EDGAR ROGÉRIO DA COSTA

O CONVÍVIO SOCIAL NA FILOSOFIA DE ROUSSEAU

Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques.

Este exemplar corresponde à redação final
da Dissertação defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em 25/06/2008.

Banca examinadora:

Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques

Profª. Drª Natália Maruyama

Prof. Dr. João Carlos Kfouri Quartim de Moraes

CAMPINAS, 25 DE JUNHO DE 2008

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Costa, Edgar Rogério da
C823c O convívio social na filosofia de Rousseau / Edgar Rogério da Costa. - - Campinas, SP : [s. n.], 2008.

Orientador: José Oscar de Almeida Marques.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Rousseau, Jean Jacques, 1712-1778. 2. Sociedade. 3. Amor-próprio. 4. Autonomia. 5. Felicidade. I. Marques, José Oscar de Almeida. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

(cn/ifch)

Título em inglês: The social conviviality in Rousseau's philosophy

Palavras chaves em inglês (keywords) : **Society**
Self-esteem
Autonomy
Happiness

Área de Concentração: Filosofia, ética

Titulação: Mestre em Filosofia

Banca examinadora: **José Oscar de Almeida Marques, Natália Maruyama, João Carlos Kfouri Quartim de Moraes**

Data da defesa: 25-06-2008

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

EDGAR ROGÉRIO DA COSTA

O CONVÍVIO SOCIAL NA FILOSOFIA DE ROUSSEAU

Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 25/06/2008.

Banca examinadora:

Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques

Profª. Drª Natália Maruyama

Prof. Dr. João Carlos Kfouri Quartim de Moraes

CAMPINAS, 25 DE JUNHO DE 2008

RESUMO

Esta dissertação é uma leitura da noção de *convívio social* em diversos escritos de Rousseau. É uma análise de como o autor dialoga com o seu tempo a partir de temas voltados à vida em sociedade. No primeiro capítulo, dedico-me a apresentar os pressupostos que dão surgimento ao debate, os quais se encontram no *Discurso sobre as Ciências e as Artes* e no *Discurso sobre a desigualdade*. No segundo capítulo, examino pontos importantes da proposta educacional de Rousseau no *Emílio*, a fim de destacar a necessidade de preparar o indivíduo livre e autônomo, antes dele ser inserido na sociedade. No terceiro capítulo, a partir do romance *A Nova Heloísa*, analiso a busca do autor por uma perfeita socialização dentro de um contexto familiar-comunitário. No quarto capítulo, faço uma leitura do *Contrato Social* como um projeto político que também persegue uma perfeita socialização, porém aqui buscando recursos para atrair o indivíduo para dentro da comunidade, e dando-lhe uma nova identidade, pautada sobretudo nos interesses comuns.

ABSTRACT

This dissertation is a reading of social life notion in several Rousseau's writings. It is author's discussion with his time, from questions related to life in society. In the first chapter, I dedicate myself to present the basic ideas that give rise to the debate, which are on *Discourse on the origin of inequality* and *Discourse on the Sciences and Arts*. In the second chapter, I examine important points about *Emile*'s educational proposal, in order to highlight the need to prepare the individual free and autonomous, before insert him into society. In the third chapter, from the novel *The New Heloise*, I analyze the author's seek for a perfect socialization within a family and communitarian ambient. In the fourth chapter, I read the *Social Contract* as a political project that pursues a similar perfect socialization, but seeking resources to attract the individual into the community and giving him a new identity, based on common interests.

Para

Dirceu L. Fumagalli e Aguinaldo A. C. Pavão

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais e amigos próximos pela colaboração e pelo incentivo. Sou especialmente grato à minha esposa Suzana, pelo carinho, pela ajuda e o apoio de sempre. Devo gratidão, também, ao professor José Oscar Marques, pela orientação e a paciência que teve comigo, numa orientação que durou mais tempo que o esperado.

SUMÁRIO

Introdução **7**
Capítulo 1 Degeneração e corrupção dos costumes **12**
Capítulo 2 O primado da independência **32**
Capítulo 3 O convívio familiar e o recurso à vida simples **54**
Capítulo 4 Vida civil e utopia **87**
Conclusão **102**
Referências bibliográficas **105**

Introdução

A princípio, havíamos escolhido como título deste trabalho "a questão da sociabilidade em Rousseau". O conceito de sociabilidade, entretanto, não é um conceito desenvolvido no século XVIII. As amplas e diferentes interpretações que lhe foram adicionadas conferem-lhe uma tônica mais contemporânea, que certamente não está presente na filosofia de Rousseau. É justo dizer que, se por um lado o filósofo não pensou *a questão da sociabilidade*, ele se permitiu, todavia, rascunhar *modelos de sociabilidade* específicos: contextos ou projetos nos quais um convívio comum ou mesmo o convívio social é objeto de destaque. Um bom exemplo disso pode ser encontrado no romance *A Nova Heloísa*, que apresenta um protótipo de sociabilidade bem definido, sustentado pela idéia de que o convívio familiar é fonte de felicidade e satisfação para o indivíduo. O convívio familiar desenhado por Rousseau neste romance é a transformação de outro exemplo famoso: a *Idade de Ouro*. Apresentada no *Discurso sobre a desigualdade*, ela incorpora um tipo de convívio no qual reina a simplicidade, o meio-termo entre a existência totalmente rústica e a vida complexa experienciada na sociedade moderna. Depois de 1755, quando surge no *Discurso sobre a desigualdade*, a *idade de ouro* consagra-se como uma idéia sempre presente na filosofia de Rousseau, ora servindo de inspiração, ora como um grande ponto de partida para suas reflexões.

Emílio, Júlia, o próprio vigário de Sabóia, são personagens que ou estão envolvidos com a necessidade de um convívio comum, ou têm problemas com este convívio. Enquanto Emílio é preparado para ingressar na sociedade por meio de uma educação criteriosa, Júlia, refugiada em Clarens, opta por uma vida retirada da grande sociedade. O vigário de Sabóia, por sua vez, representa uma luta pessoal contra as tendências errôneas que, sobretudo no campo da religião,

confundem a consciência do indivíduo, lançando-o muitas vezes para o fanatismo ou para a incredulidade.

Ao constituir e organizar seus personagens, Rousseau desenvolve projetos originais, destinados, num sentido mais amplo, a enfrentar os desafios que o convívio social nos apresenta. Quando, no *Discurso sobre a Desigualdade*, ele nos propõe uma reconstrução das etapas por meio das quais o homem, de uma condição natural, avançou para uma condição de completa socialização, ele nos deixa algumas indagações a respeito da aventura humana, com suas descobertas, com o desabrochar de suas relações sociais e morais. Nessa aventura, dentro da qual o ser humano se transformou e alterou o seu próprio meio, não podemos afirmar que ele obteve os melhores êxitos, pois quanto mais a sociedade se ampliou, mais tensas e complexas se tornaram as relações humanas.

Nosso trabalho encontra-se dividido em quatro capítulos. No primeiro deles, buscamos apontar onde começam as reflexões de Rousseau a respeito do convívio social. Isso nos remete aos *Discursos* de 1749 e 1755. Eles são nosso ponto de partida porque ali encontramos os pressupostos de como o autor entende a nossa constituição física e psíquica, sujeita, conforme veremos, a inúmeras mutações. Na reconstrução histórica que ele estabelece no *Discurso sobre a desigualdade*, temos a explicação de como ocorreu a degeneração crescente de nossa condição primeira, causada pelo aparecimento da sociedade, pela instituição da propriedade privada e pelo acirramento da desigualdade. Os elementos que emergem desta investigação nos mostram como o homem chegou à modernidade com um eu fragilizado e confuso. Essa realidade é o ponto de partida para interpretarmos as criações de Rousseau e seus projetos, os quais, em síntese, buscarão restabelecer ou ao menos reorganizar nossa estrutura, sobretudo emocional.

No segundo capítulo, examinamos a primeira grande alternativa para enfrentar os problemas do convívio social. A dimensão da educação em Rousseau tem o propósito dirigido à construção de um indivíduo independente, que possa conviver em sociedade sem entretanto ser levado pela força da opinião ou de qualquer influência que possa subverter seus valores ou sua consciência. Rousseau nos oferece um novo modelo de educação, baseado não em livros, mas na experiência de uma vida campestre natural, na qual se educa partindo de ensinamentos práticos e sobretudo úteis. Ele propõe instruir Emílio num contexto retirado, onde o seu aprendiz, a exemplo de Robinson Crusoe, é forçado a desenvolver seu potencial criativo e a acostumar-se a não depender de ninguém, e a contar unicamente com suas próprias forças. Sua pedagogia visa, por fim, preparar Emílio física e psicologicamente para um futuro ingresso na sociedade. Quando este momento chegar, o aprendiz deve saber enfrentar os desvios mais comuns que ela oferece: a ansiedade provocada pelos desejos incontrolados, o orgulho e o erro difundidos pela opinião, e os danos causados pelo amor-próprio.

No terceiro capítulo examinamos a importância do convívio familiar e do que Rousseau denomina de vida simples. Este está presente na educação de Emílio, porém tem sua máxima expressão no romance *A Nova Heloísa*. Ali Rousseau emprega toda sua inspiração para construir uma história, uma família e um ambiente propícios para o encontro da felicidade. Ali o vemos detalhar minuciosamente como a vida simples, aliada à busca da virtude, traz de volta a inocência, a paz e o equilíbrio de que precisamos. Para afastar-se dos perigos e confusões da grande sociedade, nada melhor que um lugar como Clarens, em que se trabalha bastante, se ocupa bem o tempo e se vive longe de qualquer conflito. Quando analisamos, entretanto, a personalidade de personagens como Júlia e seu esposo Wolmar, vemos que se trata de pessoas excepcionais. Inteligentes, modestas e generosas, elas combinam essas características com uma

boa dose de virtude. Proporcionar um clima agradável, administrar a casa, cuidar das pessoas próximas e zelar pela natureza ao redor de si são tarefas que só podem ser realizadas por pessoas que, mais do que uma profunda consciência, têm um grande amor pela virtude. Em síntese, uma vida modesta em meio à exuberante natureza, o convívio familiar e a companhia de pessoas especiais, tudo isto somado torna-se um recurso poderoso para alcançarmos a felicidade e nos livramos dos problemas típicos da convivência.

