado, o que seria uma concepção deliberativa, pela qual “respeitamos as convicções morais e religiosas de nossos concidadãos adotando-as ou observando-as – às vezes, desafiando-as e contestando-as, às vezes, escutando-as e aprendendo com elas –, especialmente quando essas convicções tocam em importantes questões políticas” (Sandel, 1998, p. 217). Tal concepção deliberativa, Sandel reconhece, pode não levar os envolvidos a apreciar ou a concordar com as convicções morais e religiosas dos outros; talvez até aumente a aversão a elas. Porém, apesar disso, o filósofo pensa que se trata de um ideal mais adequado para uma sociedade pluralista do que o proposto pelo liberalismo, pois ele “nos capacita melhor para apreciar os bens distintos que nossas vidas diferentes expressam” (Sandel, 1998, p. 218)²⁵.

301

Por fim, Sandel entende que se os liberais estivessem corretos sobre a possibilidade de haver liberdade desligada do autogoverno, bastaria que os indivíduos fossem capazes de escolher seus próprios fins e tolerar as escolhas dos outros, e então não seria preciso correr os riscos da formação cívica republicana, com suas implicações morais e até mesmo religiosas. Entretanto, como vimos, Sandel elenca uma série de problemas que esse liberalismo acarretaria, tais como a desvalorização das obrigações morais e políticas advindas dos vínculos com as comunidades, a restrição da importância desses vínculos à vida privada, e

²⁵ Ao comparar a concepção de tolerância “não crítica” (*non-judgemental toleration*) de Rawls à concepção “crítica” (*judgemental toleration*) de Sandel, Mauricio Correa Casanova entende que “en general la crítica de Sandel a la tolerancia minimalista o pragmática de Rawls lleva en parte razón, en el preciso sentido de que al poner entre paréntesis o evitar la discusión en el lenguaje del bien se presupone que todas las doctrinas comprensivas tienen la capacidad para traducir de forma *no contradictoria* sus propias exigencias morales a la luz de los valores políticos que son el centro de la razón pública política. Dado este hecho, a mi entender, el balance de valores políticos no deja de ser inmune a la crítica, de tal modo que esto pueda conducir en un determinado momento a una reformulación de ciertas leyes ya establecidas. Como hemos advertido, tal parece que la virtud de los argumentos puramente políticos e imparciales de la razón pública más bien parecen inmunizar el debate político y jurídico, evitando (so pretexto de tolerancia) la crítica moral proveniente de puntos de vista no liberales. En definitiva, esto hace que, como sostiene Sandel, la tolerancia liberal no cultive la apreciación por los tipos de vida que permite, y tan sólo respete los valores de las vidas que existen. En el fondo, se trata de una tolerancia que agoniza moralmente en el momento de atribuirle a nuestras vidas privadas algún sentido extra individual o comunitario” (2006, p. 117).

a distinção entre os princípios da justiça e as concepções de bem dos cidadãos. Desse modo, nos domínios da neutralidade do Estado e da república procedimental, proliferaria o desinteresse pela política e a sensação de desempoderamento do cidadão comum. E como Rousseau já havia alertado no *Contrato Social*, “[I]ogo que alguém diz, das questões do Estado, ‘o que me importa?’, devemos reconhecer que o Estado está perdido” (2003, p. 429)²⁶. Por isto, Sandel considera que o projeto republicano ainda se mostra fundamental para enfrentar o descontentamento democrático, pois pode inspirar o engajamento moral e cívico que o autogoverno e a liberdade requerem.

REFERÊNCIAS:

BERNARDI, Bruno. **Rousseau**: « La volonté générale, entre raison publique et passions sociales ». 2010. Disponível em: <https://www.ajef.net/j-j-rousseau-la-volonte-generale-entre-raison-publique-et-passions-sociales/>. Acessado em: 12/04/2019.

CASANOVA, Mario Correa. Dos versiones rivales sobre la tolerância: La crítica de Michael Sandel a John Rawls. **Veritas**, v. I, n. 14, p. 97-119, 2006.

CONSTANT, Benjamin. **Principes politiques**. Paris: INALF, 1961.

KAWAUCHE, Thomaz. **Religião e política em Rousseau**: o conceito de religião civil. São Paulo: Humanitas; FAPESP, 2013.

MONTESQUIEU. **Œuvres complètes**. Paris: Gallimard, 2001. V. 2.

MOSCATELI, Renato. Por que Emílio não é o cidadão republicano. **Argumentos**, v. 4, n. 8, p. 135-149, 2012.

_____. Da fundação mítica ao exercício da soberania popular: como unir vontade e entendimento? **Philosophos**, v. 22, n. 1, p. 163-192, jan./jun. 2017.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000(a).

_____. **O liberalismo político**. 2. ed. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática. 2000(b).

REIS, Cláudio Araújo. Vontade geral e decisão coletiva em Rousseau. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 33, n. 2, p. 11-34, 2010.

ROUSSEAU, J.-J. **Emílio ou da educação**. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Œuvres complètes**. Paris: Gallimard, 2003. v. 3.

SANDEL, Michael J. **Democracy's discontent**. Cambridge; Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

_____. **Liberalism and the limits of justice**. 2. ed. Nova York: Cambridge University

²⁶ Livro 3, capítulo 15.

Press, 1998.

SCOTT, John T. Politics as imitation of the divine in Rousseau's *Social Contract*. **Polity**, v. 26, n. 3, p. 473-501, 1994.

SOBRE A HIPÓTESE DO ESTADO DE NATUREZA E SUA RELAÇÃO COM A NATUREZA EM ROUSSEAU: PRESSUPOSTOS E COROLÁRIOS¹

Telmir de Souza Soares

Resumo:

O estado de natureza é um dos temas fortes do pensamento de Rousseau. Uma das principais discussões acerca desse tema diz respeito ao seu caráter hipotético. Entretanto, pouco se discutiu sobre o que vem a ser uma hipótese para o pensamento de Rousseau, o contexto em que ele se utiliza desse conceito e as consequências associadas à interpretação literal dessa escolha para as teorias que derivam, em maior ou menor grau, do conceito de estado de natureza, como é o caso do lugar da sensibilidade no pensamento de Rousseau. Essa questão do estado de natureza, por outro lado, está associada ao próprio conceito de natureza. Na maioria das vezes um é tomado pelo outro apesar de suas diferenças. Nosso artigo pretende lançar algumas luzes sobre essas questões procurando ser um elemento adicional para um debate atual sobre o estado de arte desses conceitos no pensamento de Rousseau.

Palavras-chave: Jean-Jacques Rousseau. Estado de natureza. Natureza. Hipótese.

SUR L'HYPOTHÈSE DE L'ÉTAT DE LA NATURE ET SA RELATION AVEC LA NATURE CHEZ ROUSSEAU

304

Résumé:

L'état de nature c'est un thème important dans la pensée de Rousseau. Une des questions sur ce thème c'est relatif au caractère hypothétique de l'état de nature. Cependant, il y a eu peu de discussions sur ce qui concerne à une hypothèse chez Rousseau, sur le contexte théorique et historique de lui dans le contexte scientifique de l'époque et les conséquences associées à l'interprétation littérale de ce choix pour les théories qui sont liées, dans un certain degré, au concept d'état de nature, comme, par exemple, le lieu du sentiment chez la pensée de Rousseau. Cette question de l'état de nature, au-delà de ça, c'est associée au concept de nature en soi-même. Dans la majorité des fois, l'état de nature c'est prioritaire pour le concept de nature sans avoir quelque différence parmi eux, malgré ses différences. Notre travail a pour objectif jeter des lumières sur ces questions en cherchant d'être un élément supplémentaire pour un débat actuel sur l'état de l'art de ces concepts dans la pensée de Rousseau.

Mots-Clés: Jean-Jacques Rousseau. État de nature. Nature. Hypothèse.

Introdução

As interpretações tradicionais apontam Rousseau como um estranho no ninho. Este ninho, mais especificamente, seria a época das Luzes. São vários os temas que, aparentemente colocam o genebrino em oposição aos modos de motivos desenhados pela filosofia de sua época. Os mais destacados seriam a rejeição da ciência, da vida em sociedade,

¹ O presente artigo é uma adaptação de parte do Terceiro Capítulo da tese de doutorado intitulada "*O conceito de natureza em Rousseau*", defendida no Programa Integrado de Doutorado em Filosofia da UFPB-UFRN-UFPE, coordenação UFPB, no ano de 2014, tendo por orientador o Prof. Dr. Antônio Rufino Vieira. Essa pesquisa contou com financiamento da CAPES para a realização de um estágio doutoral na Université Catholique de Louvain - UCL. E-mail: telmir@gmail.com.

a falsa noção de que ele defendia o retorno ao estado de natureza e, uma das mais conhecida entre todas essas ideias, a noção da bondade inata do homem: todos temas que tiveram, aparentemente, leituras diferentes por parte dos iluministas.

A despeito desta compreensão, a nosso ver equivocada, Rousseau é e permanece um homem do seu tempo. No âmbito das suas ideias em relação à natureza, esta se constituiu em um motivo permanente em muitas das manifestações culturais desde o período do descobrimento do Novo Mundo, inclusive na filosofia. Assim, a valorização que Rousseau dá a este tema não é nada de específico, nem está sujeito à sua peculiar relação com o mundo em função da sua sensibilidade. Rousseau vê a natureza através dos elementos presentes na cultura europeia que vai do século XV ao XVIII, ele é e permanece um homem do seu tempo. O novo em Rousseau foi ter tirado todas as consequências desta visão de mundo e construído uma teoria social baseada nesta abordagem.

Rousseau, por muito tempo e, porque não dizer, até nossos dias, ainda, tem sido compreendido a partir de uma *lenda*, de uma leitura interpretativa que submete seu pensamento a determinadas matrizes, a pré-conceitos específicos, a reducionismos temáticos que são feitos a partir de sua obra e, no mais das vezes, de leituras preconceituosas realizadas por meio de uma chave hermenêutica que se reporta à saúde mental (paranoia, problemas físicos), ou melhor dizendo, da ausência dessa, do seu próprio psiquismo *sui generis* e do tipo de vida que ele decidiu ter. Dessa relação negativa entre vida e obra, entre biografia e bibliografia, emerge um pensador anedótico, indigno mesmo da caricatura que lhe é atribuída, por ser por demais exótico.

O percurso que traçamos tem como proposta, na medida do possível, reverter a lenda, apontando ainda para uma ampliação dos temas rousseauianos a partir daquele que lhe seja, provavelmente, o mais caro e o mais dado à caracterização: a natureza. Assim, tentaremos mostrar que ele, pela eleição desse tema, faz parte de um momento histórico bem específico em que a natureza retorna e retoma o lugar de um tema privilegiado nas mais diferentes manifestações da cultura do século XVIII. Rousseau é, desse modo, não uma excentricidade, um exotismo, mas um pensador da sua época, algo que se manifesta, no seu interesse pela ciência e nas atividades práticas quer como herborista, como divulgador das ciências por meio de seus escritos ou suas aulas, o que depõe conta a *lenda do pensador selvagem*, contraditor da ciência, promotor do obscurantismo científico e defensor do *retorno* à natureza.

E, se a natureza lhe é um tema central, a ponto de vir a compor um aspecto anedótico em vista desse pensador singular, se ela aparece sob várias formas em sua obra, isso

não consiste em um projeto de exceção, mas porque o seu tempo soube dar a ela várias dimensões que, no fundo, o genebrino resgata, empresta e dá novo relevo, o que nos permite, face às múltiplas influências do século XVIII, apontar como essa natureza se manifestou na obra do genebrino.

1. Rousseau, um pensador de seu tempo

O século XVIII é pródigo em abordagens acerca da natureza: a Idade de ouro, o paraíso perdido, as viagens para o campo dos abonados e o nascimento do naturismo são alguns exemplos que podemos citar da pregnância desse conceito, demonstrando a fortuna dele que abrange um grande leque de manifestações e práticas. Em todas elas há, entretanto, uma marca bem pronunciada: a crítica às formas do tempo vivido, à cultura e à sociedade de então. Assim, quando nos deparamos com análises que associam o pensamento de Rousseau a esse tipo de abordagem, a compreensão geral vai considerar que o genebrino é um solitário, uma ovelha negra desgarrada do *rebanho iluminista*.

Pensado como um selvagem, como um ser estranho e exótico seu pensamento vai ser enfeixado, talvez melhor dizer, enfaixado e engessado em matrizes reducionistas, ainda mais quando se trata de pensar a natureza como bem assevera Franco: *O que podemos considerar como o cerne das ideias de Rousseau, acerca desse tópico, é a tese da oposição irreduzível entre natureza e civilização [...] (FRANCO, 2000, p. 286).*

Mas Rousseau não está sozinho, pelo contrário, ele é solidário com seu tempo, com abordagens muito presentes em sua época: a natureza surge como resposta à corrupção do espaço-tempo europeu; ela é um meio, um espaço capaz de regenerar o humano que foi desnaturado, corrompido; ela é capaz de dar abrigo, sustento, e fornecer um ordenamento, promovendo a felicidade ao ser que se dispõe a viver de acordo com os ditames de uma vida natural; fora desse meio, a natureza, o homem se encontra XVIII.

Em tratando das matrizes do pensamento do século XVIII, Mornet destaca o gosto pela libertinagem que, a despeito de ter uma dimensão por vezes grosseira e suja, pode também ser considerada sob a perspectiva de La Fontaine, daquilo que ele denomina de “a boa lei natural”. Segundo ele esta lei ensina ao gênero humano a “volúpia”:

[...] a volúpia no senso em que La Fontaine a celebra, como os dicionários a entendem, significa os prazeres sadios, delicados e que dão tanto à alma quanto ao corpo uma alegria viva e fecunda: a conversação, a leitura, os "pensamentos divertidos", as "conversações frívolas", um belo retiro, as belas mesas, belos jardins nos quais não há impedimento de fruir, com moderação, bons vinhos e belas

mulheres. (MORNET, 1969, p. 21).

Mornet cita ainda Saint-Évremond, o grande mestre da libertinagem que o qual preza a razão fina, curiosa que penetra os detalhes das coisas, que dissipa os dogmas e as mentiras dos mandamentos, nos conduzindo ao que é natural ao livre pensamento, a degustar das belas coisas, de fazer da vida não uma batalha esganiçada mas um espaço elegante e agradável:

A amplitude desse movimento filosófico se caracteriza pela abundância de obras, de traduções e de leitores. Moral "laica", moral da boa natureza, do prazer moderado e selecionado, é aquela que louvam os homens como o Marquês de Lassay ou Raymond le Grec [...] (MORNET, 1969, p. 38).

Ao mesmo tempo reside neste período a busca por dominar, conquistar e criar um espaço diferente na natureza, um lugar mais especificamente humano. A despeito de que, como Pascal afirmava, o homem é um ponto na natureza, o próprio conceito de natureza se alarga e a Terra já não é mais o centro do universo, ele se torna um planeta entre outros e toda a hierarquia celeste acaba por ser derrubada com todos os valores que lhe dizem respeito. O desencantamento do mundo propicia uma relação diferenciada com o mundo entorno ao ser humano, um espaço agora aberto a um sem número de atividades e esperanças: [...] *Trabalhamos para conhecer a natureza, não a natureza metafísica, a natura naturans e a natura naturata dos escolásticos, mas aquela que se encontra diante de nossos olhos, a do físico, do químico, do naturalista.* (MORNET, 1969, p. 38).

307

O fim do século XVII e o início do século XVIII marca um período em que se multiplicam obras que expressam este gosto por viagens imaginárias e utopias. Tais textos são paralelos e contraposições razoáveis em relação às crenças tradicionais tanto políticas quanto religiosas: *Ora isso que a razão constroi é muito diferente de nossas tradições: é a religião natural, a igualdade ou mesmo o comunismo [...].* (MORNET, 1969, p. 38).

Mesmo um projeto como o da Enciclopédia não consegue expurgar esse misto de compreensão imaginária e mítica que perpassa as Luzes. Tais elementos vão estar presentes em várias concepções de mundo que foram vigentes à época:

La Fontaine não pôde deter a ascensão da nova física, mas esta não podia mais em seu proveito ignorar a revolta dele: a ciência racionalista se espraia na Enciclopédia à época mesma em que Rousseau dá movimento àquilo que iria ser o romantismo e, precisamente, a protestação da Natureza que não quer cessar de permanecer para o homem como um estado de alma. É, aparentemente, por um reflexo semelhante que nossa época, que o racionalismo cientificista do século XVIII pretendia privar para sempre de uma Natureza de imaginação e sonho respondeu com o irracionalismo. E

a justificação do instinto, como um retorno aos mitos. Das origens à nossos dias, a Natureza do artista tem, portanto, sua sorte de ligação àquela do físico e do moralista. (LENOBLE, 1969, p. 236-237).

Esta herança advém de certo modo do pensamento medieval e sua crença numa natureza ordenada segundo a providência divina. A despeito dos ataques Renascentistas à esta cosmovisão, ela vai perdurar por muito tempo em algumas vertentes e pensadores na modernidade.

Rousseau, talvez em função da multifacetada construção do seu aprendizado vai oscilar entre estas duas perspectivas básicas. De um lado Rousseau é herdeiro, por sua crença protestante e católica, de uma cosmovisão cristã de mundo que, apesar das questões doutrinárias que desembocaram na Reforma Protestante, tem sua origem na tradição medieval. Esta tradição não diz respeito somente à sua crença na providência, mas trata do lugar do homem nesta simbiose entre natureza e mundo, bem como do seu sentimento em relação à esta pertença.

Por outro lado, Rousseau se insere na corrente de pensamento científico de seu tempo participando da mesma segundo os moldes da época tornando-se em suas relações com os conhecimentos de então aprendiz e ao mesmo tempo divulgador. Suas *Institutions chimiques*, seu *Dictionnaire de botanique*, seus escritos sobre a música e sobre a *Economia política*, só para citar os mais conhecidos, representam este espírito inquieto e investigativo que pratica a ciência do seu tempo.

Tido como um autodidata sem formação adequada, um renegado em meio à ciência que ele desaprovava, encontramos Rousseau em meio aos cientistas de sua época, se correspondendo com os mesmos, escrevendo, por seu turno dicionários e cartas de divulgação científica, interessando-se pelas disciplinas em voga, ao mesmo tempo em que, como sua época, critica a postura abstrativa e inócua da filosofia.

Rousseau então não pode ser pensado à parte de seu tempo e também, não necessariamente, contra o mesmo. Ele se nutre das mesmas matrizes, raízes e motivos e responde de forma bem próxima à dos movimentos de contestação, aos movimentos de, por assim dizer, contracultura que surgem, de fato, em todas as épocas e sob todas as formas, mas que assumem um papel ativo no século XVIII, a despeito das leituras homogeneizantes que esse século recebe e que possuem como elemento característico e principal o recurso à razão. Dessa época poderíamos dizer que Rousseau é o contraditor mais eloquente, mas não o único:

Entretanto, [...] essa ideia de oposição entre natureza e civilização não pode, em absoluto, ser considerada como uma originalidade ou um privilégio da obra de

Rousseau. Ao contrário, ela foi largamente partilhada por todos os contemporâneos mais ilustres dele. A razão disso é simples [...]: tanto o solitário Jean-Jacques como seus colegas beberam das mesmas fontes de inspiração que eram os autores do século XVI e aqueles do início do século XVIII. (FRANCO, 2000, p. 239).

Nesse período em que a ciência se desenvolve com grande ímpeto mas que conta também com mitologias e conhecimentos esotéricos como a alquimia, domínios díspares mas que tem como motivo forte a natureza, nos encontramos diante de um pensador que se apresenta como diferente em relação aos demais em sua época e, por isso mesmo conquistou um espaço que assegura até hoje no âmbito do pensamento ocidental:

Um escritor realmente original, no qual as convicções não correspondem àquelas da metade de seus leitores não pode ser, de fato, um escritor popular largamente difundido. Ora, Rousseau foi precisamente popular porque suas obras mais estimadas representam, realmente, um receptáculo eloquente dos lugares comuns caros à sua época. (FRANCO, 2000, p. 287).

Em um quadro propício e ao mesmo tempo ambíguo acerca das abordagens da natureza qual o lugar de Rousseau? Uma resposta provável, embora essa não venha a se constituir como a única possível, consiste em salientar o espaço privilegiado que a natureza ocupa em Rousseau perfazendo a síntese entre os opostos e oposições então presentes no século XVIII. São reconhecidas sua adesão aos temas de época como a Idade de Ouro, a ideia do "bom selvagem", a concepção de jardim inspirada no paraíso, elementos que elaboram uma crítica à sociedade, mas que são vistos ombreados, no pensamento do genebrino, ao papel e à importância que a prática técnica e científica assumem em seu discurso.

Essas abordagem da natureza se nutrem de motivos ligados também à antiguidade clássica, ao lacedemonismo, aos valores estoicos que são associados às virtudes cristãs a serem conquistadas em um modelo de vida simples, austero, baseado na robustez do corpo, na simplicidade dos gostos e na busca de uma felicidade que só pode ser encontrada junto à natureza. Somando-se a isso temos ainda a valorização do sentimento e a desconfiança nos poderes da razão para nos tornar mais felizes e efetivar em nós uma bondade natural que nos era própria e que se perdeu em meio à vida em sociedade:

O fato de que Rousseau foi o intérprete mais autêntico da ideia de bondade natural, como de outras ideias que tocavam o público, pode ser interpretada de duas maneiras. De início pela força de seu estilo incomparável, poderoso, musical, sonoro, bem de acordo com o gosto do tempo, mais apto que qualquer outro para despertar e amadurecer as sensibilidades. Em seguida, porque nele a crença nesse mundo mítico de bondade e inocência correspondia, [...] às necessidades de um estado pessoal mórbido tornando assim mais sincera sua ligação a tais hipóteses. Situação que, ligada às qualidades do estilo já mostradas, dá a seus livros as

tonalidades de paixão dramática, de corajosa e verdadeira intransigência que os caracteriza. (FRANCO, 2000, p. 288).

Franco (2000) nos diz que Rousseau, em abordando as questões e os temas em voga e na moda no século XVIII, foi criticado justamente por ser um dos mais reconhecidos defensores dessas temáticas, muito embora não fosse o único. No que tange às influências atribuídas a Rousseau sobre a Revolução francesa, Franco nos diz ainda que o genebrino não foi a fonte única da doutrina revolucionária, tal ideia seria contrariar as questões relativas à época e ao espírito do tempo que compartilhava um grupo de autores. As compreensões e, ainda, as incompreensões acerca do papel do genebrino em meio ao seu tempo nos permite, no entanto, apresentar e rever as várias críticas relacionadas ao pensamento dele e, mais especificamente, ao recurso da natureza em sua obra.

2. As críticas ao pensamento de Rousseau sobre a natureza

O reconhecimento acerca do valor da obra de Rousseau e mesmo de sua pessoa granjeia posturas por vezes antagônicas. Por ocasião do bicentenário de seu nascimento houve um movimento, como nos mostra Eigeldinger, que buscava homenagear o genebrino pelo período que ele havia passado em Neuchâtel. A solicitação do governo para levar a cabo essa homenagem, entretanto, suscitou sério descontentamento entre alguns cidadãos ilustres:

[...] À 11 de junho de 1912 o nacionalista Maurice Barrès² se recusa a votar os créditos que o governo lhe pede para a glorificação de Jean-Jacques, "o homem que inventou o paradoxo destestável de colocar a sociedade fora da natureza e de colocar o indivíduo contra a sociedade em nome da natureza, o pedagogo que mais sistematicamente afastou a criança das influências da família e da raça". "Em todos seus livros políticos, em Rousseau, há a mesma quimera de cobrir a vida sobre uma cama de Procusto". (EIGELDINGER, 1992, p. 447).

A postura de Barrès acerca da obra e da pessoa do genebrino não é nem um pouco divergente de sua época e das que lhe seguirão. Já em sua própria época Rousseau fora vítima de várias críticas que, de certo modo, refletiam uma incompreensão acerca de sua obra e de sua pessoa, incompreensão que, por mais paradoxal que seja, o genebrino se deu ao luxo de cultivar. Rousseau quis constuir para si um papel distinto, uma posição aparentemente diferenciada em seu tempo, e a temática da natureza, em certo sentido, se adequava de forma

² BARRÈS, Maurice. *Le voyage de Sparte*, 1922.

especial a esse propósito. Assim, podemos dizer que Rousseau se apresenta como um dos que alimentaram essa *lenda* sobre sua própria pessoa, muito embora não seja o idealizador, nem o articulador de um discurso que visa desacreditar a si mesmo e ao seu pensamento. A essa propositura do genebrino de tentar criar uma narrativa sobre si mesmo Georges May nos diz o seguinte:

Reencontrar a continuidade viva da existência de um homem nunca é uma tarefa fácil. No caso de Rousseau, o empreendimento tornou-se mais difícil ainda pelo cuidado que ele mesmo tomou em nos facilitar a tarefa. Que não vejamos nisso um paradoxo. Pelo contrário: como a maioria dos homens que muito falaram de si mesmos, Rousseau acabou por se tornar a vítima de sua própria lenda e o prisioneiro da imagem que ele deu dele mesmo [...] (MAY, 1985, p. 5).

Nos deteremos a apontar algumas críticas ao pensamento de Rousseau e ao seu conceito de natureza tentando mostrar que, mesmo sendo um autor de seu tempo, que refletia essas temáticas, as circunstâncias dessa apropriação temática não amenizaram nem diminuíram as críticas por ele recebidas. Se Rousseau será reconhecido por sua obra singular, esta ficará caracterizada, principalmente no que tange à natureza, pelo seu suposto aspecto hipotético e fabuloso, mais do que pelo sua dimensão filosófica e teórica, propriamente falando. Acerca disso, Rousseau, em mai um paradoxo a ser associado à sua pessoa, representa o primeiro e o mais citado dos críticos à concepção de natureza de Jean-Jacques, o filósofo genebrino.

311

2.1 Rousseau juiz de si mesmo: a primeira e mais contundente crítica à sua concepção teórica sobre a natureza.

O problema relacionado ao estatuto e à validade do conceito de natureza em Rousseau está intimamente ligado à interpretação da sua obra, ou até, como alguns salientarão, à sua simples leitura. Neste sentido o *valor* ou o *des-valor* do conceito de natureza nasceria mesmo na própria postura assumida por Rousseau quando da apresentação do estado de natureza no *Discours sur l'inégalité* acerca do qual ele diz: [...] *não ser tarefa trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não existe mais, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá [...]*, salientando, entretanto, mais adiante no mesmo texto e parágrafo que, acerca desse estado, se tem [...] *contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar nosso estado presente [...]* (ROUSSEAU, 1962, p. 132), uma citação que expõe de imediato um paradoxo: se essa condição é hipotética, em que sentido a "necessidade de

alcançar noções exatas" sobre ela nos permitiriam "bem julgar nosso estado presente"?

Entretanto, os comentadores ressaltam que nesse trecho não há o que interpretar e, de fato e de próprio punho, não resta dúvidas que Rousseau considera o estado de natureza uma mera ficção devendo ser considerada enquanto tal na construção do edifício do seu pensamento. Portanto, nada mais justo do que ouvir um autor, em si e por si mesmo, ao tratar do estatuto de sua obra e de sua metodologia e, portanto, não ir além dele e do que ele mesmo diz. Desse modo, partindo do próprio Rousseau nada mais há que ser dito, e o que ele diz à respeito da natureza, ou melhor, do que seria este estado original da espécie humana, deste estado anterior na natureza, nada mais é do que uma *boa* ficção.

A observação (talvez a palavra *crítica* seja bem mais contundente e, talvez, a mais pertinente a ser aplicada a essa questão), de Rousseau ao estado de natureza tem sido assim o principal argumento dos analistas a descredenciar um estudo sério sobre este conceito no pensamento rousseauiano. Tal procedimento, claro, tem sua força, mas não se constitui como a palavra final sobre esse assunto. Faz-se necessário levantar algumas questões acerca desta concepção. A primeira diz respeito ao elemento interpretativo que, a nosso ver, consiste num falseamento da leitura e, conseqüentemente, da interpretação do texto. Tal falseamento inicia-se por uma demarcação, a saber do peso que é dado ao caráter meramente fictício do texto, ao seu suposto aspecto a-histórico propriamente falando e que, sem mais, foi assumido como razão suficiente para invalidar o estado de natureza. Essa questão, sem sombra de dúvidas, precisa ser aclarada.

Uma outra questão diz respeito aos corolários dessa interpretação hipotética que, como veremos adiante, implica na própria descaracterização de boa parte das teorias, interpretações e o recurso ao pensamento de Rousseau para construir boa parte dos argumentos acerca de temas que são caros aos intérpretes e mesmo aos críticos. Ou seja, negar o aspecto histórico do estado de natureza é colocar-se na contramão não só do pensamento do genebrino, mas também de um sem número de aplicações e utilizações de sua teoria. Desta feita, as interpretações e as críticas sucumbem ao negar aquilo que seria necessário pressupor, um problema lógico clássico associado às necessidades oriundas do que pode ser considerado uma *petição de princípio*.

E, uma outra questão que é não menos importante, mas talvez a mais grave no que diz respeito ao conceito de natureza em Rousseau e ao escopo desse trabalho, que consiste em subordinar a natureza ao estado de natureza ou, pior ainda, identificá-los e tomá-los um pelo outro, sendo esse outro, via de regra, o estado de natureza. A natureza e todas as referências a essa temática em Rousseau ficariam resumidas, restritas, subsumidas e emuladas pelo recurso

temático ao estado de natureza. Esse problema, que pode ser visto mesmo em grandes intérpretes de Rousseau consiste em, ao tratar da natureza, passar ao lado e ir diretamente ao estado de natureza sem diferenciá-los tomando um pelo outro, a saber, o estado de natureza, cujo aspecto fictício desautoriza qualquer abordagem mais adequada do tema.

Assim, nesse primeiro momento tentaremos dar conta da principal crítica à natureza em Rousseau, a saber, sua própria abordagem da concepção de estado de natureza que se hipostasiou, de forma indevida, no conceito de natureza em Rousseau. Após esse momento crítico passaremos às demais questões.

2.2 Do hipotético e do fictício ao caráter do hipotético e do fictício em Rousseau

Como vimos acima, um aspecto importante das considerações críticas que partem do contexto da própria abordagem rousseauiana dizem respeito ao caráter fictício que o texto dá ao estado de natureza. Rousseau, ao abordar esse tema logo no prefácio da obra declara e destaca o seu aspecto hipotético. Considerado meramente sob essa perspectiva, hipóteses nada mais seriam que meras ficções teóricas, e é desse modo que ela vai ser entendida desde então no *Discours sur l'inégalité*.

Desse modo, eis que, como *resultado natural* desse caráter hipotético do estado de natureza, esse postulado como que por *osmose*, se espraia pela compreensão do que é a natureza em Rousseau. *Ou seja, do caráter hipotético do estado de natureza depreende-se o caráter hipotético da própria natureza*. E, uma vez que a natureza é subsumida ao estado de natureza, por uma associação indevida, diga-se de passagem, os dois passam a ser considerados em igualdade por sua hipoteticidade. *O passo seguinte será tomar a natureza pelo estado de natureza, algo que os intérpretes e críticos fizeram sem muita dificuldade na mesma medida que não tinham nenhum fundamento para fazê-lo*.

O resultado mais palpável desse empreendimento consistiu em, propriamente falando, conduzir essa dupla associação a uma perspectiva de negatividade, ficção, mentira ou mesmo embuste. Dessa forma, tanto em um conceito como no outro, passam a ser consideradas, sem mais, as más ligações que foram feitas, as deduções daí oriundas e os corolários daí resultantes. Entretanto, em que consiste de fato e o que significa uma hipótese para Rousseau? Uma análise em uma das bibliografias mais atuais produzidas por Tanguy L'Aminot³, cuja última compilação a que tivemos acesso foi a de 2010, nos revela que não há

³ L'AMINOT, Tanguy. *Bibliographie des thèmes présents dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*. Actualisation: juin 2010.

estudo elaborado sobre esse tema, não ainda.

Em primeiro lugar, o *Discours sur l'inégalité* não é o primeiro momento em que Rousseau se utiliza da expressão hipótese. Ela a utiliza nas *Institutions* segundo uma perspectiva científica, propriamente falando: uma hipótese como um postulado que deve ser verificado por elementos factuais. Ou seja, a compreensão sobre o significado de hipótese nas *Institutions* vai confirmar sua utilização no *Discours sur l'inégalité*, ou seja, a concepção de um postulado a ser verificado pela experiência. Acerca da definição mesma de hipótese, Ferrater Mora nos indica que:

O vocábulo hipótese significa literalmente "algo posto debaixo". O que se põe debaixo é um enunciado e o que se coloca dele é outro enunciado ou série de enunciados. A hipótese é, portanto, um enunciado (ou série articulada de enunciados) que antecede outros, constituindo seus fundamentos. (FERRATER MORA, 2001, 1345-1346).

A hipótese consiste em ser um enunciado ou grupos de enunciados que fundamentam uma determinada proposição. Nesse sentido ao conceito de postulado não corresponde o de ficção, nem de mentira ou engodo. Ela funciona como um fio condutor de uma argumentação, mas cujos fundamentos, ou como ficou consagrado na contemporaneidade, cuja validade, vai estar associada à verificação dos elementos que ela comporta.

Apesar de que o conceito contemporâneo de hipótese esteja associado à validade dos seus pressupostos, a concepção que nos vem da antiguidade, da qual Rousseau é tributária, nos mostra uma pequena diferença em relação a esses pressupostos. Ferrater Mora nos informa que: *Em Platão a hipótese é uma suposição de que vão extrair-se certas consequências* (sic). *Platão toma aqui como exemplo o procedimento dos matemáticos e especialmente os geômetras [...]*. (FERRATER MORA, 2001, p. 1345)

E é justamente na perspectiva da matemática que Rousseau ensaja sua definição de hipótese. Mas, além disso, sua perspectiva corrobora com a de outro pensador antigo mais afeito às investigações empíricas:

Em certa passagem da *Metafísica*, Aristóteles afirma que "a hipótese" é um dos possíveis significados de princípio; as hipóteses são então os princípios da demonstração. De modo geral Aristóteles considera a hipótese como uma afirmação de algo, de que se deduzem determinadas consequências, diferentemente da definição em que não se afirma ou nega nada, mas apenas se precisa o significado daquilo de que se fala [...]. (FERRATER MORA, 2001, p. 1345).

Aqui residem dois elementos caros ao pensamento de Rousseau: a hipótese como

os princípios da demonstração e a possibilidade de, a partir de tais princípios, serem tiradas determinadas consequências. A hipótese do estado de natureza em Rousseau comporta esses dois elementos, por isso que ela é fecunda em relação à sua obra e a toda tradição filosófica posterior à ele. Mesmo porque, acerca desse caráter verificável, nos diz Ferrater Mora que: [...] *hipóteses inadmissíveis na ciência são de caráter metafísico. Em contrapartida, admitem-se as que se formulam dentro do domínio do reino da experiência possível* (FERRATER MORA, 2001, p. 1345).

