

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

116

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: **Philosophos.** 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: **Philosophos - 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.