A busca da virtude está entre os temas de destaque na *Nova Heloísa*, é algo que percorre a história de todos os personagens e cuja importância merece uma atenção especial. Por isso, ainda no terceiro capítulo fazemos uma análise do papel do vigário de Sabóia, que mesmo pertencendo a um contexto diferente do convívio harmônico da *Nova Heloísa*, apresenta-se como alguém que abraça, junto com o ideal da simplicidade, uma dedicação enorme à virtude. Isto nos revela como o tema é de suma importância para Rousseau e praticamente permeia seus diferentes projetos. O tutor espiritual de Emílio é quem na verdade explica que a adesão à virtude está no princípio da cadeia dos passos que precisamos dar para sermos realmente pessoas boas e chegarmos à felicidade. A necessidade de reconhecer o bem moral e buscá-lo, a procura de Deus através da contemplação da natureza e a própria autoridade que o autor confere ao sentimento, colocando-o em posição de superioridade em relação à razão, nos mostram um pouco do seu esforço no sentido de deixar um testemunho capaz de afastar as disputas ideológicas que comumente impedem qualquer consenso no campo da religião. As criações de Rousseau, como Emílio, Júlia e o próprio Vigário são alternativas destinadas, em última instância, a obter um convívio social equilibrado, ou se preferirmos, uma vida feliz.

No último capítulo nos dedicamos a examinar como a teoria social de Rousseau procura resolver a questão do conflito interior e dos problemas gerados pela ‘explosão’ da grande

sociedade. A vida civil impõe-se como um contexto diferente dos anteriores, pois para a solução de grandes problemas como a desigualdade e a tirania será necessário um esforço comum concentrado, em que a parcela de contribuição de cada indivíduo torna-se indispensável. Ciente, entretanto, do fato de que a vontade humana pode não ser determinada o bastante para dedicar-se a essa tarefa, Rousseau sugere algumas estratégias que podem ser empregadas para ganhar a atenção dos indivíduos, ou melhor, para estimulá-los a um envolvimento completo com a comunidade. Seria preciso, na verdade, *desnaturá-lo* para que ele realmente incorporasse o espírito da vida civil, que é a consciência de ser não uma unidade, mas uma parte do todo. À medida que se sentisse como uma fração da totalidade, ele entenderia que a sua identidade depende dos outros e que só através da busca dos interesses que são comuns, ele poderá se auto-realizar.

Rousseau chama a atenção para outros aspectos que precisam ser cultivados na vida civil, como a necessidade de reforçar os laços sociais e a importância do sentimento de pertença. Porém, é resgatando poderosos exemplos da Antiguidade que ele constrói seus próprios ideais de república e de cidadão, ideais que não deixam de ter uma feição utópica. Para sustentar esta idéia, examinamos a natureza e a finalidade do que poderíamos denominar de *utopia rousseauniana* e concluímos que o próprio Rousseau tinha clareza da dificuldade de realização de seus projetos, porém sentia que os modelos nos quais se inspirava podiam, apesar de tudo, servir-nos como um alerta a respeito dos deveres que nós havíamos descurado.

Capítulo 1
Degeneração e corrupção dos costumes

Em 1749, quando caminhava de Paris a Vincennes para visitar Diderot na prisão, Rousseau tomou notícia de um concurso lançado pela academia de Dijon. Os candidatos deviam dissertar sobre a questão "Se o progresso das ciências e das artes contribuiu para corromper ou apurar os costumes". No instante em que viu a notícia, ele ficou transtornado, sentiu um grande entusiasmo e uma profusão de idéias lhe veio à mente.

> Assim que fiz a leitura, divisei um outro universo e tornei-me outro homem (...) Lembro-me perfeitamente de que, ao chegar a Vincennes, estava numa agitação que raiava o delírio. Diderot percebeu-a; expliquei-lhe a causa (...) aconselhou-me a dar largas às minhas idéias e a concorrer ao prêmio. Assim o fiz e desde então fiquei perdido. O resto todo de minha vida e minhas infelicidades foram o inevitável efeito daquele momento de desvario (Rousseau, 1948, p. 232).

O episódio conhecido como *a iluminação de Vincennes* marca a grande inspiração das reflexões de Rousseau, cuja essência, como ele mesmo afirma, projeta-se em todos os seus escritos. De acordo com o que narra nas *Confissões*[1], foi ali que ele entreviu como seria a bondade natural do ser humano e também como se desenvolveram as perversas contradições que arruínam a sociedade. Ele narra ainda como os impulsos gerados por essa iluminação ficaram vivos por anos e como era difícil, nos primeiros meses, transcrever para o papel a quantidade de idéias por ela suscitadas. Os detalhes deste evento singular ele explicita:

> elevaram-se meus sentimentos, com a mais inconcebível rapidez, colocando-se ao lado de minhas idéias. Todas as minhas pequenas paixões foram abaladas pelo entusiasmo da verdade, da liberdade e da virtude; e o que há de mais surpreendente é que aquela efervescência se manteve em meu coração, durando mais de quatro ou cinco anos, a um grau tão alto como talvez nunca tenha se feito sentir no coração de qualquer homem (idem, p. 233).

[1] Os detalhes se acham no início do Livro VIII.

Entretanto, ele nos diz também que o trabalho que lhe rendeu o prêmio da Academia e que o introduziu no círculo das letras foi uma "obra sem qualquer lógica ou ordem" (idem, ibidem). De fato, é preciso lembrar que ele estava começando a sua carreira como escritor. Mesmo assim, sua crítica às ciências e às artes causou grande celeuma. A julgar pelo tema do concurso sugerido pela Academia, talvez a resposta mais comum fosse a que colocasse em relevo os avanços da ciência e a sua própria importância. Basta lembrar que estamos falando de uma época em que em toda Europa, e especialmente na França, fervilhavam as idéias iluministas, idéias que questionavam duramente a tradição religiosa e o poder político despótico. Abandonar o fanatismo e a superstição em favor de uma valorização da razão, e por conta disso de um espírito científico, era um lema em alta. Mesmo assim, Rousseau opta, na ocasião, por uma linha que vai contra a tendência geral e relaciona o aprimoramento científico e artístico com a decadência da moral dos povos. Chamou a atenção, ainda, o estilo acusador adotado por ele, com argumentos diretos e nada suaves.

> Antes que a arte polisse nossas maneiras e ensinasse nossas paixões a falarem a linguagem apurada, nossos costumes eram rústicos, mas naturais, e a diferença dos procedimentos denunciava, à primeira vista, a dos caracteres. No fundo, a natureza não era melhor, mas os homens encontravam sua segurança na facilidade para se penetrarem reciprocamente, e essa vantagem, de cujo valor não temos mais noção, poupava-lhes muitos vícios.
> Atualmente, quando buscas mais sutis e um gosto mais fino reduziram a princípios a arte de agradar, reina entre nossos costumes uma uniformidade desprezível e enganosa, e parece que todos os espíritos se fundiram num mesmo molde: incessantemente a polidez impõe; o decoro ordena; incessantemente seguem-se os usos e nunca o próprio gênio (Rousseau, 1999b, 191-2).

As respostas que ele foi convocado a dar após a premiação do seu texto nos dão uma idéia bastante clara de como a sua obra suscitou, além do estranhamento, muitas objeções por parte dos leitores. De maneira singular, o trabalho expressou bastante bem a própria têmpera de Rousseau, embora não trouxesse nada de novo em seu conteúdo. As muitas leituras que possuía e a própria inspiração das *Vidas Paralelas,* de Plutarco, lhe permitiram retomar idéias que tempos atrás já

tinham sido utilizadas para contrastar progresso artístico com decadência moral. Portanto falar contra o progresso apelando para suas conseqüências nefastas no campo dos costumes não tinha nada de original. A originalidade mesmo veio por conta do estilo de Rousseau, de suas provocações e um certo gosto que ele tinha por causar contrastes[2].

As três teses que embasam o *Discurso sobre as Ciências e as Artes* eram: a) que a humanidade decaiu progressivamente em relação à inocência de seu estágio primitivo; b) que as nações subdesenvolvidas do ponto de vista artístico e científico são moralmente superiores às nações sofisticadas; e c) que grandes civilizações tornaram-se decadentes sob o peso do seu próprio progresso cultural. Rousseau indaga por que a corrida por uma melhora considerada louvável e necessária para a humanidade, trouxe fatalmente escravidão, corrupção e outros males. Seria algo inevitável? Que fatores poderiam explicá-lo? Algumas pistas já se mostram no próprio *Discurso*, como o abuso que o homem fez dos seus conhecimentos, a adesão irrefletida à vaidade, ao luxo e a outras paixões que lhe são prejudiciais. Porém, é preciso destacar que as questões levantadas aqui terão seus grandes desdobramentos no *Discurso sobre a desigualdade*, seis anos mais tarde. É nele que as conseqüências do que a mão humana efetivou ao longo da história serão mais bem explicadas.

O *Primeiro Discurso* deu a Rousseau a oportunidade de debater com várias pessoas, e o fato de responder às indagações que lhe apresentavam contribuiu para que ele aprofundasse as teses que havia escrito, melhorando, portanto, a sua formação[3]. Em 1755, quando redige o

---

[2] Num determinado momento, os seus contemporâneos atribuir-lhe-ão a pecha de ser um homem de paradoxos. v. *Prefácio de Narciso* e outras passagens das respostas às objeções.

[3] Sobre o impacto que o *Discurso* suscitara em Rousseau, v. Wokler, 1995, p. 21 e seguintes.