Em um primeiro momento Rousseau assevera que o caráter hipotético de seus postulados poderiam ser assumidos da mesma forma e na mesma perspectiva que o fizeram muitos matemáticos e astrônomos antes dele, aí inclusos Kepler, Copérnico e Galileu e mesmo Newton, a fim de dar sentido a alguns elementos de teoria que, ombreados e articulados segundo os limites da leitura feita segundo o crivo do *magistério da Igreja* e dos postulados aceitos pelas autoridades das *Academias*, não se apresentavam condizentes com o estágio da pesquisa científica à época. Como essas pesquisas não poderiam fazer mentir a ortodoxia reinante, a hipótese assumia a tarefa de elaborar ficções a fim de complementar esse edifício inacabado.

Assim, quando da construção de seu quadro teórico, acerca dos primórdios da espécie humana em um estado de natureza, ele assevera que outros filósofos postularam esse estado sem sequer duvidar da existência do mesmo face o testemunho das Escrituras:

[...] Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza ideias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil. Não chegou mesmo a surgir na maioria dos nossos a dúvida quanto a ter existido o estado de natureza, conquanto seja evidente, pela leitura dos livros sagrados, que, tendo o primeiro homem recebido imediatamente de Deus as luzes e os preceitos, não se encontrava nem mesmo ele nesse estado [...]. (ROUSSEAU, 1962, p.130).

Rousseau constata que toda a tradição jusnaturalista e contratualista asseveraram a existência do estado de natureza colocando-se em oposição aos postulados da ortodoxia cristã. Entretanto, fazia-se necessário, para resguardar esses pontos da fé, não contrariando esses postulados inclusive, considerar o estado de natureza como uma hipótese e não como um fato. É isso que ele vai fazer mais adiante. Não sem antes afirmar a necessidade, por parte do filósofo cristão de negar a existência real desse estado. Caso a fosse feita a afirmação que esse estado tivesse vigorado em algum momento da história, em função de algum acontecimento extraordinário, algo que não é explicitado pelas Escrituras, isso seria algo, como ele mesmo afirma, *impossível* de vir a ser comprovado:

[...] acrescentando aos escritos de Moisés a fé que lhe deve todo filósofo cristão, é preciso negar que, mesmo antes do dilúvio, os homens jamais se tenham encontrado no estado puro de natureza, a menos que tenham tornado a cair nele em função de qualquer acontecimento extraordinário - paradoxo bastante difícil de defender-se e completamente impossível de provar. (ROUSSEAU, 1962, p.131).

Uma hipótese baseada num paradoxo é impossível de ser provada, eis os princípios teóricos pelos quais se guia o genebrino. Acerca desses princípios, Kant, um autor da época e que foi muito influenciado por Rousseau, em sua *Crítica da razão pura*: [...]manifestou que as hipóteses não devem ser assunto da mera opinião, mas fundamentar-se na possibilidade do objeto" (FERRATER MORA, 2001, p. 1346), sendo esta uma das condições dos princípios que regem uma hipótese.

Rousseau, diante dos elementos de fé necessários a serem observados à época, deixa de lado a comprovação de tais postulados e mesmo a possibilidade de assumi-los no âmbito de sua teoria pois, como vimos acima, seria algo paradoxal e, portanto, impossível de ser comprovado. Assim, ele assume uma postura particular em relação à sua descrição do estado de natureza e do seu caráter hipotético:

Comecemos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão. Não se devem considerar as pesquisas em que se pode entrar nesse assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdade original, e semelhantes àquelas que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo [...]. (ROUSSEAU, 1962, p.132).

Rousseau, segundo nosso ponto de vista, assume uma postura estratégica quanto ao magistério, a ortodoxia e o controle dos postulados científicos, a exemplo dos físicos e matemáticos à sua época que faziam especulações consideradas heterodoxas sob o manto de um caráter hipotético a fim de escapar à perseguição. Essa é a postura que ele adota, de forma pragmática, muito embora essa tomada de decisão não se coadune com a importância e os pressupostos do objeto que ele propõe investigar. Desse modo, expressando os limites do que pode ser dito, ou melhor, do que se está *obrigado* a comprometer-se, teoricamente falando, ele assim declara o caráter da sua investigação e o objeto de seu discurso:

[...] A religião nos ordena a crer que, tendo o próprio Deus tirado os homens do estado de natureza logo depois da criação, são eles desiguais por que assim o desejou; ela não nos proíbe, no entanto, de formar conjecturas extraídas unicamente da natureza do homem e dos seres que o circundam, acerca do que se teria transformado o gênero humano se ele fora abandonado a si mesmo. Eis o que me perguntam e o que proponho examinar neste Discurso [...]. (ROUSSEAU, 1962, p.132).

A postura de Rousseau aqui apresentada, a saber, de conjecturar acerca do que o homem teria se tornado *se* tivesse sido deixado a própria sorte, esta sim é paradoxal e fantasiosa. Acerca do que o gênero humano poderia ter se transformado é em si uma maior ficção posto que desprovida de qualquer base para ser postulada, mesmo porque, que natureza humana é essa que nos permitiria fazer tal conjecturas? A natureza do homem se encontra corrompida, é isso que é dito no *Prefácio*. Aliás, um elemento teórico chave aqui é que, uma vez considerado que o homem é hoje diferente do que era no passado, acerca disso os testemunhos da história são fortes, é possível postular uma mudança no tempo e no espaço que diferenciou o homem, o que contradiz o estado de arte com o qual Deus teria beneficiado o homem e a espécie.

Diferente do estado de natureza que, como veremos, comporta uma série de elementos e fatos históricos para dar suporte à essa tese hipotética e que se confirma, por verossimilhança, face a esses extratos, progredir em uma conjectura acerca do que o homem *poderia vir a ser se* é em si mesma maior fantasia que postular o estado de natureza. Assim, vir do passado para o futuro a partir de uma condicional, um *se*, isto sim consiste em maior especulação do que, com base nos dados disponíveis, postular um passado do homem. Se na primeira postura praticamente tudo poderia vir a ser especulado, podendo ser postulado, nesse sentido inclusive uma ficção relativa às possibilidades dos homens adquirirem a capacidade de voar, em um quadro em que as hipóteses se atém aos fatos históricos, aos dados conhecidos da época, algo que Rousseau de fato vai fazer, podemos seguramente ser conduzidos a um estado anterior à civilização no qual o homem se encontrava integrado à natureza.

Entretanto, com base nos dados fatuais oriundos da descoberta do Novo Mundo, dos testemunhos escritos e mesmo presenciais sobre a vida dos selvagens ameríndios (já que muitos dos ditos selvagens foram conduzidos à Europa para serem exibidos aos monarcas e nobres civilizados), seja pelos relatos de viagem e, tudo isso, visado por oposição ao quadro degenerado e corrompido do Velho Mundo, a hipótese do estado de natureza encontra os elementos que a subsidiam enquanto teoria necessária a nos indicar determinados caminhos para o homem em seu estado atual:

[...] Mas em Rousseau não parecia haver o esforço em idealizar o selvagem, ele considera o relato de viagem como um documento histórico, que ele critica. Ele dá credibilidade àqueles que lhe fornecem "exemplos da força e do vigor dos homens selvagens, posto que basta ter olhos para observar as coisas": são os "testemunhos oculares" que ele crê à propósito dos macacos "antropomorfos" [...]. (MOREL, 1909, p. 184).

Dos materiais disponíveis em seu tempo ele encontra substrato para fundamentar sua hipótese. Aliás, o estado dessa hipótese, segundo Rousseau, nos daria um conhecimento mais fidedigno acerca do homem, conhecimento que ele considera o mais importante e o mais relegado de todos. Aqui podemos apontar um efeito deletério da familiaridade, na perspectiva heideggeriana. Tendo o homem avançado em muitos conhecimentos acerca da natureza, a presença e a imediaticidade de si não permitiriam ao homem o afastamento necessário para dar conta de si mesmo.

Não é de estranhar, portanto, que as ciências do homem, propriamente ditas, vão esperar ainda algumas décadas para aparecer, tendo em si, o que não é desprezível, o agravamento de problemas que conduzem a um repensar, dentro do escopo do desenvolvimento do capitalismo e das cidades, os problemas da sociedade. As vicissitudes atreladas a esses *socius* que vivem num mesmo espaço, desse *homo* que até então era um famoso desconhecido da ciência estarão no cerne do desenvolvimento da antropologia, da sociologia, da etnografia, ciências cujo tempo e espaço se situam no século XIX propriamente falado. De espaço da solução de problemas, do progresso, da segurança e da felicidade, as cidades se tornam um problema em meio aos problemas de higiene, desemprego, poluição, prostituição, epidemias e mortes: eis o quadro que transforma *a cidade de solução em problema* e que faz fortuna para o surgimento das ciências do homem. Nesse sentido, vidente e profeta dos problemas de seu tempo, e devido ao espaço dado ao homem em sua teoria e em suas hipóteses, eis que Rousseau se faz sobressair em meio ao otimismo reinante e à cegueira antropológica vindo a ser considerado como o fundador dessas ciências: [...] *o mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem* [...] (ROUSSEAU, 1962, p.130).

318

Faz-se necessário um conhecimento do homem para que as leis, decisões, práticas e associações sejam feitas conforme sua natureza. Esse aspecto da natureza é importante. Constituir construtos quer sejam de ordem química, musical, botânica ou mesmo humana sem o conhecimento da natureza das coisas é conduzir-se pelo erro. Essa perspectiva vai ser retomada em todos os textos de Rousseau: para legislar se faz necessário conhecer os homens, a constituição de um povo depende do conhecimento de sua pátria, das suas condições materiais, de sua cultura, vide, a propósito, o Projeto de constituição para a Córsega, o *Contrat*; para educar é preciso conhecer e respeitar a natureza do homem, vide o Emílio; para observar um povo, uma cultura, anotar seus costumes de forma a poderem ser utilizados de forma científica, se faz necessário conhecer os princípios da observação, em suma, Rousseau é um pensador de princípios, os quais ele segue cuidadosamente na construção do estado de

natureza.

[...] é para reconstituir o estado de natureza que ele vai estudar os primitivos. Esse estudo já havia servido a vários fins: a crítica das religiões tinha procurado saber se existiam povos sem qualquer ideia de Deus [...] Houve também lugar, no âmbito das tribos longínquas [...] críticas políticas e sociais; a ficção do bom selvagem se criou pouco à pouco, e os relatos de viagem, imbuídos dessas novas disposições, estavam plenos de elogios ternos sobre o selvagem e os representaram [...] como um ser excepcionalmente bom, inocente e feliz [...]. (MOREL, 1909, p. 184).

Nesse sentido, da interpretação desse quadro natural, desse estado de natureza depreendemos, dada sua importância, um caráter prático: ele nos ajuda a saber como intervir na vida do homem e torná-lo mais virtuoso, saudável, harmonioso e feliz e isso não pode ser feito sem um conhecimento de causa. Tais conjecturas, baseadas em relevantes informações acessíveis à época, são essenciais para o homem hoje, somente do conhecimento das coisas podem ser postulados princípios que sirvam de fato a um fim específico. Desse modo faz-se necessário traçar esse quadro teórico.

Talvez alguns se constringam com a expressão "quadro teórico". Ora esse postulado é teórico uma vez que, como salientado pelo autor no *Prefácio*, ele não tem a ilusão de apontar o que seus olhos não vêem. Caso esse fosse o caso não seria nem necessária uma demonstração, mas a simples verificação e, talvez, nem mesmo esta, dada a imediaticidade e a transparência possibilitada pela simples observação. Quadro hipotético, teoria, demonstração nos dão os elementos epistemológicos dessa suposta "ficção" o que, de imediato, a descaracteriza enquanto simples fantasia. Essa "ficção", diga-se de passagem, não consistia em mera fantasia, mas num construto muito bem elaborado sendo mesmo capaz de complementar um quadro teórico. E aqui há que ser considerado a forma como esse construto é elaborado e do seu caráter propriamente científico. Breve, a ficção que se constroi dentro de um quadro hipotético é ela mesma científica, algo demasiadamente diferente de uma concepção mítica.

Tais postulados, quando considerados no escopo de uma explicação, figuravam-se adequados na perspectiva teórica. Assim, configurados segundo uma perspectiva hipotética, não contradiziam, necessariamente, as verdades estabelecidas e mantinham-se à margem das confusões e convulsões que serão vividas, posteriormente, pelo genebrino quando da publicação do *Émile* e do *Contrat*.

Assim, o Rousseau crítico de si mesmo e que trás à reboque todos que lhe ouvirem sem dar conta de suas razões incorrem em um erro interpretativo, aquele que diz respeito a tomar a parte pelo todo e, em meio à isso, perder de vista o quadro geral que se

afigura na interpretação de uma obra. Nesse sentido o caráter hipotético do texto é algo que deveria até então ser tratado de forma séria e não meramente ficcional, naquilo de mais nefasto e pejorativo que esse termo comporta. De fato, parece estranho que pouco se tenha dado no sentido de estudar de forma cuidadosa o caráter da ideia de hipótese em Rousseau.

Tendo em vista encerrar esse tópico, vale a pena salientar ainda o aspecto propriamente científico das considerações rousseauianas em se tratando de sua hipótese sobre o estado de natureza. Elementos tentando provar a forma primitiva da alimentação humana, sua preocupação com a anatomia comparada no que tange ao caráter carnívoro ou onívoro da espécie humana, a referência a civilizações, a ampla gama de fatos históricos referenciados pelos conhecimentos e uso de textos reconhecidos à época, a referência aos relatos de viagem que também eram textos reconhecidos como testemunho verídico, em suma, do caráter estudado e pesquisado do texto que tem serventia para compreender a história do homem e das civilizações: [...] *As pesquisas políticas e morais sugeridas pela importante questão que examino, são, pois, de todos os modos úteis, e a história hipotética dos governos representa, para o homem, uma lição sob todos os aspectos instrutiva* [...] (ROUSSEAU, 1958, p. 164).

320

E ainda, nas próprias *Institutions*, ressentindo-se dos elementos presentes nos relatos de viagens,⁴ da sua crítica e relação aos mesmos, Rousseau destaca que se faz necessário um filósofo para levar à cabo uma tal observação, algo que os viajantes não faziam bem. Ele não reclama da veracidade dos testemunhos, do conteúdo neles expressos propriamente falando, mas da forma como os mesmos foram elencados, mesmo porque, esses documentos foram importantes para remontar ao primeiro homem.

Desse modo, vê-se todo o cuidado com que Rousseau compõe sua teoria, elabora suas hipóteses, busca corroborá-la com fatos e dados os mais diversos. Assim, um dos aspectos negligenciados do texto, inclusive pelo próprio autor e um dos aspectos mais importantes do *Discours sur l'inégalité* consiste, justamente, em este poder ser elogiado pelo seu aspecto histórico e do recurso que o mesmo faz da natureza como critério para a existência humana, algo que, em função do caráter do texto, do fato de ser uma dissertação que visava participar de um concurso, escapa aos propósitos de seu título e aos olhos dos

⁴ Textos que davam conta dos relatos de viagens como a *Histoire générale des voyages*, Kolbe *Dion du cap de Bonne-Espérance* e o livro de François Coréal acerca das *Voyages de François Coréal aux Indes occidentales*, são alguns exemplos dos matérias de que se serviu o genebrino para compor seu estado de natureza.

intérpretes e críticos de modo geral.

Assim, não espanta que em uma relação de livros surgida em 1756, um *anti-Index*, cuja finalidade era apontar a leitura de obras que deveriam ser, de certo modo, "obrigatórias" para o homem do século XVIII, o *Discours sur l'inégalité* aparece como um texto a ser lido em função dos benefícios medicinais presentes no livro, a saber, no que diz respeito aos cuidados com a higiene e com a promoção da saúde. Desse modo, se faz mister observar com mais cuidado o que os comentadores esquecem e o que está *presente* de forma *latente e patente* nos textos de Rousseau.

3. Das consequências de uma interpretação hipotética do estado de natureza em Rousseau

O que nos torna insatisfeitos quanto ao motivo interpretativo do caráter negativo da hipótese, das conjecturas e da "ficção" rousseuniana sobre o estado de natureza, que são tomadas como mito, mentira e fantasia diz respeito aos seus corolários, às suas consequências práticas e às práticas inconsequentes: a despeito de que muitos autores sejam críticos e céticos à respeito da facticidade ou o *locus* adequado deste conceito na obra rousseuniana, são inúmeras as obras, inclusive da grande maioria dos analistas ditos céticos quanto ao estado de natureza que abordam temas que só são passíveis de serem considerados e discutidos na obra de Rousseau em se levando em conta de forma séria e válida o estado de natureza, ou seja, em postulando como efetivo aquilo que eles supõem como fantasioso. Nesse sentido, inebriados em suas teorias, em seus discursos, não se dão conta dos princípios necessários, ou melhor, da hipótese necessária a dar fundamento aos seus enunciados, a saber, justamente a hipótese do estado de natureza.

Teorias sobre os sentimentos, sobre a educação natural, sobre o amor de si e o amor próprio, sobre a piedade, sobre a religiosidade, sobre a educação, sobre a política e inúmeras outras abordagens acerca do pensamento de Rousseau não se ressentem dessa falta de base teórica uma vez que, considerado o estado de natureza como uma ficção, subsiste um problema de fundamentação teórica, algo que é sem sombra de dúvida um problema lógico, teórico e mesmo científico grave. Ou seja, todos os belos discursos, teorias, livros, conferências construídas com base no estado de natureza sem considerá-lo como válido são inválidas em si mesmas por um problema de *petição de princípio*, de fundamento, de base epistemológica. A isto poderíamos chamar de precariedade epistêmica ou simplesmente de equívoco interpretativo.

Um exemplo disso pode ser visto em Christian Destain que, ao tratar do tema da

natureza em Rousseau assim apresenta o que é considerado no livro como “*idées reçus*” (aliás este é o fio condutor da coleção a qual o livro foi publicado):

Junto ao abandono de seus filhos, o "retorno à natureza" é uma das ideias recebidas mais corrente acerca de Rousseau e frequentemente, nas publicações, uma vez que evoca-se o rousseuismo, trata-se de uma forma de ecologismo ingênuo e beato que consiste em dizer que a natureza tem razão, que o homem se afastou dela e que ele encontrará a solução de seus problemas reunindo-se a ela. Rousseau seria desta forma um doce sonhador, rejeitando a sociedade e convocando em seus desejos um retorno às florestas. Ele se situa, contudo, no oposto exato desta concepção [...] (DESTAIN, 2005, p. 41).

Na sequência de sua argumentação Destain afirma que tal concepção se origina de uma má interpretação do *Discours sur l'inégalité*. Ele insere Rousseau no grupo de autores que assumem a tarefa de explicar quais as características do homem antes do nascimento da política para que, como ele mesmo afirma: [...] *Uma vez estabelecidas essas características, teríamos como dispor de um tipo de critério seguro para criar um sistema político ideal uma vez que ele estaria em conformidade com a natureza do homem.*[...] (DESTAIN, 2007, p. 42). Até aqui Destain se coaduna com nossa argumentação, o estado de natureza é fundamental enquanto promotor de elementos que podem vir a se tornar em princípios para a vida. Assim, conforme o que defendemos também, não existe um retorno à natureza em Rousseau, pelo contrário, esse voltar-se para a natureza consiste em ater-se ao referencial por ela proposto. Nesse sentido a postura de Destain se afigura como próxima a de Salinas Fortes que fala de uma escala, algo que consideramos adequado ao se pensar na natureza em Rousseau, Entretanto, quando se propõe a tratar da validade do estado de natureza ele se agrega a todos os demais intérpretes:

[...] É verdade que sua descrição de natureza poderia parecer idílica e que sua concepção de natureza original poderia fazer pensar em uma Idade de Ouro. Mas isso em esquecer dois pontos que não são meros detalhes. Primeiramente, esse estado de natureza é uma construção intelectual. É uma ficção metodológica e heurística, destinada a estabelecer uma história filosófica do homem, história que não se preocupa menos dos fatos que da compreensão, da inteligibilidade disso que deveria (*dû être*) ser o percurso da humanidade [...]. (DESTAIN, 2007, p. 44).

Assim, muito embora corrobore uma concepção que é condizente com a abordagem do nosso trabalho, com o ideal de natureza em Rousseau, na citação acima vemos Destain engrossar a fileira daqueles que, seguindo o texto *canônico* das palavras de Rousseau, o que ele faz logo em seguida em seu texto citando extratos do *Discours sur l'inégalité*, enfatiza o caráter hipotético do estado de natureza e a sua dimensão ficcional para fins

eminentemente metodológicos

Entretanto há que se perguntar que metodologia constroi e se sustenta em expressões hipotéticas? E, ainda mais, como aceitar este pressuposto metodológico para abordar e servir de referência para uma situação atual do homem e da sociedade? Acerca dessas questões é significativa a abordagem de Bachofen sobre o estágio atual do problema:

[...] se Rousseau elaborou um quadro detalhado, escrito por vezes no imperfeito, por vezes apoiado sobre descrições de povos observados por viajantes, tais como os Índios caraíbas ou os Hotentotes, ele afirma, ao mesmo tempo que esse estado é "um estado que não existe, que jamais existiu, que provavelmente jamais existirá" e ele reivindica o direito de o estudar, "afastando todos os fatos, pois eles não tocam de forma alguma à questão". Parece então legítimo se interrogar sobre a intenção à qual responde essa descrição e sobre seu estatuto teórico. Sem dúvida é Goldschmidt que formula da melhor forma essa dificuldade. Após ter chamado a atenção que a referência ao "estado de natureza" é uma passagem obrigatória da teoria do Contrato social e, após ter afastado as diferentes funções tradicionais dessa ficção teórica (uma função "etiológica", uma função "paradigmática" e uma função "exegética"), ele sublinha que, em Rousseau, "a descrição do estado de natureza carece de sua finalidade essencial (e tradicional): de servir a preparar a passagem à sociedade. [...] É este o ponto que a torna por oposição às doutrinas tradicionais a mais "radical". Assim, Goldschmidt também é conduzido a colocar a questão seguinte: "Se esse 'quadro' é destituído de sua finalidade, ele serve para que?" (BACHOFEN, 2002, p. 31).

323

Assim, há que se repensar esse caráter hipotético segundo a abordagem rousseauiana. Ainda mais no que diz respeito aos seus intérpretes e sobre o resultado em suas teorias daquilo que eles consideram como mera ficção posto que não são poucas os postulados criados por esses estudiosos que prescindem daquilo que eles reputam por fantasia e desconsideram como teoria.

É dessa forma e em função desse problema que, a despeito das afirmações anteriores, Destain segue argumentando que o homem é um ser que não é naturalmente político, para em seguida citar um texto posterior, do *Contrat*, que mostra a artificialidade da criação da sociedade, bem como o processo pelo que o homem vem a se constituir como ser social pelo processo de desnaturaçãõ.

Tanto Destain como muitos outros comentadores não se dão conta de que alguns textos basilares de Rousseau só fazem sentido em se considerando o estado de natureza como um traço forte da teoria de Rousseau. Em se considerando a hipoteticidade deste estado não é possível falar do contrato, por exemplo, nem muito menos da construção dos sentimentos, da educação natural, entre outros elementos do pensamento de Rousseau.

Analistas que não se acanham em negar o estatuto epistêmico do estado de natureza não se sentem constrangidos, por exemplo, a falar sobre os sentimentos em

Rousseau. A rigor, uma teoria sobre os sentimentos em Rousseau, e sobre a educação, só poderiam ser fundamentadas a partir do caráter teórico e da efetividade do estado de natureza.

4. Sobre o estatuto da natureza entendida como estado de natureza

Ainda acerca do estado de natureza, uma outra questão a ser salientada diz respeito à comum associação entre natureza e estado de natureza, ou seja, quando procuramos entender o que é a natureza a partir de análises e interpretações feitas sobre as obras de Rousseau somos, comumente, remetidos ao estado de natureza. O que reside nessa postura é a simples identificação entre os dois conceitos, dada a pregnância do que o estado de natureza assume nas interpretações da obra de Rousseau, a despeito de toda consideração "desconfiada" acerca desse estado. Nesse sentido a crítica nem se dá conta de que algo que precisa ser duramente criticado deve, provavelmente, ter algum valor que não foi até então percebido. Por outro lado, a natureza, termo difuso, acerca do qual o genebrino não atribui qualquer abordagem mais definida e delimitada, encontrando de forma dispersa e difusa na obra do autor, vê-se relegada a estar inserida no conceito de estado de natureza.

Essa forma indevida de associação implica em alguns erros conceituais. O primeiro deles consiste na identificação dos termos, ideias, noções ou conceitos. Como o próprio Rousseau não define esses termos, só aponta sua possibilidade em um quadro teórico que como vimos é complexo. E ainda, como no caso específico da natureza, nem mesmo um quadro confuso é apresentado, talvez em função disso encontremos essa falta de identificação propiciada pelo próprio autor da obra.

Entretanto, da impossibilidade de identificação não resulta necessariamente uma impossibilidade de diferenciação que implique, por sua vez, a igualdade entre os conceitos. Como se chega a esse resultado é algo ainda obscuro. Uma hipótese a ser levantada seria o problema do caráter hipotético do estado de natureza que, considerado como fantasia, caráter esse necessariamente negativo da visada interpretativa, que se espalha e contamina o conceito de natureza especificamente falando. Essa má vontade conceitual talvez resida na abordagem por vezes paradoxal de Rousseau e da maneira como sua obra foi recebida, ou seja, em função do caráter radical de seus enunciados, da *idée reçue* de um retorno ao estado de natureza. Daí a necessidade de negar de forma definitiva esse estado.

No que tange à abrangência e competência dos conceitos em tela, há que se considerar uma questão lógica de pertença e co-pertença. A natureza é um conceito mais amplo, mais geral enquanto o estado de natureza é um conceito mais restrito. O primeiro

abarca o segundo e não o contrário como comumente se interpreta. Os dois conceitos e seus conteúdos se co-pertencem, a despeito que a natureza possa ser pensada sem o estado de natureza, mas o contrário não seja possível. No âmbito da obra, enquanto o conceito de natureza, seu conteúdo, sua aplicabilidade teórica e o recurso temático ao mesmo esteja ligado de forma referencial à quase totalidade dos textos da obra de Rousseau, o segundo conceito se aplica mais às obras políticas e éticas. Assim, quando se fala em natureza ouve-se correntemente sobre o estado de natureza e, por consequência, emprega-se um conceito pelo outro sem mais, algo que, como vimos até aqui, consiste num grave equívoco.

Nesse sentido, uma abordagem que trata da natureza segundo os moldes do estado de natureza falha quanto aos princípios, os meios e os fins. Rousseau fala propriamente da natureza em um sem número de livros, na grande maioria deles sem associá-la, especificamente, ao estado de natureza. Desse modo, parece ser forçoso reduzir o primeiro ao segundo abordando-o, ademais, de forma limitada a partir de um conceito singular, posto que existem uma gama muito maior de elementos, temáticas e princípios que nos são dados a partir do conceito mais geral, a saber, do conceito de natureza.

Negada à natureza uma existência própria dentro do cômputo da teoria rousseauiana, toda a aplicabilidade do conceito se vê prejudicada, mesmo impossibilitada, necessitando, nesse sentido, ser melhor delimitada, mais aclarada e verificada quanto à sua possibilidade teórica, algo que nos deteremos mais adiante. Antes de constituirmos esse empreendimento, após ter analisado a crítica de Rousseau sobre seu trabalho e das dificuldades daí oriundas, importa, ainda que de forma breve, tendo em vista a fortuna das controvérsias suscitadas pelas teorias do genebrino, possamos considerar algumas formas e modos de crítica que se constituíram como peças chave da interpretação do pensamento de Rousseau, mais especificamente falando, aquelas que tomam o autor pela obra, as que julgam sua impropriedade temática e as que a acusam de mera abstração teórica.

325

Considerações finais

Elaborar um quadro da crítica à obra de Rousseau apresenta-se como uma tarefa muito extensa: desde a época do genebrino, aí contadas as inúmeras cartas que o mesmo recebeu desde a produção do *Discours sur les sciences*, são muitas as críticas assacadas contra a obra, quanto às teses e ideias levantadas pela mesma, quanto às fontes, aos pressupostos teóricos, aos supostos plágios, etc., algo que escapa ao domínio de nossa investigação cujos interesses são bem mais modestos.

Desse modo, em tendo sido levantadas algumas questões acerca da relação entre estado de natureza e natureza, conceitos que são compreendidos como correlatos, muito embora não o sejam, destacamos o lugar do caráter hipotético do estado de natureza como um dos aspectos a descaracterizar o lugar teórico desse conceito no pensamento rousseauiano. Vale aqui destacar que, no mais das vezes, consideramos a noção de hipótese de forma anacrônica, relacionando a concepção científica hodierna com sua acepção no século XVIII e, ademais, ignoramos o contexto em que o genebrino se serviu destas.

Tais questões associadas às concepções que temos dos materiais dos quais Rousseau se serviu: testemunhos de viagem, relatos de navegantes, etc., nos levam, segundo também uma acepção hodierna da investigação histórica, a descartar os fundamentos com os quais Rousseau se serve para compor seus quadros teóricos, o que nos levou a encetar nossa investigação.

Nosso artigo tem por objetivo contribuir para uma questão que ainda é digna de investigação dentro da obra de Rousseau. Em nossa tese de doutorado tentamos dar conta de parte desse tema. Mas nossa pretensão não consiste em esgotar essa problemática, muito pelo contrário, ela pretende engendrar novos caminhos possíveis, discutir com uma tradição já estabelecida, como a que caracteriza o genebrino como um pensador do sentimento por oposição à razão, tentando apontar para as consequências de uma leitura monolítica da obra. Nesse sentido, nossa esperança é de ter ajudado nessa tarefa ainda a ser realizada.

326

REFERÊNCIAS:

BACHOFEN, Blaise. **La condition de la liberté**: Rousseau, critique des raisons politiques. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2002.

DESTAIN, Christian. **Jean-Jacques Rousseau: L'au-delà du politique**. Bruxelles: Éditions OUSIA, 2005.

_____. **Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Editions Le Cavalier Bleu, 2007.

EIGELDINGER, Frédéric. **"Des pierres dans mon jardin"**: les années neuchâtelaises de J.-J. Rousseau e la crise de 1765 suivi de La vision de Pierre de La Montagne, dit le voyant. Genebra: Éditions Slatkine, 1992.

FERRATER MORA, José. Conceito. In: **Dicionário de filosofia**, Tomos I e II. São Paulo: Edições Loyola, 2001, pp 518-521.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **L'indien brésilien et la Révolution française: les origines brésiliennes de la théorie de la bonté naturelle**. Paris: La Table Ronde, 2000.

L'AMINOT, Tanguy. **Bibliographie des thèmes présents dans l'oeuvre de Jean-Jacques**

Rousseau. Actualisation: juin 2010.

LENOBLE, Robert. **Histoire de l'idée de nature.** Paris: Albin Michel, 1969.

MAY, Georges. **Rousseau.** Bourges: Éditions Seuil, 1985.

MORNET, Daniel. **La pensée française au XVIII^e siècle.** Paris: Librairie Armand Colin, 1969.

_____. **Le sentiment de la nature en France: de J.-J. Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre; essai sur les rapports de la littérature et des moeurs.** 3 ed. Genève: Slatkine, 2000.

MOREL, Jean. Recherches sur les sources du Discours de l'inégalité. In.: **Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau**, 1909, p 119-198.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Obras.** Vol. II. Porto Alegre: Editora Globo, 1962.

ORDENAR AS PAIXÕES: RECONHECIMENTO E SOCIABILIDADE NO *EMÍLIO* DE ROUSSEAU - PRIMEIRA PARTE

Thomaz Kawauche¹

Resumo:

Este artigo examina em *Emílio, ou Da educação* o princípio da ordem das paixões como condição de sociabilidade. Pretende-se mostrar que, para Rousseau, “ordenar as paixões humanas” diz respeito não apenas a uma estratégia profilática retentora das paixões maléficas que necessariamente surgem junto com o amor-próprio ao longo do desenvolvimento de Emílio, mas também a uma tentativa para se compreender a relação entre moral e política do ponto de vista daquilo que hoje denominaríamos “teoria do reconhecimento”. Trata-se aqui de expor a formulação do problema ‘como ordenar as paixões ligadas ao amor-próprio?’ no quadro da educação moral do jovem aluno, adotando como hipótese que a relação entre estima e consciência é o alicerce teórico sobre o qual Rousseau elabora um modelo de sociabilidade que leva em conta a ideia de reconhecimento.

Palavras-chave: Consciência. Educação. Medicina. Reconhecimento. Sociabilidade.

TO ORDER THE PASSIONS: RECOGNITION AND SOCIABILITY IN ROUSSEAU’S *EMILE* - FIRST PART

328

Abstract:

This article examines in *Émile, ou De l’Éducation* the order of passions principle as condition of sociability. It is intended to show that, for Rousseau, “ordering human passions” is not just a prophylactic strategy that retains the evil passions that necessarily arise along with self-love throughout Emile’s development, but also an attempt to understand the relationship between Morals and Politics from the point of view of what we would today call “Recognition Theory”. This paper presents the formulation of the problem ‘how to order passions connected with self-love?’ within the framework of the young disciple’s moral education, assuming as hypothesis that the relationship between esteem and consciousness is the theoretical foundation on which Rousseau elaborates a model of sociability that takes into account the idea of recognition.

Keywords: Consciousness. Education. Medicine. Recognition. Sociability.

Um dos problemas considerados por Rousseau no quarto livro de *Emílio, ou Da educação* é o da gênese da sociabilidade. Na história do aluno que dá título à obra, estamos no momento da educação moral, ou mais especificamente, do estudo das relações humanas do ponto de vista das paixões. Com efeito, a exposição das mudanças ali sofridas por Emílio – o período de desenvolvimento corresponde à adolescência – recupera um tópico importante da ciência do homem no *Discurso sobre a origem da desigualdade*: a passagem do *amor de si*, paixão natural ligada à autoconservação e fonte primitiva das outras paixões, ao *amor-*

¹ Doutor em Filosofia pela USP, Professor Visitante no Departamento de Filosofia da UNIFESP, membro fundador da Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII (ABES XVIII) e autor do livro *Religião e política em Rousseau: o conceito de religião civil* (São Paulo: Humanitas & FAPESP, 2013). E-mail: kawauche@unifesp.br

próprio, paixão socialmente produzida caracterizada pela preferência de si mesmo na comparação com os demais indivíduos. A originalidade do quadro das paixões apresentado por Rousseau no *Discurso*, como todos devem saber, consiste em mostrar que o arco delineado do amor de si ao amor-próprio segue o seguinte esquema: (1) o progresso do espírito humano e o das instituições sociais são necessariamente entrelaçados entre si; (2) o entrelaçamento dos dois progressos engendra certas relações de dependência entre os agentes livres e, por conseguinte, transforma desigualdades físicas em desigualdades morais; (3) tais relações, submetidas a circunstâncias “funestas”, produzem vícios que, por sua vez, produzem desigualdades morais cada vez mais graves e, por fim, os males consolidados acabam inviabilizando a própria ordem social.

Essa mesma forma de descrição da realidade reaparece no *Emílio*, porém, na perspectiva de uma “educação medicinal”²: no livro IV, o educador, à maneira de um médico hipocrático, intervém na história natural do amor-próprio recorrendo a remédios educativos adequados para cada situação patológica da vida de Emílio. A alegoria do jovem potencialmente misantropo que é curado da insociabilidade pela arte da educação não é gratuita: ela remonta à relação clássica entre medicina e paideia³ que Rousseau transpõe para os esquemas de inteligibilidade das ciências modernas. As intervenções correspondem às “cenas pedagógicas”, das quais falaremos adiante. Por ora, basta entender que as “cenas” corrigem os eventuais desordenamentos no sistema de paixões de Emílio de forma similar à “arte médica da ocasião oportuna” (Souza, 2006, p. 251). Almeja-se assim, através dessa pedagogia terapêutica, a formação de um ser – homem ou cidadão – capaz de conviver em harmonia com os demais antes mesmo de atingir a idade adulta.

Pelo fato de estar baseado no modelo humoral da tradição hipocrática, os princípios educacionais de Rousseau podem ser tomados como uma terapia segundo o método expectante, com tratamentos voltados à economia das paixões, tanto na esfera do indivíduo quanto no âmbito da economia da ordem civil. (Vale lembrar que a palavra “*oeconomie*” pertence ao léxico da medicina, sendo “*oeconomie animale*” uma noção importantíssima na

² A expressão “*éducation médicinale des enfants*” aparece no livro de Pierre Brouzet, *Essai sur l'éducation médicinale des enfants et sur leurs maladies* (1754). Trata-se de uma das fontes médicas que Rousseau utiliza para escrever o *Emílio*. Sobre esse assunto, ver Kawauche (2018).

³ Veja-se o capítulo “A medicina como paideia” em Jaeger (2001).

estrutura de mentalidades entre os séculos XVI e XIX⁴.) Mais precisamente, se nos permitirmos terminologias anacrônicas, poderíamos falar até mesmo de uma *pediatria*, pois o pressuposto fundamental da arte da educação de Rousseau é que, embora a ordem da infância se inscreva no interior da ordem da humanidade, cada uma delas tem suas leis próprias, devendo portanto a ordem da criança ser regulada de maneira autônoma:

A humanidade tem seu lugar na ordem das coisas; a infância tem o seu na ordem da vida humana. É preciso considerar o homem no homem e a criança na criança; determinar para cada qual o seu lugar e ali fixá-lo, *ordenar as paixões humanas de acordo com a constituição do homem* [...]. (Rousseau, 1969, p. 303, meus os itálicos)

Como veremos, “ordenar as paixões humanas de acordo com a constituição do homem” significa, no contexto desta análise, efetivar a passagem saudável do amor de si para o amor-próprio. Antes de tudo, porém, nunca é demais repetir que, no *Emílio*, o amor-próprio não é um mal em si mesmo, mas, isto sim, efeito necessário do desenvolvimento da sociabilidade da criança⁵. Se, no *Discurso*, os aspectos nocivos desse desenvolvimento são pintados com cores mais chocantes (pois ali o mal não sofre tratamento), no *Emílio*, diferentemente, os traços negativos do amor-próprio ficam deslocados para um segundo plano de análise quando percebemos que, sem os progressos causados por essa paixão, Emílio não conseguiria se inserir de modo adequado na sociedade; por exemplo, ele seria incapaz de perceber qualquer tipo de vantagem em se associar com outros indivíduos movidos por interesses comuns. Ou seja, no *Emílio*, o amor-próprio é ambivalente à maneira de um mal necessário, semelhante ao *pharmakon* da medicina antiga, cujos efeitos colaterais podem até ser amenizados, mas não suprimidos: “O amor-próprio é um instrumento útil, mas perigoso; muitas vezes fere a mão que dele se serve, e raramente faz o bem sem o mal” (Rousseau, 1969, p. 536). De fato, ao descrever as transformações que vão do amor de si ao amor-próprio, Rousseau tem em vista duas faces desse processo, a uma só vez contraditórias e indissociáveis entre si: a face agregadora (podemos denominá-la assim), que diz respeito à produção de sentimentos de benevolência, comiseração, clemência, generosidade, etc., e a

⁴ Sobre a formação do conceito de “economia animal” no quadro de emergência da fisiologia enquanto ciência no século XVI, veja-se o seminal artigo de Bernard Balan: “Premières recherches sur l’origine et la formation du concept d’économie animale” (1975).

⁵ Convém observar que foi Nicholas Dent o primeiro comentador a chamar atenção para a ambivalência do *amour-propre* em Rousseau. Em seu livro *Rousseau: An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*, ele escreve: “Como veremos, Rousseau atribui ao *amour-propre* um papel essencial e totalmente benéfico para a plena autorrealização de qualquer pessoa na medida em que esta toma posse de sua posição enquanto ‘ser moral’ capaz de interagir com outros seres semelhantes. [...] É somente quando o *amour-propre* se torna desordenado (‘inflamado’) que Rousseau o critica como uma característica pessoal nociva e fonte de prejuízo social” (Dent, 1988, p. 4).

face desagregadora (na falta de um termo melhor), ligada às paixões malélicas, como inveja, cobiça, vaidade, ódio, crueldade, desejo de vingança, etc.

Este trabalho é fruto de uma pesquisa em andamento sobre Rousseau e as ciências modernas. Apresento aqui algumas conclusões provisórias. O objeto de minha investigação é o princípio da *ordem das paixões* enquanto condição de sociabilidade na história de Emílio. Pretendo mostrar que, para Rousseau, “ordenar as paixões humanas” diz respeito não apenas a uma estratégia profilática retentora das paixões malélicas que necessariamente surgem junto com o amor-próprio ao longo do desenvolvimento do jovem aluno, mas também a uma tentativa para se compreender a relação entre moral e política do ponto de vista daquilo que hoje denominamos *teoria do reconhecimento*⁶. O texto é longo e, por isso, foi dividido em

⁶ Toda a bibliografia sobre teoria do reconhecimento em Rousseau gira em torno de Axel Honneth. É digno de nota que, no ensaio “Abismos do reconhecimento” (original publicado em 2012), Honneth chame Rousseau de “o fundador de toda a tradição da teoria do reconhecimento” (Honneth, 2013, p. 566). Como devemos saber, essa interpretação é fortemente inspirada por Frederick Neuhouser que, em *Rousseau’s Theodicy of Self-Love* (2008), teoriza o reconhecimento em Rousseau à luz da tese da “teodiceia secular”, a saber, que a crítica social rousseauiana apresenta um “potencial redentor do amor-próprio”, porém, de um ponto de vista estritamente social, e não religioso. A despeito da validade da leitura de Neuhouser, seu mérito inegável é ter destacado o lugar do amor-próprio no modelo de sociedade de Rousseau em termos de uma teoria do reconhecimento puramente secular. Honneth marca sua posição relativamente à tese de Neuhouser enfatizando a importância de outras fontes passionais para a constituição civil, como o amor à glória e à pátria, e até mesmo à religião civil (Honneth, 2013, pp. 573-574). As conclusões de Honneth foram aprofundadas por Théophile Pénigaud de Mourgues (2014 e 2017), o qual afirma haver em Rousseau uma “política do reconhecimento” fundamentada num “desejo de reconhecimento”, este associado à estima pública e, por conseguinte, ao amor-próprio. Embora suas análises passem pelo *Contrato social*, a referência principal de Pénigaud de Mourgues são as *Considerações sobre o governo da Polônia*, enfatizando assim o viés prático do pensamento político de Rousseau. Céline Spector desloca e amplia a discussão com Honneth ao tratar do reconhecimento em Rousseau na perspectiva de Charles Taylor: ela faz isso mediante a contraposição entre o ideal de autenticidade de Rousseau e o desejo de reconhecimento das comunidades contemporâneas segundo Taylor (Spector, 2014). Outra leitura crítica recente é a de Pierre Crétois (2017): fundamentado na ideia de Bruno Bernardi, para quem Rousseau é um “autocrítico das Luzes”, Crétois problematiza a interpretação de Honneth afirmando que a teoria do reconhecimento de Rousseau não está limitada à ideia de alienação oriunda da teoria crítica frankfurtiana, mas que ela consiste numa análise social das diversas facetas do amor-próprio. Para um levantamento bibliográfico menos incompleto, seria preciso ainda mencionar o livro de Barbara Carnevali (*Romantisme et reconnaissance: figures de la conscience chez Rousseau*. Genebra: Droz, 2012), porém, não tive acesso a essa obra, infelizmente. No Brasil, o tema do reconhecimento no *Emílio* foi explorado por Cláudio Dalbosco em “Condição humana e formação virtuosa da vontade” (2014), cuja exposição articula, de um lado, a relação entre amor-próprio e reconhecimento nas leituras que F. Neuhouser e A. Honneth fazem de Rousseau e, de outro lado, uma hipótese acerca da “educabilidade do amor-próprio” do ponto de vista daquilo que Dalbosco denomina teoria (negativa e positiva) da virtude na doutrina pedagógica do *Emílio*. Convém lembrar que todos esses trabalhos remontam ao livro de Nicholas Dent, *Rousseau: An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory* (1988), cuja originalidade está em ter sido o primeiro a relacionar os aspectos positivos do amor-próprio à ideia de reconhecimento. Com a intenção de oferecer um *complemento* aos trabalhos acima mencionados, apresento neste artigo uma interpretação que busca descrever, *do ponto de vista das ciências modernas*, a relação necessária entre a ideia de reconhecimento e a ordem das paixões – sobretudo a paixão do amor-próprio –, considerando-se a arte da educação como uma espécie de terapêutica moral. Em particular, tenho em vista os esquemas teóricos da medicina hipocrática utilizados por Rousseau para conceber o bom ordenamento passional do corpo político como condição de possibilidade para a vida civil, tanto no *Emílio* quanto no *Contrato social*. Trata-se aqui de lançar novas luzes sobre os conceitos de “reconhecimento” e “patologia social” com base na história do pensamento médico anterior ao advento da Psicanálise,

duas partes. A primeira parte (este artigo) expõe a formulação do problema da ordem das paixões ligadas ao amor-próprio no quadro da educação moral de Emílio, adotando como hipótese que a relação entre estima e consciência é o alicerce teórico sobre o qual Rousseau elabora um modelo de sociabilidade que leva em conta a ideia de reconhecimento. Na segunda parte (em artigo a ser publicado), investigo os desdobramentos da relação entre estima e reconhecimento no interior do quadro teórico aqui exposto, dedicando atenção a dois pontos estruturantes do *Emílio* relativos ao ordenamento das paixões: (1) o modelo do espetáculo para as cenas pedagógicas e (2) a ideia de amizade para formação do juízo moral.

As paixões e o empirismo: uma questão de medicina

Começemos com a leitura da passagem do livro IV em que Rousseau expõe as regras do método para o “uso das paixões”. O trecho a seguir é digno de total atenção, pois em torno dele gira, não apenas a educação moral de Emílio enquanto adolescente, mas, de modo geral, todos os princípios da ciência do homem de nosso autor: “Eis, portanto, o sumário de toda a sabedoria humana quanto ao uso das paixões: 1. sentir as verdadeiras relações do homem, tanto da espécie quanto no indivíduo; 2. ordenar todos os afetos da alma conforme essas relações” (Rousseau, 1969, p. 501).

Em primeiro lugar, é fundamental aqui notar o aspecto *empírico* da doutrina pedagógica de Rousseau: em vez de investigar a origem das paixões ou buscar suas causas finais, o educador deve fazer *bom uso delas*, ou ainda, buscar sua *utilidade* de um ponto de vista prático, considerando-as tais como aparecem na experiência e empregando-as de modo proveitoso na formação do aluno em observação⁷. E, mais do que empíricas, são regras que recusam idealizações racionais, pois, longe de enunciar um programa de combate às paixões, trata-se de valer-se delas mesmas para produzir laços sociais com base nas relações de dependência entre indivíduos egoístas: “Só se conquista as paixões pelas paixões; é por meio do império delas que precisamos combater-lhes a tirania, e é sempre da própria natureza que é preciso tirar os instrumentos próprios para regulá-la” (Rousseau, 1969, p. 654). Tal máxima se coaduna perfeitamente com o princípio hipocrático de extrair da doença seu próprio remédio, que Jean Starobinski (2001) generaliza para o pensamento de Rousseau como um todo.

valorizando assim a originalidade da crítica social de J.-J. Rousseau e evitando confusões semânticas com a teoria crítica de A. Honneth.

⁷ Sobre a importância dos conhecimentos úteis para a formação da autonomia no *Emílio*, ver a tese de Terezinha Duarte Vieira (2017).

Segundo o autor do *Emílio*, é preciso encarar as paixões como instrumentos necessários à conservação do ser humano, tanto do ponto de vista do indivíduo quanto do ponto de vista da espécie, tendo-se, todavia, o cuidado de não menosprezar os vícios inerentes às transformações do amor de si em amor-próprio. No léxico rousseauiano, a palavra que designa tal uso regulado das paixões é *ordenação*; assim como ocorre na constituição do corpo político no *Contrato social* (livro I, cap. 6), não se trata de criar novas forças, mas de ordenar as que já existem, uni-las a fim de fazê-las “agir em concerto” (Rousseau, 1964b, p. 360); no tocante à divisão das leis, o *Contrato* (livro II, cap. 12) também recorre à ideia de relações ordenadas entre partes constituintes do corpo político, notadamente a conflituosa relação envolvendo o governo e o soberano: “Para ordenar o todo ou dar a melhor forma possível à coisa pública, há que considerar diversas relações” (Rousseau, 1964b, p. 393). Comparando assim o léxico imanentista do *Contrato* e do *Emílio*, identificamos um campo semântico envolvendo a ordem do corpo social e a ordem do corpo da criança de acordo com os princípios gerais da antiga tradição do empirismo médico⁸: sem perder tempo com hipóteses acerca da essência do homem ou de seu *telos*, o educador de Emílio se restringe a *ordenar* as configurações patológicas adotando como parâmetros, por um lado, os casos compilados da história natural das paixões humanas, e por outro lado, a harmonia das faculdades e dos órgãos sensíveis do aluno; de modo análogo, na perspectiva das relações sociais, a arte do Legislador, que pode ser visto como um “pedagogo dos povos” (Burgelin, 1962, p. 56), consiste em *ordenar* a constituição dos homens considerando-os tais como são na realidade observada, e não como deveriam ser idealmente, buscando-se na prática um ajuste conveniente dos móveis passionais que engendram, para o bem ou para o mal, as instituições sobre as quais se sustenta a *constituição civil*.

A palavra *constituição*, que podemos entender como sinônimo de ordem, vem também da medicina: veja-se, por exemplo, os verbetes “*Catastasis*” e “*Constitutio*” do *Dictionnaire universel de médecine* traduzido do inglês por Diderot. Sua origem remonta ao *Corpus Hippocraticum*; o termo em grego, *katastasis*, aparece, por exemplo, no livro I das *Epidemias*, referindo-se não apenas ao corpo do ser vivo, mas também ao seu entorno, isto é, ao ambiente em que se situa. É lugar-comum falar-se da influência dos climas sobre a saúde. Com efeito, é o exame semiológico da constituição que leva o médico ao diagnóstico das doenças de seu paciente, donde se chega à ideia de saúde como sinônimo de boa ordem da

⁸ Sobre a importância do empirismo médico nos quadros conceituais dos séculos XVII e XVIII, veja-se especialmente Duchesneau (1973) e Salomon-Bayet (2008).

constituição. Outro escrito hipocrático relevante desse ponto de vista é *Ares, águas e lugares*, que fornece um modelo clássico de relação entre *katastasis* e comportamento humano: o lugar-comum, nesse caso, é falar-se da influência do meio físico sobre a moral. Filósofos como Montaigne, Montesquieu e Rousseau apreciavam *Ares, águas e lugares* porque essa obra os inspirava nas reflexões acerca da saúde moral do indivíduo a partir de quadros clínicos da ordem civil. *Mutatis mutandis*, a expressão “patologias do social”⁹, utilizada por Axel Honneth (2011, 2013 e 2014) em sua teoria crítica, não seria descabida para os referidos autores da modernidade. Vale notar que, no *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau compara a história das doenças humanas e a história das sociedades civis tomando como referência a analogia entre o comportamento pouco saudável dos habitantes das cidades e a “boa constituição dos selvagens” (Rousseau, 1964a, p. 138). No caso do *Emílio*, as expressões “ordem da infância”, “ordem da natureza” e “ordem civil” são correlatas, pois todas dizem respeito à constituição do educando. Nesse quadro, interessa-nos apenas o plano do livro IV, onde a constituição estabelecida pelo bom uso das paixões se distingue da ordem da primeira infância: se até então o conhecimento de Emílio era formado com base na coincidência entre o “mundo real” e o “mundo imaginário”, desse momento em diante haverá um descolamento controlado dos objetos da imaginação relativamente aos objetos sensíveis. Isso significa que, por intermédio de uma expansão dos limites do saber abstrato frente à realidade das coisas, a formação do conhecimento moral deverá necessariamente apartar-se da constituição da ordem sensível e encontrar seu próprio território de jurisdição – este, como veremos, será empiricamente delimitado pelo critério regulador das “relações do homem”, que tende a ser

⁹ A definição de “patologia”, no contexto da teoria de Axel Honneth, é “qualquer desenvolvimento social que prejudica a habilidade de participar racionalmente em importantes formas de cooperação social”, com sentido de “maus desenvolvimentos ou desordens” (Honneth, 2014, p. 86). Ou seja, se há patologia social numa determinada sociedade, os membros desse corpo político doente, por assim dizer, deixam de agir de modo saudável, pois, pelas determinações da própria ordem (ou desordem) civil, eles só conseguem agir de modo a fomentar ainda mais as patologias existentes, e isso, a despeito da consciência que possuem de seus atos. Um exemplo que me parece sintomático nas sociedades pré-capitalistas é o desenvolvimento do amor pelo dinheiro por parte de agentes livres, cujo diagnóstico vemos na crítica à ideia de representação política no *Contrato social*. Segundo Rousseau, o dinheiro (e a desigualdade de posses de modo geral) introjeta na moral dos cidadãos o assentimento de valores que reconhecem os bens materiais como sinônimo de virtude, tornando-se assim aceitável que as relações de mercado condicionem as relações civis, como quando alguém paga a outrem para ser seu representante no campo da política, o que, na definição de Honneth, corresponde a um mau desenvolvimento (ou desordem) do corpo político. No quadro clínico de Rousseau, a patologia do dinheiro ameaça a saúde do soberano, pois engendra comportamentos de seus membros que necessariamente tendem a agravar a causa próxima da desordem, com efeitos irreversíveis. O amor ao dinheiro, como lemos no cap. 15 do livro III, se manifesta no indivíduo quando este assente que, não apenas a ação virtuosa pode ser representada, mas também que essa representação pode ser paga com dinheiro: “A palavra Finança é uma palavra de escravo; é desconhecida na Cidade. Num Estado realmente livre, os cidadãos fazem tudo com seus braços, e nada com o dinheiro. Longe de pagar para isentar-se de seus deveres, pagariam para cumpri-los eles mesmos” (Rousseau, 1964b, p. 429).

melhor ou pior na medida em que a “gestão das paixões”¹⁰ tornar mais ou menos possível o equilíbrio entre a “ordem das coisas” e a “ordem da vida humana”. Com base no que vimos acerca das palavras *constituição* e *ordenação*, examinemos agora o que Rousseau quer dizer com “as verdadeiras relações do homem”.

A estima como embrião do juízo moral e as “verdadeiras relações” como meio

Quanto àquilo que antecede o “segundo nascimento”, não se trata mais das puras “relações das coisas” concernentes aos sentidos físicos: aos quinze anos, Emílio começa a comparar impressões causadas por objetos morais (por exemplo, verdades que correspondem a diferentes graus de assentimento interior), e a palavra empregada para designar esse novo recurso do espírito é *estima*. Embora Rousseau não defina o substantivo “*estime*” nem o verbo “*estimer*”, podemos inferir sua ideia básica na descrição do juízo rudimentar negativo do bebê quando este passa pelas mãos de diversas amas-de-leite, o que coloca em questão nada menos que os efeitos do desenvolvimento ultraprecoce do amor-próprio: “A cada mudança [de ama-de-leite] ela [a criança] faz secretas comparações que tendem sempre a diminuir sua *estima* por aqueles que a governam” (Rousseau, 1969, p. 274). O sentimento da estima, que podemos compreender como embrião do juízo moral, se desenvolve pelo exercício habitual das comparações. Essa nova tecnologia do espírito, por assim dizer, será conforme à ordem das coisas¹¹ – e, por conseguinte, também à ordem da natureza – se puder se manifestar como uma *estima natural*, ou seja, como um movimento do espírito que emerge de comparações aprovadas pelo assentimento interior com o mínimo de intermediação da faculdade racional¹².

¹⁰ É bastante apropriada a ideia de “gerir as paixões” discutida por Michel Delon no quadro da fisiologia vitalista do final do século XVIII. Naquele contexto, tanto moralistas quanto médicos pensam com base no esquema de inteligibilidade que relaciona “gestão das paixões” e “harmonia interior”, buscando soluções nas vias terapêuticas, em particular, a administração das “energias” do organismo vivo segundo o modelo da boa ordem do corpo saudável, o que via de regra era concebido por analogia no modelo da “economia” do corpo político: “a vida moral é pensada ao modo da economia” (cf. Delon, 1988, p. 356). Infelizmente, não há espaço para entrarmos na discussão sobre medicina e economia no *Emílio* de Rousseau. Neste artigo, limito-me a falar do equilíbrio que diz respeito aos efeitos sociais da boa “gestão das paixões”.

¹¹ Deve-se notar o sentido muito preciso que Rousseau atribui à expressão “*ordre des choses*” quando esta aparece ao lado de “*nature*”: a ideia de um ordenamento “das coisas” diz respeito a um dado natural modificado pela arte humana. O sentido é inferido da distinção das “três educações” no primeiro livro do *Emílio* (cf. Rousseau, 1969, p. 247): a educação da natureza (ordem com relação à qual nada podemos fazer, p.ex., o processo de crescimento da criança), a educação dos homens (ordem artificial de tudo aquilo criado pela arte humana, p.ex., os usos e costumes), e a educação das coisas (ordem intermediária entre as outras duas, como uma interface entre a ordem natural e a ordem artificial, p.ex., o corpo do bebê deformado pelo hábito de enfaixá-lo em cueiros).

¹² Rousseau fala do “sentimento inato de justiça” na *Profissão de fé*. Trato da relação entre sentimento interior e sentimento inato de justiça no artigo “Consciência e sentimento no *Emílio* de Rousseau”, que espero publicar em breve.

Daí dizermos que, nos progressos de Emílio, a estima natural se encontra a meio-caminho entre o amor de si mesmo (livros I e II) e o juízo moral (livros IV e V). Obviamente, em caso de fracasso da arte do educador, a estima passará a se manifestar negativamente, pois embora não deixe de engendrar laços de sociabilidade, tenderá a produzir, com ajuda das circunstâncias desfavoráveis, elementos passionais de desagregação social. Etapa importante nessa arriscada aventura é a lição de “economia”, quando o educador trata da divisão do trabalho mediante a comparação entre artes mecânicas e artes de indústria (livro III); nesse estágio intermediário entre o físico e o moral, Emílio conhecerá a tentadora “estima pública” na oficina de marcenaria onde, ao participar pela primeira vez do trabalho humano, aprenderá que existem necessidades que ultrapassam as capacidades físicas do indivíduo, e que por isso a cooperação é indispensável para a sobrevivência. Na transição do livro III para o IV, Emílio inferirá que essas relações de cooperação imediatas podem ser generalizadas para toda a sociedade, e assim, tornar-se-á finalmente apto para estimar as “grandes relações” da ordem civil¹³. O preço desse aprendizado perigoso é que a estima e o amor-próprio são inseparáveis, de tal maneira que Emílio ficará necessariamente mais vulnerável aos efeitos funestos dessa paixão, por exemplo, quando o cooperativismo deixar de ser equitativo e as relações de dependência nocivas começarem a infectá-lo. De todo modo, o educador deve atuar como um médico higienista¹⁴ e, a todo custo, manter Emílio longe das relações que engendram vícios – relações como aquelas que hoje conhecemos como relações de exploração da mão de obra, nas quais o amor-próprio se manifesta perversamente tanto na constituição dos dominadores (o mestre-artesão se reconhece como senhor de seus funcionários) quanto na dos explorados (os trabalhadores disputam entre si a preferência do senhor na busca do prêmio de serem

336

¹³ Veja-se que, do ponto de vista da formação do juízo, a relação de dependência que surge com o trabalho cooperativo não é ruim, pois a posição que Emílio ocupa na cadeia das artes e dos ofícios é a do justo meio entre as artes mecânicas (pouco estimulantes para o progresso do espírito) e as artes liberais (excessivamente estimulantes para o amor-próprio, e portanto, nocivas). Além disso, Rousseau toma o cuidado de eliminar nessa “cena” o elemento viciante do olhar do outro sobre a arte produzida, assegurando assim um bloqueio do progresso da vaidade. Daí o sentido da escolha da marcenaria como a melhor profissão para Emílio, pois os móveis de madeira, longe de serem comparáveis às obras de artistas vaidosos, são peças que não chamam atenção, pois restringem-se à mera utilidade do cotidiano. A obra do marceneiro se distingue tanto do trabalho grosseiro do lenhador, que providencia a matéria bruta da fabricação dos móveis, quanto do trabalho excessivamente refinado do ebanista, que vê os móveis de madeira como obras de arte dignas de apreciação estética. A imagem evocada por Rousseau para as atividades desse momento é a do personagem do romance de Defoe: “um ofício que pudesse servir a Robinson em sua ilha” (Rousseau, 1969, p. 474); ou seja, a “cena” da marcenaria é uma primeira exposição de Emílio ao meio social, porém, tendo-se garantida na ordem das paixões a imunidade contra os males sociais da dependência e da vaidade.

¹⁴ O campo semântico da medicina e da moral se sobrepõem quando “higiene” e “temperança” convergem no sentido de uma via média ou um justo meio, o que se verifica no livro I do *Emílio*: “A única parte útil da medicina é a higiene, e mesmo assim a higiene é menos uma ciência do que uma virtude. A temperança e o trabalho são os dois verdadeiros médicos do homem: o trabalho aguça seu apetite e a temperança impede que abuse dela” (Rousseau, 1969, p. 271). Curiosamente, nesse trecho fala-se de trabalho.

reconhecidos como bons escravos). As “verdadeiras relações” são relações de equidade e dizem respeito à ideia de justiça política na teoria contratualista de Rousseau¹⁵. Na alegoria médica, podemos dizer que as “verdadeiras relações do homem” poupam Emílio de efeitos colaterais mais graves porque funcionam como *meio*¹⁶ adequado para o desenvolvimento saudável do amor-próprio, algo como um tecido social constituído por ligações pautadas pelo princípio da isonomia.

Grosso modo, o que Rousseau tem em mente ao falar de estima nesse momento é um *ato da consciência* operado a partir de comparações bem simples e pouco dependentes da razão. Aos quinze anos, “já comparou ideias demais para nada sentir, mas não o bastante para conceber o que sente” (Rousseau, 1969, p. 505). Na prática, a estima se manifesta originalmente como um reconhecimento sensível do *eu* de Emílio perante outros seres sensíveis: “O primeiro sentimento de uma criança é amar a si mesma; o segundo, que deriva do primeiro, é amar aos que dela se aproximam, pois, no estado de fraqueza em que se encontra, ela não conhece ninguém a não ser pela assistência e pelos cuidados que recebe” (Rousseau, 1969, p. 492). Na idade adulta, quando tais comparações puderem ser efetivadas com mais elaboração racional, ou, como diria Rousseau, com mais *atividade* do espírito, elas passarão a ser denominadas *juízos morais*, o que, na *démarche* do livro IV, acontecerá na *Profissão de fé do vigário saboiano*, mais especificamente, na longa e complexa exposição da ideia de consciência. Convém lembrar que esse atraso no desenvolvimento da razão é proposital no *Emílio*, uma vez que, para Rousseau, o progresso precoce da capacidade de raciocínio é uma das fontes de corrupção da economia do amor-próprio.

Ora, não é preciso ser kantiano para afirmar que a estima bem cultivada fornece ao jovem condições de tornar-se um adulto com juízo autônomo capaz de discernir corretamente, pela razão prática, o bem e o mal em meio à sociedade. Entre a bondade natural do bebê e a corrupção dos adultos, os primeiros cuidados com a estima natural são de máxima importância, pois estamos falando de um ponto de inflexão na história hipotética do

¹⁵ No *Contrato social*, isso pode ser exposto mediante uma análise dos capítulos 6 e 7 do livro II, tendo-se em vista a relação entre a lei e o legislador. No capítulo 3 de meu livro (cf. Kawauche, 2013), demonstro que o legislador estabelece as verdadeiras relações entre os homens para que a vontade geral possa ser expressa pelo povo soberano em forma de leis, muito embora eu não tenha me referido ali explicitamente a uma ‘teoria da justiça’ em Rousseau.

¹⁶ Utilizo aqui o termo “meio” no sentido sugerido por Georges Canguilhem, a saber, um sistema de relações cuja estrutura é constituída pela interação entre o organismo e seu entorno (cf. Canguilhem, 2012, no capítulo “O vivente e seu meio”). Da maneira como exponho neste artigo, o sentido é o mesmo de “constituição”. Sobre o princípio da isonomia do ponto de vista médico, ver meu artigo “Emílio e a medicina antiga” (Kawauche, 2017).

desenvolvimento das paixões de Emílio: é quando o jovem ainda não foi infectado pela heteronomia da opinião pública e, exatamente por isso, goza de meios favoráveis para *aprender a julgar os outros segundo a natureza* na medida em que for capaz de *estimá-los em relação a si mesmo*. Emílio ainda não reflete como um adulto, mas, em compensação, é bem atento à voz natureza devido à própria curiosidade infantil; a criança curiosa tem a sensibilidade aguda e, por conseguinte, mesmo sem a razão desenvolvida, é capaz de fazer comparações simples:

Que saiba que o homem é naturalmente bom, que ele o sinta, e *que julgue o próximo por si mesmo*; mas que veja como a sociedade deprava e perverte os homens; que encontre nos preconceitos deles a fonte de todos os seus vícios; que seja levado a estimar cada indivíduo, mas que despreze a multidão [...]. (Rousseau, 1969, p. 525)

A expressão “*julgar o próximo por si mesmo*” significa tomar a si mesmo como referência para medir a alteridade moral, ou, dito de outro modo, significa desconsiderar a opinião alheia como parâmetro do juízo no julgamento de outrem. Essa autofundamentação do juízo nos remete ao homem primitivo do *Discurso sobre a desigualdade*: há no estado de natureza um momento em que, embora o ser humano já seja capaz de estabelecer certas relações simples por meio de comparações, estas são realizadas menos por um ato reflexivo do que por “prudência maquinal”, uma vez que nesse estágio o homem julga apenas “quando necessário e quase sem pensar” (Rousseau, 1964a, p. 165). No momento em que se encontra Emílio, seu coração ainda não foi afetado pelos preconceitos da sociedade, permanecendo portanto puro; assim, o jovem aluno pode considerar a própria opinião como a voz da natureza a despeito de seus interesses particulares latentes. Poderíamos dizer que seu egoísmo ainda é perdoável ou que seus interesses particulares ainda não produzem efeitos significativos nas relações sociais. Quanto à multidão, esta deve ser desprezada, o que, como Honneth (2011) nos ensina, não deixa de ser uma forma de reconhecimento: vemos aí nada menos do que uma “sociedade do desprezo”. Apenas a título de esclarecimento, convém notar que, no trecho citado, o desprezo à multidão não é uma recomendação absoluta, pois em outra passagem Rousseau admite a possibilidade de se conhecer o coração do homem observando-o em meio à multidão (cf. Rousseau, 1969, p. 530). De fato, no livro quinto, quando seu juízo moral estiver plenamente desenvolvido, Emílio vai viajar sozinho durante dois anos a fim de observar e julgar as multidões dos povos ao redor do mundo. Nesses termos, se nossa pretensão for a de realizar uma leitura sistemática da teoria pedagógica do escritor genebrino, o repúdio às multidões na passagem acima deve ser contextualizado junto às cenas do livro III e com base apenas na oposição entre estima *natural* e estima *pública*, a primeira ligada ao

sentimento interno e à voz da natureza, e a segunda concernente às opiniões e aos preconceitos, como no caso das artes de indústria. No fundo, pode-se entender que, com maior ou menor perigo, as “verdadeiras relações” encontram-se sempre no *meio* da multidão.

O sentimento de estima entre a natureza e a opinião pública

Frente a essa espécie de limbo que é a fronteira entre a infância e a puberdade, Rousseau busca abrir uma clareira para localizar o sentimento de *estima natural*. Ele tenta localizar, na transição para a ordem moral, o instante imediatamente anterior àquele em que o sentimento interno se corrompe e passa a se manifestar como *estima pública*. No progresso das paixões, tanto em *Emílio* quanto no *Discurso sobre a desigualdade*, isso se dá quando o indivíduo deixa de julgar o próximo por si mesmo e passa a julgar de acordo com as opiniões dos outros. Um primeiro exame dessa transição aparece no livro III, quando Rousseau trata da divisão do trabalho na oficina de marcenaria: Emílio precisa fabricar móveis que, quando apreciados pela sociedade, sejam considerados não apenas úteis, mas também belos: “a elegância e o gosto não se excluem da forma das obras que a utilidade determina” (Rousseau, 1969, p. 478). Nossa primeira dúvida é, portanto, se ele sucumbirá às tentações do mundo humano.