Discurso sobre a desigualdade, ele retoma os temas-chave da degeneração dos costumes e das mudanças que as sociedades sofreram com o avanço histórico. Porém desta vez ele os aborda a partir de uma antropologia própria, com base em conjeturas plausíveis, mas fundamentalmente baseada na experiência. Na descrição do homem natural e na própria compreensão de *estado de natureza* vemos a singularidade da perspectiva rousseauniana, uma perspectiva que parece diferir da adotada por Hobbes, por exemplo. Este julgava o homem, mesmo na sua condição natural, um animal competidor e violento. No capítulo XIII do *Leviatã*, descrevendo o estado de natureza, Hobbes afirma:

> (...) na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória.
> A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhor das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defendê-los; e os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo (...) Com isto se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens (Hobbes, 1999, p. 108-9).

A tese desenvolvida por Rousseau no *Discurso sobre a desigualdade*, ao contrário, sugere um homem que não foi tocado pelas relações morais, um ser solitário, independente e de constituição física robusta, mas que, por não ter qualquer experiência social, não pode ser comparador, astuto, nem oferecer uma verdadeira ameaça ao seu semelhante.

> Parece, a princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre eles espécie alguma de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser bons nem maus (Rousseau, 1999b, p. 75).

> O homem selvagem, abandonado pela natureza unicamente ao instinto, ou ainda, talvez, compensado do que lhe falta por faculdades capazes de a princípio supri-lo e depois elevá-lo muito acima disso, começará, pois, pelas funções puramente animais. Perceber e sentir será seu primeiro estado, que terá em comum com todos os outros animais; querer e não querer, desejar e temer, serão as suas primeiras e quase únicas operações de sua alma (id., p. 65).

Portanto, o homem em seus primórdios seria semelhante aos outros animais, vivendo exclusivamente em busca da alimentação e do repouso e agindo de forma puramente instintiva. Vivendo realmente isolado, e em pequeno número sobre a face da terra, sua multiplicação era pequena. A natureza se encarregava de lhe dar os frutos necessários, sua estrutura robusta e ágil lhe proporcionava capturar animais e arrancar-lhes a pele para se aquecer durante as estações frias, enfim o que a natureza não lhe dava prontamente, habilitava-o para conseguir. Na primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*, é destacada a perfeita harmonia na qual viviam natureza e homem, uma simbiose rústica e pacífica em que este não precisa de ninguém e a sua existência basta a si mesmo. Numa situação em que a aproximação entre os seres humanos é esporádica e imprevisível e em que não existe qualquer indício de sociedade, é difícil pensar que haveria qualquer linguagem além de sons puramente guturais. Na primeira parte do *Discurso,* Rousseau se debruça sobre essa questão. Ele ensaia como poderiam ter surgido as primeiras palavras, as primeiras comunicações entre os homens.

> A primeira língua do homem, a mais universal, a mais enérgica e a única de que necessitou antes de precisar-se persuadir homens reunidos, é o grito da natureza. Como esse grito só era proferido por uma espécie de instinto nas ocasiões mais prementes, para implorar socorro nos grandes perigos ou alívio nas dores violentas, não era de muito uso no curso comum da vida, onde se reinam sentimentos mais moderados. Quando as idéias dos homens começaram a estender-se e a multiplicar-se, e se estabeleceu entre eles uma comunicação mais íntima, procuraram sinais mais numerosos e uma língua mais extensa (idem, p. 71).

O *Discurso sobre a desigualdade* foi um trabalho original e inovador[4]. O percurso que ele nos mostra, remontando aos primórdios do convívio humano, a um passado em que nós éramos despojados e rústicos, não conhecendo a polidez e o luxo, nos deixa profundas indagações. Na

[4] O antropólogo Lévi-Strauss, no séc. XX, manifestando a grande influência que recebera de Rousseau, considerou-o uma das grandes contribuições para a moderna Antropologia.

verdade, trata-se de um grande ponto de partida para julgarmos o homem em sua condição atual. Relembremos as palavras com as quais Rousseau abre o *Discurso sobre a desigualdade*:

> Oh! homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis tua história como acreditei tê-la lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente... Há, eu sei, uma idade em que o homem individual gostaria de parar; de tua parte, procurarás a época na qual desejarias que tua espécie tivesse parado. Descontente com teu estado presente, por motivos que anunciam à tua infeliz posteridade maiores descontentamentos ainda, quem sabe gostarias de retrogradar. Tal desejo deve constituir o elogio de teus primeiros antepassados, a crítica de teus contemporâneos e o temor daqueles que tiverem a infelicidade de viver depois de ti (idem, p. 53-54).

Os comentadores de Rousseau reafirmam, sem dúvidas, que o esforço do autor para mostrar – e elogiar – o homem natural tinha como objetivo certo a crítica ao modo de vida do homem moderno. Este é um ponto a que obviamente vamos retornar, porém, antes, é necessário passar em revista alguns conceitos fundamentais introduzidos no *Discurso sobre a desigualdade*.

No início da história humana, faculdades como a memória e a imaginação ainda não tinham se desenvolvido e o homem exercitava apenas o *amour de soi-même* e a *pitié naturelle*. Esse *amor de si,* Rousseau descreve como sendo o instinto de autopreservação, que move o homem a fazer o que está ao seu alcance para satisfazer sua fome, garantir sua segurança etc. A *piedade* seria a responsável por contrabalançar, no estado de natureza, o *amor de si* com uma espécie de respeito, uma comiseração pelo próximo. Em outras palavras, o que a natureza teria engendrado em nós, bem antes de nossa razão, seria um sentimento de pesar ante o sofrimento do próximo. Antes de raciocinarmos e compararmos, já éramos dotados de uma voz que nos comunicava: "Alcança teu bem com o menor mal possível para outrem" (idem, p. 79). Em relação a Hobbes, novamente, Rousseau afirma:

> Há, aliás, outro princípio que Hobbes não percebeu: é que, tendo sido possível ao homem, em certas circunstâncias, suavizar a ferocidade de seu amor-próprio ou o

> desejo de conservação antes do nascimento desse amor, tempera, com uma repugnância inata de ver sofrer seu semelhante, o ardor que consagra ao seu bem-estar. (...) Falo da 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* (idem, p.76-7. itálicos meus).

O *Ensaio sobre a origem das línguas*[5], obra escrita mais ou menos no período em que Rousseau redigiu o S*egundo Discurso*, apresenta, entretanto, uma descrição diferente do conceito de piedade.

> As afeições sociais só se desenvolvem em nós com nossas luzes. A piedade, ainda que natural ao coração do homem, permaneceria 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 quanto de conhecimentos adquiridos supõe tal transposição. (...) 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 (idem, p. 287-88).

Nessa passagem, a piedade é colocada ao lado de outras faculdades que desabrochariam somente com o desenvolvimento da razão. Nada muda em relação ao seu conteúdo, essencialmente a capacidade de se identificar com o próximo que padece. A diferença é que aqui ela é descrita como um exercício que necessita de comparações, e, por conta disso, de luzes. Se tomarmos por base esta passagem, então só resta ao homem natural o *amor de si*, o seu instinto voltado exclusivamente à autoconservação; por outro lado, se abraçamos a descrição do *Discurso sobre a desigualdade*, então é possível ver no homem natural, além do senso de autopreservação, uma sensibilidade mínima. Ora, a linha de argumentação do *Segundo Discurso* parece mais de acordo com as hipóteses que Rousseau sustenta posteriormente, no sentido de dispor a piedade como um elemento organizador da vida natural, isto é, um elemento que faz com que tanto o

[5] De publicação póstuma, o ensaio não possui datação exata.

homem como os animais não se destruam mutuamente a não ser para saciar a própria fome, e mais que isso, que sintam repúdio pelo sofrimento do outro. Esse repúdio, ressalta Rousseau, é um *sentimento*[6]: o de mal-estar ante a dor alheia, algo que, por sua vez, motiva um *agir*: faz cada um buscar o necessário para si, sem lesar o outro. Daí a conclusão do autor de que no estado de natureza a piedade "ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer à sua doce voz" (idem, p. 79).

É coerente ressaltar que, para a própria tarefa crítica que Rousseau empreende posteriormente, torna-se algo fundamental postular a piedade como uma posse dos primeiros seres humanos. Tanto no *Discurso sobre a desigualdade* quanto em outros escritos, vê-lo-emos fazer apelos no sentido de que precisamos relembrar mais a condição natural[7] em que vivíamos, ao que éramos de fato antes de sermos modificados pela sociedade. Ouvir a natureza dentro de nós mesmos seria o mesmo que dar vazão às boas tendências, como a generosidade, a clemência e a humanidade, sentimentos que, conforme veremos, são absolutamente contrários aos produzidos pelo *amor-próprio*.

A discussão sobre a piedade nos leva a esbarrar na questão sobre se o homem desde sempre foi bom ou não. De fato, sabemos que o *bom selvagem* é um dos chavões bastante lembrados quando se fala da filosofia de Rousseau; em primeiro lugar, talvez pelo fato de no *Discurso sobre a desigualdade* ele tomar o partido de interpretar os selvagens descritos pelos viajantes como seres bons e pacíficos. Em sua época, nós sabemos, existiam diferentes interpretações a respeito

---

[6] Talvez seja aqui justamente o momento em que podemos ver desabrochar o *sentimento* no ser humano, bem antes da *razão*.

[7] Nesse contexto, podemos dizer que uma *condição natural* remete tanto à inocência quanto à adoção de uma vida simples, frugal, sem extravagâncias.

do estilo de vida dos selvagens: uns a repudiavam, outros a tomavam como o exemplo de vida livre e feliz. Rousseau, por seu turno, manifesta grande simpatia por eles.

> O homem selvagem, depois de ter comido, fica em paz com toda a natureza e é amigo de todos os seus semelhantes. Caso, por vezes, tenha de disputar a alimentação, jamais avança desferindo golpes (...) e, como o orgulho não interfere no combate, este acaba com alguns murros; o vencedor come, o vencido vai tentar a sorte e tudo fica em paz (idem, p. 128).