339

Contudo, a questão é bem mais complexa do que isso e a lição da marcenaria deve ser lida no contexto de outra maior: a lição que ensina Emílio a preferir o bom gosto dos pobres ao bom gosto dos ricos. O pano de fundo dessa longa cena pedagógica consiste em duas reflexões em torno à ideia de “*rang*”, termo que diz respeito à posição hierárquica de alguém na sociedade do Antigo Regime e que não deve ser confundido com “*classe*” no sentido de camada da estrutura econômica da sociedade¹⁷: no livro III do *Emílio*, a primeira

¹⁷ Eis uma passagem exemplar onde Rousseau compara “*rang*” e “*état*” (duas palavras próximas do ponto de vista semântico) para mostrar que, na transição da ordem física para a ordem moral, a preservação da vida deve continuar a ser mais importante que a manutenção da condição social: “Assim que Emílio souber o que é a vida, meu primeiro cuidado será ensiná-lo a conservá-la. Até aqui, não distingui as condições, as posições [*rangs*], as fortunas; e não as distinguirei daqui em diante porque o homem é o mesmo em qualquer condição [*états*]; o rico não tem o estômago maior do que o pobre e não digere melhor do que ele; o senhor não tem braços mais longos nem mais fortes do que seu escravo; um grande não é maior do que um homem do povo; e, enfim, sendo as necessidades naturais as mesmas em toda parte, iguais em toda parte devem ser os meios de satisfazê-las” (Rousseau, 1969, p. 468). Se houvesse espaço neste artigo, poderíamos desdobrar a seguinte hipótese para interpretar a teoria do reconhecimento de Rousseau: a patologia social do *Discurso sobre a desigualdade* pode ser diagnosticada à luz do argumento segundo o qual os homens *trabalham para sua própria vergonha*; nessa análise, falaríamos algo acerca dos dispositivos de reconhecimento na relação entre ricos e pobres tais como aparecem no *Discurso*. Rousseau é claro quando descreve que a patologia da desigualdade de “*rangs*” ou “*états*” produz comportamentos tanto de ricos (habitua-se a dominar e usurpar) quanto de pobres (habitua-se servir e a pilhar), tendo como resultando dessa história natural um “terrível

dessas reflexões é a que faz o aluno comparar um almoço opulento a um almoço simples e rústico (Rousseau, 1969, pp. 463-465); a segunda, no final do livro IV, consiste numa série de considerações acerca de uma hipótese, a saber, o que Emílio faria se fosse rico? (Rousseau, 1969, pp. 678-691). Emílio acaba concluindo que a riqueza vale menos pelas conveniências da vida luxuosa das cortes do que pelo gozo material que pode experimentar na vida simples do campo, além de constatar em seu próprio corpo que tanto os jantares mais luxuosos quanto aqueles mais simples serão necessariamente evacuados, com a diferença de não haver sofrimento devido a injustiças sociais na produção dos jantares mais simples (note-se aí a relação entre piedade e reconhecimento):

Com um julgamento sadio, que nada pôde corromper, que pensará do luxo, quando verificar que todas as regiões do mundo contribuíram naquilo, que vinte milhões de mãos trabalharam, talvez durante muito tempo, que isso talvez custou a vida de milhares de homens, e tudo para apresentarlhe pomposamente ao meio-dia o que à noite vai depositar em seu banheiro? (Rousseau, 1969, p. 463)

Nessa mesma perspectiva, Emílio reflete que, “se fosse rico, [...] eu seria sensual e voluptuoso mais do que orgulhoso e vão, e que me entregaria ao luxo da indolência mais do que ao luxo de ostentação” (Rousseau, 1969, p. 678). A cena do ateliê de marcenaria aparece, pois, entre esses dois momentos de reflexão, e o ensinamento no contexto consiste em afirmar que a estima pública deve se direcionar para o ganho de liberdade, e não para o ganho de riquezas materiais, pois importa mais o prazer de *ser homem* do que *ser rico*. (Note-se que a palavra “volúpia” tem muito peso nesse contexto, pois ela diz respeito a uma ordem das paixões em que a satisfação imediata vale mais do que o cálculo do *homo economicus* que anela pelos luxos futuros.) Essa máxima encontra-se resumida numa passagem ao final do livro IV: “O único laço de minhas relações seria o apego mútuo, a conformidade dos gostos, a conveniência dos caracteres; *eu me conduziria como homem, e não como rico*” (Rousseau, 1969, p. 683, meus os itálicos). E o mais importante de todo esse comentário é notar que a autodeterminação do comportamento de Emílio é fundamentada no *reconhecimento* da diferença socialmente construída entre ricos e pobres: “Os homens não são naturalmente nem reis, nem grandes, nem cortesãos, nem ricos; todos nascem nus e pobres, todos sujeitos às

estado de guerra”: o “gênero humano [...] não podendo voltar atrás nem renunciar às infelizes aquisições que fizera e *trabalhando apenas para a sua vergonha*, pelo abuso das faculdades que o dignificam, colocou a si mesmo às portas de sua ruína” (Rousseau, 1964a, pp. 175-176, meus os itálicos). Na chave da metáfora médica, podemos falar em termos etiológicos, recorrendo para tanto ao caso da neoplasia (p.ex., um câncer de pele), cujo progresso ocorre imperceptivelmente devido a maus hábitos de vida (p.ex., caminhar habitualmente sob sol forte), numa combinação de necessidade e liberdade que, ao fim e ao cabo, se expressa na forma de uma história natural de patologia social. O título do artigo poderia ser: “A desigualdade econômica como neoplasia social”.

misérias da vida, às tristezas, aos males, às necessidades, às dores de toda espécie” (Rousseau, 1969, p. 504). Com efeito, a distinção entre o *homem* e o *homem rico* é de suma importância, pois é com base nela que, do ponto de vista moral, a estima tornar-se-á imune à sedução da riqueza e, assim, poderá *reconhecer* entre os homens suas “verdadeiras relações” a despeito da desigualdade econômica implicada nos indivíduos em comparação.

Outra dúvida que surge diante dessa maneira de se conceber o ordenamento das paixões é: como assegurar que o reconhecimento das verdadeiras relações seja efetivo, e não apenas uma possibilidade deveras improvável? Ora, Rousseau enfrenta essa questão apostando na necessidade da analogia entre as leis físicas (dentre as quais, as leis da fisiologia do organismo humano) e as leis morais. No *Emílio*, essa questão aparece no importantíssimo princípio da “liberdade bem regrada” (Rousseau, 1969, p. 321). Com efeito, é graças à ideia de uma *lei da liberdade* que Rousseau pode pensar no reconhecimento como um fenômeno necessário. Dessa forma, a necessidade do reconhecimento é um fato empírico tão plausível quanto a necessidade de fenômenos físicos como o movimento dos corpos celestes. Algo que Montesquieu tornara plausível do ponto de vista dos empiristas no *Espírito das leis*, onde fica demonstrado que a infinita diversidade das instituições humanas pode ser conhecida através de princípios extraídos da natureza das coisas, como numa cadeia de verdades inferida mediante raciocínios rigorosamente empiristas. Segundo Montesquieu (1974, p. 33), as leis se definem como “relações necessárias que derivam da natureza das coisas” tanto no mundo material quanto no mundo humano, o que, na perspectiva da história da filosofia, podemos entender como um esforço teórico para conciliar necessidade e liberdade no quadro de um sistema de pensamento.

Outra autoridade citada pelos filósofos para provar a plausibilidade de se comparar leis físicas e leis morais é Locke. No Discurso Preliminar da *Encyclopédie*, d’Alembert escreve: Locke “reduziu a Metafísica ao que ela deve ser de fato, uma Física experimental da alma, espécie de Física muito diferente daquela dos corpos, não somente por seu objeto como também pela maneira de considerá-lo” (Diderot & D’Alembert, 2015, p. 177). Nesse sentido, o *Ensaio sobre o entendimento humano* consistiria numa *ciência da alma* cujos princípios seriam expostos segundo a linguagem da doutrina empirista. O problema é filosoficamente complexo e, para os propósitos deste artigo, dele só nos interessa o paralelismo entre a necessidade das leis (morais e físicas) e a necessidade das relações (morais e físicas) que representam as leis. A fim de compreendermos essa correspondência num quadro mais próximo ao do *Emílio*, devemos comentar uma expressão empírica da ideia

de “sentimento” que os filósofos do século XVIII consideravam tão plausível e representável quanto as causas eficientes nos modelos da física newtoniana: os atos da consciência.

Sentir o outro à maneira de Newton: da piedade à consciência

A grandeza de Rousseau no *Emílio* está no empenho para se imaginar as relações sociais com base numa *física da moral*, inspirada em parte no modelo da “*Civil Science*” de Hobbes, mas também nas ideias newtonianas e lockianas que eram aceitas no senso comum dos filósofos. A ciência da moral no *Emílio* considera, a uma só vez, os mecanismos da consciência do indivíduo (à maneira de Locke) e a rede de relações intersubjetivas numa trama onde a urdidura do liame social vem das conexões entre consciências; estas se reconhecem umas às outras e são atraídas umas em direção às outras por sentimentos qualificados, ora como naturais, ora como morais. É desse amálgama envolvendo natureza e artifício que se trata sempre que Rousseau se refere a sentimentos relativos – e de modo geral sempre que utiliza a palavra “sentimento” – no quadro das paixões humanas.

A ideia de sentimentos puramente naturais, como devemos saber, não é nova: o modelo emblemático no âmbito do empirismo moderno encontra-se no *Tratado da natureza humana* (II, i, 11); ali Hume descreve a *simpatia* (*sympathy*) como sentimento natural que, nas relações entre indivíduos, permite o reconhecimento de paixões e sentimentos semelhantes: Hume fala numa “propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes e até contrários aos nossos” (Hume, 2009, p. 351). Se nossa abordagem fosse exaustiva, teríamos que entrar no debate médico sobre a simpatia; e a propósito, valeria a pena comentar a tese de Andrew Cunningham (1999), que interpreta os modelos iatromecânicos do holandês Herman Boerhaave e do escocês Robert Whytt como prováveis fontes que inspiram a teoria da simpatia em Hume. Todavia, esse desvio pelas leituras de Hume e de seus intérpretes exigiria análises de fôlego, e até mesmo uma análise superficial extrapolaria o escopo deste artigo. Portanto, limitar-nos-emos ao pensamento de Rousseau.

No *Emílio*, o sentimento natural mais próximo da simpatia de Hume é a piedade (*pitié*): esta encontra-se no momento primitivo da sociabilidade e, por isso mesmo, opera no terreno das relações de reconhecimento segundo a natureza, sendo definida pelo próprio Rousseau como “primeiro sentimento relativo que toca o coração humano segundo a ordem da natureza” (Rousseau, 1969, p. 505). Os sentimentos do bebê também entram no mesmo

registro da piedade, pois levam a reconhecimentos naturais: alguns parágrafos atrás vimos que, para a criança, o primeiro desdobramento do amor de si mesmo consiste em “amar aos que dela se aproximam” (Rousseau, 1969, p. 492), ou seja, o primeiro ato de reconhecimento do bebê é um misto de piedade e apego que, a despeito de sua faceta social, ainda se manifesta no âmbito dos sentimentos naturais.

Todavia, do ponto de vista das “relações do homem” no livro IV do *Emílio*, não se trata apenas de piedade, pois não estamos falando de sentimentos *estritamente naturais*: a piedade entra no emaranhado de relações que, misturando o natural e o moral na constituição civil, servem de substrato para a formação dos “sentimentos de sociabilidade”¹⁸. A confluência entre os efeitos da piedade e as primeiras manifestações de sociabilidade nos leva à hipótese de uma teoria do reconhecimento dos afetos primitivos (leia-se aí: de afetos que ainda não foram contaminados de modo irreversível pelos costumes em sociedade¹⁹); teoria fundamentada no pressuposto de uma sociabilidade qualificada como “natural” pelo fato de estarmos inscritos no quadro teórico de uma ordem moral (Emílio não nasce naturalmente sociável, mas torna-se sociável segundo a natureza²⁰), muito embora trate-se de uma sociabilidade estabelecida necessariamente por força das “relações das coisas”. Tudo ocorre como se, na passagem da piedade para a estima natural e, posteriormente, para o juízo

¹⁸ Rousseau utiliza “*sentimens de sociabilité*” no capítulo da religião civil no *Contrato* em referência ao substrato passional da ordem civil instituída no ato do pacto (Rousseau, 1964b, p. 468). Em língua francesa, o sintagma aparece nas traduções que Barbeyrac faz do *Direito da guerra e da paz*, de Grotius (cf. Discurso preliminar, § IX), e do *Direito da natureza e dos povos*, de Pufendorf (cf. livro II, cap. 3, § 15).

¹⁹ No *Discurso sobre a desigualdade*, é no momento em que surge a divisão do trabalho que as patologias da ordem social se tornam incuráveis: “As coisas nesse estado poderiam ter permanecido iguais se os talentos fossem iguais [...]” (Rousseau, 1964a, p. 174). Sobre esse tema, ver o livro de Thiago Vargas, *Trabalho e ócio: um estudo sobre a antropologia de Rousseau* (2018).

²⁰ A passagem do livro IV do *Emílio* que sempre causa confusão é a seguinte: “Mas se, como não se pode duvidar, o homem é sociável por sua natureza, ou ao menos é feito para tornar-se tal, só pode sê-lo por meio de outros sentimentos inatos, relativos à sua espécie, pois, considerando-se apenas a necessidade física, ela deve certamente dispersar os homens, em vez de os aproximar” (Rousseau, 1969, p. 600). Os sentimentos chamados aqui de “inatos” não dizem respeito à sociabilidade, mas, isto sim, a impulsos como o sentimento inato de justiça que, moderando a razão e combinando-se ao amor-próprio, conduzem o indivíduo à sociabilidade. Rousseau não está adotando, no *Emílio*, uma constituição original do homem diferente daquela adotada no *Discurso sobre a desigualdade*, como pode parecer à primeira vista quando lemos que “o homem é sociável por sua natureza” (aliás, seria um erro crasso afirmar qualquer tipo de contradição entre essa passagem e o *Discurso*). Assim como Emílio, o homem no estado de natureza do *Discurso* também *pode* tornar-se sociável “por meio de outros sentimentos inatos [a *pitié*, por exemplo], relativos à sua espécie”; em ambos os casos, não há um determinismo para a sociabilidade *de antemão*, e sim um *progresso* tanto do espírito humano quanto das relações sociais; progresso que depende de circunstâncias imprevisíveis, e que *pode* resultar em diversas constituições, variando desde a boa ordem civil até o estado de guerra de todos contra todos. Por fim, as mudanças resultantes nos indivíduos e em seu entorno, após acasos fortuitos, *acabam tornando necessária* a sociabilidade, “pois, considerando-se apenas a necessidade física, ela deve certamente dispersar os homens, em vez de os aproximar”, o que não significa que a sociabilidade seja impossível, nem tampouco que ela se mostre necessária *a priori*.

ordenado segundo a natureza, as relações dos homens fossem progressivamente adquirindo legitimidade e estabilidade em meio às instituições graças ao respaldo das inexoráveis relações das coisas, porém, sem se tornarem absolutamente artificiais: “é preciso empregar muita arte para impedir o homem social de ser completamente artificial” (Rousseau, 1969, p. 640).

É por isso que Rousseau aparentemente define a consciência de modo contraditório na *Profissão de fé do vigário saboiano*, primeiro, admitindo que ela é um hábito e “obra dos preconceitos”, mas depois, afirmando categoricamente que a consciência é um “instinto divino” (Rousseau, 1969, pp. 566 e 600). Tal paradoxo da consciência no *Emílio* pode ser analisado no quadro da ideia de “desnaturação”, entendendo-se os atos da consciência como realizações de “segunda natureza”; porém, por não haver espaço neste artigo para tal excursão, deixarei essa explicação para outra oportunidade. (Limito-me a dizer que Rousseau pensa em termos de um *justo meio* da consciência, cujos atos estariam situados, esquematicamente falando, entre os sentimentos inatos e os hábitos adquiridos – eis aí o sentido preciso de “*ordre des choses*” que comentei na nota sobre as “três educações”.) O que realmente importa para o objetivo deste trabalho é comentar um dos trechos mais importantes da *Profissão de fé*, quando Rousseau descreve formalmente o mecanismo da consciência; trecho no qual podemos notar nada menos do que *um esquema empirista de reconhecimento de diferenças* inscrito no quadro de uma comunidade de indivíduos aptos a exercerem o juízo moral “segundo a natureza”, ou seja, segundo as “verdadeiras relações das coisas”: “[...] *é do sistema moral formado por essa dupla relação, consigo mesmo e com seus semelhantes, que nasce o impulso da consciência*” (Rousseau, 1969, p. 600, meus os itálicos).

A magnitude dessa definição está em sua generalidade. O “sistema moral” que propicia o “impulso da consciência” pode ser apreciado de dois pontos de vista: do eu relativo a si mesmo e do eu relativo ao mundo; ou seja, trata-se de uma representação complexa envolvendo indivíduo e coletividade; um “modelo” (eis o termo utilizado hoje) de psicologia moral que se presta tanto às teorias organicistas do Estado, como ver-se-á em Hegel, segundo as quais os indivíduos não podem ser concebidos isoladamente, isto é, fora das relações que constituem o organismo social, quanto às teorias atomistas da sociedade, como a de Hobbes e de Locke, que pressupõem o indivíduo como partícula elementar do conglomerado civil. Exemplo claro dessa ambivalência do referido “sistema” na teoria política de Rousseau é o conceito de vontade geral: não se trata da soma das vontades particulares, pois, do ponto de vista do bem comum, o interesse do corpo político é maior do que a somatória dos interesses

individuais; mas, em contrapartida, tampouco se trata de uma vontade que existe anteriormente ao pacto que instaura a ordem civil, uma vez que a vontade geral é obra de arte dos homens reunidos em forma de associação, sendo produzida num movimento de expansão do domínio dos interesses locais, como demonstra Bruno Bernardi (2006) ao tratar da generalização dos interesses particulares. A generalidade do “sistema moral” das consciências também se verifica no problema dos conflitos: não é preciso *pressupor* um estado de natureza onde os indivíduos estão sempre na iminência de uma guerra de todos contra todos (nesse sentido, o estado de natureza de Rousseau é mais geral que o de Hobbes), assim como não é preciso *admitir de antemão* que as relações internas do corpo político são relações de conflito (como em Maquiavel, que parte do ordenamento conflituoso entre o povo e os grandes), uma vez que até mesmo o conflito estrutural entre governo e soberano (os magistrados tendem necessariamente a usurpar a autoridade do soberano) só aparece na exposição em termos de um movimento de desordenamento, ou seja, o conflito é efeito de uma corrupção *produzida por desarranjos internos* na estrutura mesma da ordem ideal (a das “verdadeiras relações”), semelhante a uma patologia tumoral resultante de oncogênese que, por causas nem sempre explicáveis, surge num organismo originalmente saudável. Em Rousseau, o conflito não preexiste à gênese do conflito, assim como as facções do corpo político não preexistem à instituição do próprio corpo mediante o pacto civil.

345

O sistema da atração moral

Notemos na definição de consciência em Rousseau a palavra “impulso”, cujo uso é de extrema relevância. O reconhecimento das consciências ali implicado é semelhante a um móbil do universo moral. Porém, não à maneira do puro mecanicismo, pois, afinal de contas, os corpos moventes são objetos morais, a saber, pessoas, o que torna a analogia imperfeita, para não se dizer, extremamente problemática. De todo modo, a despeito dos limites da metáfora, uma coisa é certa: é graças ao *reconhecimento* entre as pessoas – entendidas como agentes morais e conscientes acerca de si mesmas – que os laços sociais se formam. Sem o jogo de impulsos das consciências não haveria relações entre as pessoas e, por conseguinte, não haveria formação de nenhum tipo de arranjo intersubjetivo que tornasse possível a emergência da ordem civil; a mera existência de consciências capazes de refletirem acerca de si mesmas não basta para a constituição da trama social. Por outro lado, isso não significa que, para haver trama social, as relações entre as consciências devam ser materializadas, como

quando as pessoas assinam um documento em papel para declararem que pactuam entre si. Na verdade, o sistema moral de Rousseau prevê uma combinação dessas duas instâncias. Antes do estabelecimento das leis positivas, é preciso que, além do reconhecimento íntimo do *eu* que se relaciona consigo mesmo, existam também “sentimentos de sociabilidade” manifestos na conduta cotidiana das pessoas. Uma vez admitido tal esquema, as instituições positivas podem ser vistas como bom desdobramento de uma ordem passional bem configurada. Assim, para falarmos em ordem social no modelo rousseauiano, somos forçados a admitir que, sem o ordenamento prévio do substrato passional, a sociedade jamais poderia ser erigida efetivamente de maneira estável. Seria absurdo falar de um conflito fundado em razões antes de se chegar ao momento da emergência da razão na história de Emílio. Tal conclusão, faço questão de afirmar, é válida não apenas num quadro sincrônico, mas também em perspectiva diacrônica, pois a *démarche* do *Emílio* é tanto lógica (é uma história conjectural) quanto cronológica (é uma história de vida).

Ao utilizar a expressão “impulso da consciência”, percebemos o curioso fenômeno do compartilhamento do léxico da física, cujo campo semântico se abre aos registros de discurso das outras ciências. O grande paradigma científico é, obviamente, Isaac Newton²¹. Muito já foi dito acerca da recepção de Newton e da transposição de suas ideias para outros quadros de pensamento da época, e isso, vale notar, não apenas no registro das ciências. Basta mencionarmos o estudo de Margaret Jacob (1976) sobre a aplicação do newtonianismo no contexto político em que é gestada a revolução inglesa por parte de filósofos divulgadores das ideias de Newton, como Boyle e Clarke. Um outro trabalho interessante, mas igualmente circunscrito ao mundo de língua inglesa, é o de Helène Metzger (1938), que relaciona os quadros teóricos da atração universal e da religião natural no século XVIII para discutir casos de aplicação das ideias de Newton do ponto de vista da moral e da religião. Peter Gay (1977, p. 126) nos fornece uma contextualização mais abrangente ao falar que o nome de Newton representava “um estilo científico de pensamento” para toda uma geração de pensadores, até mesmo para além das ilhas britânicas. A repercussão do

²¹ Na Questão 31 da Parte III da *Óptica*, Newton escreve: “O que chamo de atração pode-se dar por impulso ou por algum outro meio que desconheço. Uso esta palavra aqui apenas para expressar qualquer força pela qual os corpos tendem um para o outro, seja qual for a causa. Pois devemos aprender, pelo exame dos fenômenos da natureza, quais corpos se atraem e quais são as leis e propriedades da atração, antes de investigar a causa pela qual a atração se efetua” (Newton, 1996, pp. 274-275). Veja-se nesse trecho o essencial do ‘programa’ newtoniano, menos empenhado em inferir causas com base em conceitos do que em descrever os fenômenos tais como são observados na experiência material. Sobre o uso flexível da palavra “*impulse*” do ponto de vista da “filosofia” de Newton, cf. a compilação de A. Janiak em *Philosophical Writings* (2004, pp. 64, 78, 86, 132).

newtonianismo na França se dá graças aos escritos de Voltaire e, de um ponto de vista mais científico, às obras de Maupertuis. Rousseau, como sabemos, era leitor de Voltaire e de Maupertuis, além de sofrer influência do newtonianismo de outros autores, como Boerhaave (na química e na fisiologia) e Buffon (na história natural). É, pois, bastante compreensível que Rousseau não apenas cite Newton, mas ainda o qualifique como um dos “preceptores do gênero humano” (Rousseau, 1964a, p. 29).

Nesse quadro onde o newtonianismo era sinônimo de esquema de inteligibilidade dos fenômenos da natureza, não nos parece absurdo admitir elementos das teorias de Newton na ciência das paixões de Rousseau: no “sistema” do *Emílio*, é como se, ao falar em *impulso*, Rousseau pensasse numa causa motora perpassando a trama formada por “verdadeiras relações” de consciências que se reconhecem entre si como semelhantes. E aqui, reconhecimento significa tanto *impulso* quanto *atração*, pois o próprio Newton admitia que esses termos eram intercambiáveis, como explica Jaucourt no verbete “Impulsion” da *Enciclopédia*. Ora, apesar da relevância da questão, não precisamos perder tempo com discussões acerca da natureza do impulso, pois o fato é que tal palavra dizia respeito à verdade factual do movimento dos corpos materiais, não apenas no âmbito do senso comum, mas também entre os *philosophes*, pois basta lembrarmos que Voltaire, nas *Cartas filosóficas*, defende Newton argumentando que a descrição do fenômeno não é menos importante que as hipóteses sobre as causas do fenômeno: “O primeiro anatomista que disse que o braço se mexe porque os músculos se contraem ensinou uma verdade incontestável aos homens. Deveríamos sentir-nos desobrigados diante dele por não ter sabido por que os músculos se contraem?” (Voltaire, 1973, pp. 34-35). Daí, como que por uma espécie de mimese cognitiva em relação a esse *common sense*, os filósofos, empolgados pelo espírito newtoniano de seu tempo, não hesitam em transpor tais esquemas de inteligibilidade para os modelos dos discursos de moral. Polêmicas à parte quando à diferença de registros dos textos de Rousseau e Newton, o intuito aqui, como lemos com clareza na *Profissão de fé*, é conceber um móbile necessário para o sujeito livre que possa ser representado por regras morais tão necessárias quanto às leis da física:

[...] Prendendo-se de início às relações primitivas, vê-se como os homens devem ser afetados por elas, e que paixões delas devem nascer; vê-se que é em reciprocidade ao progresso das paixões que essas relações se multiplicam e se estreitam. É menos a força dos braços que a moderação dos corações que torna os homens independentes e livres. (Rousseau, 1969, p. 524)

A fórmula do impulso: combinar a “moderação dos corações” e o “progresso das paixões” de tal maneira a produzir relações afetivas que “se multiplicam e se estreitam”.

Como fazer isso? A física newtoniana era uma das maneiras legítimas de se defender um princípio que, podendo ser inferido com base em seus efeitos empiricamente verificáveis, necessita apenas de um recurso à autoridade de Newton para ser legitimado. (Na verdade, havia diversas referências de grande autoridade, como o *Ensaio* de Locke, o tratado de fisiologia de Boerhaave, o *Espírito das leis* de Montesquieu, a história natural de Buffon etc.). Polêmicas à parte quanto à legitimidade de tal aplicação do newtonianismo no plano da moral, o fato é que, uma vez adotado o modelo dos físicos, os filósofos do século XVIII se dispensavam de ter que explicar minuciosamente a gênese da sociabilidade. Ao falar de uma *lei moral* sob a bandeira do empirismo moderno, Rousseau traz para a terra o fato material das órbitas celestes: eis o sentido daquela lei “que não se grava nem no mármore nem no bronze, mas nos corações dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado” (Rousseau, 1964b, p. 394). Veja-se que os impulsos de reconhecimento recíproco operam no domínio da necessidade dos “sentimentos naturais”, e é por isso que eles podem ser considerados legítimos e cientificamente representáveis do ponto de vista do método experimental:

Se, portanto, o reconhecimento é um sentimento natural e se não destruídes seu efeito por vossa culpa, podeis ter certeza de que vosso aluno, começando a perceber o valor de vossas atenções, será sensível a elas, contanto que não lhe tenhais atribuído um preço, e de que elas vos darão em seu coração uma autoridade que nada poderá destruir. (Rousseau, 1969, p. 522)

348

O texto acima confere destaque às “atenções” do educador que cativam cada vez mais o interesse aluno. Novamente, infere-se daí relações por impulso ou atração. Entre o educador e o aluno, de fato há ação e reação, como num jogo de forças físicas envolvendo causas e efeitos, com tudo ocorrendo de modo observável do ponto de vista da experiência nos esquemas de inteligibilidade da doutrina empirista. Daí o sentido de se imaginar o impulso da consciência como manifestação da lei do amor entre corações, entendendo-se a palavra tanto no sentido romântico (se pensarmos nos leitores alemães do *Emílio* no século XIX) quanto no registro do mecanicismo: algo como um fenômeno descrito como *consciências semelhantes que se sentem naturalmente atraídas uma pela outra na proporção de suas carências*. Trata-se, por assim dizer, de uma inclinação de buscar no outro a satisfação do desejo por reconhecimento, o que, em Rousseau, nos remete à hipótese do *Ensaio sobre a origem das línguas*: “No momento em que um homem foi reconhecido por um outro como um ser sensível, pensante e semelhante a ele, o desejo ou a necessidade de comunicar-lhe os próprios sentimentos e os próprios pensamentos fez com que procurasse os meios de fazê-lo” (Rousseau, 1995, p. 375). Nessa mesma perspectiva, o genebrino também fala do reconhecimento na *Carta a d’Alembert sobre os espetáculos*, desta vez, mobilizando o

esquema médico de *Ares, águas e lugares* para especificar a demanda por amor nas regiões de clima quente, onde os agentes livres preocupam-se mais com seus afetos do que com a sobrevivência, dizendo portanto *aimez-moi* em vez de *aidez-moi* (Rousseau, 1995, p. 408). Numa perspectiva inversa e complementar a esta, a questão do reconhecimento afirmado pela via de sua negação – “desprezo”, como o próprio Honneth concebe em sua teoria, ou “desconhecimento” [*méconnaissance*] na visão de Paul Ricoeur (2004)²² – não seria uma fórmula estranha para Rousseau, que também pensa em obstáculos ao desejo por reconhecimento como nas tópicas da recusa do amor e dos mal-entendidos (cf. Starobinski, 1971). Ora, é óbvio que, na *Carta a d’Alembert* e no *Ensaio*, estamos muito longe de uma demanda política à maneira do modelo de reconhecimento da teoria de Axel Honneth; porém, é importante observar que existe de fato um modelo de reivindicação (i.e., uma atividade do espírito que busca suprir uma carência) de reconhecimento entre sujeitos morais situados numa determinada *constituição civil* e, em certa medida, acometidos por *patologias sociais*.

O modelo das reivindicações que emergem das ordens patológicas pode ser pensado nos termos de uma relação entre demandas *puramente jurídicas* e demandas *interessadas*. A pergunta nesse caso é: quais as condições para falarmos em reivindicação por reconhecimento, não na lógica de um estado de guerra como o do *Leviatã* de Hobbes, mas na perspectiva de um *consenso equitativo* capaz de combinar *interesses* e *regras formais*? A resposta no contexto da obra política de Rousseau é: ordenando a razão segundo as paixões, e não o inverso. Ora, o quadro teórico para se refletir acerca desse problema é o da relação entre teoria e prática que Salinas Fortes analisa em sua tese *Rousseau: da teoria à prática*. De acordo com o comentador brasileiro, vale notar que, no *Contrato social*, a ordem jurídica estabelecida pelo pacto civil deve ser complementada por uma ordem passional que somente o legislador pode instaurar, pois, do ponto de vista da prática, sem o legislador não há consenso, de tal modo que, no *Contrato*, a teoria só pode ser efetivada mediante o jogo das paixões que os próprios jogadores desconhecem ou desprezam: “O *corpo político* não é assim apenas um sistema de relações jurídicas entre os indivíduos: este sistema é apenas a sua ossatura.

²² Ricoeur (2004) contrapõe *reconnaissance* e *méconnaissance* a fim de examinar a dificuldade originária do estatuto positivo para a ideia de reconhecimento. Ele recorda o exemplo do criminoso, que “se faz reconhecer na singularidade rebelde diante da lei que ele desconhece” (ibid., p. 371). Na interpretação que Ricoeur faz da teoria de Honneth, o desprezo [*mépris*], entendido como expressão do desconhecimento nas relações sociais, é a *condição* do reconhecimento. Buscando o fundamento da ideia de reconhecimento, Ricoeur considera, por um lado, que a oposição entre reconhecimento e desconhecimento desvela a “dissimetria originária entre o eu e o outro, dissimetria que não abole a reciprocidade enquanto mutualidade” (ibid., p. 373), e por outro, que a produção do reconhecimento é, via de regra, sinônimo de “conflitualidade interminável” (ibid., p. 372), justificando assim que falar de reconhecimento significa necessariamente falar de “luta por reconhecimento”.

Contudo, mais do que isto, trata-se de uma realidade essencialmente de ordem afetiva” (Salinas Fortes, 1976, p. 89). Nunca é demais lembrar: o princípio regulador da “sociedade bem ordenada”²³ do *Contrato* não é uma razão de Estado, mas a vontade geral, ou seja, um princípio que diz respeito aos dispositivos passionais que movimentam o corpo político. De modo análogo, no *Emílio*, não bastam as regras de civilidade, pois elas não passam de “ossatura” das “verdadeiras relações” da ordem moral; antes, é preciso que elas sejam amparadas por uma ordem passional mais conveniente com a natureza prioritariamente apaixonada do ser humano. Emílio já é um ser “pensante”, de tal modo que resta ao educador tornar seu aluno “amoroso e sensível” (Rousseau, 1969, p. 481). Sem amor e sensibilidade, Emílio não passaria de uma máquina ou de um esqueleto sem carne.

Com efeito, é através da língua das relações amorosas – língua esta articulada na rede de comunicação dos impulsos – que as consciências comunicam suas demandas por reconhecimento recíproco, como se a lei da consciência fosse, no fundo, uma versão moral da lei da atração universal de Newton: “Quando amamos, queremos ser amados” (Rousseau, 1969 p. 668). Tal fórmula é construída para expressar a conexão necessária entre causa (o próprio amor) e efeito (o desejo de ser objeto do amor alheio). Todavia, o quadro patológico implica, como todos sabem, em excessos, e daí a necessidade de elementos de moderação do amor. E eis que se chega ao momento de uma nova “cena”: a das relações entre amigos. Veremos no próximo artigo que os impulsos das consciências podem ser moderados pelas relações de reconhecimento derivadas de um poderoso remédio, a saber, o sentimento de amizade:

[...] nada tem tanto peso para o coração humano quanto a voz da amizade reconhecida, pois sabemos que ela só nos fala por nosso bem. Podemos acreditar que um amigo se engana, mas não que nos queira enganar. Às vezes resistimos a seus conselhos, mas nunca os desprezamos. (Rousseau, 1969, p. 522).

Tudo se passa como se o sentimento de amizade fosse um remédio para as ações desmedidas do agente movido puramente por paixões ligadas ao amor. A esse respeito, Rousseau faz outra conexão necessária: “da necessidade de uma amante logo nasce a de um amigo” (Rousseau, 1969, p. 494). Isso porque a relação entre amigos é acometida de menos excessos do que a relação entre amantes, o que torna evidente que uma sociedade não poderia ser constituída exclusivamente por indivíduos que seguissem o mandamento de Cristo, que confunde amor de si e amor-próprio: “Amarás ao teu próximo como a ti mesmo” (*Evangelho*

²³ A expressão “*société bien ordonné*” aparece no capítulo “Da sociedade geral do gênero humano” no *Manuscrito de Genebra* (cf. Rousseau, 1964a, p. 289).

de Mateus, 22: 39). Como notará Rousseau, o cristianismo não colabora para a estabilidade das relações civis por pautar as relações de amor entre os homens na inatingível relação desinteressada entre Cristo e os homens: “amai-vos uns aos outros assim como eu vos amei” (*Evangelho de João*, 15: 12). Ora, que amor é esse senão o amor de si do indivíduo pré-social? Um sentimento natural, certamente, porém, inviável para o funcionamento da ordem civil. Afinal, os amigos podem até gostar um do outro, mas não a ponto de dispor a própria vida como se a paixão do amor-próprio pudesse ser obnubilada sem hipocrisia. Como Rousseau bem alerta no capítulo da religião civil do *Contrato*, uma sociedade de cristãos seria impossível, pois “uma sociedade de verdadeiros cristãos não seria uma sociedade de homens” (Rousseau, 1964b, p. 465). Isso porque o amor de Cristo é desinteressado, ao passo que o amor-próprio segue necessariamente a par e passo junto com o motor do interesse. Afinal, como interpreta Bruno Bernardi, se admitirmos que Rousseau expõe suas ideias à maneira de um sistema filosófico, podemos entender que “a filosofia de Rousseau é inteiramente uma filosofia do interesse” (Bernardi, 2006, p. 283). No fundo, uma filosofia do amor-próprio, poderíamos dizer.

No tocante à consciência moral no *Emílio*, não me aprofundarei mais do que isso neste artigo, pois já tratei longamente do assunto em outros lugares.²⁴ Isso posto, para não alargar ainda mais esta exposição, limito-me a explorar o seguinte paralelo conceitual: assim como o sentimento de estima pode ser visto como o embrião do juízo moral, de forma análoga, podemos considerar o reconhecimento entre semelhantes como um protótipo daquilo que Rousseau denomina “sentimentos de sociabilidade”.

Economia dos afetos: o reconhecimento como condição da sociabilidade

Vimos nas seções anteriores que o desenvolvimento da estima traz sempre em seu bojo o risco de corrupção, sendo esse risco tão mais grave quanto mais rapidamente a estima se desenvolve. Um desenvolvimento rápido demais pode permitir que o sentimento de pré-juízo natural se transforme num juízo mais de acordo com a opinião pública do que com as “verdadeiras relações”: nesse caso, estaríamos falando de um *prejuízo* propriamente dito (intolerável portanto). Na visão pedagógica de Rousseau, os atos de reconhecimento resultantes de uma estima pública precoce expressam, não a voz da natureza, e sim os

²⁴ Sobre a relação entre religião e política em Rousseau, ver meu livro (Kawauche, 2013). Sobre a consciência, ver o artigo “Consciência e sentimento no *Emílio* de Rousseau”, que espero conseguir publicar em breve.

preconceitos da sociedade. Mais especificamente, é como se, no modelo do “sistema moral” das consciências, houvesse uma quebra de isonomia na estrutura da “dupla relação” e Emílio passasse a priorizar mais a relação “consigo mesmo” em detrimento da relação “com seus semelhantes”, distorcendo assim, na economia dos afetos, as “relações dos homens”. A sagacidade da crítica de nosso autor está em denunciar que a fonte das misérias da ordem civil não é natural, e sim produto de um desequilíbrio acidental das relações morais por conta da multiplicação desordenada das paixões. Numa palavra: a inclinação ao egoísmo é um mal, porém, não pelo egoísmo em si, mas pelo fato de configurar-se como um ordenamento do amor-próprio que não propicia a contrapartida da produção dos sentimentos de sociabilidade. A seguinte citação é um belo exemplo do tipo de *processos imperceptíveis* que Rousseau analisa em sua física do reconhecimento:

Queremos obter a preferência que concedemos; o amor deve ser recíproco. Para ser amado é preciso tornar-se amável; para ser preferido é preciso tornar-se mais amável do que outro, mais amável do que qualquer outro, ao menos aos olhos do objeto amado. Daí os primeiros olhares para os semelhantes; daí as primeiras comparações com eles, daí a emulação, as rivalidades, o ciúme. Um coração cheio de um sentimento que transborda gosta de se alargar: da necessidade de uma amante logo nasce a de um amigo. Quem sente quanto é doce ser amado gostaria de sê-lo por todo mundo, e nem todos poderiam querer preferências sem que houvesse muitos descontentes. Com o amor e a amizade nascem as dissensões, a inimizade, o ódio. Do seio de tantas paixões diversas, vejo a opinião erguer para si mesma um trono inabalável, e os estúpidos mortais, submissos ao seu império, fundamentarem sua própria existência apenas nos juízos de outrem. (Rousseau, 1969 p. 494)

352

O texto acima nos lembra tanto dos estudos de dinâmica em Newton quanto da história das doenças de Hipócrates. Nele Rousseau descreve a demanda por reconhecimento impulsionada pelo amor-próprio, tendo inclusive o cuidado de receitar um remédio moderador que é o sentimento de amizade. O diagnóstico começa mostrando que a preferência por si mesmo, paixão absoluta que remonta ao amor de si, torna-se paixão social quando é introduzida no quadro das relações humanas: “para ser preferido é preciso tornar-se mais amável do que outro”. Após esse passo inicial, o movimento de desnaturação da ordem descrita vai dos “primeiros olhares para os semelhantes” e termina nas relações pautadas pela opinião pública, numa sequência onde as comparações engendram emulação, rivalidade, crimes, dissensões, inimizade, ódio etc. Veja-se que, diante da multiplicação excessiva dos sentimentos de amor, nem o *pharmakon* dos sentimentos de amizade é eficaz o bastante para conter a produção desmedida dos sentimentos nocivos às relações humanas, pois trata-se de uma verdade empírica que “nem todos poderiam querer preferências sem que houvesse muitos descontentes”. Em linhas gerais, o movimento descrito é análogo àquele do *Discurso sobre a origem da desigualdade* no instante em que a vaidade emerge sub-repticiamente no

episódio do canto e da dança: “Cada qual começou a olhar os outros e a querer ser olhado por sua vez, e a estima pública teve um preço” (cf. Rousseau, 1964a, p. 169). Dessa perspectiva, ressalta-se tanto no *Discurso* quanto no *Emílio* uma ruptura trágica com relação ao modo de vida condicionado pelo amor de si; os homens passam a reivindicar reconhecimento lutando por “estima pública”, e progressivamente, são movidos em função do “preço” que, de modo cada vez mais intenso, anima os sentimentos de sociabilidade e engendra novas patologias sociais malignas.

Tal quadro clínico nos mostra que, embora os laços civis sejam efetivados pela dinâmica dos jogos do amor-próprio, não há garantia quanto à harmonia do resultado final na sociedade estabelecida, pois o desdobramento das relações entre as consciências dos agentes que demandam reconhecimento dos demais pode ser, de acordo com as circunstâncias, tanto a boa sociabilidade quanto o estado de guerra de todos contra todos. E nem poderia ser diferente, pois, afinal, trata-se de uma *luta* por reconhecimento²⁵ cuja realidade é determinada pela configuração imprevisível que a própria luta assume de acordo com seus movimentos de sua constituição. Nos termos da educação de Emílio, sentir as verdadeiras relações do homem significa estar implantado numa rede de sentimentos que produz o tecido da sociabilidade, se não de modo geral, pelo menos à maneira como Rousseau concebe os laços sociais, isto é, considerando os progressos da sociabilidade como imponderáveis quanto ao seu bom resultado. Em termos dicotômicos, o problema pode ser parametrizado por seus resultados contrastantes. Se, na fase madura da ordem civil, o liame da constituição civil adquire uma forma estável e os impulsos da consciência se manifestam como verdadeiros “sentimentos de sociabilidade”, tal manifestação deve ser considerada um entrelaçamento exitoso entre o indivíduo e a sociedade, ou, do ponto de vista da ordem das paixões, uma boa metamorfose do amor de si em amor-próprio. Em contrapartida, se o progresso das instituições acompanha preferencialmente a face nociva dos desdobramentos do amor-próprio, a arte de tecer relações sociais tende ao fracasso, uma vez que a consciência moral, cuja voz é baixa, torna-se completamente inaudível para alertar Emílio acerca dos perigos trazidos pela multiplicação desordenada das paixões. Na analogia médica, os vícios adquiridos correspondem a sintomas particulares de causas mais gerais que neste artigo denominamos “patologias do social”.

²⁵ Emprego aqui essa expressão, porém, alertando que não se trata de “luta” no sentido da teoria de Honneth, pois a questão no *Emílio* é estritamente moral, sendo apenas indiretamente ligada aos movimentos da política. Para a interpretação política da “luta por reconhecimento” em Rousseau, remeto o leitor aos textos de Pénigaud de Mourgues indicados na bibliografia.

Colocada dessa maneira, a questão “como ordenar as paixões humanas?” seria inescapável de uma “metafísica dos costumes”, no sentido kantiano de exposição dos princípios *a priori* que tornam necessário o fazer ou o não fazer, haja vista a necessidade do educador para orientar suas intervenções. Ora, as questões que ligam a teoria moral e a teoria social em Rousseau são muito abstratas e, de todo modo, não dizem respeito ao objeto deste artigo. Se então deixarmos de lado as complicações epistemológicas da educação moral do *Emílio*, o que nos importa notar nas primeiras páginas do livro IV é tão somente a teoria social *empírica* que ali aparece. A análise deste trabalho se limita ao deslocamento realizado por Rousseau nos movimentos da ordem física rumo à constituição da ordem moral do ponto de vista das faculdades que tornam o aluno um indivíduo apto a pertencer à constituição civil. Da “metafísica” das paixões aqui abordada, interessa-nos tão-somente a inserção social do aluno orientada pelo princípio do meio-termo entre natureza e cultura: “Emílio não é um selvagem destinado aos desertos; é um selvagem feito para morar nas cidades” (Rousseau, 1969, pp. 483-484). Na reconstrução do pensamento aqui investigado, tal princípio encontra sua figura prática na cena pedagógica do ateliê de marcenaria; o momento de dar ao aluno um ofício serve como porta de entrada para a vida pública. Grosso modo, é como se, na perspectiva dos conhecimentos empíricos de Emílio, as cadeias de causalidade observadas no livro III durante o aprendizado da “arte puramente mecânica” da carpintaria fossem transportadas para um novo modelo de representação das relações necessárias de uma outra fábrica²⁶: a da economia da sociedade civil. Entretanto, Rousseau não pretende com a formulação desse modelo justificar uma ontologia do social, pois, como já vimos, seus interesses ligados à economia do corpo político são bem mais práticos e passam longe de uma investigação acerca da essência da sociedade. É da literatura que o educador de Emílio propõe a ilustração para a fábrica de relações dos homens: estamos falando da história do naufrago na ilha selvagem escrita por Daniel Defoe. No célebre romance, os fatos que precedem a chegada à ilha importam menos do que as cenas assistidas na própria ilha; isso porque ali as verdadeiras relações das coisas não são princípios *a priori* das técnicas que Robinson inventa para sobreviver, mas, isto sim, fatos materiais empiricamente observáveis. Defoe expõe em

²⁶ No sentido da “*fabrica*” de Andreas Vesalius em *De humani corporis fabrica* (1543), ou seja, uma composição do corpo (no caso, um corpo político) cujo conhecimento depende da arte da anatomia. Num certo sentido, o ateliê de marcenaria do *Emílio* pode ser compreendido à luz do mesmo modelo de inteligibilidade da medicina moderna, pois trata-se de descrever a ordem da economia nas relações humanas por meio de uma *arte* (como a medicina) ou uma *ciência* (como a ciência da legislação). A palavra *fabrica* expressa ambos os sentidos.

linguagem romanesca a ideia da ordem moral na perspectiva dos conhecimentos úteis na formação do aluno de Rousseau:

Robinson Crusoe em sua ilha, [...] eis um objeto interessante para qualquer idade [...]. O meio mais seguro de elevar-se acima dos preconceitos e ordenar seus juízos sobre as verdadeiras relações das coisas está em colocar-se no lugar de um homem isolado e julgar tudo como esse homem deve ele mesmo julgar o que diz respeito à sua própria utilidade. (Rousseau, 1969, p. 455)

A fim de que Emílio conheça a sociedade, Rousseau transforma a narrativa de Robinson numa experiência do pensamento. Na terminologia do século XVIII, dizemos que Robinson é uma “hipótese”, pois esse era o termo científico utilizado para descrever, por exemplo, o estado de natureza nas teorias contratualistas. Na ciência do homem exposta por Rousseau no *Emílio*, o objeto é a trama social, e a hipótese é que a trama social deve ser analisada por etapas: começando pelo indivíduo, depois passando pelas diversas relações – de coisas e de homens – que vão se estabelecendo, até que finalmente, chega-se junto com Robinson a uma compreensão abrangente da coletividade. Ou seja, a regra de *ordem* no método de análise em *Emílio* é *partir da unidade até chegar à diversidade*²⁷; daí se entende que a face observável dessa trama se revele progressivamente aos olhos de Emílio, indo do absoluto ao relativo. Primeiro, o educador expõe as “verdadeiras relações das coisas”, bem conhecidas nessa etapa graças à educação dos sentidos do livro II e à lição de economia política do livro III, e somente aos poucos vai chegando, por deduções semelhantes àsquelas do *Discurso sobre a desigualdade*, às “verdadeiras relações do homem”; estas, por serem diversas e confusas, podem desencaminhar o juízo moral de Emílio ainda em formação, e por isso o pedagogo deve ser cauteloso para evitar complicações excessivas nas lições que dá ao aluno. Evidentemente, há sempre o risco de que a passagem dos sentimentos absolutos para os sentimentos relativos se incline para o puro egoísmo, então, o antídoto na farmacologia da ordem passional de Rousseau é o transbordamento de amor²⁸. As relações conflituosas que perpassam a formação do sistema moral de consciências que demandam reconhecimento recíproco ficam, de certa forma, neutralizadas em seus efeitos nefastos quando o egoísmo do jovem é um egoísmo movido por amor (veremos que a amizade entra aí como um moderador

²⁷ O primado da unidade sobre a diversidade não significa, pelas razões apresentadas na seção “Sentir o outro à maneira de Newton: da piedade à consciência”, que a teoria social de Rousseau seja *apenas* atomista. Trata-se de um método de exposição prático, e não de um primado ontológico do indivíduo em relação à coletividade.

²⁸ Lembremos que, no *Contrato social*, o remédio para o surgimento das facções é a multiplicação da divisão interna: “Em havendo sociedades parciais, impõe-se multiplicar-lhes o número a fim de impedir a desigualdade entre elas, como fizeram Sólon, Numa e Sérvio” (Rousseau, 1964b, p. 372).

de segunda ordem), donde se justifica a importância de formar Emílio como “um ser amoroso e sensível”:

Depois de ter começado por exercitar o seu corpo e seus sentidos, exercitamos seu espírito e seu juízo. Finalmente unimos o uso de seus membros ao de suas faculdades; fizemos um ser ativo e pensante; só nos resta, para finalizar o homem, fazer dele um ser amoroso e sensível, isto é, aperfeiçoar-lhe a razão pelo sentimento. (Rousseau, 1969, p. 481)

A boa passagem do amor de si para o amor-próprio nessa perspectiva tem como alvo a satisfação do desejo por reconhecimento nas relações de amor e sensibilidade. Pelo caráter didático da exposição de Rousseau, nada nos desautoriza a comparar esse quadro do *Emílio* a uma história natural do amor-próprio, porém, apresentado numa roupagem moderna, a saber, descrito como uma experiência de laboratório. Com efeito, nesse ensaio controlado bem ao estilo das ciências empíricas da época, o *eu* de Emílio é submetido a uma série de testes que servem para aferir aos olhos do educador – e também aos olhos do leitor – em que medida o amor se desenvolve a partir do sentimento de estima, pressupondo-se para tanto que o adolescente coleciona as ideias que vai adquirindo ao estimar-se sucessivamente na comparação de si mesmo com diversos homens. Tais comparações seriadas de ideias fazem as vezes de tábuas de categorias para a consciência, bem como para o juízo; são essas tábuas que o educador de Emílio utiliza para “aperfeiçoar-lhe a razão pelo sentimento”. A vantagem de se recorrer a esse *quadro econômico das paixões* é que a estima se mostra enquanto objeto mensurável, de tal maneira que, na perspectiva de um progresso do entendimento, a escala de fundo que mede a estima pode extrapolar, como numa indução matemática, o campo observável do indivíduo. O resultado desse viés de análise é uma maior abrangência do próprio modelo: trata-se de investigar não apenas a metamorfose da estima em juízo moral nessa investigação do *eu* “amoroso e sensível” que toma a si mesmo como objeto de conhecimento, mas também, no âmbito das relações intersubjetivas, a trama instaurada pelo trabalho conjunto do próprio *eu* e dos *eus* alheios. Em outras palavras, Rousseau muda a perspectiva de “barômetro da alma” (metáfora encontrada no primeiro dos *Devaneios do caminhante solitário*), transformando-o num barômetro das almas, no plural, cuja aplicação diagnosticaria os diversos estados da sociedade, sem com isso deixar de medir sua própria condição interior. Do ponto de vista das causas eficientes que agem no entendimento de Emílio, podemos dizer que a passagem da medida da estima do indivíduo para a coletividade é um momento da história do espírito do aluno imaginário localizado entre, de um lado, a pura sensação física do indivíduo isolado, e de outro, o juízo moral entendido como ato da consciência amparada pela razão em meio a uma trama de relações de reconhecimento social.

Considerações para a Segunda Parte

Antes de avançarmos para o problema da amizade como remédio, resta esclarecer que, muito embora Emílio seja piedoso (no sentido de ser movido pela simpatia em relação à miséria alheia), isso não significa que ele será um indivíduo altruísta e caridoso a ponto de esquecer-se de si mesmo. Sua formação vislumbra um homem, e não um santo. O pressuposto disso está no *Discurso sobre a desigualdade*: a piedade ali não deixa de funcionar como uma fonte de egoísmo do ponto de vista da natureza das coisas; no momento dos primeiros movimentos da alma, quando o homem observa o sofrimento de seu semelhante, é verdade que ele pode ser condescendente, não apenas imaginando-se no lugar do outro que sofre, mas ainda lamentando-se por compartilhar do sofrimento alheio; contudo, nessa mesma situação, o homem também pode ter uma atitude meramente egoísta na medida em que manifesta o desejo de não sofrer como o semelhante dizendo a si mesmo: *ainda bem que não sofro como ele!* Esse sentimento de bem-estar egocêntrico que no *Discurso* era apenas pressuposto, no *Emílio* aparece explicitamente formulado: “Se o primeiro espetáculo que o impressiona é um objeto de tristeza, o primeiro retorno sobre si mesmo é um sentimento de prazer. Vendo de quantos males está livre, sente-se mais feliz do que pensava ser” (Rousseau, 1969, p. 514). Honneth poderia muito bem ver aí uma relação de reconhecimento estabelecida por atos de desprezo.

357

Tanto no *Discurso* quanto no *Emílio*, há sempre o perigo de que os avanços levam à produção de vícios, o que se verifica todas as vezes que as comparações primitivas da criança são afetadas por circunstâncias que estimulam mais o bem particular do que o bem comum: por exemplo, Emílio precisa visitar pessoas doentes para experimentar sentimentos de compaixão, mas se fizer isso em excesso, acabará se tornando insensível às misérias da vida humana (seja passivamente por força do hábito, seja ativamente por desejo de não se entristecer) e, por conseguinte, ficará inclinado ao ensimesmamento²⁹. Ou seja, ficará doente de alma por conta de um funesto desequilíbrio do “sistema moral” da consciência. Deduz-se dessa colocação do problema que as misérias podem ser reduzidas ao mínimo se o caminho trilhado por Emílio for o da via média. As intervenções do educador devem, portanto, ocorrer

²⁹ Na Parte II deste artigo, pretendo analisar a seguinte passagem: “[...] as paixões imoderadas fazem sempre mais mal do que aquele que se quer evitar. Não se trata de fazer de vosso aluno um enfermeiro, um irmão de caridade, de afligir continuamente seu olhar com objetos de dor e de sofrimento [...] é preciso tocá-lo e não endurecê-lo fazendo-o assistir às misérias humanas. [...] É assim que, de tanto verem morrer e sofrer, os padres e os médicos se tornam impiedosos. Que vosso aluno conheça, portanto, a sorte do homem e as misérias de seus semelhantes; mas que não seja testemunha delas por tempo demais” (Rousseau, 1969, p. 517).

na história das paixões do aluno com o propósito de moderar as experiências extremas, ajustando-se o ordenamento das paixões pelo critério do justo meio. Esquemáticamente falando, podemos estabelecer um paralelismo entre, de um lado, a piedade e o reconhecimento segundo as “verdadeiras relações das coisas” na perspectiva das paixões primitivas, e de outro lado, a estima e o juízo do aluno conforme às “verdadeiras relações do homem” do ponto de vista das paixões instituídas. Longe de fazer *tabula rasa* das paixões originais e propor uma educação puramente positiva, Rousseau procura um equilíbrio entre natureza e cultura, apostando em intervenções para curar as desordens acidentais na sempre cambiante constituição de Emílio, o que nos permite compreender não apenas o sentido realista da pedagogia rousseuniana, mas também o fato de suas ideias jamais deixarem de estar em conformidade à ordem natural. Nesse sentido, a consciência no *Emílio* pode ser apreciada como resultado de um processo de formação do juízo dos homens “tais como são” (essa expressão vem do *Contrato* e opõe-se às leis, ou às teorias, “como podem ser”), tendo-se como aspecto errático dessa gênese certas relações de reconhecimento entre as consciências pautadas, ora pela piedade natural, ora pela opinião pública.

É a consciência bem ordenada nas trilhas da estima natural que torna possível o juízo moral segundo a natureza, fazendo com que, ao longo do percurso, Emílio se transforme num ser a uma só vez sociável e humano. Fora desse caminho salutar, nosso aluno imaginário, movido pelo amor-próprio, buscaria a armadilha da felicidade absoluta, sem se dar conta que, na verdade, a constituição do mundo humano não permite nada além de uma “frágil felicidade”, a qual surge do reconhecimento da “fraqueza do homem”. Rousseau diagnostica na origem da sociabilidade uma “enfermidade”, referindo-se não apenas ao indivíduo em si, mas também ao lugar deste na ordem civil, haja vista a extensão do domínio da doença para a esfera coletiva mediante o compartilhamento das “misérias comuns”³⁰. Quanto ao aspecto da reciprocidade como condicionante da grandeza ou da miséria implicadas nas relações de reconhecimento, vale notar que Honneth, num texto anterior aos seus estudos mais aprofundados sobre Rousseau, é bem coerente com a definição rousseuniana de uma sociabilidade entre seres miseráveis. No *Emílio*, a sociabilidade é gerada partir de

³⁰ A passagem em questão encontra-se no livro IV do *Emílio* e traz a notável ideia de que a constituição ligada à felicidade a ser estabelecida pelo educador de Emílio é *frágil*, pois precisa ser refeita a cada instante na história do aluno: “É a fraqueza do homem que o torna sociável; são nossas misérias comuns que levam nossos corações à humanidade: nada lhe deveríamos se não fôssemos homens. Todo apego é sinal de insuficiência: se nenhum de nós precisasse dos outros, ninguém pensaria em unir-se a alguém. Assim, de nossa própria enfermidade nasce nossa frágil felicidade” (Rousseau, 1969, p. 503). Tzvetan Todorov utilizou a expressão *frêle bonheur* no título de um de seus livros, e acredito que ela caberia bem como epígrafe deste artigo.

consciências que, embora movidas por amor-próprio, reconhecem-se umas às outras como fracas e necessariamente dependentes entre si. Aquilo que Rousseau chama de “misérias comuns” para falar dos laços sociais, Honneth denomina “*moral point of view*”: “as criaturas humanas são vulneráveis, daquela maneira específica que qualificamos de ‘moral’, porque devem sua própria identidade à estrutura dessa relação prática que, desde o primeiro instante, depende da ajuda mútua e da aprovação por parte de outras pessoas” (Honneth, 1997, p. 1276).

REFERÊNCIAS :

BALAN, B. **Premières recherches sur l’origine et la formation du concept d’économie animale.** *Revue d’Histoire des Sciences*, v. 28, n. 4, 1975.

BERNARDI, B. **La Fabrique des concepts : recherches sur l’invention conceptuelle chez Rousseau.** Paris: Honoré Champion, 2006.

BROUZET, P. **Essai sur l’éducation médicale des enfants et sur leurs maladies.** Paris, 1754.

BURGELIN, P. **Jean-Jacques Rousseau et la religion de Genève.** Paris: Labor et Fides, 1962.

CANGUILHEM, G. **O conhecimento da vida.** Rio de Janeiro: Forense, 2012.

CRÉTOIS, P. **De Rousseau comme précurseur de la philosophie sociale : dépasser la lecture honnethienne de Rousseau.** *Rousseau Studies*, n. 5, 2017.

CUNNINGHAM, A. **Sympathy in Man and Nature.** Tese (Doutorado em Filosofia). Toronto, 1999. Department of Philosophy – University of Toronto.

DALBOSCO, C. A. **Condição humana e formação virtuosa da vontade: profundezas do reconhecimento em Honneth e Rousseau.** *Educação e Pesquisa*, v. 40, n. 3, 2014.

DELON, M. **L’Idée d’énergie au tournant des Lumières (1770-1820).** Paris: PUF, 1988.

DENT, N. **Rousseau: An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory.** Oxford: Basil Blackwell, 1988.

DIDEROT, D.; D’ALEMBERT, J. **Encyclopédia, ou Dictionnaire razoado das ciências, das artes e dos ofícios, v. I.** São Paulo: Edunesp, 2015.

_____. **Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers.** 1751-1772. Disponível em <<http://encyclopedie.uchicago.edu>>. Acessado em 15/11/2019.

DUCHESNEAU, F. **L’Empirisme de Locke.** Le Haye: M. Nijhoff, 1973.

GAY, P. **The Enlightenment: An Interpretation, v. II.** New York: Norton, 1977.

HIPÓCRATES. **Epidemies I; Airs, Waters, Places.** In: JONES, W. H. S. (Ed.). **Hippocrates, v. I.** Cambridge: Harvard University Press, 1967.

HONNETH, A. **Reconnaissance.** In: CANTO-SPERBER, M. (Org.). **Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale.** 2ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

- _____. **La sociedad del desprecio**. Madrid: Trotta, 2011.
- _____. **Abismos do reconhecimento: o legado sociofilosófico de Jean-Jacques Rousseau**. *Civitas*, v. 13, n. 3, 2013. [Texto original: **Untiefen der Anerkennung. Das sozialphilosophische Erbe Jean-Jacques Rousseaus**. *WestEnd - Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, v. 9, n. 1/2, 2012.]
- _____. **Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life**. Columbia University Press, 2014.
- HUME, D. **Tratado da natureza humana**. 2ª ed. São Paulo: Edunesp, 2009.
- JACOB, M. **The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720**. Ithaca: Cornell University Press, 1976.
- JAEGER, W. **Paideia: a formação do homem grego**. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JAMES, R. **Dictionnaire universel de médecine, de chirurgie, de chymie, de botanique, d'anatomie, de pharmacie et d'histoire naturelle, etc., t. III**. Paris, 1747.
- KAWAUCHE, T. **Religião e política em Rousseau: o conceito de religião civil**. São Paulo: Humanitas; FAPESP, 2013.
- _____. **Emílio e a medicina antiga**. *Educativa: Revista de Educação*, v. 20, n. 1, 2017.
- _____. **Medicina e educação no século XVIII: Rousseau inventor de Emílio**. *Educação e Filosofia*, v. 32, n. 65, 2018.
- METZGER, H. **Attraction universelle et religion naturelle chez quelques commentateurs anglais de Newton**. Paris: Hermann, 1938.
- MONTESQUIEU. **Do espírito das leis**. São Paulo: Abril, 1973.
- NEUHOUSER, F. **Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition**. Oxford University Press, 2008.
- NEWTON, I. **Óptica**. São Paulo: Edusp, 1996.
- _____. **Philosophical Writings**. Ed. A. Janiak. Cambridge University Press, 2004.
- PENIGAUD DE MOURGUES, T. **Quelle « politique de la reconnaissance » chez Rousseau ? Une étude conceptuelle des *Considérations sur le gouvernement de Pologne***. *Consecutio Temporum*, n. 6, 2014.
- _____. **Amour-propre et opinion dans Rousseau : vers une anthropologie politique de la reconnaissance**. In: RENAUT, E. *et al.* (Org.). **La Reconnaissance avant la reconnaissance : archéologie d'une problématique moderne**. Lyon: ENS Éditions, 2017.
- RICOEUR, P. **Parcours de la reconnaissance. Trois études**. Paris: Stock, 2004.
- ROUSSEAU, J.-J. **Discours sur les sciences et les arts ; Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes**. In: GAGNEBIN, B.; RAYMOND, M. (Dir.). **Œuvres complètes, t. III**. Paris: Gallimard/Bibl. Pléiade, 1964a.
- _____. **Du contrat social, ou Principes du droit politique**. In: GAGNEBIN, B.; RAYMOND, M. (Dir.). **Œuvres complètes, t. III**. Paris: Gallimard/Bibl. Pléiade, 1964b.
- _____. **Émile, ou De l'Éducation**. In: GAGNEBIN, B.; RAYMOND, M. (Dir.). **Œuvres complètes, t. IV**. Paris: Gallimard/Bibl. Pléiade, 1969.

_____. **Lettre à d'Alembert sur les spectacles ; Essai sur l'origine des langues.** In: GAGNEBIN, B.; RAYMOND, M. (Dir.). **Œuvres complètes, t. V.** Paris: Gallimard/Bibl. Pléiade, 1995.

SALINAS FORTES, L. R. **Rousseau: da teoria à prática.** São Paulo: Ática, 1976.

SALOMON-BAYET, C. **L'Institution de la science et l'expérience du vivant : méthode et expérience à l'Académie royale des sciences, 1666-1793.** Paris: Flammarion, 2008.

SOUZA, M. G. **Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau.** *Trans/Form/Ação*, v. 29, n. 2, 2006.

SPECTOR, C. **De Rousseau à Charles Taylor : autonomie, authenticité, reconnaissance.** In: BERNARDI, B. *et al.* (Org.). **Philosophie de Rousseau.** Paris: Garnier, 2014.

STAROBINSKI, J. **Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle.** Paris: Gallimard, 1971.

_____. **As máscaras da civilização: ensaios.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

VARGAS, T. **Trabalho e ócio: um estudo sobre a antropologia de Rousseau.** São Paulo: Alameda, 2018.

VIEIRA, T. D. **As noções de conhecimento útil e sua relação com a formação da autonomia de *Emílio*: um estudo sobre o projeto pedagógico de Rousseau.** Campinas, 2017. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação – Universidade Estadual de Campinas.

VOLTAIRE. **Cartas inglesas.** São Paulo: Abril, 1973 (Col. “Os Pensadores”).

ROUSSEAU: DA PIEDADE À INDIFERENÇA

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho¹

Resumo:

A presente comunicação objetiva demonstrar que a piedade em Rousseau, muito embora seja condição de possibilidade fundamental para o estabelecimento de relações sociais mais humanas, pode se converter em condição para a desumanidade e indiferença para com o que sofre. Argumenta-se, para tanto, que ao mesmo tempo em que a imaginação, e com ela a capacidade do homem reconhecer o outro como de sua espécie, sentindo por este empatia, encontra lugar propício para seu desenvolvimento na sociedade, também revela nesse cenário, pelo aumento das luzes, que a capacidade do homem apiedar-se pode manifestar-se, por vezes, em relação aos que se afiguram como seus iguais, porém de forma muito tênue, e até inexistente, no que concerne aos que pela distância são avaliados como diferentes, sendo por isso hostilizados. Acrescente-se a isso que a exposição excessiva a determinados acontecimentos é apresentada no *Emílio* como contraproducente, visto conduzir à indiferença.

Palavras-chave: Rousseau. Piedade. Imaginação. Desumanidade. Indiferença.

Abstract:

The present communication aims to demonstrate that piety in Rousseau, although it is a condition of fundamental possibility for the establishment of more humane social relations, can become a condition for inhumanity and indifference to the suffering. It is argued, therefore, that while the imagination, and with it the capacity of man to recognize the other as his species, feeling for this empathy, finds a place conducive to its development in society, also reveals in this scenario, by the increase of the lights, that man's capacity for pity can sometimes manifest itself in relation to those who appear to be his equal, but in a very tenuous and even non-existent way, as regards those who by distance are evaluated as different, being therefore harassed. Added to this is that excessive exposure to certain events is presented in *Emilio* as counterproductive, since it leads to indifference.

Keywords: Rousseau. Pity. Imagination. Inhumanity. Indifference.

Introdução

A piedade em Rousseau, muito embora seja condição de possibilidade fundamental para o estabelecimento de relações sociais mais humanas, pode se converter em condição para a desumanidade e indiferença para com o que sofre. Argumenta-se, para tanto, que ao mesmo tempo em que a imaginação, e com ela a capacidade do homem reconhecer o outro como de sua espécie, sentindo por este empatia, encontra lugar propício para seu desenvolvimento na sociedade, conforme

¹ Doutora em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professora do Departamento de Filosofia da UFMA e do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade/UFMA. Bolsista de produtividade em pesquisa da FAPEMA. E-mail: ziljesus@yahoo.com.br.

ensina o genebrino no *Ensaio sobre as línguas* e no *Emílio*, também nesse cenário, revela, pelo aumento das paixões e comodidades oriundas ao progresso, que a capacidade do homem apiedar-se, embota-se, manifestando-se, por vezes, em relação aos que, pela proximidade do convívio, afiguram-se como seus iguais, porém de forma muito tênue, e até inexistente, no que concerne aos que pela distância são avaliados como diferentes, os quais, não raro, são inclusive hostilizados. Acrescente-se a isso que a exposição excessiva a determinados acontecimentos é apresentada no *Emílio* como contraproducente, visto conduzir à indiferença. Objetiva-se expor de modo detalhado, à guisa de uma melhor compreensão, essas singularidades inerentes à concepção de piedade em Rousseau, analisando, para tanto, passagens extraídas de três obras do filósofo, a saber, *Discurso sobre a desigualdade*, *Ensaio sobre a origem das línguas* e *Emílio*.

Piedade natural, amor de si e sociabilidade no *Discurso sobre a desigualdade*

Partindo de um expediente metodológico já bem conhecido entre os contratualistas, a saber, o estado de natureza, Rousseau, no *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens (1755) – 2º Discurso –*, promove a reconstrução racional de como o homem vivia antes da sociedade civil, a fim de demonstrar os motivos que o levaram a degenerar ao entrar nela. Sem pretender aqui refazer os passos da aludida reconstrução nos limitaremos a destacar alguns pontos que consideramos relevantes para a compreensão do que pretendemos. Nessa perspectiva, observe-se que no estado de natureza de Rousseau os homens são tidos como naturalmente iguais, além disso, não podem ser considerados nem bons nem maus, tampouco dotados de vícios ou de virtudes, pelo simples fato de não haver entre eles “qualquer espécie de relação moral, ou de deveres comuns.” (ROUSSEAU, 1983a, p. 251).

Em uma crítica à Hobbes, Rousseau argumenta que os homens não podem ser tidos como naturalmente maus, só por não possuírem nenhuma ideia de bondade, ou tidos como corruptos por não conhecerem a virtude (ROUSSEAU, 1983a, p. 252). Na mesma direção, diz que “os selvagens não são maus precisamente porque não sabem o que é ser bons [...]”. (ROUSSEAU, 1983a, p. 252)

Entretanto, sem condescender com a ideia de um mal natural, Rousseau acaba por, sob certa medida, recuar e conceder ao homem, ainda no segundo *Discurso*, uma única virtude natural, a saber, a piedade. Vejamos a passagem:

Não creio ter a temer qualquer contradição, se conferir ao homem a única virtude natural [...]. Falo da piedade, **disposição** conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como somos; virtude tanto mais universal e útil ao homem quando nele precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes dão dela alguns sinais perceptíveis. [...]