Em segundo lugar, a idéia de que há uma bondade humana natural não é uma afirmação passageira presente exclusivamente no *Segundo Discurso*, mas algo que, além de subsidiar a antropologia de Rousseau, orienta os seus escritos mais programáticos[8]. Enquanto Hobbes sugeria que as indômitas pulsões do ser humano eram tais que, para controlá-las seria necessário um Estado forte, com poderes absolutos, Rousseau, ao contrário, postula que se fosse assegurada a liberdade ao ser humano e se ele estivesse, de alguma forma, a salvo das fortes pressões sociais, apresentaria um comportamento bem diferente do comumente imaginado. A idéia de que o homem nasce bom e a sociedade é que o corrompe é uma das linhas mestras do pensamento rousseauniano, reforçada por um trecho bastante conhecido da nota i do *Segundo Discurso*: "Os homens são maus – uma experiência triste e contínua dispensa provas; no entanto o homem é naturalmente bom" (idem, p. 127).

A questão, portanto, é que o homem degenerou em relação ao que era. Os parágrafos do *Discurso sobre as ciências e as artes*, que chamaram a atenção dos leitores por conta das hipérboles e de uma compreensão que nivelava virtude à rusticidade, recebem, no *Discurso sobre a desigualdade*, um desdobramento pormenorizado. Rousseau explica que as pequenas mudanças

[8] Na *Nova Heloísa*, por exemplo, o interesse da família é salvaguardar essa bondade natural. Em *Emílio e Sofia*, quando a realidade da família entra em colapso, Emílio dá um testemunho, sentido, da perda da própria felicidade.

de hábito, com o correr dos séculos, causaram uma grande metamorfose no homem. Isso porque ele carregava dentro de si o que chamamos de *perfectibilité*, isto é, o potencial de se aprimorar, de modificar o meio, de utilizar a natureza em favor de si.

> Mas logo surgiram dificuldades e impôs-se aprender a vencê-las; a altura das árvores, que o impedia de alcançar os frutos, a concorrência dos animais que procuravam nutrir-se deles, a ferocidade daqueles que lhe ameaçavam a própria vida, tudo o obrigou a entregar-se aos exercícios do corpo; foi preciso tornar-se ágil, rápido na carreira, vigoroso no combate. (...) Aprendeu a dominar os obstáculos da natureza, a combater, quando necessário, os outros animais, a disputar sua subsistência com os próprios homens ou a compensar-se daquilo que era preciso ceder ao mais forte (idem, p. 88).

À medida que foi transformando o mundo, o homem também se transformou. Ele desempenhou um papel ativo quando forjou ferramentas para auxiliá-lo na caça e na pesca, quando juntou matéria bruta e da manipulação desta matéria construiu uma cabana, um abrigo para si. Em contrapartida, não se pode olvidar que ele desempenhou um papel passivo ao tornar-se dependente do conforto que as suas inovações lhe proporcionavam. Mudanças sutis, impossíveis de serem percebidas ou sequer imaginadas, somente acumuladas ao cabo de vários séculos mostrariam suas conseqüências. De fato, a faculdade do homem de aperfeiçoar-se fê-lo mudar sua noção de necessidade, diversificar a sua vida e torná-la mais complexa. Em algumas partes do *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau dá a entender que, fosse pela mãe natureza, nossa perfectibilidade não se desenvolveria[9], porém uma vez atiçada, foi como se nós tivéssemos ganho em conhecimento, mas perdido em inocência.

> À medida que as idéias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração entram em atividade, o gênero humano continua a domesticar-se, as ligações se estendem e os

[9] *A natureza vos quis preservar da ciência como a mãe arranca uma arma perigosa das mãos do filho* (idem, pp. 198-9). E, ainda, *vê-se o pouco cuidado que teve a natureza ao reunir os homens por meio de necessidades mútuas e ao facilitar-lhes o uso da palavra, como preparou mal sua sociabilidade e como pôs pouco de si mesma em tudo que fizeram para estabelecer os seus laços* (idem, p. 97).

> laços se apertam. (...) Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. (...) A fermentação determinada por estes novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência (idem, p. 97).

Vemos então que, partindo de um estágio em que vive totalmente solitário e age de forma puramente instintiva, o ser humano, graças à sua perfectibilidade, chegou a outro extremo, em que sua inteligência se desenvolveu, em que inventou e aprimorou a linguagem, e em que estabeleceu amplos vínculos comunitários. Todas essas transformações trouxeram, em contrapartida, uma alteração na sua própria estrutura, tanto no aspecto físico, quanto moral.

A noção de sujeito é algo que toma corpo muito lentamente. Primeiro, o homem começa a estabelecer diferenças entre ele e os outros animais. Depois, em relação aos seus semelhantes, ele amplia sua capacidade de interpretar-lhes o olhar, de perceber neles também sujeitos com interesses que podem, inclusive, ser conflitantes com os seus. O homem passa então a projetar suas intenções e consegue não apenas vislumbrar como pode garantir a sua segurança, mas também o que ela pode custar para os outros com os quais convive. Sua incipiente reflexão[10] o leva a olhar para suas próprias forças e sentir algo digno de consideração: "o primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho; assim, apenas distinguindo as categorias por considerar-se o primeiro por sua espécie, dispôs-se desde logo a considerar-se o primeiro como indivíduo" (idem, p. 89). A percepção do outro é um movimento que se desenvolve juntamente com a percepção de si mesmo, uma percepção orgulhosa, que dá mostras do que acontecerá quando o amor-próprio estiver completamente desenvolvido.

[10] Ou prudência maquinal, como denomina Rousseau (idem, p. 89).

Não é difícil supor que desde sempre houve entre os homens o que nós entendemos por *desigualdade natural*. Isto é admitir que uns eram mais fortes, outros mais altos, outros, ainda, mais rápidos etc. Do ponto de vista físico, observamos isso ocorrer com as mais variadas espécies. Porém, quando nos deparamos com o alvorecer das primeiras comunidades, com o surgimento das famílias e com o que podemos chamar de *desabrochar psicológico* do homem, a desigualdade toma outra dimensão. Amor, ciúme, inveja e comparação são sentimentos que revelam que estamos diante de novas circunstâncias.

O primeiro estágio de desenvolvimento social, a família, é apresentada na segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade*. É um período em que o gênero humano se expandiu e os encontros se tornaram regulares. Um alojamento mais fixo sucedeu a vida errante, a figura do pai e da mãe com seus respectivos papéis começou a se consolidar. O convívio, uns cada vez mais próximos dos outros, forjou o surgimento da linguagem e da indústria. A chamada *Idade de Ouro*, segundo Rousseau, apesar de constituir o período mais feliz já experimentado pelo ser humano, é também aquele em que começam a aparecer os primeiros sintomas de como poderiam sair do mesmo coração tanto manifestações de apreço como sacrifícios de sangue, de como os artifícios criados para facilitar e tornar a vida melhor, aos poucos se tornaram jugos, dos quais não foi mais possível escapar. O amor, que surge por conta do aperfeiçoamento das faculdades, traz consigo outros sentimentos. Reunidos em grupos nas cabanas, alguns homens conseguem atrair a atenção das mulheres; os que não conseguem, lançam mão de alguns recursos para impressionar e ganhar estima; porém os que não têm nem uma coisa nem outra coisa, frustram-se e se martirizam. A desigualdade que no início era apenas natural e não era percebida pelo homem, porque não era *objeto de racionalização*, agora torna-se consciente e começa a gerar sentimentos como a inveja, que até então não existiam. Se a natureza não tinha feito os homens

iguais, o convívio social, por sua vez, colocará ainda mais à mostra as diferenças entre eles, doravante não mais apenas desigualdades naturais, mas desigualdades morais.

A *idade de ouro* é um marco importante porque exibe o momento em que, embora tendo a piedade já comprometida em certo grau, o homem preserva, no todo, sua boa constituição[11]. Se ele estivesse permanecido nesse estágio, Rousseau destaca, teria ficado na época mais feliz que a humanidade conheceu. Esse ponto apresenta uma relação com o debate sobre o comportamento dos homens selvagens, descritos pelos viajantes. A reflexão de Rousseau aponta para o fato de que, se não devemos nos comparar ao homem natural, bruto, solitário e sem razão, podemos, porém, nos comparar aos selvagens encontrados pelos viajantes, tendo em vista que eles vivem em sociedade e pelo menos neste aspecto eles têm algo em comum com o homem moderno. No *Discurso sobre a desigualdade*, em vários momentos Rousseau abre discussões a partir de comparações com os selvagens, analisando como eles vivem, como se comportam e quais são os seus valores e o seu grau de imaginação. O propósito era deixar claro que a vida que se leva na sociedade moderna não é simplesmente mais complexa que a vida selvagem, mas as necessidades são infinitamente maiores, e que o convívio moderno é tirânico e antinatural, não nos permitindo abandonar por um só instante o recurso ao disfarce e à malícia.

Os reflexos das mudanças que a sociedade imprimiu no homem podem ser vistos em muitas passagens do S*egundo Discurso*, porém tudo se torna radicalmente diferente com o surgimento da propriedade privada. A primeira noção de propriedade estaria relacionada à mão-de-obra, quando as famílias, trabalhando o campo, necessitavam do concurso de muitas pessoas para obter

[11] Isto é, sua relativa independência, inocência e felicidade. É disso que nos dá exemplo a nota *p* do *Segundo Discurso*; e são justamente esses os motes que Rousseau vai tentar resgatar em suas obras subseqüentes, como o *Emílio*, a *Nova Heloísa* e o *Contrato Social*.

o sustento comum. Com a dependência mútua aumentando, chega o ponto em que alguém, querendo ou escapar a ela ou pretendendo colocar-se acima dos demais, toma a atitude pioneira de cercar um terreno e de se apresentar como seu proprietário. Ao deflagrar o surgimento da propriedade, os primeiros proprietários precisaram combinar a força com um pouco de ardileza para conter a pressão da grande maioria. Quando toda a terra é finalmente demarcada,

> uns só puderam prosperar a expensas dos outros, e os supranumerários, que a fraqueza ou a indolência tinham impedido por seu turno de as adquirir, tendo se tornado pobres sem nada ter perdido, porque, tudo mudado à sua volta, somente eles não mudaram, viram-se obrigados a receber ou a roubar sua subsistência das mãos dos ricos. Daí começaram a nascer, segundo os vários caracteres de uns e de outros, a dominação e a servidão, ou a violência e os roubos (1999b, p. 98).