Tal é o movimento puro da natureza anterior a qualquer reflexão; tal a força da piedade natural que até os costumes mais depravados tem dificuldade em destruir, porquanto se vê todos os dias, em nossos espetáculos, emocionar-se e chorar por causa das infelicidades de um desafortunado, aquele mesmo que, se estivesse no lugar do tirano, agravaria ainda mais os tormentos de seu inimigo [...]. (ROUSSEAU, 1983a, p. 253. Grifo nosso).

As características apontadas acerca de tal virtude são dignas de uma observação mais atenta, posto que Rousseau a entende como presente em toda a espécie humana, isto é, como universal, conveniente a esta, ou seja, útil (já que somos fracos e assolados por males diversos) e anterior a toda reflexão, sendo, pois, da ordem do sentimento e não um princípio ou fundamento racional, tanto que até as bestas, como diz Rousseau, dela dão sinais.

Tal sentimento, antecedendo qualquer reflexão, antecederia também a noção de moralidade, forjada artificialmente pelos homens, entretanto, mediante a aproximação destes entre si e, portanto, mediante a constituição de um núcleo familiar primitivo, ele serviria para fundamento da moral. Não sem razão, ainda no *Discurso sobre a desigualdade*, diz-nos Rousseau (1983a, p. 253-254), concordando com Mandeville, que os homens seriam monstruosos apesar de toda a sua moral se a natureza lhes tivesse privado da referida piedade, tendo esta sido conferida ao homem para apoio da razão, porém, indo além deste, defende que essa virtude natural deve ser, inclusive, o fundamento da moralidade, de modo que todas as virtudes sociais, como generosidade, clemência, humanidade e amizade, dela decorreriam.

Nessa perspectiva, no 2º *Discurso*, Rousseau já anuncia algo que tratará de forma mais detida no *Ensaio sobre a origem das línguas* e no *Emílio* (1762), a saber, a relação entre a piedade e a vida em sociedade ou, por assim dizer, a reflexão. Ora, uma vez que esse sentimento é tratado como uma disposição natural e nos seres humanos as disposições naturais precisam de certas condições para se desenvolver, isto é, para cumprir plenamente o seu papel, o aumento das luzes liga-se indubitavelmente ao

desenvolvimento, o genebrino, bem antes de Kant, parece fortemente convencido desse fato, mesmo estando igualmente convencido de que o referido sentimento perde sua vivacidade com as luzes. Com efeito, afirma com relação à piedade, referindo-se a esta como comiseração, que “[...] não passa de um sentimento **obscuro e vivo no homem selvagem, desenvolvido, mas fraco no homem civil**” (ROUSSEAU, 1983a, p. 254. Grifos nossos.). Na sequência ainda acrescenta que:

A comiseração, com efeito, mostrar-se-á tanto mais enérgica quanto mais intimamente se identificar o animal espectador com o animal sofredor. Ora, é evidente que essa identificação deveu ser infinitamente mais íntima no estado de natureza do que no estado de raciocínio. (ROUSSEAU, 1983, p. 254a).

Obviamente, que Rousseau, ao afirmar, na citada passagem, que a identificação do animal espectador com o animal sofredor deve ter sido mais íntima no estado de natureza do que no de raciocínio está se referindo àquele momento do estado de natureza no qual já se havia constituído um núcleo social primitivo; em tal núcleo há, sim, um certo aumento das luzes, porém não em uma escala suficiente para ser considerado um estado de raciocínio, de forma que os homens ainda são denominados de selvagens. A forma como esse sentimento se expressa, bem como suas qualidades nesse tipo de sociedade são apontados, na passagem a seguir:

[...] 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. Ela nos faz, sem reflexão, **socorrer aqueles que vemos sofrer**; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se **tentado a desobedecer à sua doce voz**; ela impedirá qualquer selvagem robusto de tirar a uma criança fraca ou a um velho enfermo a subsistência adquirida com dificuldade, desde que ele mesmo possa encontrar a sua em outra parte;[...]. Numa palavra, **antes nesse sentimento natural do que nos argumentos sutis deve procurar-se a causa da repugnância que todo homem experimentaria por agir mal**, mesmo independentemente das máximas da educação. (ROUSSEAU, 1983a, p. 254).

Há que se observar, que o homem é determinado por natureza não apenas pela presença da piedade, porém, além desta, por um outro sentimento originário, o amor de si, uma espécie de sentimento de autopreservação. Esses dois sentimentos operando de forma equilibrada, em sociedade, teria como consequência a conservação da espécie, pois a piedade, moderaria o amor de si, possibilitando o socorro àquele que sofre. Conforme esclarece Pissarra (2017, p. 30):

Pela pitié, cada um se põe no lugar do outro, em sendo um sentimento inato, cada homem o recebeu na mesma porção, nem mais nem menos, o que lhe permite a capacidade de moderação do amor de si na direção do outro. Este, natural aos corações, é fundamental à manutenção da vida e as necessidades com que nela nos deparamos são alcançadas pelo desejo que nos move para os objetos em busca da satisfação daquelas. A não convergência dos desejos e das necessidades resulta na corrupção presente no estado de sociedade, pois não é mais o equilíbrio originário que nos move, mas a imaginação fantasiosa de novas necessidades. Para isso, o concurso das luzes se faz necessário.

Como atesta Rousseau, essa sociedade relativamente tranquila, da *Idade de Ouro*, não perdurou e a depravação da natureza humana progrediu em uma escala contínua. Sufocada a voz da piedade, prevaleceram os interesses próprios em detrimento dos comuns, bem como a inveja, a cobiça, a necessidade de domínio e toda sorte de desigualdades: a ingerência dos vícios em toda sua força.

Sobressaindo-se e desvinculando-se da piedade, o amor de si, agora sob a feição de amor próprio – que, diante dessa nova configuração, é melhor definido como egoísmo –, engendra nas relações, que a partir daí são baseadas na ambição, na inveja, na aparência de bondade, forjada pela prudência. A consequência principal dessa preeminência do amor próprio pode ser sintetizada assim: as relações fundamentadas puramente na aparência presidiram o ocultamento e esquecimento daquilo que se é, bem como da virtude e de seu cultivo.

Afirma Rousseau (1999, p. 275), em uma passagem do *Emílio*, que:

O amor de si, que só a nós mesmos considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente e nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível. Eis como as paixões doces e afetuosas nascem do amor de si, e como as paixões odiantas e irascíveis nascem do amor-próprio.

Nada disso seria concebível sem o aumento das luzes. Os homens se tornaram, por meio da reflexão, não apenas desiguais, mas rivais, nascendo daí a dominação, a servidão, a violência e o roubo. Quando o amor próprio se converteu na pedra de toque de nossas decisões, o resultado é que nossas ações se dirigiram para a proteção e/ou realização de interesses próprios. Em uma passagem emblemática do *Discurso sobre a desigualdade*, diz Rousseau (1983, p. 254), que: “É a razão que engendra o amor-próprio e a reflexão o fortifica; faz o homem voltar-se sobre si mesmo; separa-o de quanto o perturba e aflige. [...]”

Observe-se que, segundo Rousseau, não é apenas o amor-próprio que se desenvolve no estado de reflexão, mas também a comiseração ou piedade, haja vista que como tivemos ocasião de citar em outro momento, é um *sentimento obscuro e vivo no homem selvagem, desenvolvido, mas fraco no homem civil*, dessa forma, se é bem verdade que este se torna mais fraco no estado de raciocínio, por outro lado, é igualmente verdadeiro que nesse estado ele se torna também mais desenvolvido, sofisticado, posto que raciocinamos sobre ele, tornando-o, pela razão, uma virtude e isso trás algumas vantagens para a espécie, como pode nos permitir compreender o *Ensaio sobre a origem das línguas* e o *Emílio*.

Imaginação, piedade e sociabilidade no *Ensaio sobre a origem das línguas* e no *Emílio*

Segundo Rousseau, no capítulo IX do *Ensaio sobre a origem das línguas*, há uma ligação íntima entre as afeições sociais e, nessa medida, entre a fraternidade e o desenvolvimento das luzes. Como os primeiros tempos teriam sido marcados pela ausência de tais laços e, por conseguinte, por fracas luzes, a força e a crueldade, oriundas do temor e da fraqueza marcariam as relações de homens que se acreditavam inimigos entre si e que, nesse sentido, estavam prontos “a fazer aos outros todo mal que neles temia.” (ROUSSEAU, 1983c, p. 175).

Em linha com o disposto no 2º *Discurso*, essa hostilidade, contudo, não é uma marca característica das relações travadas pelos primeiros homens com seus familiares, isto é, com seus semelhantes, com estes agiam de forma natural, terna e amorosa. Com efeito, como bem observou Pissarra (2017, p. 31):

A pitié não se ensina nem é aprendida, mas desperta para a alteridade, para um outro semelhante ao mesmo com o qual se identifica e no qual se reconhece. Esse foi o verdadeiro fundamento da moralidade: os homens só se reuniram em sociedade porque se reconheceram como semelhantes.

Entretanto, cumpre notar que estes homens agiam, ao mesmo tempo, de forma indiferente, desumana e feroz em relação aos que não estavam inseridos nesse universo restrito, nesse universo familiar, explica o genebrino que para tais homens “era a mesma coisa um estrangeiro, um animal, um monstro. Além de si mesmos e de sua família, todo o universo nada significava para eles.” (ROUSSEAU, 1983c, p. 175).

Note-se que essa amabilidade com os seus iguais não está vinculada a um conhecimento de si próprio, tampouco ao reconhecimento destes como homens, pois nesse estado de barbárie ainda não possuíam a ideia de homem. Trata-se de um estado de ignorância onde a amabilidade para com familiares e ferocidade para com os demais da sua espécie ocorria em função de que: “[...] Tudo o que conheciam lhes era caro. Inimigos do resto do mundo, que não viam e ignoravam, odiavam-se porque não podiam conhecer-se.” (ROUSSEAU, 1983c, p. 176) Nessa medida, as luzes até aí desenvolvidas não eram suficientes para o reconhecimento do homem enquanto tal; ainda não há nesse estágio o que Rousseau denominou de reflexão, tampouco de imaginação. Com efeito, diz este que: “A reflexão nasce das ideias comparadas; a pluralidade dessas ideias é que leva à comparação.” (ROUSSEAU, 1983c, p. 175) Ora, a reflexão advém da comparação de ideias, que, por sua vez, resulta do acionamento da imaginação. Mas quando só se tem um mesmo objeto como ter várias ideias? Com o que compará-lo? Qual a implicação disso para a piedade natural e para uma convivência social mais humanizada, menos bárbara e cruel? Rousseau (1983c, p. 175) responde no *Ensaio*:

A piedade, ainda que natural ao coração do homem, permanecerá eternamente inativa sem a imaginação que a põe em ação. **Como nos deixamos emocionar pela piedade? – Transportando-nos para fora de nós mesmos, identificando-nos com o sofredor. Só sofremos enquanto pensamos que ele sofre;** não é em nós, mas nele, que sofremos. Figuremos-nos **quanto de conhecimentos adquiridos supõe tal transposição.** Como poderia sofrer vendo outro sofrer, se nem soubesse que ele sofre? Se ignoro o que existe de comum entre ele e mim? Aquele que nunca refletiu, não pode ser clemente, justo, ou piedoso, nem tampouco mau e vingativo. Quem nada imagina não sente mais do que a si mesmo: encontra-se só no meio do gênero humano.

É a imaginação que nos permite sair do isolamento, pois nos possibilita sair de nós e nos comparar com o sofredor, sofrendo nele a sua dor, na medida em que nos leva a refletir sobre o que há de comum entre nós e ele. Reitera Rousseau (1999, p. 289) tais afirmações, na 4ª parte do *Emílio*, acrescentando que “ninguém se torna sensível a não ser quando a sua imaginação se excita e começa a transportá-lo para fora de si.” Apenas na medida em que a sensibilidade do homem sai do plano meramente individual estendendo-se para além deste é que se pode falar em moralidade das ações, isto é, das “[...] noções do bem e do mal, que o constituem verdadeiramente como homem e parte integrante de sua espécie.” (ROUSSEAU, 1999, p. 284)

Ora, muitas luzes foram necessárias para que tal passo fosse possível, de sorte que permanecendo bárbaro isso não ocorreria, a sociabilidade é, sem dúvida, o acontecimento mais importante na direção da humanização, como também na direção da decadência moral e justamente porque somente nela pode ocorrer o progresso do conhecimento. Como diz Rousseau (1983b, p. 337), no primeiro *Discurso (1750)*: “[...] nossas almas se corromperam à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram no sentido da perfeição.” Contudo, vejamos um pouco mais sobre a vida em sociedade à luz do *Emílio* e não do *Discurso sobre as ciências e as artes*, uma vez que na primeira a relação social é tratada através da consideração de uma união que se dá em função da fraqueza do homem, concentrando-se, assim, a análise muito mais na forma como deve o homem ser instruído e na perversão que pode advir de uma má instrução e não mais a partir do recurso ao estado de natureza.

Destarte, dir-se-á da educação do adolescente, por exemplo, que: “Mostrar-lhe o mundo antes que ele conheça os homens não é formá-lo, é corrompê-lo; não é instruí-lo, é enganá-lo.” (ROUSSEAU, 1999, p. 288) Pode-se, portanto, oferecer a este uma educação que lhe proporcione não apenas ver, mas imaginar o que os outros sentem, sentindo-se em seus semelhantes, comovendo-se com suas queixas e sofrendo com suas dores, trazendo “ao seu coração a primeira compaixão que jamais tenha experimentado.” (ROUSSEAU, 1999, p. 288) Excitando-lhe, por conseguinte, paixões como bondade, humanidade, comiseração e impedindo “que nasçam a inveja, a cobiça, o ódio, todas as paixões repugnantes e cruéis [...]”.(ROUSSEAU, 1999, p. 289-290) Entretanto, isso que pode ser corrigido ou minimizado pela educação se desenrolará dentro de uma sociedade já constituída e corrompida, vejamos como esta é apresentada no *Emílio*.

Esclarece Rousseau, no *Emílio*, que em sociedade nasce o amor e as amizades e tais sentimentos surgem porque não somos autossuficientes, visto que dependemos e precisamos uns dos outros. Nossas misérias comuns e infelicidades nos levam a nos unir e, por assim dizer, nos levam à humanidade. Sendo assim, é por conta dos sofrimentos que nos ligamos aos nossos semelhantes, são eles que nos identificam e não os prazeres. Com efeito, diz Rousseau (1999, p. 287):

[...] nos apegamos a nossos semelhantes menos pelo sentimento de seus prazeres do que pelo de seus sofrimentos, pois vemos muito melhor nisso a identidade de nossas naturezas e as garantias de seu apego por nós. [...] O aspecto de um homem feliz inspira aos outros menos amor do que inveja;

[...]. Mas quem não tem pena do infeliz que vê sofrer? [...] A piedade é doce, porque ao nos colocarmos no lugar de quem sofre sentimos, no entanto, o prazer de não sofrer como ele.

Em conformidade com o disposto no *Ensaio*, a piedade natural é apresentada novamente como a virtude que faz com que nos coloquemos no lugar do que sofre, uma vez que através da imaginação podemos nos comparar com o sofredor e nos colocar no seu lugar, compadecendo-nos da sua dor, reconhecendo que poderíamos passar pela mesma situação, contudo ela é tratada como uma doce virtude, pois sentimos o prazer de não estar passando nós mesmos por aquele sofrimento, ou seja, nos sensibilizamos com a dor alheia, sofremos com ela, mas suspiramos aliviados por não estar acontecendo conosco, o compadecimento nos leva a acolher o que sofre, não faz com que desejemos que a mesma calamidade se abata sobre nós. Não sem razão, Rousseau (1999, p. 299), no *Emílio*, ao falar de seu aluno afirma que este:

Vendo de quantos males está livre, sente-se mais feliz do que julgava ser. Compartilha os sofrimentos de seus semelhantes, mas essa partilha é voluntária e doce. Goza a um só tempo da piedade que sente pelos males deles e da felicidade de não trazê-los em si. (...) Para lamentar o mal de outrem, sem dúvida é preciso conhecê-lo, mas não é preciso senti-lo.

370

A piedade ou comiseração decorre, por conseguinte, da sensibilidade sobre o que não precisamos atualmente para nós mesmos e que voluntariamente dispensamos ao que sofre, visto que estamos todos sujeitos aos sofrimentos da vida. Assim, “a comiseração deve ser um sentimento muito doce, já que depõe em nosso favor”. (ROUSSEAU, 1999, p. 299).

A inveja, em contrapartida, é um sentimento amargo, pois provoca a tristeza de se não estar no lugar do que é invejado, conforme a primeira máxima formulada no *Emílio*: “Não pertence ao coração humano colocar-se no lugar de pessoas mais felizes do que nós, mas apenas no lugar das que estão em situação mais lastimável.”(ROUSSEAU, 1999, p. 290).

Destarte, não obstante esse doce sentimento, que é a piedade, ocorre que em sociedade também se originam os desentendimentos e ódios, curiosamente, em decorrência do amor e da amizade, isto porque a opinião dos outros passa a ter uma importância determinante na existência humana e a sociabilidade marcada por um acentuado amor próprio, possibilita a desigualdade, o domínio, o ódio, a inveja (o sentimento amargo), o conflito e toda sorte de misérias entranharem-se em seu seio.

Paradoxalmente, se é a imaginação que põe em ação a piedade natural e isso só pode ocorrer no estado de raciocínio, portanto, quando a sociedade já alcançou certo nível de desenvolvimento das luzes, é justamente, também, nesse tipo de sociedade, em que se tornando alguns acontecimentos, antes tidos por impactantes, em comuns, que a imaginação humana como que perde o poder de ser impressionada, pois com a repetição contínua dos fatos nada mais causa espanto aos homens, acostumados a uma sucessão de calamidades, eles deixam de imaginar os males dos outros, logo a piedade, torna-se fraca, produzindo como consequência a impiedade e a desumanidade.

Sofrimentos e mortes perdem a capacidade de impressionar a imaginação, soma-se a isso, que só nos importamos com o sofrimento dos outros quando vemos a possibilidade de passarmos por situação semelhante, entretanto, quando a igualdade é rompida e há uma quebra nessa semelhança, resta-nos a indiferença.

Desumanidade e indiferença

No livro IV do *Emílio*, Rousseau, ao tratar sobre como o adolescente deve ser instruído, ao mesmo tempo que aconselha que este deva conhecer as misérias dos homens, a fim de que com estas se comova, adverte que o hábito pode torná-lo insensível a dor, de modo que não deve ser com demasiada frequência exposto a elas. Esclarece que:

[...] devemos comovê-lo, e não endurecê-lo, pela visão das misérias humanas. Impressionados durante muito tempo pelos mesmos espetáculos, deixamos de sentir suas impressões; o hábito acostuma a tudo; o que vemos demais já não imaginamos, e é somente a imaginação que nos faz sentir os males dos outros: é assim que, de tanto verem morrer e sofrer, os padres e os médicos tornam-se impiedosos. (ROUSSEAU, 1999, p. 302).

É digno de nota que no 2º *Discurso*, considera o genebrino, que a indiferença que acaba se instaurando no coração do homem de reflexão ou, melhor dizendo, do filósofo, é tão grande, que estando ele em segurança pouco se importa com o sofrimento alheio. Nesse sentido, afirma que: “Podem impunemente degolar um seu semelhante sob sua janela, ele só terá de levar as mãos às orelhas e ponderar um pouco consigo mesmo para impedir a natureza, que nele se revolta, de identificar-se com o assassino.” (ROUSSEAU, 1983a, p. 254). Observe-se que aquele que se omite, torna-se idêntico ao que pratica a crueldade, duro e insensível. No *Emílio*, observa Rousseau que

“um homem duro é sempre infeliz, já que o estado de seu coração não lhe deixa nenhuma sensibilidade superabundante que ele possa conceder aos sofrimentos dos outros.” (ROUSSEAU, 1999, p. 299).

Em contrapartida, aqueles que vivendo no mesmo tipo de sociedade, porém destituídos de polidez, possuem um comportamento diferente, mais ligados e identificados pelos sofrimentos e misérias comuns que lhes afligem, comportam-se de forma distinta, entregando-se “temerariamente ao primeiro sentimento de humanidade. Nos motins, nas arruaças, a população se reúne, o homem prudente se distancia [...]” (ROUSSEAU, 1983a, p. 254). Além disso, falta-lhes a polidez necessária para impedi-los de se mostrarem como são. Diz Rousseau (1999, p. 293), no *Emílio*, que: “O povo mostra-se tal como é, e não é polido, mas é preciso que as pessoas do mundo se disfarcem; se se mostrassem como são, causariam horror”.

Com efeito, a segunda máxima apresentada no livro IV do *Emílio*, afirma: “*Só lamentamos no outro os males de que não nos acreditamos isentos.*” (ROUSSEAU, 1999, p. 291) Rousseau cita como um bom exemplo desta máxima os turcos, reconhecendo-os como mais humanos e hospitaleiros do que os europeus, cuja moral o genebrino qualifica como seca. A razão de assim considerar os turcos, diz respeito, fundamentalmente, a seu governo, descrito como “completamente arbitrário”, o que acarreta àqueles que tem riquezas a clareza acerca da instabilidade dessas posses e, conseqüentemente, a possibilidade de perdê-las, decaindo para um estado de misérias, “cada qual pode ser amanhã o que é hoje aquele a quem ajuda.” (ROUSSEAU, 1999, p. 291).

Nesse sentido, quando consideramos que de modo algum poderíamos estar suscetíveis de passar por sofrimentos análogos ao do outro, também não lamentamos sua sorte, ou seja, sua realidade não nos afeta a ponto de provocar-nos verdadeiro compadecimento e solidariedade. Pode-se inferir, sem grande dificuldade, que nas entrelinhas o que Rousseau está a dizer é que os governos europeus, gozando de certa constância em sua forma de organização, imprimiu em seus cidadãos uma segurança relativa à sua posição e condição socioeconômica, rompendo a igualdade tanto dentro da própria sociedade a qual estes pertencem (formada por ricos e plebeus, ilustrados e ignorantes), quanto fora dela. Aqui pode ser feita uma analogia com o *Ensaio sobre a origem das línguas*, posto que lá afirmara Rousseau, embora se referindo a *Idade de Ouro*, que “era a mesma coisa um estrangeiro, um animal, um monstro. Além de si

mesmos e de sua família, todo o universo nada significava para eles.” (ROUSSEAU, 1983c, p. 175). De forma semelhante, no estado de raciocínio, os nobres e ricos europeus, em sua moral seca, se não conseguiam estabelecer uma relação de identificação com os miseráveis oriundos de sua própria sociedade, restando-lhes o desprezo e a indiferença, tanto menos com os estrangeiros de outros continentes (tidos como bárbaros e selvagens). Nessa perspectiva, viver em sociedade pode, facilmente, converter-se em sinônimo de desumanidade e indiferença.

Referências:

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. 3ª ed. Tradução de Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado e consultoria de Marilena Chauí. In.: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1983a.

_____. Discurso sobre as ciências e as artes. 3ª ed. Tradução de Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado e consultoria de Marilena Chauí. In.: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1983b.

_____. **Emílio ou da Educação**. 2ª ed. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. Ensaio sobre a origem das línguas. 3ª ed. Tradução de Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado e consultoria de Marilena Chauí. In.: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1983c.

PISSARRA, Maria Constança P. 2017. Jean-Jacques Rousseau e a noção de *pitié*. **Educativa**. Goiânia, v. 20, n. 1, p. 24-38, jan./abr. 2017.

STAROBINSKI, J. **A transparência e o obstáculo**. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

Tradução de *Sobre a eloquência, Pronúncia, Comentários lexicais, Sobre as mulheres, Uma casa na rua Saint-Denis, Ensaio sobre os acontecimentos importantes cuja causa secreta foram as mulheres, Conselhos a um cura e Cartas para Sara*, de Jean-Jacques Rousseau

Rafael de Araújo e Viana Leite¹

APRESENTAÇÃO

Um filósofo alcança reconhecimento por causa do que produziu e não exatamente pelos empreendimentos nunca concluídos. Poderíamos ir além: é com a ajuda de livros terminados que se mensura a grandiosidade de um percurso intelectual, e não tateando fragmentos. Dessa maneira, o resultado de um trabalho reflexivo ou literário só pode ser a tão desejada obra final, aspirante a obra-prima, pois é ela que manifesta um pensamento, que deve ser utilizada para corroborar sua relevância enquanto ou, inversamente, para servir como prova de acusação. Mais do que isso, qualquer outro aparato documental, caso não tenha sido formalmente publicado, pode muito bem ser considerado oficialmente inválido para fins de crítica, elogio ou apreciação. Quando muito, tem-se um material curioso com o qual tenta-se apreender, muito equivocadamente, algum tipo de gênese criativa ou reflexiva.

Nas obras completas de Jean-Jacques Rousseau (*Pléiade*, Tomo II, 1964, org. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond), há uma seleção de textos, desses quase apócrifos, representantes de um esforço nunca concluído, excertos sem um ponto final que nos permita medi-los com precisão e propriedade. Todavia, isso não impede que nós, leitores de Rousseau, encontremos um material interessante, capaz de complementar pesquisas sobre a reflexão, interesses ou mesmo sobre o estilo literário do filósofo genebrino. Esses fragmentos, em sua maioria manuscritos conservados em Neuchâtel ou Genebra, alguns publicados no final do século XVIII ou nos idos do século XIX, foram reunidos sob o título de *Miscelâneas de literatura e de moral*. São excertos, notas de trabalhos e empreendimentos apenas iniciados de tamanho e valor desiguais, como diz Charles Guyot (1964, t. II, p. CI). Para o comentador, manifestam

374

¹ Fez graduação, mestrado e doutorado em Filosofia pela UFPR. É membro da ABES XVIII (Associação brasileira de estudos sobre o século XVIII), do GIP Rousseau (Grupo interdisciplinar de pesquisa Jean-Jacques Rousseau) e participa, desde 2009, do Grupo das Luzes – UFPR. Publicou artigos, traduções e resenha em revistas de Filosofia. Atualmente, realiza estágio de pós-doutorado na UFPA (CAPES-PNPD). E-mail: rafael_vianaleite@hotmail.com.

os exercícios literários de um grande escritor. Esta apresentação introduz a tradução inédita em português de oito desses textos, a saber, *Sobre a eloquência, Pronúncia, Comentários lexicais, Sobre as mulheres, Uma casa na rua Saint-Denis, Ensaio sobre os acontecimentos importantes cuja causa secreta foram as mulheres, Conselho a um cura* e, por fim, as *Cartas para Sara*².

Sobre a eloquência, Sobre as mulheres e *Uma casa na rua Saint-Denis* são datados aproximadamente de 1735, época em que Rousseau vivia em *Chambéry*. Eles foram publicados pela primeira vez no tomo I dos *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, em 1905, por Théophile Dufour que os considera, do ponto de vista literário, como ensaios informes de um escritor que, pouco a pouco, engrandecia seus conhecimentos (1905, p. 200). Esses textos, se a cronologia estiver correta, de fato, foram compostos cerca de quatorze anos antes do *Discurso sobre as ciências e as artes*, ganhador de um concurso de moral proposto pela Academia de Dijon, texto com o qual Rousseau ingressa na República das letras. No caso do *Ensaio sobre os acontecimentos importantes cuja causa secreta foram as mulheres*, a edição da *Pléiade* apresenta a hipótese de que tenha sido redigido em torno de 1745, quando Rousseau era secretário junto à madame Dupin e estava, efetivamente, ajudando com uma obra sobre as mulheres. A mesma opinião é manifestada por Jean-Louis Lecercle, no livro *Rousseau et l'art du roman* (1969, p. 40, Nota).

Pronúncia é datado com alguma probabilidade do ano de 1761, e Streicksein-Moulou foi seu primeiro editor. *Conselhos a um cura* veio a lume pela primeira vez sob os cuidados de Albert Jansen (*J.-J. Rousseau – fragments inédits. – Recherches biographiques et littéraires*, 1882). Sobre a sua composição, especula-se que remonte a 1752. Vale dizer que esse texto, muito provavelmente, não era uma correspondência verídica, mas antes um texto ficcional para um correspondente abstrato. Já a redação das *Cartas para Sara* talvez tenha sido realizada em 1762. O texto das quatro primeiras cartas foi estabelecido pela *Pléiade* a partir da edição original (*Oeuvres posthumes, Supplément*, Tomo I, Genebra, 1781) enquanto a última, apenas esboçada, foi apresentada a partir da edição de H. Guillemin (*Sur quelques inédits de J.-J. Rousseau*

²*Sur l'éloquence* (1964, t. II, pp. 1241), *Prononciation* (1964, t. II, pp. 1248-1252), *Remarques lexicologiques* (1964, t. II, p. 1253), *Sur les femmes* (pp. 1254-1255), *Un ménage à la rue Saint-Denis* (1964, t. II, pp. 1256), *Essai sur les événements importants dont les femmes ont été la cause secrète* (1964, t. II, pp. 1257-1259), *Conseils a un curé* (1964, t. II, pp. 1260-1261) e *Lettres à Sara* (1964, t. II, pp. 1290-1298).

na *Revue de Paris*, no ano de 1946). Essa correspondência, do mesmo modo, pode ser considerada com muita probabilidade como fictícia.

O fragmento *Sobre a eloquência* apresenta uma abordagem reativa, na medida em que busca responder a uma aparente pergunta a respeito da relação entre a perda da eloquência e o início da corrupção moral. Essa perspectiva é importante e interessa Rousseau em seus dois discursos, a saber, o *Discurso sobre as ciências e as artes*, de 1750, e o *Discurso sobre a desigualdade*, de 1755. Afinal de contas, esses textos gravitam, de modo geral, em torno do tema da oscilação pela qual costumes, relações sociais, aí entendido também artes e linguagem, sofrem de modo a se corromperem. A questão do fragmento intitulado *Sobre a eloquência* é desvelar o motivo pelo qual a virtude se define dando lugar ao vício.

Com o título de *Pronúncia*, por sua vez, temos o que parecem anotações e um inventário de exemplos que pudessem ser eventualmente usados em um estudo sobre a linguagem. A ideia de que a pronúncia deveria ser mais valorizada do que acontecia no tempo de Rousseau é defendida de modo enfático: “O maior uso de uma língua estando, portanto, na fala, o maior cuidado dos gramáticos deveria ser o de bem determinar as suas modificações, porém, ao contrário, eles se ocupam quase unicamente com a escrita”. Conforme o filósofo genebrino, se a fala é a representação do pensamento e a escrita, por seu turno, é a representação da fala, seria o caso de dar mais atenção à pronúncia do que é feito pelos estudiosos da língua. Os *Comentários lexicais* participam de uma mesma atmosfera: apresentam alguns parágrafos redigidos de modo coerente, mas também muitas notas, frases e esboços de tratamentos possíveis ao tema.

O fragmento identificado como *Sobre as mulheres* apresenta uma reflexão concernente ao exercício de citação em busca por exemplos que corroborem certa tese. Mais especificamente, um autor deveria calcular os casos fornecidos por ele para não cair em erudição perdida quando se procura estabelecer um quadro de valor para certa questão. Em outro texto de Rousseau, já traduzido em português³, chamado *Ideia do método na composição de um livro*, escrito por volta de 1745, Rousseau fala precisamente sobre isso. Nesse texto, o caso apresentado é praticamente o mesmo que é desenvolvido em *Sobre as mulheres*. O que está em jogo em *Ideia do método na composição de um livro* é saber se as mulheres possuem mais mérito do que os homens.

³ Há uma tradução desse texto publicada na Revista Ipseitas – UFSCAR (vol. 2, nº 2, p. 317-324, 2016).

Ora, se formos buscar indivíduos de ambos os sexos e confrontá-los em busca de qual gênero seria mais valioso é de se esperar que os homens ganhariam:

Se eu cito Semíramis, me citarão Alexandre, se Judith, me oporão Cévola, citando Lucrecia rebatem com Catão, a Anacreonte opõe-se Safo e, assim, de exemplo em exemplo a lista dos grandes homens deve em breve suplantar a das mulheres. Porém, se foi estabelecido uma proporção entre o número de pessoas de ambos os lados que governaram Estados, comandaram exércitos, cultivaram as letras e o número daqueles que brilharam nesses diferentes gêneros, então é evidente qual lado arrebatou merecidamente a superioridade. (ROUSSEAU, 1964, t. II, p. 1246).

O fragmento intitulado *Sobre as mulheres* desenvolve o modo de encontrar uma comparação mais eficaz nessa comparação. O esforço de Rousseau passa por esclarecer o modo como comparar por via numérica é um procedimento essencialmente fraco. Isso porque houve muito mais oportunidade entre um dos lados no que diz respeito à liderança militar, social ou política. Se em uma comparação individual as mulheres perderiam quanto ao número de exemplos proeminentes e respeitados por todos os tempos, isso não se deve ao mérito tomado em si, mas antes a uma conjuntura social e política. Ao pesquisador que se desbravar por esse horizonte temático é preciso ficar advertido em relação a isso:

guardadas as proporções, as mulheres teriam podido oferecer os maiores exemplos de grandeza de alma, de amor pela virtude e em maior número do que os homens fizeram se nossa injustiça não tivesse tolhido, junto com sua liberdade, todas as ocasiões de manifestá-los diante do olhar do mundo. (ROUSSEAU, 1964, t. II, p. 1255).

O *Ensaio sobre os acontecimentos importantes cuja causa secreta foram as mulheres* deve remontar a um projeto em conjunto de Rousseau e Madame Dupin. Nesse texto, temos uma espécie de Prefácio e um plano de obra que lança luzes no método de trabalho de Jean-Jacques Rousseau. Busca-se, nesse fragmento, pelo que ficou perdido na história, pelos bastidores fora do alcance dos holofotes dos grandes acontecimentos, isto é, os grandes feitos que tiveram como causa ignorada as mulheres.

Uma casa na Rua Saint-Denis é um quadro moral em que se pintam os costumes vulgares de um casal pobre, a “escória do povo”, como afirma o encerramento do texto. Interessa notar o estilo cômico-trágico desse pequeno conto e, ainda, o uso da antítese, algo mais frequentemente encontrado na letra do filósofo genebrino. A antítese começa expressa na primeira frase: “A mulher faz mais barulho, o homem faz mais coisas ruins”. Já não teríamos aqui uma versão da famosa oposição entre bem dizer e bem

fazer, no interior de uma outra oposição, dessa vez entre homem e mulher? A diferença é que aqui tanto o discurso quanto a ação, apesar de se oporem, dizem respeito a uma fala negativa, injuriosa, e uma ação igualmente negativa, agressiva. A outra manifestação de antítese fica por conta da cisão entre ser e parecer. O personagem masculino, apesar de beber excessivamente e agredir a esposa, é identificado como o santo do bairro.

Conselhos a um cura é uma carta, provavelmente ficcional, para um correspondente abstrato. Nela, Rousseau mostra desconfiança com as posições de destaque em sociedade, opõe a cidade pequena à cidade grande e separa a conexão tida por necessária entre catolicismo e honestidade ou, se quisermos, entre moralidade e religião. O texto intitulado *Cartas a Sara*, por sua vez, diz respeito a cinco cartas ficcionais que foram escritas durante um período de seis meses por um homem quinquagenário a uma mulher de vinte anos por quem ele se apaixona. O título era *O grisalho apaixonado*, mas ele aparece riscado no manuscrito. Apesar desse texto fazer com que pensemos no romance do próprio Rousseau com Sophie d'Houdetot ou mesmo no personagem senhor de Wolmar, da *Nova Heloísa*, pois ambos ocupam uma posição mais ou menos próxima a essa, o provável é que se trate de uma demonstração ficcional. Ao menos, o texto indica explicitamente isso: “Compreender-se-á sem dificuldade como uma espécie de desafio pôde fazer com que essas quatro cartas fossem escritas. Perguntava-se caso um amante, com meio século de idade, poderia não ser alvo de riso”. Interessa notar que um personagem nesses moldes foi discutido em um longo parágrafo da *Carta a d'Alembert*, em um contexto no qual afirma-se que normalmente ele é mal retratado no teatro. De tal modo, suas atitudes se ligariam quase sempre ao ridículo ou em ações questionáveis

A causa dessa forma equívoca de se retratar os idosos foi encontrada por Rousseau na ascendência dos jovens sobre os mais velhos, além da proeminência dada ao tema do amor nas peças teatrais. Desse modo, os idosos, mesmo sendo os mais sábios, foram relegados a papéis secundários. Quando muito, serviam nas comédias como obstáculo para o amor dos jovens, tornando-se desse modo odiosos aos olhos do público. Nas tragédias, eram representados como usurários, tiranos ou pedantes (2003, p. 101). O esforço dessa correspondência endereçada a Sara é justamente o de colocar o personagem masculino, apesar de sua situação considerada aviltante, em uma atitude virtuosa. A primeira condição é a de não insuflar de vida esse sentimento por mais

tempo do que seria conveniente. Para interessar pessoas honestas seria preciso, portanto, não ultrapassar cinco cartas sob o preço da desonra.

O amor retratado nessa correspondência pode ser considerado como uma espécie de sentimento natimorto, isto é, uma vez nascido não poderá nunca se desabrochar. Essa impossibilidade é taxativamente afirmada na correspondência de abertura: “amo com a terrível certeza de não poder ser amado”. A descrição é a de uma paixão que é ciumenta, mas repleta por um ciúme que poderíamos chamar de generoso, disposto a ceder o objeto amado a outra pessoa que seja mais adequada, desde que, é verdade, o concorrente estivesse à altura e que amasse como o nosso próprio protagonista o faria: “Amaria até meu rival se você o amasse” (primeira Carta) ou ainda “gostaria que ele tivesse meu coração para te amar mais dignamente (...)” (primeira Carta). Eis um amor sob procuração, como diz Eigeldinger (2001, p. 324). Em mais de um momento, com efeito, o redator como que se transfere para outra vida, ainda jovem, ainda capaz de amar: “vivo somente pela tua vida” (primeira Carta), “Ame e seja amada, oh, Sara, viva contente e eu morrerei contente”. (primeira Carta).

Estamos lidando com um desejo, uma paixão, que é proibida pela decência e impossibilitado, em parte, pela idade. Contudo, mesmo fadado ao fracasso, esse sentimento não deixa de clamar para que atinja a superfície, para que ao menos se manifeste, mesmo se não exigir a completa satisfação dos seus ardores. É um amor que não precisa exatamente alcançar concretamente o objeto pelo qual tem afeto, tudo se passa como se ele nutrisse a si mesmo: “Porque vos escrevi, desejo vos escrever ainda” (segunda Carta). É uma espécie de autossuficiência de uma paixão que prescindem do objeto amado que parece ecoar as *Cartas de amor*, atribuídas a Mariana Alcoforado. Para o que mais nos importa, o protagonista se desloca do seu ponto gravitacional quase como se deixasse de ser quem ele é para, assim, se render à paixão: “seus charmes, seus sentimentos, seus discursos preenchiam, formavam todo meu ser” (segunda Carta). Na terceira Carta, momento de fraqueza, o autor nunca nomeado parece ter se entregado ao furor da paixão. Na quarta carta, reergue-se das cinzas um tom mais elevado e menos carnal de um sentimento que agora é tão somente abstrato: “foi apenas ontem que aprendi a te amar”, “Não permita mais que a sua imagem seja profanada por desejos formados a despeito de mim (quarta Carta).

Na quinta Carta, a última antes que a desonra caísse sobre o grisalho apaixonado, ele se dá conta de que o seu sentimento, ao menos um que lhe fosse digno

deve ser, sim, abstrato. O bem que o protagonista buscava, ele percebe agora, “não era a posse nem de [seu] coração nem de [sua] pessoa”. O que se desejava era que a insensatez de amar alguém trinta anos mais jovem fosse motivo de compadecimento, não exatamente de reciprocidade. Solicita-se um sentimento que os conectasse, mas não como amantes, a conexão se daria mais apropriadamente nos termos de um amante equivocado e uma consoladora e virtuosa, alguém que se compadecesse diante do homem desregrado. Solicita-se, portanto, a mera existência do objeto amado, sem que ele se esforce em concretizar os fogos de uma paixão perniciosa: “Se você pudesse não amar nada e se deixar amar em silêncio, eu passaria meus dias nessa ocupação deliciosa, sem nada desejar, sem nada perceber além disso”. Novamente, é quase como se o amor do protagonista prescindisse do objeto amado, ou melhor, precisa do mínimo para que possa existir: bastaria que o objeto se colocasse no que podemos chamar de janela admirativa, sumamente alta e distante, ou seja, que a musa se oferecesse para ser amada, mas à distância, alvo intocável e sempre passível de admiração, quase como lemos em alguns poemas de Alvares de Azevedo.

Para a presente tradução utilizei como base a edição da *Pléiade* (1964, Tomo II, Org. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond). Reproduzi as notas presentes nessa edição que apresentam variantes, palavras e frases corrigidas ou anuladas por Rousseau. Esse esforço tem como objetivo ajudar a ter uma ideia da gama de opções consideradas pelo filósofo enquanto escrevia, além de lançarem luz sobre questões estilísticas. Preservei as reticências e as frases iniciadas com palavras minúsculas para explicitar o caráter esboçado de algumas passagens.

Leiamos, então, parte do material que foi chamado por Sainte-Beuve de “tesouro de Neuchatel”, conforme relata Théophile Dufour (1905, p. 179). Abram os com respeito e curiosidade o gabinete de trabalho de Jean-Jacques Rousseau, sem muita expectativa ou menosprezo, não exatamente em busca de um segredo capaz de desvelar alguma premissa desconhecida ou, talvez, uma implicação até então despercebida: tentemos antes compreender melhor seus interesses, preocupações, construção de estilo e processo reflexivo.

SOBRE A ELOQUÊNCIA

Perguntais por qual motivo, em certos tempos, a eloquência cai em corrupção, e o que acontece para os espíritos se lançarem no mal gosto... por qual motivo, por exemplo, as figuras ousadas e exageradas por vezes agradam e, em outros tempos, gosta-se dos discursos bruscos e equívocos que deixam mais a entender do que dizem... por qual motivo houve tempos em que não se tinha nenhuma vergonha de cometer injustiças.

Como foi a vida de um homem, assim foram os seus discursos.

Assim como as ações de cada um são pintadas em seus discursos, do mesmo modo acontece, algumas vezes, que o gosto oratório se ligue aos costumes presentes.

Se a disciplina de um Estado se enerva e degenera em delícias, esse é um argumento para acreditar que logo a eloquência vai contrair um gosto mole e efeminado, ... O espírito não pode ser colorido de modo diferente do coração.

Quando o espírito se acostuma a desprezar as coisas que estão em uso e a enxergá-las como baixas e vis também adquire o gosto pelo novo quanto aos discursos.

E não é um defeito tão grave nos discursos empregar palavras pueris ou de baixo calão⁴, mais livres do que permite a modéstia, do que se servir de um estilo muito florido e muito doce que, ademais, não significa nada e não pode produzir nenhum efeito além do som das palavras.

381

PRONÚNCIA

Que alguém⁵ possa se fazer ouvir distintamente usando⁶ menos voz e fazendo menos inflexão tanto quanto lhe for possível⁷. Ora, para se fazer ouvir distintamente desta maneira basta que a prosódia e o acento possam suprir⁸ a força da voz e a variedade das inflexões.

Assim, aquele que se fizer ouvir mais distintamente e de mais longe com o mesmo som e o mesmo tom de voz, sem inflexão e sem declamação será, certamente, aquele que pronuncia melhor.

⁴ No manuscrito pode-se ler: “pueris e triviais [riscado] ou mal adaptadas [riscado]”.

⁵ “que o discurso”.

⁶ “falando o mais baixo, inflexionando a voz (seus tons) o menos possível”.

⁷ “de onde se segue que o discurso se distinguirá menos”.

⁸ “falando”.

A língua francesa sente as inclinações daqueles que a falam, tudo é moda⁹ e semblante até na pronúncia.

Dê-me o.

Acento. Erro em sua definição.

É verdade que a voz é diferente, mas o tom é absolutamente o mesmo.

Vi os jovens da moda não fazerem mais do que resmungar no lugar de falar, eles supunham que a atenção¹⁰ que devemos colocar¹¹ em escutá-los dispensava-os de qualquer zelo para se fazer ouvir.

Desagradavel e desagradável. Anedota do Senhor de Crébillon.

Palavras cuja pronúncia vi alterar:

*Charolois – Charolès*¹²

*Secret – Segret*¹³

*Persecuter – Perzecuter*¹⁴

*Registre – Regître*¹⁵

Les hommes – Le shomes

Cervus – Servus.

Vício de pronúncia no órgão, no acento ou no hábito. Falar de modo gutural etc.

⁹ “maneirismo”.

¹⁰ “o zelo”.

¹¹ “ter”.

¹² Em acordo com o *Centre Nationale de Ressources Textuelles e Lexicales*, diz-se ‘charollais’ para se referir a alguém que habita ou vem de *Charolles*. Diz respeito, igualmente, a bovinos dessa região. Sobre as outras palavras, a tradução é, respectivamente, ‘segredo’, ‘perseguir’, ‘registro’, ‘os homens’ e ‘servo’. (Nota do tradutor). Vale a pena mencionar que, em nota, lê-se na edição da *Pléiade* sobre ‘charolois – charolès que “a pronúncia moderna, atestada já antes do século XVIII, era considerada então como vulgar. É Voltaire, com Zaïre, em 1732, quem obtém sucesso em impor a substituição de ‘donnois’ por ‘donnais’. A oposição foi grande. A nova pronúncia só foi aceita pela Academia na sua sexta edição (1835)” (1964, t. II, p. 1934).

¹³ Em nota, lê-se na edição da *Pléiade*: “O Littré afirma que ‘a pronúncia antiga era *segret* e muitos, sobretudo os mais velhos, ainda a conservam” (1964, t. II, p. 1934).

¹⁴ Em nota, lê-se na edição da *Pléiade*: “O Littré afirma que ‘havia, no século XVIII, uma pronúncia viciada: *perzécuter*, contra a qual Vaugelas adverte” (1964, t. II, p. 1934).

¹⁵ Em nota, lê-se na edição da *Pléiade*: “O Littré afirma ‘muitos dizem *regître*” (1964, t. II, p. 1934).

A análise do pensamento se faz pela fala, e a análise da fala pela escrita¹⁶. A fala representa o pensamento por signos convencionais e a escrita, do mesmo modo, representa a fala. Assim, a arte de escrever não passa de uma representação mediata do pensamento, ao menos no que concerne as línguas¹⁷ vocais, as únicas que estão em uso entre nós.

Não é bem ridículo que sejamos obrigados a dizer a um homem: escrevei o que dizeis para que eu o compreenda?

Duvido que o mesmo equívoco se encontrasse originalmente na pronúncia latina, pois a língua latina sendo, sobretudo em seu início, muito mais falada do que escrita¹⁸, não era natural que se deixasse no discurso equívocos que apareceriam apenas pela ortografia.

As línguas são feitas para serem faladas, a escrita serve somente como suplemento da fala. Se existem algumas línguas que são unicamente escritas e que não se possam falar¹⁹, próprias somente às²⁰ ciências, não possuem nenhum uso na vida civil. Assim é a álgebra, assim devia ser, sem dúvida, a língua universal pela qual Leibniz procurava. Ela teria sido provavelmente mais cômoda²¹ a um metafísico do que a um artesão. O maior uso de uma língua estando, portanto, na fala, o maior cuidado dos gramáticos deveria ser o de bem determinar as suas modificações, porém, ao contrário, eles se ocupam quase unicamente com a escrita. Quanto mais a arte de escrever se aperfeiçoa, mais a de falar é negligenciada. Disserta-se sem cessar²² sobre a ortografia, e com dificuldade temos algumas regras de pronúncia, isso faz com que a língua, aperfeiçoando-se nos livros, se altere nos discursos²³. Ela é mais clara quando se escreve²⁴, mais surda quando se fala, a sintaxe se depura e a harmonia se perde²⁵. A

¹⁶ "A escrita pinta a fala".

¹⁷ "que se falam".

¹⁸ "Escritura".

¹⁹ "elas não podem se empregar senão".

²⁰ "a algumas".

²¹ "útil".

²² "Tudo é dissertação sobre", "Quantas dissertações sobre a 'orto'".

²³ Na margem, pode-se ler: "é preciso excetuar talvez a língua hieroglífica dos antigos egípcios e aquela dos mexicanos".

²⁴ "ela é".

²⁵ "logo o francês será bom somente para se ler e será preciso relegá-lo às bibliotecas".

língua francesa torna-se, a cada dia, mais filosófica e menos eloquente: em breve ela será boa somente para ser lida²⁶ e²⁷ todo o seu valor estará nas bibliotecas.

A razão desse abuso está, como já disse alhures²⁸, na forma que foi dada aos governos, e que faz com que não se tenha nada a dizer ao povo²⁹ a não ser as coisas no mundo que menos lhe toca³⁰ e em relação às quais menos se preocupa em escutar³¹: sermões e discursos acadêmicos³². Quando não se escuta nada de tudo isso, o público não perdeu muita coisa e frequentemente o orador³³ ganhou muito. Desde muito tempo não se fala mais ao público a não ser por meio de livros e se lhe é dito ainda, em viva voz, alguma coisa que lhe interesse é no teatro. Por isso, os atores, não ousando alterar o uso recebido na pronúncia, são forçados a cantar para se fazerem ouvir, ainda que estejam em um lugar fechado. Se algum homem presente tomasse adequadamente, mesmo em uma ocasião importante, o tom de um ator no teatro, no lugar de persuadir³⁴ ele iria fazer rir. É um tom convencional que só é admitido sobre o palco³⁵.

Os livros bem escritos vão em todo lugar: nas províncias, nas cidades e entre os estrangeiros. Não há lugar tão remoto onde não se possa estudar as regras da língua nas obras que tratam desse tema e ver a aplicação dessas regras nos escritos³⁶ dos bons autores. Não se passa a mesma coisa com as regras de pronúncia. Não são os livros que as levam, mas os homens. Ora, as pessoas que falam bem não são comuns em nenhum país do mundo e aqueles que pronunciam bem são ainda menos comuns. É impressionante o quanto a prosódia e o acento se perdem e se desfiguram na medida em

²⁶ “e será preciso disputar (defender) uma tese (?) no máximo para argumentar”.

²⁷ “e será preciso a relegar.”

²⁸ Parece ao tradutor clara a relação desse trecho com o final do *Ensaio sobre a origem das línguas*, especificamente o Capítulo XX, *Relação das línguas com os governos*: “Que discursos restam a fazer, portanto, ao povo reunido? Sermões. E que importa aos que os fazem se estão persuadindo o povo, visto que não é ele que distribui os benefícios? As línguas populares tornaram-se para nós tão perfeitamente inúteis quanto a eloquência. As sociedades adquiriram sua última forma: nela só se transforma algo com artilharia ou escudos; e como nada mais se tem a dizer ao povo, a não ser ‘dai dinheiro’, dizemo-lo com cartazes nas esquinas ou com soldados dentro das casas. Não se deve reunir ninguém para isso; pelo contrário, é preciso manter as pessoas separadas; é a primeira máxima da política moderna”. (ROUSSEAU, 2008, p. 175).

²⁹ “a não ser por escrito”.

³⁰ “Que menos tem necessidade”.

³¹ “a saber, arengas”.

³² Rousseau muito provavelmente se refere ao *Discurso sobre a origem das línguas*.

³³ “o autor”.

³⁴ “de afetar”.

³⁵ Na *Carta a d’Alembert*, Rousseau dirá que o teatro tem sua moral à parte da sociedade, assim como vestimentas e linguagem. Nada disso conviria às pessoas e seria igualmente ridículo querer empregar as virtudes representada pelo teatro como falar em versos. (2003, p. 74).

³⁶ “escritos dos melhores mestres”.

que nos afastamos da capital³⁷. Não tendo nenhum modelo seguro³⁸ para reger sua voz, os seus tons e os seus acentos entregam-se unicamente ao acento corrompido³⁹ de sua província. Alguém que tenha chegado em Paris, ainda que saiba perfeitamente a sua língua, pode apenas com dificuldade ser compreendido ao falar, e faz rir assim que abre a boca. Mais do que isso: a lei do uso⁴⁰, não tendo a mesma publicidade na pronúncia⁴¹ do que na gramática⁴², torna-se arbitrária⁴³. Cada um toma o seu uso particular como sendo o bom e, prevenido quanto ao seu acento⁴⁴ como sendo o único natural⁴⁵, taxa⁴⁶ de tal modo como afetação todo acento que se afaste⁴⁷ do seu que falar bem se torna, então, um vício. É assim que cada província, cada cantão, tomando uma pronúncia⁴⁸ particular⁴⁹, faz da língua escrita comum uma linguagem própria ao falar⁵⁰. De sorte⁵¹ que, em relação à fala, tomaríamos o francês gascão e o francês da Picardia por duas línguas particulares que longe de se entenderem⁵² reciprocamente são compreendidas com dificuldade por aqueles que falam o verdadeiro⁵³ francês.

É peculiar que, à medida em que as letras são cultivadas⁵⁴, que as artes se multiplicam, que as ligações da sociedade geral se estreitam⁵⁵, a língua se aperfeiçoe tanto pela escrita e tão pouco pela fala⁵⁶. Por qual motivo os homens, ao se aproximarem, são tão zelosos em bem dizer⁵⁷ na arte de falar à distância e tão pouco em

³⁷ “do lugar principal das capitais”.

³⁸ “não se sabe como pronunciar e o hábito, acostumando a orelha às pronúncias mais viciadas”.

³⁹ “a imitação do falar”.

⁴⁰ “do bom uso”.

⁴¹ “não poderá se fazer entender tão longe”.

⁴² “escrita”.

⁴³ “não se acreditaria que um gascão e um normando falem a mesma língua”.

⁴⁴ “sua maneira de falar”.

⁴⁵ “e bom”.

⁴⁶ “de vício”.

⁴⁷ De sorte que aquele que disse se garantisse a ponto”.

⁴⁸ “da qual ninguém se afaste”.

⁴⁹ “à qual a orelha se acostuma (se agrada) à qual todo mundo é obrigado a se conformar sob pena de ser ridículo”.

⁵⁰ “faz-se, falando, uma língua própria”.

⁵¹ Que existem tantas maneiras de falar a mesma língua do que”.

⁵² Se fazer entender”.

⁵³ “correto”.

⁵⁴ “quanto mais (quando) as artes se aperfeiçoam, mais os laços”.

⁵⁵ “mais também”.

⁵⁶ “como, então, é mais por aquilo que se escreve do que por aquilo que se diz que se chega (à) celebridade”.

⁵⁷ “falar bem, (se exprimir)”.

relação à arte de falar a viva voz? É que o discurso pronunciado se afunda em meio a tantos falantes e a celebridade é adquirida apenas pelos livros⁵⁸.

Se houvesse uma ligação menos necessária entre a língua escrita e a língua falada, elas se afastariam insensivelmente e se separariam de tal modo uma da outra que elas formariam, no fim, duas línguas diferentes. Foi o que aconteceu com o latim e o italiano, pois a pronúncia mudando sempre, e a ortografia permanecendo⁵⁹ a mesma, escrever-se-ia de uma forma e falar-se-ia de outra até que, enfim, teríamos dois idiomas no lugar de um. O que impede que isso aconteça comumente dessa maneira são as alterações da fala que se transmitem, enfim,⁶⁰ na escrita. Como há mais pessoas que escrevem como falam do que as que escrevem segundo as regras, as mudanças trazidas no modo de pronunciar e mesmo nas locuções⁶¹ da fala são adotadas⁶² pela maior parte dos homens em sua escrita. Ganhando assim, pouco a pouco, a força do uso, fazem com que desapareça⁶³ enfim aquela que as precedeu. Eis como uma língua se altere por graus de espírito e de caráter. Não é surpreendente que essas mudanças sejam mais velozes e mais sensíveis na língua francesa do que em nenhuma outra, dado que a sua pronúncia é menos fixa, menos submetida pelas regras e altera-se mais facilmente. Se essa alteração, depois de uma centena de anos, parece⁶⁴ menos sensível, isso não acontece unicamente por causa dos excelentes livros do século de Luís XIV, os quais se tornaram de certo modo clássicos neste século, mas também por mudanças ocorridas no governo, pelas quais Paris, tendo uma ascendência mais marcante⁶⁵ em relação a todas as outras províncias lhes impõe, por assim dizer, tão prontamente a lei da linguagem do que aquela do príncipe. Tendo-as a todas mais dependentes em seu uso, as impede de comunicar⁶⁶ suficientemente as delas para que prevaleçam na totalidade.

Os franceses falando latim quase não são compreendidos por nenhum outro povo.

⁵⁸ “a celebridade é alcançada pelos livros e não por discursos pronunciados (o que se diz)”.

⁵⁹ “aproximadamente”.

⁶⁰ “pouco a pouco”.

⁶¹ “que se emprega”.

⁶² “adotados, mesmo empregados”.

⁶³ “calar”.

⁶⁴ “torna-se”.

⁶⁵ “uma ligação mais marcada com”.

⁶⁶ “de alterar mais depressa”.

A escrita é somente a representação da fala⁶⁷. É bizarro que se dê mais atenção para determinar a imagem do que o objeto.

É preciso, em certos casos⁶⁸, seguir a ordem inversa: a pronúncia, que deveria sempre regrar⁶⁹ a ortografia, frequentemente é reduzida a consultá-la.

Para os gramáticos, a arte da fala não é quase senão a arte da escrita. Vemos isso ainda pelo uso que fazem dos acentos, muitos dos quais fazem alguma distinção⁷⁰ ou acabam com algum equívoco no que concerne aos olhos, mas não à orelha.

COMENTÁRIOS LEXICAIS

“Perigo”, “risco” e “ameaça”: a primeira palavra é vaga e se aplica a quaisquer tipos de inconvenientes, a última, mais precisa, se diz quase unicamente quando a pessoa se encontra em perigo e a sua vida está em questão, ou pior, pois dir-se-á muito bem de um doente que a sua vida está em perigo e que a sua saúde se encontra ameaçada.

Pode-se dizer também que a ameaça é o mais alto grau de perigo. É perigoso entrar no mar, mas fica-se ameaçado sob uma tempestade.

Quanto ao risco, é um perigo ao qual expomo-nos voluntariamente e com alguma esperança de escapar, com o objetivo de obter alguma coisa que nos tenta mais do que o perigo nos atemoriza.

Diz-se também e bastante inapropriadamente: “conte com ameaças e riscos”⁷¹, mas a primeira palavra, nesse sentido, só é aprovada com o favor da última.

Uma frase na qual a palavra “ameaça” sirva somente para encarecer a outra, “risco”, e só é enfrentada em seu favor.

“Sob ameaça de vida”⁷² é uma expressão imprópria, mas autorizada, em que a palavra “ameaça” é tomada por aquela outra, “risco”.

⁶⁷ “a imagem”.

⁶⁸ “Não retomamos frequentemente É-se reduzido (constrangido) a”.

⁶⁹ “que deveria sempre ser a lei de”.

⁷⁰ “de certas partes”.

⁷¹ O equivalente em português seria, provavelmente, “por sua conta e risco”, mas não teria o mesmo efeito extraído por Rousseau em sua análise.

a palavra “dor”⁷³, sendo aplicada mais a privações, supõe um sentimento durável. Quando...

SOBRE AS MULHERES

Outro tema que a mim causa admiração⁷⁴ é o ar de confiança com o qual fazemos a enumeração brilhante de todos os grandes homens celebrados pela História para colocá-los ao lado do pequeno número de heroínas as quais ela dignou-se recordar, e acreditaríamos sair em vantagem nessa comparação. Mas quê, Senhores, concedei⁷⁵ a elas o capricho de transmitir seus esplendores à posteridade e vereis qual lugar poderei colocá-las⁷⁶ e se elas não se apropriarão, talvez com justas razões⁷⁷, da preeminência que usurpais com tanto orgulho.

Afinal de contas, se entrássemos imparcialmente no detalhe de todas as belas ações que os tempos fizeram eclodir, e se examinássemos as verdadeiras razões que as fizeram aumentar ou diminuir em número, duvido que não encontraríamos muito mais proporcionalidade do que encontramos antes e que a balança não ficasse aproximadamente em equilíbrio.

Consideremos, primeiramente, as mulheres privadas de sua liberdade pela tirania dos homens. Eles são mestres de todas as coisas, pois tudo está entre as suas mãos: as coroas, os escritórios, os empregos e o comando das forças armadas⁷⁸. Dessas coisas se apropriaram desde o início dos primeiros tempos por não sei qual direito natural, o qual nunca pude compreender bem, e que poderia facilmente não ter outro fundamento senão a superioridade da força. Consideremos também o caráter do espírito humano que deseja somente o brilhante, que admira a virtude somente em meio a grandezas e

⁷² A expressão em francês é “*au peril de la vie*”. Em acordo com as acepções escolhidas por mim, sugeri a tradução: ‘sob ameaça da vida’. A expressão equivalente em português, ‘sob risco de vida’, não seria bem utilizada aqui porque o termo empregado é justamente aquele considerado o mais adequado por Rousseau, a saber, “*risque*”, de maneira que a sua crítica não faria sentido.

⁷³ No original “*peine*”.

⁷⁴ Primeira redação, riscado: “Um outro assunto de admiração para mim é o ar de triunfo com o qual (nós enfeitamos – comparamos) exaltamos todos os grandes homens. Não vejo até aqui como encontraríamos um bom saldo nessas comparações.”

⁷⁵ Riscado: “um pouco”.

⁷⁶ “Talvez colocareis elas com razão no lugar que lhes negastes injustamente”.

⁷⁷ Riscado: “com alguma razão”.

⁷⁸ Riscado: “os cetros”.

majestade, que despreza tudo o que pessoas submissas e dependentes podem fazer de grandioso⁷⁹ e de mais admirável⁸⁰ em seu estado.

Depois de ter especulado sobre tudo isso, entremos no detalhe da comparação e coloquemos em paralelo⁸¹, por exemplo, Mitrídates e Zenóbia, Rômulo e Dido, Catão de Utica e Lucrecia: um tendo tirado a vida pela perda da liberdade e a outra por causa de sua honra. O Conde de Dunois e Joana d’Arc, enfim, Cornélia, Arria, Artemísia, Fúlvia, Elisabeth, a Condessa de Tekeli e tantas outras heroínas de todos os tempos ao lado dos maiores homens. Nós veremos, é verdade, que o número de homens é infinitamente superior, mas em compensação veremos entre as mulheres modelos igualmente perfeitos em todos os gêneros de virtudes cívicas e morais. Se as mulheres tivessem tido igual⁸² parte que nós na administração dos negócios, e no governo dos Impérios, talvez elas tivessem levado mais além o heroísmo e a grandeza da coragem, colocando-se em maior número. Poucas entre as⁸³ que tiveram a felicidade de reger⁸⁴ Estados e comandar armadas ficaram na mediocridade, quase todas se destacaram por algum aspecto brilhante que nos fez admirá-las. Seria bem preciso que se possa dizer a mesma coisa de tantos monarcas que governaram nações. Quantos deles, como diz ainda Voltaire, cujos nomes só merecem estar em quadros cronológicos, onde estão presentes simplesmente para identificar uma época? Repito: guardadas as proporções, as mulheres teriam podido oferecer os maiores exemplos de grandeza de alma, de amor pela virtude e em maior número do que os homens nunca fizeram se nossa injustiça não tivesse lhes tolhido, junto com sua liberdade, todas as ocasiões de manifestá-los diante do olhar do mundo.

Deixo para vos falar uma outra vez⁸⁵ das mulheres que tiveram parte na República das letras e que a decoraram com suas obras engenhosas e repletas de delicadezas.

UMA CASA NA RUA SAINT-DENIS

⁷⁹ Riscado: “brilhante”.

⁸⁰ Riscado: “condição”.

⁸¹ Riscado: “para as virtudes civis e militares”.

⁸² Riscado: “igual”.

⁸³ Riscado: “todas”.

⁸⁴ Riscado: “possuir”.

⁸⁵ Riscado: “em uma carta”.

A mulher faz mais barulho, o homem faz mais estrago.

Vi em Paris uma mulher que era bem possivelmente a mais megera puritana de toda a rua Saint-Denis, cujo marido era tido como o santo do bairro. Quando eles querelavam, o que acontecia muito frequentemente, a mulher vomitava torrentes de injúrias contra o seu marido com gritos assustadores, e esse furdunço durava de duas a três horas. Mas o que é pior: admirem-se, por obséquio, da tranquilidade do olhar que não se afetava, não mais do que uma rocha, e escutava, do começo ao fim, toda essa bela ladainha com uma paciência angelical. É verdade que quando sua cara metade terminava ele pegava friamente um bastão, lascava o cacete nela, a deixava por morta no chão e ia tranquilamente beber com seus amigos, subjogado por insultos e cansaço.

⁸⁶Um exemplo tirado da escória do povo não é menos conclusivo, os homens se mostram em todo lugar. Quanto mais baixo o nível, menos a natureza está camuflada.

ENSAIO SOBRE OS ACONTECIMENTOS IMPORTANTES CUJA CAUSA
SECRETA FORAM⁸⁷ AS MULHERES

390

História romana de Catrou e Rouillé. Tomo IV, p. 169⁸⁸.

Não pretendo falar aqui de todos os casos desempenhados pelas⁸⁹ próprias mulheres, seja em virtude de seu nascimento ou mesmo em virtude dos postos a que foram elevadas por seus méritos e talentos. Esse é um assunto que, atualmente, à força de ter sido muito tratado, começa a se tornar batido. Limitar-me-ei somente em dar alguma ideia dos acontecimentos memoráveis que os povos atribuíram às causas mais sublimes⁹⁰ e que, entretanto, não tiveram como origem senão⁹¹ os impulsos secretos das mulheres. É o que meu título anuncia e é a isto somente que me limitarei, muito

⁸⁶ Na margem, em frente desse começo de parágrafo: “aqui está”. No fim do mesmo parágrafo, tem-se o início de uma nova frase contendo somente a palavra “em [chez]” Lê-se ainda na edição da *Pléiade*: “Rousseau pensaria em dar um outro exemplo ou antes seria necessário considerar esse breve parágrafo como uma introdução, escrita posteriormente, ao pequeno relato que o precede?”

⁸⁷ “que as mulheres ocasionaram”.

⁸⁸ Em acordo com a edição da *Pléiade*, a edição da obra mencionada por Rousseau teve seu quarto tomo publicado em 1731. Na passagem mencionada, há uma frase tal como segue: “Parece que era o destino de Roma que os grandes acontecimentos comessem sempre pelas mulheres” (1964, t. III, p. 1939).

⁸⁹ “somente”.

⁹⁰ “elevadas”.

⁹¹ “intrigas, à política, à ambição e aos”.

contente por oferecer⁹² algum panorama sobre um tema tão novo cuja abundância e encantos engajarão⁹³ alguém, sem dúvida, em seguida, a levá-lo adiante.

Estou mesmo, de boa-fé, vexado por não ter sido precavido e por nenhuma pena delicada ter cogitado tratar do assunto que empreendo⁹⁴. Ter-se-ia feito um livro sedutor para todo leitor que não é tolo. Quanto a mim, confesso francamente que o meu lote de gênio consiste justamente em ter o que é preciso para sentir perfeitamente todos os encantos que minha matéria forneceria nas mãos de um homem de espírito.

Honra-se excessivamente os homens ou talvez, por vezes⁹⁵, não os honramos suficientemente ao colocarmos apenas na conta de sua ambição, de sua coragem, de seu amor pela glória, de sua vingança ou de sua generosidade a maior parte das ações brilhantes que ressoam na história. Frequentemente, elas não possuem outros princípios senão paixões que, por serem menos evidentes no exterior, desferem ainda melhor os seus golpes, com efeitos prodigiosos que o vulgo⁹⁶ seguramente não suspeita terem tanta ascendência sobre os grandes homens quanto efetivamente elas possuem⁹⁷.

É fácil compreender⁹⁸ onde quero chegar.

Farei com que a ideia floresça⁹⁹ e será culpa dos particulares, talvez do público, se ninguém a executar. De resto, não é preciso acreditar que espírito seja suficiente para cumprir bem esse plano, ousou dizer que mesmo a ciência unida ao espírito não é suficiente. Quantas pessoas não se imaginam bem a par das intrigas das cortes, dos projetos dos príncipes, dos motivos pelos quais agem, em uma palavra, da história, da política e dos negócios, coisas em relação às quais praticamente não sabem mais do que leem na gazeta. Acontece o mesmo com os tempos passados. Gostaria que me digam se três quartos e meio de nossos historiadores foram¹⁰⁰ suficientemente instruídos para dar cabo da tarefa que se impuseram¹⁰¹. Que postos ocuparam, que negociações conduziram, quais amantes tiveram que foram capazes de lhes revelar esses grandes

⁹² "somente".

⁹³ "poderão engajar".

⁹⁴ Em relação ao qual me engajo".

⁹⁵ "antes".

⁹⁶ "mesmo".

⁹⁷ Todo o parágrafo está assinalado com um traço vertical, na margem esquerda, e anotado com a apreciação: "bom".

⁹⁸ "sentir."

⁹⁹ "talvez alguém a executará".

¹⁰⁰ "em estado de escrever".

¹⁰¹ "escrever aquilo que eles empreenderam".

mistérios. Esses artifícios primitivos,¹⁰² constantemente escondidos, e algumas vezes bem frívolos que são os móveis de quase todos as ações dos grandes e, por consequência, dos acontecimentos¹⁰³ que dependem deles: nesse grupo onde se circunscreve mais ou menos toda a história do teatro humano. É tão pouco verdade que seja suficiente ser homem de letras, homem de espírito ou sábio para estar em estado de escrever bem a história tal como a concebo que mesmo um Primeiro-ministro não estaria, por vezes, muito preparado para conseguir isso. Porém, que um favorito¹⁰⁴ da corte, dela afastado, e que lá permaneceu por muito tempo ocupe¹⁰⁵ o seu tempo livre em descrever o que viu e os negócios de seu tempo: comprei suas memórias, mandai que sejam refeitas por uma mão hábil que saiba colocá-las em ordem, e que preencha as lacunas com o detalhe de acontecimentos que não dignou-se a inserir porque eram muito conhecidos, eis uma história.