Rousseau não escondeu o sentimento de que o pacto social, num sentido forte, não passava de um grande estratagema dos ricos, uma cilada pela qual eles puderam finalmente se livrar das investidas dos pobres. Constantemente atacados pela multidão de famintos e necessitados, os ricos teriam visto quão desvantajoso era para eles um conflito permanente, para o quê concebem então a idéia e oferecer aos adversários uma trégua. A proposta de instituir leis para regrar a sociedade traria, a princípio, paz àquele estado tumultuado, garantiria a cada um a sua posse e impediria que a segurança de todos fosse comprometida. Porém os ricos, muitos mais interessados nesta proposta, obviamente saem ganhando e o governo que nasce a partir daí acaba legalizando a desigualdade, tornando-a irrevogável. A realidade a que assistimos a partir da instituição da propriedade privada é a luta perene entre os que querem manter seu poderio e os que lutam para escapar da indigência.

A história da desigualdade chega aos tempos modernos com um grande saldo de contradições, colocando-nos diante de inúmeros paradoxos, como miséria e privação de um lado, luxo e desperdício de outro. Nas palavras de Rousseau, uns morrendo “de suas necessidades,

outros de seus excessos" (idem, p. 129). Rousseau fala que o homem se corrompeu e, não se limitando a denunciar as revoluções externas que, por conta de fatores como a propriedade privada, transformaram o contexto social, ele busca deixar claro que o homem abandonou a natureza dentro de si, e que sua própria essência degenerou.

> Inúmeros são os meios vergonhosos para impedir o nascimento dos homens e enganar a natureza; quer por esses gostos brutais e depravados que insultam sua obra mais encantadora, gostos que jamais foram conhecidos tanto dos selvagens quanto dos animais (...); seja por esses abortos secretos, dignos frutos da depravação e da honra viciada; seja pelo enjeitamento e assassínio de uma multidão de crianças, vítimas da miséria de seus pais ou da vergonha desumana de suas mães (idem, p. 130).

As conseqüências da degeneração são visíveis: o homem se distanciou dos princípios que a natureza lhe ditava. Chega o momento em que ele não se importa mais em ouvi-la. No lugar de valores sagrados como a inocência e a independência, ele introduziu o amor-próprio, a dependência e outros contravalores responsáveis pela construção de um novo universo, baseado na aparência e em valores puramente supérfluos. Com o crescimento da sociedade e o potencial peculiar que esta possui na difusão de tendências, a degeneração atingiu todo o gênero humano.

Ao compor o *Emílio*, sete anos após ter escrito o *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau retoma esses problemas, queixando-se justamente da natureza abafada e da própria impossibilidade de manifestá-la hoje em dia, por conta dos grilhões inescapáveis sob os quais vive o homem de sociedade. Aquele que se atrevesse a ignorar tudo isso e tentasse, por sua própria conta, viver uma vida diferente, a mais natural possível, encontraria sérios problemas pela frente.

> No estado em que agora as coisas estão, um homem abandonado a si mesmo desde o nascimento entre os outros seria o mais desfigurado de todos. Os preconceitos, a autoridade, a necessidade, o exemplo, todas as instituições sociais em que estamos submersos abafariam nele a natureza, e nada poriam em seu lugar. Seria como um arbusto que o acaso faz nascer no meio de um caminho, e que os passantes logo fazem

> morrer, atingindo-o em todas as partes e dobrando-o em todas as direções (Rousseau, 1999c, p. 7).

Aqui retomamos aquela idéia de que a viagem de Rousseau para o passado tem como objetivo o presente[13], isto é, a sociedade de sua época. Vemos que a crítica à sociedade, fonte de opressão e degeneração, foi um mote muito fecundo para o filósofo, através do qual ele pode, de um lado, expressar as contradições a que assistia, de outro lado dar vazão às questões teóricas que o incomodavam. O tema lançado pela Academia de Dijon em 1754 indagava a origem da desigualdade, mas a investigação que Rousseau desenvolveu foi bem mais além e resultou num esforço para compreender a própria natureza humana. A sua antropologia reafirma a boa origem do homem, mas ao descrever um período ótimo pretérito, põe conseqüentemente a nu os reveses da sociedade presente. O *Segundo Discurso* foi uma grande advertência ao homem moderno. Quando nele vemos um homem que no passado fora forte e satisfeito, quando ele nos apresenta a realidade de uma perfeita interação entre o homem e a natureza, e sobretudo quando exprime a saudade de uma vida inocente e sem conflitos, trata-se, em resumo, de tudo o que Rousseau julgava faltar na sociedade moderna, uma sociedade veementemente "contrária à natureza. Essa sociedade negadora da natureza (da ordem natural) não suprimiu a natureza. Mantém com ela um conflito permanente, de onde nascem os males e os vícios de que sofrem os homens" (Starobinski, 1991, p. 35).

Não podemos descartar a natureza, tampouco ela permite ser suprimida. Ou seja, parece muito difícil pensar uma síntese que nos permita conciliar natureza e liberdade. Parece que as pequenas tentativas de recobrar uma vida mais natural que nos possibilite viver melhor

[13] cf. p. 17.

encontram empecilhos cada vez maiores, empecilhos cuja força estão sempre batendo de frente com o que a natureza dita. Essas forças contrárias são tanto mais fortes quanto maior e mais complexa é a sociedade. Isso porque em seu interior as relações que os indivíduos mantêm uns com os outros não têm a simplicidade nem a sinceridade das relações encontradas numa sociedade mais simples. Quando a linguagem se aprimora, quando os costumes se refinam e para cada coisa é exigida uma respectiva etiqueta, cria-se um universo de expedientes, uma uniformização no modo de viver, em que a maneira de pensar, de se exprimir e de se comportar de cada um fica sujeito a padrões ditados por grupos seletos de pessoas. Aos poucos, vê-se que é preciso todo cuidado ao se apresentar para os outros, ao comunicar os sentimentos, ao manifestar os próprios anseios; é necessário atenção para os critérios estabelecidos, para o julgamento dos outros, enfim para a moda vigente. Rousseau observa que tudo isso sufoca nossa consciência, confunde nossos valores e põe nossa própria individualidade em segundo plano. Por isso nós vemos não apenas no *Discurso sobre a desigualdade*, mas em sua obra como um todo, essa preocupação sempre presente de questionar *onde fica o nosso foro íntimo? Que espaços ainda temos para manifestar nossa individualidade, sem preconceitos, sem pressões sociais*?

Como ninguém, Rousseau experienciou a fundo a vida na sociedade complexa. O protótipo desse modelo de sociedade ele via em Paris. Quando entrou para o círculo das letras, tornou-se conhecido, provocou debates, levantou dúvidas e exclamações. Mas a vida relativamente tranqüila foi totalmente abalada em 1762, após a publicação do *Contrato Social* e de *Emílio*. Na *Carta a Christophe de Beaumont* ele retrata um pouco das oscilações que viveu e o que lhe custou a experiência de escritor.

> Nasci com algum talento; assim o público julgou. (...) Aproximava-me dos quarenta anos e, em lugar de riquezas que sempre desprezei, e de um renome que me custou tão

> caro, tinha a tranqüilidade e os amigos, os dois únicos bens que meu coração desejava. Uma miserável questão de academia, agitando involuntariamente meu espírito, lançou-me em uma carreira para a qual eu não tinha sido feito; um sucesso inesperado mostrou-me ali atrativos que me seduziram. Multidões de adversários atacaram-me sem me entender, (...) Descobri-me, por assim dizer, convertido em Autor à idade em que se deixa de sê-lo, e em homem de letras por meu próprio desdém por essa condição. Desde então gozo de algum renome público, mas a tranqüilidade e os amigos desapareceram. (...) Que perpétua inconstância não encontrei nos julgamentos a meu respeito. (...) Eu era ora um salafrário, ora um anjo de luz. Em um mesmo ano vi-me elogiado, celebrado, requisitado até mesmo na Corte; a seguir, insultado, ameaçado, odiado, amaldiçoado. (...) O bem e o mal fluíam quase da mesma fonte; tudo provinha de futilidades. (...) Assim vai flutuando o tolo público a meu respeito, sabendo tão pouco por que agora me odeia quanto sabia por que me amava anteriormente (Rousseau, 2004, p. 12-3).

A sociedade lhe ofereceu momentos de encanto e de glória, mas também lhe ensinou o lado do desprezo e da difamação. Rousseau toma o seu próprio testemunho para demonstrar como a torrente da opinião confunde a mente das pessoas nos mais diversos âmbitos. Além da carta ao Arcebispo, encontramos em muitos outros escritos testemunhos de que as influências difundidas na sociedade em alguns casos são tão fortes que podem colocar em perigo as nossas convicções mais íntimas e comprometer o julgamento adequado que temos de nosso semelhante e até de nós mesmos. É exatamente isso que ocorre quando examinamos as conseqüências do conceito de *amour-propre*.

> O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação. (...) O 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, 1999b, p. 146-7).

Esse aspecto do amor-próprio contribui para a deterioração da piedade natural, fazendo com que o indivíduo veja com desprezo o seu próximo, e não mais com aquela sensibilidade que se incomoda com o sofrimento alheio. Embora cada um faça mais caso de si que dos outros, é importante não nos esquecermos de que o amor-próprio também conduz a uma heteronomia, à

medida que nos faz escravos da opinião dos outros e nos incentiva a pautar nossa vida no que é realmente fútil.

> desaparecendo gradativamente o homem natural, a sociedade só oferece aos olhos do sábio uma reunião de homens artificiais e de paixões factícias que são obra de todas essas relações novas e não têm nenhum fundamento na natureza. O que a reflexão nos ensina a esse propósito, a observação o confirma perfeitamente: o homem selvagem e o homem policiado diferem de tal modo, tanto no fundo do coração quanto nas suas inclinações, que aquilo que determina a felicidade de um reduziria o outro ao desespero (idem, p.114).