Porém, não se propõem mais do que escrever a história das coisas que chegaram a conhecimento do público. Que não se gabem mais, então, das vantagens¹⁰⁶ da história e que se confesse não passar de uma história de pretextos e aparências especiosas com as quais deslumbram o público¹⁰⁷.

Os acontecimentos públicos em relação aos quais não quero fazer menção aqui. A tomada de Tróia, o incêndio do palácio de Persépolis, o estabelecimento da República romana, a libertação de Roma pela mãe de Coriolano, a modificação da Inglaterra sob o reino de Henri VIII etc.

Divisão da obra

Em três livros. Livro Primeiro conterá os grandes acontecimentos na História Antiga causados pelas mulheres.

Estabelecimento de um consulado Plebeu etc.

O Segundo Livro, na História Moderna, Charles VII retoma a França etc.

O Terceiro Livro, algumas observações sobre os grandes homens que se deixaram governar por mulheres. Temístocles. Antonino etc.

¹⁰² “secretos”.

¹⁰³ “um pouco importantes”.

¹⁰⁴ “em desgraça”.

¹⁰⁵ “emprega”.

¹⁰⁶ “falacioso”.

¹⁰⁷ Parágrafo assinalado com um traço vertical, na margem esquerda, onde se lê a indicação: “corrigir”.

Fúlvia, esposa de Antônio, incita a guerra por, talvez, não ter sido amada por César.

CONSELHOS A UM CURA

Enfim, meu caro Abade, eis-vos cura: alegro-me de todo meu coração, e estou encantado de ter sido para vós em todos os aspectos um *vates*¹⁰⁸. Creiais, vos suplico, que minha amizade esteja à prova da fortuna, a despeito do meu desprezo¹⁰⁹ por todos os títulos e pelos tolos que os portam, a despeito de minha raiva por tudo o que é chamado de “posições”¹¹⁰ e pelos patifes que as ocupam, creio que vos verei tornar-vos bispo sem deixar de vos amar.

Muitos outros vos cumprimentarão sem se preocuparem convosco. Para mim, que sou vosso amigo, quero vos dar conselhos. Creio dessa maneira marcar melhor minha ligação convosco do que faria se prodigasse todos os elogios que a lisonja não ousa recusar aos que são indignos deles, mas que o decoro interdita aos que os merecem¹¹¹. Serei como esses imprudentes, se quereis, porém, infelizmente para o povo, há muito menos desses imprudentes do que de curas que teriam necessidade deles¹¹².

Eis-vos livre, enfim, isto é, sujeitado a um único mestre, porém, o mais imperioso de todos: o dever, pois¹¹³ o jugo da razão, por ser menos sujeito ao capricho,¹¹⁴ não é menos duro do que a tirania dos homens, e não há escravo que tenha mais dificuldade a contentar seu mestre do que um homem honesto no que diz respeito a se contentar consigo mesmo. É ainda pior quando existem outras pessoas¹¹⁵ sob sua condução, nesse caso, a liberdade não é senão uma aparência. Para o homem livre é

¹⁰⁸ Palavra latina que significa “profeta”, “vaticinador” ou “poeta”.

¹⁰⁹ “qualquer desprezo que eu tenha”.

¹¹⁰ “por todas as posições”.

¹¹¹ “Todos os elogios que a insipidez prodiga àqueles que menos o merecem e que mesmo o decoro proíbe para todos os que lhes são dignos”.

¹¹² No original, lê-se: “*Je serai Gros-Jean si vous voulez; mais malheureusement pour le peuple il y a beaucoup moins de ces Gros-Jean là que de Curez qui en auroient besoin*”. Provavelmente, Rousseau faz referência à expressão: “Gros-Jean en remontre à son curé”, algo como “João quer corrigir o seu cura” ou quem sabe “ensinar o padre a rezar”, expressão que é usada, enfim, para falar de alguém que nada sabe, mas que pretende mesmo assim ensinar coisas aos que detêm conhecimento. Traduzi ‘Gros-Jean’ por imprudente.

¹¹³ “é preciso confessá-lo”.

¹¹⁴ “menos caprichoso”.

¹¹⁵ “homens”.

suficiente ter como se governar¹¹⁶, porém, quem quer que comande outras pessoas tem necessariamente engajamentos a cumprir, e não está menos sujeito do que aqueles mesmos que lhe obedecem.

De todos os tristes vínculos que elevam um homem acima dos outros o vosso me parece o mais suportável. Sereis salutar por estado, um magistrado pacífico: um padre. Tereis o direito de fazer todo o bem que desejais sem que ninguém ouse enxergar nisso um mal, e ninguém terá o poder de vos constranger a agir mal.

Essas prerrogativas, senhor, são grandes, raras e só pertencem, talvez, a um cura do campo, pois além de os curas da cidade já me parecerem grandes senhores para serem homens honestos, eles estão muito longe de encontrar nos paroquianos a simplicidade e a docilidade necessárias para¹¹⁷ poder fazê-los viver sabiamente.

(...)

pois ninguém ignora¹¹⁸ que ao obrigar o clero a ser continente tornaram impossível para ele¹¹⁹ a castidade.

(...)

Consinto que ensineis¹²⁰ todas as balelas do catecismo, contanto que os ensineis também¹²¹ a crer em Deus e a amar a virtude¹²². Fazei deles cristãos¹²³ porque é preciso, mas não esqueci¹²⁴ o dever mais indispensável de fazer deles pessoas honestas.

CARTAS PARA SARA

*Jam nec spes animi credula mutui*¹²⁵

¹¹⁶ “ele mesmo”.

¹¹⁷ “fazê-los pessoas honestas”.

¹¹⁸ “nós não ignoramos”.

¹¹⁹ “pois, senhor, sabeis melhor do que eu que, ao obrigar-vos com a continência, eles vos tornaram”.

¹²⁰ “ensineis-lhes, se desejais”.

¹²¹ “mas esforçais-vos de lhes ensinar preferencialmente”.

¹²² “e a serem pessoas honestas”.

¹²³ “consinto que façais deles cristãos (católicos)”.

¹²⁴ “contanto que não esqueçais (não negligencieis) de fazer deles”.

Compreender-se-á, sem dificuldade, como uma espécie de desafio pôde fazer com que essas quatro cartas fossem escritas. Perguntava-se caso um amante com meio século de idade poderia não ser alvo de riso. Pareceu que poderíamos nos deixar surpreender em qualquer idade, que mesmo um grisalho poderia escrever até quatro cartas de amor e ainda interessar as pessoas honestas, porém, que ele não poderia chegar até a sexta sem se desonrar. Não tenho necessidade de dizer aqui as minhas razões, pode-se senti-las lendo essas cartas e após a sua leitura elas serão julgadas.

Primeira Carta

Você lê em meu coração, jovem Sara. Você adentrou em mim, eu o sei, eu o sinto. Cem vezes por dia seu olho curioso vem espiar o efeito dos seus chames. Pelo seu ar satisfeito, por suas cruéis bondades, por suas coquetearias desdenhosas vejo que desfruta em segredo de minha miséria. Você aplaude a si mesma com um sorriso jocoso diante do desespero com o qual afunda um infeliz para quem o amor não é mais do que um opróbio¹²⁶. Você está enganada, Sara, compadeça-se de mim, mas não me zombe¹²⁷, não sou digno de desprezo, mas de piedade porque não me imponho nem com minha aparência e nem por minha idade. Como amante me sinto indigno de agradar¹²⁸ e a ilusão fatal que me desgarrar impede-me de te ver tal como você é, sem impedir que me veja tal como sou¹²⁹. Você pode se aproveitar de mim em relação a tudo, exceto sobre mim mesmo, pode me persuadir de qualquer coisa no mundo, exceto que pode compartilhar dos meus fogos insensatos¹³⁰. É o pior dos meus suplícios ver-me como você me vê. As suas carícias ardilosas são para mim tão somente uma humilhação a mais: amo com a terrível certeza de não poder ser amado.

Esteja, portanto, contente. Pois bem, sim, adoro-te. Sim, queimo por você pela mais cruel das paixões. Tente, porém, se você ousa, acorrentar-me ao seu carro como um pretendente de cabelos brancos¹³¹, como um amante de barbas grisalhas¹³² que

¹²⁵ Em português, uma tradução possível seria: “Nem a crédula esperança de reciprocidade”. Frase tirada de Horácio, *Odes*, Livro IV, 30, 1.

¹²⁶ “um infeliz que não está mais em idade para amar”.

¹²⁷ “não sou em absoluto ridículo”.

¹²⁸ “amo sentindo-me indigno de agradar”.

¹²⁹ Na margem: “mas esse choro é menos de amor do que de raiva” (texto retomado no fim do parágrafo seguinte).

¹³⁰ Acompanhando a palavra ‘insensatos’, no manuscrito encontra-se “amo com a certeza...” Na margem, em frente, Rousseau escreveu: “bom”.

¹³¹ Na edição original, se lê: “um pretendente com cabelos brancos”.

¹³² Como um amante “antiquado”.

deseja bancar o agradável¹³³ e, em seu delírio extravagante, se imagina tendo direitos sobre um jovem objeto¹³⁴. Você não terá essa glória, oh, Sara, não se lisonjeie: você não me verá aos seus pés querendo te divertir com o jargão¹³⁵ da galanteria ou te enternecer com propostas lânguidas. Você pode arrancar-me lágrimas, mas elas são menos de amor do que de raiva. Ria, caso queira, de minha fraqueza¹³⁶, você não rirá, ao menos, de minha credulidade.

Falo a você de minha paixão com impetuosidade porque a humilhação é sempre cruel e o desdém é duro de ser suportado. Porém, a minha paixão, mesmo sem tino, não é impetuosa, ela é ao mesmo tempo viva e doce, tal como você. Privado de toda esperança, estou morto para a felicidade e vivo somente pela sua vida¹³⁷. Teus prazeres são meus únicos prazeres, não tenho outros desfrutes que não os seus, nem formo outros votos senão os seus votos¹³⁸. Amaria até mesmo o meu rival se você o amasse, se você não o amasse, gostaria que ele pudesse merecer o seu amor¹³⁹, que ele possuísse o meu coração para te amar mais dignamente e te tornar feliz¹⁴⁰. Esse é o único desejo permitido a quem quer que ouse amar sem ser amável. Ame e seja amada, oh, Sara, viva contente e eu morrerei contente.

Segunda Carta

Porque eu vos escrevi, desejo vos escrever ainda. Minha primeira falha me leva a outra, porém, saberei parar, estejais segura disso. Será a partir do modo como me

¹³³ Primeiro texto do manuscrito: “o galante”.

¹³⁴ Essa passagem está estreitamente ligada ao parágrafo da *Carta a d’Alembert* que trata do personagem idoso no teatro clássico francês. “Não é, sem dúvida, que se achando os galanteadores eles, com efeito, se tornem um, e que um galante sexagenário se torne alguém gracioso, mas a sua própria indecência lhe é proveitosa: é um triunfo a mais para uma mulher que, amarrando ao seu carro um Nestor, acredita provar que os gelos da idade não fazem frente aos fogos que ela inspira. Eis porque as mulheres encorajam, o melhor que podem, esses decanos de Citera, e possuem a malícia de tratar velhos insanos de homens charmosos que elas achariam menos amáveis se não fosse tão extravagantes”. (ROUSSEAU, 2001, p. 101).

¹³⁵ “Para te agradar, esgotar o tolo jargão”.

¹³⁶ “e se você se agrada com a minha fraqueza”.

¹³⁷ “não sou eu, é você que eu amo. Privado de toda esperança, esqueço-me para me ocupar apenas de você.”

¹³⁸ “nem de outra felicidade senão a sua felicidade”.

¹³⁹ “desejo tudo o que você deseja. Amaria até mesmo o meu rival, se seu coração pudesse satisfazer todos os seus votos. Se você não o amasse, gostaria que ele fosse digno (merecesse) o seu amor”.

¹⁴⁰ Depois de “feliz”, o manuscrito apresenta esse texto riscado: “Gostaria que ele pudesse te enternecer para que você sentisse todos os charmes do amor. Gostaria de transmitir para você todos os meus sentimentos, mesmo que por meio de um outro. Tenho somente um desejo: formar...”. Na margem, pode-se ler: “o último dos meus desejos...”

haveis¹⁴¹ tratado durante meu delírio que decidirá sobre meus sentimentos em relação a vós quando eu tiver me restabelecido. Fingistes em vão não ter lido minha carta, mentis, eu o sei, haveis lido a carta. Sim, mentis sem nada dizer, pelo ar¹⁴² inalterado com o qual acreditais se impor a mim. Caso sejais a mesma que antes é porque fostes sempre falsa¹⁴³, e a simplicidade afetada para comigo¹⁴⁴ me prova que jamais a tivestes. Dissimulais minha insensatez somente para aumentá-la, não estais contente com o fato de vos escrever se não me virdes ainda aos vossos pés. Desejais que me torne tão ridículo quanto posso sê-lo, desejais me oferecer em espetáculo a vós mesma, talvez a outros, e não acreditareis estardes satisfeita se eu não estiver desonrado.

Vejo tudo isso, moça artificiosa, nessa modéstia fingida com a qual esperais vos impor a mim, nessa constância fingida com a qual pareceis desejar me tentar a esquecer da minha falha, parecendo que de nada sabeis. Ainda mais uma vez: haveis lido minha carta, eu o sei, eu o vi¹⁴⁵. Eu vos vi, quando entrava em vosso quarto, colocar precipitadamente o livro onde eu a coloquei. Vi que estáveis enrubescida,¹⁴⁶ mostrando confusão por um momento. Confusão sedutora e cruel que talvez seja mais uma de vossas armadilhas e que me fez mais mal do que todos os vossos olhares. O que me tornei diante desse aspecto que ainda me agita? Cem vezes em um instante, pronto a me precipitar aos pés dessa orgulhosa: quantos combates, quantos esforços para me deter! Saí, todavia¹⁴⁷, saí palpitando de alegria por escapar da indigna baixez que iria cometer. Esse único momento me vinga de todos os seus ultrajes. Seja menos altiva, oh, Sara, em relação a uma atração que posso vencer, pois uma vez em minha vida já triunfei sobre você¹⁴⁸.

Infortunada! Imputo à sua vaidade¹⁴⁹ as ficções do meu amor-próprio. Se eu tivesse a felicidade de poder acreditar que você se ocupa de mim não fosse senão para me tyranizar! Porém, dignar-se em tyranizar um amante grisalho seria ainda lhe honrar

¹⁴¹ Na edição original: “com a qual me haveis tratado”.

¹⁴² “o ar simples”.

¹⁴³ Depois da palavra “falsa”, o manuscrito apresenta esse texto riscado: “e não fazeis senão abusar de mim ainda mais uma vez”. Rousseau substitui esse texto pelo seguinte, igualmente riscado: “Desejastes tomar um ar simples comigo e desejais preservá-lo ainda”.

¹⁴⁴ “A simplicidade que desejais ter para comigo em minha fraqueza”.

¹⁴⁵ Na margem, lê-se: “Ah, Sara, teria esperado do seu coração algum consolo em minha miséria”.

¹⁴⁶ Na margem, pode-se ler: “Seu rubor era ainda uma de suas perfídias”.

¹⁴⁷ “venci enfim”.

¹⁴⁸ O texto oscila em relação ao modo como o redator das cartas se refere a Sara. Há momentos em que ele a trata de modo mais formal, usando “vós”, porém, em outros momentos ele se dá a liberdade de tratá-la de maneira mais familiar. Essa oscilação foi plenamente preservada pelo tradutor.

¹⁴⁹ “acuso sua vaidade”.

excessivamente. Não, você não tem outra arte que não seja a sua indiferença, o seu desdém representa toda a sua coquetearia, você me desola sem pensar em mim¹⁵⁰. Sou infeliz a ponto de não poder te ocupar ao menos dos meus ridículos¹⁵¹, e você despreza minha insensatez a ponto de nem mesmo dignar-se a zombar dela. Você leu a minha carta e esqueceu dela, você não me falou dos meus males porque não pensava mais neles. Quê! Não sou então nada para você? Meus furores, meus tormentos, longe de excitar piedade, não excitam nem ao menos a sua atenção? Ah! Onde está essa doçura que os seus olhos prometem¹⁵²? Onde está esse sentimento tão terno que parece lhes animar?... bárbara!... insensível ao meu estado, deve sê-la para com todo sentimento honesto, sua figura promete uma alma. Ela mente, você tem somente ferocidade.... ah, Sara! Teria esperado do seu bom coração alguma consolação para minha miséria.

Terceira Carta

Enfim, nada mais falta para a minha vergonha¹⁵³, e estou tão humilhado quanto você desejou. Eis então onde chegaram o meu despeito, os meus combates, as minhas resoluções e a minha constância? Estaria menos aviltado se tivesse resistido menos. Quem, eu! Manifestei o amor como um jovem?¹⁵⁴ Passei duas horas aos joelhos de uma¹⁵⁵ criança? Verti sobre as mãos dela torrentes de lágrimas? Suportei que ela me consolasse, que se compadecesse, que ela secasse meus olhos desbotados pelos anos? Dela recebi lições de razão, de coragem? Aproveitei bem de minha longa experiência¹⁵⁶ e de minhas tristes reflexões! Quantas vezes enrubesci por ter sido há vinte anos o que volto a ser agora aos cinquenta anos! Ah, vivi somente para me desonrar! Se ao menos um verdadeiro arrependimento me reconduzisse a sentimentos mais honestos, mas não. Comprazo-me a despeito de mim mesmo com aquilo que você me inspira¹⁵⁷, com o delírio no qual você me afunda, com o rebaixamento a que fui reduzido por você. Quando me imagino, com a minha idade, de joelhos diante de você, todo meu coração

¹⁵⁰ “e você me desespera ao não pensar em mim”.

¹⁵¹ “sou bem miserável por não poder nem mesmo te ocupar com meus ridículos”.

¹⁵² Depois, lê-se: “prometem”. O manuscrito apresenta essas palavras riscadas: “bárbara”, “ingrata”, “seu coração feroz”.

¹⁵³ Primeiro texto aparece riscado no manuscrito: “Você venceu, Sara, isso não era difícil”.

¹⁵⁴ No original, a expressão é “fazer amor como um jovem”. Na edição da *Pléiade*, há uma nota apontando que no século XVIII essa expressão ainda guardava um tom polido, significando expressar ou manifestar amor, ainda que o uso vulgar, ainda conforme a nota explicativa, já aparecesse desde o século XVII (1964, t. II, p. 1950).

¹⁵⁵ Na edição original, lê-se: “um infante”.

¹⁵⁶ “proveitei bem do ano que vivi”.

¹⁵⁷ “no que você me faz experimentar”. Na margem dessa passagem, pode-se ler: “Miserável! Afetava tanta piedade para me fazer sentir o quanto eu era digno”.

se ergue e se irrita¹⁵⁸. Porém, ele se esquece e se perde nos arrebatamentos que senti. Ah! Não me via então, via somente você, moça adorada: os seus charmes, os seus sentimentos, os seus discursos preenchiam, formavam todo o meu ser. Era jovem de sua juventude, sábio de sua razão, virtuoso de sua virtude¹⁵⁹. Poderia desprezar aquele que você honrava com a sua estima? Poderia odiar aquele que você dignava a chamar de amigo¹⁶⁰? Ai! Essa ternura de pai que você me pedia com um tom tão tocante, esse nome de moça que você queria receber de mim logo me faziam voltar a mim mesmo. As suas propostas tão ternas, as suas carícias tão puras me encantavam e me despedaçavam: lágrimas de amor e de raiva fluíam dos meus olhos, sentia que só era feliz por causa da minha miséria e que se eu fosse mais digno de agradar não teria sido tão bem tratado¹⁶¹.

Não importa. Pude levar o enternecimento ao seu coração¹⁶², a piedade o fecha ao amor, eu o sei, porém, ela tem para mim todos os charmes. Quê! Vi seus belos olhos por mim se umedecerem? Senti cair sobre minha bochecha uma de suas lágrimas? Oh, essa lágrima, que fervor devorante¹⁶³ ela causou! E não seria o mais feliz dos homens? Ah, como o sou acima da minha mais orgulhosa espera¹⁶⁴!

Sim, que essas duas horas retornem incessantemente, que elas preencham por seu retorno ou por sua lembrança o resto de minha vida¹⁶⁵. Pois então, que tem ela de comparável ao que senti nessa atitude? Estava humilhado, insensato, ridículo, porém estava feliz, e experimentei nesse curto espaço mais prazeres do que tive em todo o curso dos meus anos¹⁶⁶. Sim, Sara, sim, charmosa Sara, perdi todo o arrependimento, toda vergonha, não me lembro mais de mim, sinto tão somente o fogo que me devora. Posso, em seus grilhões, afrontar as vaias do mundo inteiro. O que me importa o que posso parecer aos outros? Tenho por você um coração de jovem, e isso me é suficiente.

¹⁵⁸ “indigna-se e se revolta”.

¹⁵⁹ Depois da palavra “virtude”, lê-se essa frase riscada: “o quanto honraria aquele que se dignasse a te consolar”.

¹⁶⁰ Na margem do manuscrito, na frente dessa passagem, pode-se ler: “Se você tinha me desprezado, era por minha causa”.

¹⁶¹ “teria sido bem menos acarinhado”.

¹⁶² “pude tocar seu coração amável”.

¹⁶³ “que inextinguível beijo”.

¹⁶⁴ “acima de minha espera”.

¹⁶⁵ Na margem, pode-se ler: “É certo que teria em vão tentado deixar de vos amar. Colocaríeis nisso boa ordem”.

¹⁶⁶ Na margem, pode-se ler: “não se poderia ter mais virtude nem mais coquetearia”.

O inverno cobriu em vão o rio Etna com seu gelo, o seu interior não está menos fervoroso¹⁶⁷.

Quarta Carta

Quê! Éreis vós que eu temia¹⁶⁸, éreis por vós que enrubescia por amar? Oh, Sara, moça adorável, alma mais bela do que a sua aparência! Se me estimo doravante por alguma coisa¹⁶⁹ é por ter um coração feito para sentir tudo o que você vale. Sim, sem dúvida, enrubesço pelo amor que tinha por você, contudo, é porque ele era por demais violento, por demais lânguido, por demais fraco, bem pouco digno do seu objeto. Há seis meses que meus os olhos e o meu coração devoram os seus charmes, seis meses nos quais me ocupo exclusivamente de você e que vivo tão somente por você. Porém, foi apenas ontem que aprendi a te amar. Enquanto me falava, e que discursos dignos do céu saíam da sua boca, acreditava ver mudar os seus traços, o seu ar, o seu porte, a sua aparência. Não sei qual fogo sobrenatural luzia em seus olhos, raios de luz pareciam estar em seu entorno. Ah, Sara! Se realmente você não é uma mortal, se você é um anjo enviado do Céu para trazer de volta um coração que se desgarra, diga para mim, talvez ainda seja tempo. Não permita mais que a sua imagem¹⁷⁰ seja profanada por desejos formados a despeito de mim. Ai! Se abuso em meus votos, em meus transportes, nas minhas temerárias homenagens, cure-me de um erro que te ofende, ensine-me como é preciso te adorar¹⁷¹.

400

Haveis-me subjugado, Sara, de todas as formas, e se fazeis com que eu ame minha insensatez, fazeis com que a sinta cruelmente. Quando comparo a sua conduta com a minha, encontro um sábio em uma moça, e não sinto em mim senão uma velha criança. Vossa doçura, tão plena de dignidade, de razão, de decoro, me disse tudo o que não me diria uma recepção mais severa. ela fez com que eu me enrubescesse mais do que não fariam as vossas reprovações, e o tom um pouco mais grave com o qual vos servistes ontem em vossos discursos me fez conhecer facilmente que não deveria vos expor a usá-lo duas vezes comigo. Compreendo-vos, Sara, e espero vos provar também que se não posso ser digno de agradar-vos por meu amor, eu o sou pelos sentimentos

¹⁶⁷ Na margem, pode-se ler: “para ser um amante antiquado”.

¹⁶⁸ “que eu temia tanto?”.

¹⁶⁹ No original, pode-se ler: “se eu me estimo de algum modo”.

¹⁷⁰ “sua sublime essência”. No manuscrito, corrigido, lê-se: “sua celeste essência”, depois: “sua imagem sublime” que aparece riscado.

¹⁷¹ A palavra “adorar” está seguida desse texto riscado: “o amor, em um coração como o meu, não pode nem nascer, nem durar sem a estima e sem o respeito”.

que o acompanham¹⁷². Meu desregramento será tão curto quanto ele era grande, haveis-me mostrado, isso é suficiente. Saberei me afastar dele, estejais segura disso, ainda que estivesse alienado, se tivesse visto toda a extensão do desregramento, jamais teria dado o primeiro passo. Quando merecia censura, haveis-me dado somente avisos, e haveis desejado me ver apenas fraco quando era criminoso¹⁷³. O que não me haveis dito, sei dizê-lo a mim mesmo, sei dar à minha conduta junto a vós o nome que não destes, e se pude cometer uma baixeza sem o saber, farei com que vejais que não tenho em absoluto um coração baixo. Sem dúvida, é menos a minha idade do que a vossa que me torna culpável, meu desprezo por mim¹⁷⁴ me impedia de ver toda a indignidade do meu comportamento. Trinta anos de diferença me mostravam somente minha vergonha e me escondiam vossos perigos. Ai! Que perigos¹⁷⁵? Não era vão o suficiente para supô-los, não imaginava poder estender uma armadilha à vossa inocência e, se tivésseis sido menos virtuosa, eu era um sedutor sem de nada saber.

Oh, Sara! A sua virtude tem provações mais perigosas e os seus charmes podem escolher melhor. Porém, meu dever não depende nem das suas virtudes e nem dos seus charmes: a voz dele fala a mim e eu o seguirei. Que um eterno esquecimento não possa te esconder¹⁷⁶ meus erros! Que eu mesmo não posso esquecer-los! Porém, não, eu o sinto, os levarei comigo por toda a vida, e sua marca se aprofunda quando tento arrancá-los. É meu destino arder até o último suspiro por um fogo que nada pode extinguir¹⁷⁷ e que a cada dia retira um grau de esperança e acrescenta um de insensatez¹⁷⁸. Eis o que não depende de mim¹⁷⁹. Todavia, o que depende¹⁸⁰ de mim, Sara, é isso: ofereço-vos minha fé de homem que jamais se falseia que não voltarei a falar em toda minha vida dessa paixão ridícula e infeliz, a qual teria podido talvez evitar o nascimento, mas que não posso mais abafar. Quando digo que não vos falarei mais dela, compreendo as

¹⁷² A palavra “acompanham” é seguida, no manuscrito, desse texto riscado: “Vossa maneira de lidar comigo, plena de indulgência e de avidez, não deixou de ser humilhante porque ela revelou-me culpado quando menos acreditava sê-lo, isto é, menos em relação a mim do que a vós”.

¹⁷³ “quando, efetivamente, eu era vil”.

¹⁷⁴ “Meu desprezo por mim mesmo, a humilhação do sentimento que me arrastava”.

¹⁷⁵ “quais perigos pode-se correr”.

¹⁷⁶ “não possa (cobrir) te velar meus segredos”. A cópia apresenta “me velar” corrigido para “te esconder”.

¹⁷⁷ “abafar”.

¹⁷⁸ “cada dia acrescenta um novo grau de desespero e de ignomínia”.

¹⁷⁹ “eis o que não depende de mim e o que, aos olhos da razão, me torna ainda mais infeliz do que culpável”.

¹⁸⁰ “o que depende de mim e que pode recobrar minha estima, na minha própria miséria, para os olhos de quem a causa”.

coisas em relação às quais devo calar-me. Imponho aos meus olhos o mesmo silêncio que à minha boca, porém, de boa graça, imponha aos vossos que não venham me arrancar esse triste segredo. Estou à prova de tudo, exceto de vossos olhares, sabeis bem como vos é fácil me levar ao perjúrio. Um triunfo tão certo para vós e tão corruptor para mim poderia lisonjear vossa bela alma? Não, divina Sara, não profane o templo¹⁸¹ onde você é adorada, e deixe ao menos alguma virtude nesse coração do qual você tudo tirou.

Não posso nem quero retomar o infeliz segredo que me escapou, já é tarde demais, é preciso que ele fique convosco e ele é tão pouco interessante para vós que seria logo esquecido se a confissão não se renovasse sem cessar. Ah! Seria bem lamuriento em minha miséria¹⁸² se jamais pudesse dizer a mim mesmo que vos compadecei dela, e deveis vos compadecer tanto mais pois não teríeis jamais¹⁸³ a consolado. Verei a mim sempre como devo ser, porém, conheci-me sempre como eu sou. Não tereis mais com o que censurar meus discursos, porém, tolereis minhas cartas, é tudo o que vos peço. Não me aproximarei de vós a não ser como se faz com uma divindade diante da qual impõe-se silêncio às paixões. Vossas virtudes suspenderão o efeito de vossos charmes, vossa presença purificará meu coração, não temerei em absoluto ser um sedutor não dizendo-vos nada que não vos convém escutar. Cessarei de sentir-me ridículo¹⁸⁴ quando não me verdes mais como tal, e gostaria de não ser mais culpável, quando só poderia sê-lo longe de vós.

Minhas cartas? Não. Não devo nem mesmo desejar escrever-vos, e não deveis jamais suportá-las. Estimar-vos-ia menos se fôsseis capaz disso. Sara, te dou esta arma para se servir dela contra mim, você pode ser a depositária de meu segredo fatal, você não pode ser a confidente dele. É suficiente para mim que você o conheça, seria demais para mim escutá-la repeti-lo. Calar-me-ei, o que teria mais para te dizer? Que você me exile, me despreze doravante caso reveja jamais seu amante no amigo que você escolheu. Sem poder te fugir¹⁸⁵, digo-te adeus para toda a vida, esse sacrifício era o último que me restava a te fazer, era o único que fosse digno das suas virtudes e do meu coração.

¹⁸¹ “não, senhorita excessivamente temível, não avilte o templo”.

¹⁸² “ah, estaria excessivamente sobrecarregado com a minha miséria”.

¹⁸³ “nem mesmo”.

¹⁸⁴ “seria ridículo e culpável apenas pela metade quando não o fosse em absoluto diante de vossos olhos”.

¹⁸⁵ “sem (poder) (ter necessidade de) sem deseja te fugir”.

Quinta Carta

Não, não há paz sobre a terra porque meu coração não a desfruta. Não é sua culpa, cara Sara¹⁸⁶, é minha, ou antes, é do destino que colocou tão longe de mim o único bem que poderia me tornar feliz¹⁸⁷. Mas quê! Esse bem não era a posse nem do seu coração e nem da sua pessoa¹⁸⁸. Minha imaginação te deixa sempre muito longe da minha esperança para jamais te expor aos meus desejos. Minha paixão, minha paixão fatal não me cega¹⁸⁹ jamais a esse ponto, ela me desgarrava sem me seduzir, e me deixava arrastar¹⁹⁰ unicamente pela força sem enxergar nenhum objetivo que pudesse me atrair. O auge dos meus votos era que você visse minha insensatez e que ela não excitasse o teu desprezo. Você a conheceu¹⁹¹, você se compadeceu dela¹⁹², você me consolou, estava contente, eu o seria se esse estado tão doce pudesse durar para sempre¹⁹³, minha felicidade duraria igualmente. Se você pudesse não amar nada e se deixar adorar em silêncio, eu passaria meus dias nessa ocupação deliciosa, sem nada desejar, sem nada perceber além disso. Entretanto, gozo de minha paixão sem poder te dar nenhuma. Entretanto¹⁹⁴, meu coração está cheio e o seu está vazio, ele não pode continuar assim por muito tempo e não sou eu quem pode preenchê-lo. Você amará, Sara, se já não estiver amando, eis o terrível tormento que me é reservado, e a certeza de experimentá-lo um dia me faz senti-lo antecipadamente. Soube por demais dar-me justiça por não me submeter ao meu destino, mas sinto com terror¹⁹⁵ que o seu dependerá de outrem. Não, meu desespero não é aquele de não ser amado, mas que um outro deva sê-lo. É por você, moça angelical, que me aflijo, que ele tenha meu coração, e eu o perdoo, mas quem saberá te amar como eu.

403

Bibliografia

ALCOFORADO, M. **Cartas de amor**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

¹⁸⁶ “amável Sara”.

¹⁸⁷ “do destino que me fez nascer tão longe de você, dotado de um coração que não poderia pertencer senão unicamente a você”. Esse texto está riscado e corrigido para: “que colocou em um homem com quem você não poderia estar uma alma feita para a sua”. A essas duas últimas correções, não riscadas, Rousseau substituiu: “fez nascer” (corrigido para “colocou”) tão longe de mim”.

¹⁸⁸ Depois da palavra “pessoa”, há essa frase riscada: “Juro-te e você deve acreditar em mim”.

¹⁸⁹ “desgarrado”.

¹⁹⁰ “e quando eu me deixava arrastar”.

¹⁹¹ “você vive meu coração”.

¹⁹² “você se compadece de mim”.

¹⁹³ “toda minha vida”.

¹⁹⁴ “cara Sara”.

¹⁹⁵ “não posso pensar sem morrer”.

DUFOUR, T. **Pages inédites de Jean-Jacques Rousseau.** In: *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*. A. Julien éditeur: Genebra, 1905 179-246.

EIGELDINGER, F. **Nécessité et vertu dans les *minora* de Rousseau.** In: *La diffusion de Locke en France, traduction au dix-huitième siècle, Lectures de Rousseau*. Oxford: Voltaire Foundation. 2001, 319-340.

GUILLEMON, H. **Sur quelques inédits de J.-J Rousseau.** In: *Revue de Paris*. 1946.

ROUSSEAU, J.-J. **Ensaio sobre a origem das línguas.** Apresentação de Bento Prado Jr. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. Campinas: Ed. UNICAMP, 2008.

ROUSSEAU, J.-J. **Lettre à d’Alembert.** Apresentação de Marc Buffat. Flammarion: Paris, 2011.

ROUSSEAU, J.-J. **Fragments inédits.** In: *Recherches biographiques et littéraires*. Org. Albert Jansen. Sandoz e Thuillier: Paris, 1882.

ROUSSEAU, J.-J. **La nouvelle Heloïse, Théâtre, Essais Littéraires.** In: *Oeuvres Complètes*. Tomo II. Org. Bernard Gagnebin e Marcel Raymon. Pléiade: Paris, 1964.

ROUSSEAU, J.-J. **Oeuvres posthumes de Jean-Jacques Rousseau ou recueil de pièces manuscrites pour servir de supplément aux éditions pendant sa vie.** Tomo I. Genebra: 1781.