O amor-próprio destrói a tranqüilidade do homem porque coloca toda a sua atenção na satisfação dos apelos e tendências que lhe batem à porta. Este caminho nos conduz a uma busca insaciável, pois a capacidade de satisfação de nossos desejos sempre está aquém das projeções de nossa imaginação. Chegamos ao limite quando deixamos de ser nós mesmos para nos encaixar nos critérios ditados pelos outros, quando o *parecer* torna-se mais importante para nós do que o *ser*. Nossa condição, a partir daí, torna-se fatalmente inconciliável com uma vida natural.

> o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver baseando-se na opinião dos demais e chega ao sentimento da própria existência quase que somente pelo julgamento destes. (...) perguntando sempre aos outros o que somos e não ousando jamais interrogarmo-nos a nós mesmos sobre esse assunto, em meio a tanta filosofia, humanidade, polidez e máximas sublimes, só temos um exterior enganador e frívolo, honra sem virtude, razão sem sabedoria e prazer sem felicidade (idem, p.115).

A análise de como o homem moderno põe-se em busca de uma felicidade não dentro, mas fora de si mesmo, nos leva a resultados surpreendentes. Quantas combinações deletérias, quantas distorções! É realmente paradoxal o fato de o convívio social ter nos propiciado muitos avanços, mas ao mesmo tempo tantas contradições. Tomando por base a idéia de que a antropologia rousseauniana está voltada para uma crítica ao modo de vida moderno, os *Discursos*, sobretudo o *Discurso sobre a desigualdade*, consolidam uma análise comparativa do que o homem *foi* e do que ele *é*.

Eis o retrato: desigualdade, aparências, intranqüilidade, amor-próprio. Eis a condição humana atual em seus traços mais simples e mais crus. O que fazer diante de tais desafios? A *idade de ouro* não poderia subsistir para sempre, nem pode tampouco ser resgatada. Resta-nos pensar algumas condições artificiais que nos forneçam a possibilidade de recobrar nossa independência e tentar conciliar, na medida do possível, o usufruto de nossa liberdade com os limites que a natureza nos impõe[14].

[14] Starobinski menciona que pensadores como Engels, de um lado, e Kant e Cassirer de outro, propõem leituras diferentes sobre como seria a transição do segundo *Discurso* para o próprio *Contrato Social*. No primeiro caso, tratar-se-ia de uma *síntese pela revolução*; no segundo caso, uma *síntese pela educação* (op. cit. 1991, p. 42). No capítulo a seguir, propomos uma leitura que acompanha a segunda hipótese.

Capítulo 2
O primado da independência

A advertência feita por Rousseau no umbral do *Emílio* de que "a literatura e o saber de nosso século tendem muito mais a destruir do que a edificar" (1999c, p. 3) abre uma reflexão que mostra o papel-chave que a educação pode desempenhar na formação de um indivíduo independente, mas também alerta para o quanto esta importante tarefa estava descuidada em seu século: "A primeira de todas as utilidades, que é a de formar os homens, ainda está esquecida" (idem, p. 4). Reeducar as gerações vindouras e pensar uma nova forma de reagir ao meio é uma das grandes alternativas de que dispomos se quisermos obter a independência do indivíduo. Ao debruçar-se sobre esta questão, Rousseau começa refletindo sobre dois grandes protótipos de educação: a pública e a doméstica.

> Se quiserdes ter uma idéia da educação pública, lede a *República* de Platão. (...) A instituição pública não existe mais, e não pode mais existir, já que onde não há mais pátria não pode mais haver cidadãos. (...) Não posso encarar como instituição pública esses ridículos estabelecimentos chamados colégios. (...) Resta enfim a educação doméstica ou a da natureza, mas o que se tornará para os outros um homem que tenha sido educado unicamente para si mesmo? (...) Para formar este homem raro, o que temos de fazer? (idem, p.12 e 13).

A resposta a isso é a adoção de uma pedagogia que privilegie a formação do *indivíduo em separado*. Conforme vimos no *Discurso sobre a desigualdade*, os grandes problemas se consolidam quando a sociedade cresce e o número de pessoas aglomeradas é muito grande, ou seja, na realidade os perigosos desvios não surgem no indivíduo em meio à pequena comunidade, mas quando ele está imerso numa sociedade complexa. Sendo assim, se o isolarmos de maneira que ele seja educado fora das influências sociais, ele crescerá com uma condição física e principalmente emocional muito melhor. A aposta de Rousseau é que longe da sociedade e perto da natureza poderemos formar uma personalidade surpreendentemente diferente. Há algo de

comum entre o método rousseauniano e aquele utilizado por Platão na preparação do Rei-filósofo. Platão estava convencido de que o indivíduo apto a assumir o comando da República não pode ser como os outros. Além de possuir uma alma diferente, ele necessita ter preparadas suas emoções, sua racionalidade, enfim, precisa de uma educação prévia, de maturação. O Rei-filósofo e Emílio têm algo em comum: um desafio os espera, e para ele é necessário preparar-se. Platão sustentava que o comando de uma cidade, como o timão de uma embarcação, só deve estar nas mãos de quem possui os conhecimentos necessários para controlá-lo. No caso de Emílio, o grande mar é a sociedade, e o desafio que ela lhe impõe é afirmar a própria independência em meio às turbulências que inevitavelmente surgirão.

Não é difícil imaginar o grande o número de técnicas e cuidados necessários para educar uma criança. Sabemos que no caso de Emílio, em especial, trata-se de uma proposta nada modesta, de tomar o menino recém-nascido e acompanhá-lo até a idade adulta, dedicando-lhe atenção exclusiva. A propósito disso, Rousseau indaga: que educação seria a mais *conveniente ao homem* e a mais *bem adaptada ao coração humano?* Podemos responder a essa pergunta utilizando duas definições cunhadas por ele mesmo. A primeira delas nos diz que a educação deve ser *natural*, a segunda, que a educação deve ser *negativa*. Por natural entendemos que tudo o que acompanha e ajuda a compor a pedagogia – o local, os recursos, a metodologia – serão rigorosamente escolhidos com base numa aproximação ao estilo mais sóbrio ditado pela natureza. Assim, serão necessários, por exemplo, um retiro no campo, passeios, diálogos e principalmente uma rotina predeterminada, a qual sofrerá pequenas ou grandes alterações de acordo com o estágio pelo qual a criança estiver passando. Por uma educação negativa, entendemos que a primeira tarefa do educar não é tanto o falar ou o ler, mas o prevenir. Nos primeiros anos, dentro da chamada idade pueril, que vai dos 2 aos 12 anos, é preciso ater-se aos limites da criança e

deixá-la descobrir as coisas por si mesma, evitando estimular a sua imaginação com objetos ou mesmo abstrações que não estejam ao seu alcance compreender. O importante nesses primeiros anos é buscar fortalecer o seu desenvolvimento motor, suas habilidades físicas, e através disso possibilitar que ela descubra os limites naturais que se impõem sobre suas forças.

> Quereis, então, cultivar a inteligência de vosso aluno; cultivai as forças que ela deve governar. Exercitai de contínuo seu corpo, tornai-o robusto e sadio, para torná-lo sábio e razoável; que ele trabalhe, aja, corra e grite, esteja sempre em movimento; que seja homem pelo vigor, e logo o será pela razão (1999c, p.129).
>
> É importante acostumá-la [a criança] cedo a não mandar nem nos homens, pois não é senhora deles, nem nas coisas, pois elas não a entendem... Sabeis qual é o meio mais seguro de tornar miserável vosso filho? É acostumá-lo a obter tudo, pois, crescendo seus desejos sem cessar pela facilidade de satisfazê-los, mais cedo ou mais tarde a impotência vos forçará, ainda que contra a vontade, a usar da recusa. E essa recusa inabitual dar-lhe-á um tormento maior do que a própria privação do que deseja (idem, p. 53-4; 81).

Desde os primeiros instantes em que se ocupa do cuidado de Emílio, o tutor Jean-Jacques reconhece que ainda que não fale ou não saiba se expressar corretamente, o menino está aprendendo: "a educação do homem começa com o nascimento; antes de falar, antes de ouvir, ele já se instrui" (idem, p. 45). A atenção do tutor está inicialmente voltada a dosar, numa medida adequada, determinados estímulos que precisam ser sentidos pela criança. Ora o acompanhamos explorando a força de Emílio, ora o vemos testar seus limites; à medida que vai crescendo, Emílio ora experiencia o contentamento e a liberdade, ora a privação e a dor. Rousseau explica que, passando por essas experiências desde os primeiros anos, qualquer criança se torna apta a trabalhar melhor suas frustrações e limites. A tarefa do tutor de fazer com que a criança não cresça irascível, tirânica ou mesmo indisposta é uma tarefa longa e está apenas começando. Ela alcançará sua grande recompensa quando Emílio, atingindo a idade adulta, adquirir a consciência

das *coisas que estão em seu poder e das que não estão*[15]*,* quando ele *se tornar aquilo que deve ser*[16]. Expressões de cunho estóico como estas, utilizadas amiúde por Rousseau, nos lembram que para o indivíduo crescer livre e experimentar a verdadeira felicidade, ele precisa ter a consciência do que realmente é. Se a busca do autoconhecimento é algo próprio do adulto, a consciência em relação aos próprios limites, entretanto, é algo que se pode aprender desde cedo. Portanto, para construirmos um indivíduo realmente independente, devemos antecipar o processo lento de incentivá-lo a buscar unicamente dentro de si as forças que lhe permitirão uma vida serena e equilibrada. É importante que ele se liberte, o quanto antes, da pior de todas as dependências, que é a dependência dos outros.

> Existem dois tipos de dependência: a das coisas, que é da natureza, e a dos homens, que é da sociedade... Conservai a criança unicamente na dependência das coisas e tereis seguido a ordem da natureza no progresso de sua educação. Nunca ofereçais a suas vontades indiscretas senão obstáculos físicos ou punições que nasçam das próprias ações, de que se lembrem quando oportuno; sem lhe proibir de agir mal, basta que seja impedida. Só a experiência ou a impotência devem ser lei para a criança. Nada concedei a seus desejos porque ela o pede, mas porque precisa. (...) Suportando sem pavor as dores leves, aprende-se aos poucos a suportar as grandes (idem, pp.78 e 66).

No quesito 'construir um indivíduo independente', Rousseau faz questão de destacar que a educação citadina contém traços antinaturais que atrapalham uma formação saudável e adequada. Seja no vestuário, seja nos costumes passados às crianças, seja no próprio lidar com elas, muitas vezes tratando–as como adultas ou passando-lhes lições cujo conteúdo elas não deveriam ou não precisariam saber, a educação citadina antecipa o que não deveria ensinar e termina por sujeitar

---

[15] Este é o primeiro dos ensinamentos do *Manual* de Epíteto (55-135). Ao falar de liberdade, o filósofo estóico ensinava que ela advém de uma combinação de várias coisas, e cita como exemplo a consciência de nossas operações, o fortalecimento de nosso interior e o lidar de maneira adequada com nossos desejos e aversões. Rousseau foi um grande admirador do estoicismo.

[16] Mote muito comum na *Nova Heloísa*.

as crianças à aquisição de conhecimentos supérfluos. Por isso vemos o tutor Jean-Jacques propagar o abandono do uso dos cueiros, acostumando Emílio a uma vida natural banhando-se em água corrente, ouvindo sons estrondosos e não alimentando quaisquer medos em relação a insetos ou mesmo em relação ao escuro. Realmente, de nada adianta falar de felicidade, de ordem moral e de costumes quando ainda não é o momento para a criança aprender isso. Elas não deveriam ser forçadas a ler antes da hora, a ter contato com livros de história e com problemas morais, pois isso significa introduzi-las precocemente no mundo dos adultos. Não se trata de superprotegê-las, mas de passar a elas o que elas podem e *necessitam* saber.

> Evitai principalmente dar à criança vãs fórmulas de polidez, que se necessário lhe servem de palavra mágica para submeter à sua vontade tudo o que a rodeia e para obter imediatamente o que lhe agrada... Há um excesso de rigor e um excesso de indulgência, e ambos devem ser evitados. Se deixardes as crianças sofrerem, exporeis sua saúde, sua vida...; se lhes poupardes com demasiada solicitude toda espécie de mal-estar, preparar-lhes-eis grandes misérias (idem, pp. 79-80).

Além de nos restringir a apresentar às crianças aquilo de que elas necessitam, isto é, nos primeiros anos, centrarmo-nos principalmente no desenvolvimento motor, é preciso um cuidado especial para afastar o que ela não deve saber. Esse cuidado, por si só, já preveniria uma imaginação atiçada e afastaria dúvidas e desvios precoces. Não é que

> as crianças não tenham nenhuma espécie de raciocínio. Pelo contrário, vejo que raciocinam muito bem em tudo o que conhecem e que se relacione com seu interesse presente e sensível. É, porém, sobre seus conhecimentos que nos enganamos, ao lhes atribuirmos o que elas não têm e fazendo-as raciocinar sobre o que não são capazes de compreender (idem, p. 114).

Nós sabemos que é comum a criança copiar ou reproduzir o que o tutor faz. Se este erra, pode infundir medos na criança ou aumentar-lhe as dúvidas. Portanto, diante de perguntas feitas por ela, é preciso levar sempre em conta o princípio da utilidade na hora de responder, e, mesmo quando já próximo do período da adolescência, dar explicações sucintas, sem recursos à história

ou a fábulas[17]. Se quisermos adotar um livro para despertar o interesse da criança, adotemos *Robinson Crusoe*. A ficção de Defoe poderá incentivá-la a meditar sobre o que faria numa situação semelhante à do navegante, contribuirá para estimulá-la a desejar a liberdade, a experienciar não a servidão, mas a resignação ante determinados problemas. O que deve ser evitado é o contato com o mundo dos adultos, cujos perigos e limites ela ignora.

Vale a pena aqui nos determos sobre um aspecto interessante que emerge da educação natural proposta por Rousseau no *Emílio*. Ela estabelece uma crítica às convenções sociais, algo semelhante, em termos de estilo, ao que pregava, por exemplo, a escola Cínica, na Grécia antiga. Se remontarmos à história, vemos que os antigos já denunciavam isso, quando, em meio à florescente Atenas dos séculos VI e V, filósofos e não-filósofos defendiam uma reserva em relação aos ditames impostos pela sociedade. A tirania das convenções sociais foi especialmente ridicularizada pelos cínicos. Quando Diógenes de Sinope consagrou[18] de maneira original o estilo cínico através de uma vida despojada, caçoando publicamente da moral vigente e vivendo literalmente *como um cão* (*Kýon*), sem pudor e sem etiqueta, ele deixou a prova de que a felicidade se alcança através da simplicidade, e a liberdade, no livrar-se principalmente da opinião e das interferências da sociedade. Para sermos livres e íntegros, para sermos nós mesmos é preciso distância das influências do meio, uma atitude de recusa e de prevenção explicitamente de acordo com a educação de Emílio: "a primeira educação deve ser puramente negativa.

[17] Marques (2004) explica em pormenores porque Jean-Jacques desabona o uso das fábulas com Emílio. Dentre outras coisas, as fábulas trazem signos e idéias que não têm significado para as crianças, apresentam sutilezas na linguagem e podem inclusive atiçar-lhes a imaginação. No caso das fábulas de La Fontaine, não raro lições de moral tornam-se verdadeiros exemplos de imoralidade.

[18] Dir-se-ia que Antístenes (cerca de 445-365 a.C.) teria sido o precursor do cinismo, não o fundador, tarefa esta que coube a Diógenes (412/403-324/321 a.C.) que a efetivou por meio de ensinamentos majoritariamente práticos.

Consiste não em ensinar a virtude ou a verdade, mas em proteger o coração contra o vício e o espírito contra o erro" (idem, p. 91). O incômodo gerado pela influência do meio que tanto irritava a Diógenes é o mesmo que parece amedrontar Rousseau. Para não pôr a perder todo o esforço com Emílio, ele de fato o afasta da sociedade.

> Quanto ao meu aluno, ou antes, ao aluno da natureza, desde cedo treinado a bastar a si mesmo tanto quanto possível, ele não se habitua a recorrer continuamente aos outros, e muito menos a lhes exigir seu grande saber. Em compensação, julga, prevê, raciocina sobre tudo o que se relaciona com ele mesmo. Não fala muito, mas age; não sabe uma palavra do que se faz na sociedade, mas sabe muito bem o que lhe convém (idem, p. 131).

Mas para Rousseau, afastar Emílio não parece ser o bastante. É preciso deixar bem claros os vícios de que está repleta a sociedade e, sempre que possível, denunciar os deslizes em que estão incorrendo os tutores do seu tempo: "Mestres, deixai os fingimentos, sede virtuosos e bons e que vossos exemplos se gravem na memória de vossos alunos" (idem, p.107). Para não repetir os erros dos seus contemporâneos educadores, Rousseau estabelece como condições indispensáveis para o bom êxito do seu método, a) que Emílio permaneça completamente afastado das influências externas, b) que a educação a ele dispensada siga os passos da natureza da maneira mais rigorosa possível[19].

> Como está continuamente em movimento, é forçado a observar muitas coisas, conhecer muitos efeitos; cedo adquire uma grande experiência, toma aulas de natureza e não dos homens; por não ver em nenhuma parte a intenção de instruí-lo, instrui-se melhor (idem, ibidem).

Essa desconfiança que Rousseau nutria em relação à sociedade tem raízes na sua própria história pessoal. No livro IX das *Confissões*, num trecho em que descreve a ingrata amizade de

[19] A busca pelo *natural* se manifesta na escolha criteriosa de diferentes aspectos, como clima, moradia no campo, tipo de alimentação, repouso etc.

Grimm, ouvimo-lo dizer que "é no campo que se aprende a amar e a servir à humanidade; nas cidades, só se aprende a desprezá-la" (Rousseau, 1948, p. 302). Esta amizade, que começara bem, tornou-se um grande pesadelo para Rousseau, e expressa, de maneira singular, como a generosidade e a lealdade dos campestres é menosprezada e ridicularizada pelas pessoas da cidade. A amizade entre Rousseau e Grimm tornara-se contraditória como a própria antinomia mencionada por ele entre campo e cidade, dois contextos que, segundo Rousseau, produzem homens completamente diferentes. Enquanto a vida no campo inspira liberdade e virtude de caráter, a vida citadina produz malícia, traição e ingratidão, precisamente o que Rousseau afirma ter recebido de Grimm:

> Tinha dado a Grimm todos os meus amigos, sem exceção; todos eles se tornaram seus amigos... Grimm, por seu lado arranjou outros amigos, porém nunca um só deles se tornou meu amigo... Se estas são provas de amizade, quais serão então as do ódio? (idem, p. 308).

Experiências como esta, aliadas a outras que Rousseau teve inclusive como preceptor por um determinado tempo[20], possibilitaram-no concluir que na atmosfera da grande sociedade a suscetibilidade ao mal pode despontar muito cedo no coração das pessoas. Se o excessivo contato com os outros pode influenciar nosso comportamento ou determinar nosso julgamento, afastar-se ou isolar-se é uma atitude radical mas necessária, mesmo que o preço a pagar por ela seja alto.

O episódio do plantio das favas[21] é um dos poucos em que o Emílio, enquanto criança, trava uma relação com um estranho. Na verdade, a exclusividade que Jean-Jacques dedica ao seu pupilo tem a finalidade de ganhá-lo, de adestrá-lo de uma maneira tal que, no futuro, mesmo

[20] Foi em Lyon, quando aos 28 anos aceitou ser tutor dos filhos do Sr. de Mably, desempenhando a tarefa por aproximadamente um ano (v. Rousseau, 1948, pp. 177s).

[21] 1999c, Livro II, p. 99 e seguintes.

ouvindo a voz de outras pessoas, ele siga apenas a do mestre. O que torna indispensável este acompanhamento onipresente é o fato da educação ser um hábito, adquirido no cotidiano, em que se aprendem grandes lições através de tarefas simples. Se o desenvolvimento da criança, embora pareça lento, é contínuo e o correr de poucos dias já lhe muda as impressões, proporcionando-lhe novas idéias, não se pode descuidar um só instante das oportunidades que temos para ensiná-la. Acostumando-a a exercitar seus membros, ela crescerá flexível e bem disposta, habituando-a a encarar de maneira natural os incômodos, ela obterá uma personalidade mais serena. Além disso, se a fizermos experimentar determinados sofrimentos desde cedo, nós a prepararemos para as fortes experiências da dor e da resignação, imprescindíveis na maturidade: "Em geral, a vida dura, uma vez que se transforma em hábito, multiplica as sensações agradáveis; a vida fácil proporciona uma infinidade de sensações desagradáveis" (Rousseau, 1999c, pp.147-8).

Quando Rousseau apela para uma disciplina pautada na natureza, ele quer livrar-se de fórmulas e de livros, para permitir que a própria natureza aflore. Não há segredos no seu método. Na fase dos sentidos, devemos investir neles:

> Como tudo que entra no entendimento humano vem pelos sentidos, a primeira razão do homem é uma razão sensitiva; é ela que serve de base para a razão intelectual: nossos primeiros mestres de filosofia são nossos pés, nossas mãos, nossos olhos. (...) longe de a verdadeira razão do homem formar-se independente do corpo, é a boa conformação do corpo que torna fáceis e seguras as operações do espírito (idem, p. 141).

Na fase da curiosidade, devemos aproveitá-la: "no começo, as crianças são apenas irrequietas, depois tornam-se curiosas; e essa curiosidade, quando bem dirigida, é o motivo da idade a que chegamos. Distingamos sempre as inclinações que vêm da natureza daquelas que vêm da opinião" (idem, p. 204). Quando chegar a chamada idade da razão e das paixões, dos 15 aos 20 anos, aí trabalhar questões de moral e de religião. Em síntese, trata-se de concorrer com a natureza, no sentido de potencializar cada estágio do crescimento do indivíduo, obedecendo o

princípio da utilidade e incentivando-o a restringir-se ao uso de suas próprias forças e faculdades. Isso contribuirá para torná-lo, desde sempre, independente dos outros e da própria sorte.

A natureza que nos cumula de faculdades, também nos impõe limitações. Para alcançar uma verdadeira independência, o indivíduo precisa conhecer e trabalhar seus próprios limites. Ao abrir o livro III do *Emílio*, Rousseau toca nesta questão, sustentando que o homem forte tem consciência de suas limitações, resigna-se e as aceita sem dor ou trauma; ele distingue claramente o que é capaz de fazer e o que não está ao seu alcance.

> De onde provém a fraqueza do homem? Da desigualdade existente entre a sua força e os seus desejos. Nossas paixões tornam-nos fracos, pois para satisfazê-las precisaríamos de mais forças do que as que a natureza nos deu. Diminuí, pois, os desejos, e será como se aumentásseis as forças; quem pode mais do que deseja tem forças de sobra e certamente é um ser muito forte. (idem, p. 201)

A consciência dos próprios limites, além de nos ajudar a ser mais fortes, nos dá tranqüilidade e nos traz uma satisfação espontânea. Um dos maiores desafios nessa trajetória é, seguramente, controlar os *desejos*: como fazer para que nós nos contentemos com o lugar que ocupamos? O que fazer para que o indivíduo conheça e se interesse em buscar exclusivamente o que é realmente útil? Eis uma tarefa fundamental, mas nada fácil de realizar. Basta imaginarmos, por exemplo, os danos e o sofrimento que causam em nós a ansiedade e o desejo de alcançar bens ou méritos que muitas vezes estão além do que podemos ou mesmo do que precisamos. Tais aspectos, mal trabalhados, além de comprometer o bom crescimento de um jovem, podem desequilibrar sua estrutura psicológica. Por isso Rousseau ressalta que o seu projeto educacional adotaria uma prioridade *curativa* e preventiva de antecipar-se ao surgimento dos desvios para, em seguida, colocar o sujeito em condições de escolher o que realmente interessa.

As conseqüências decorrentes das projeções errôneas que fazemos quando exageramos em nossas ações ou em nossos desejos são bastante funestas. *Emílio* reitera o que já estava presente no *Discurso sobre a desigualdade*, ao nos ensinar que parte das angústias e debilidades que experienciamos se deve ao fato de, por um lado descuidarmos de dimensões importantes de nossas vidas, por outro, corrompermos deliberadamente nosso natural interior. O tratado de educação de Rousseau tocou novamente na ferida, e expôs as fragilidades e deficiências do homem moderno, único culpado de sua sorte.

> É o abuso de nossas faculdades que nos torna infelizes e maus. Nossas tristezas, nossas preocupações, nossos sofrimentos vêm-nos de nós mesmos. (...) Como está sujeito a poucos males o homem que vive na simplicidade primitiva! (...) Se nos contentássemos com ser quem nós somos, não teríamos de deplorar a nossa sorte, mas, para procurar um bem-estar imaginário, proporcionamos a nós mesmos mil males reais. (...) Quando estragamos nossa constituição com uma vida desregrada, queremos restabelecê-la com remédios; ao mal que sentimos acrescentamos o que tememos; a previsão da morte torna-a horrível e a acelera; quanto mais queremos fugir dela, mais a sentimos, e morremos de terror durante toda a vida, murmurando contra a natureza dos males que fizemos ao ofendê-la (idem, p. 379).

Passagens como essa dão-nos uma idéia dos questionamentos dirigidos por Rousseau aos costumes da época e, por conseqüência, às escolhas feitas no campo na educação dos jovens. Obviamente tais críticas não passariam indiferentes por autoridades, homens de letras e mesmo responsáveis por instituições como o Estado e a própria Igreja Católica. Como sabemos, as reações à publicação do *Emílio* foram imediatas, resultando na perseguição a Rousseau e na queima de seu livro[22]. Dois meses após a decisão do Parlamento de Paris, o Arcebispo da cidade, Christophe de Beaumont, publicou uma Carta Pastoral na qual condenava a obra e quem a escrevera: "o autor de *Emílio* propõe um plano de educação que, longe de estar em concordância

[22] Em 9 de junho de 1762 o Parlamento de Paris condenou ao fogo o *Emílio*. Em Genebra, as autoridades queimam o *Emílio* e também o *Contrato Social*.

com o cristianismo, não é sequer apropriado para produzir cidadãos ou homens" (Rousseau, 2004, p.100). Além de Beaumont[23], Voltaire[24] e Tronchin[25] foram alguns dos contemporâneos de Rousseau que reagiram áspera e veementemente às suas idéias.

No entanto, o que Rousseau queria de fato? Naturalmente suas críticas à civilização não visavam, como julgavam alguns, um retorno à natureza primitiva. O que ele pretendia era refletir sobre nossa situação atual, empenhado em conter o avanço de determinados problemas e resguardar os espaços que ainda nos restam para exercermos nossa individualidade. A noção de homem natural, presente na passagem que citamos e ainda em vários trechos do *Emílio*, não teria outra função que a de servir de espelho[26], de padrão para o julgamento do homem moderno. Não se trata de retroagir, mas de *recuperar* o nosso interior atualmente corrompido e quiçá *preservar* o que ainda resta de nossa boa constituição.

A *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos*, de 1757, fornece-nos um bom exemplo dessa preocupação preventiva de Rousseau de querer preservar a simplicidade e a originalidade onde via que elas ainda existiam. Nessa carta, seu interesse está voltado em defender a pequena

---

[23] O arcebispo de Paris, que publicou seu *Mandement* condenando Rousseau principalmente por conta do conteúdo da *Profissão de fé do vigário saboiano*, presente no Livro IV de *Emílio*.

[24] Um dos críticos mais ferrenhos de Rousseau, Voltaire o tinha como um inimigo da civilização, um partidário do retrocesso. É conhecido o episódio em que ele, depois de ler o *Discurso sobre a desigualdade*, envia uma nota a Rousseau parabenizando-o por seu ensaio "contra a raça humana", algo que quase o convenceu a tentar andar de quatro. Após o terremoto de Lisboa, em 1755, que matou milhares de fiéis em oração no Dia de Todos os Santos, a questão da intervenção divina veio à tona e ambos debateram a respeito disso. Mais tarde, no calor da polêmica gerada pelas *Cartas escritas da montanha*, Voltaire escreve *O sentimento dos cidadãos*, em que fere cruelmente Rousseau, expondo o fato deste ter abandonado seus filhos.

[25] Procurador Geral da República de Genebra e autor das *Cartas escritas do campo*, as quais confirmam a decisão do Pequeno Conselho daquela cidade de condenar o autor do *Emílio*. Em resposta a Tronchin, Rousseau escreverá as *Cartas escritas da montanha.*

[26] Na verdade, é um tema assaz fecundo na filosofia rousseauniana o fato do autor colocar-se a si mesmo como espelho para os seus contemporâneos: *Após haver colocado os problemas na dimensão histórica, Rousseau acaba por vivê-los da dimensão da existência individual. (...) O que se exige, pensa ele, é que sua existência se torne um exemplo, que seus princípios se tornem visíveis em sua própria vida* (Starobinski, 1991, p. 46).

Genebra da instalação de um teatro. Sabemos do carinho que ele tinha por sua cidade natal, mas também que muitas das suas descrições sobre ela não passavam de imagens idílicas sem correspondência com a realidade. Mesmo assim, isso não diminui a importância do seu esforço em explicar "que o efeito moral do espetáculo e dos teatros não poderia nunca ser bom nem salutar em si mesmo, ou que em conseqüência de sua própria inutilidade, o teatro, que nada pode para corrigir os costumes, pode muito para corrompê-los" (Rousseau, 1993, p.73). Ao adentrar os pormenores do teatro e questionar a utilidade social dos espetáculos, Rousseau não hesita em dizer:

> Um dos efeitos infalíveis de um teatro instalado numa cidade tão pequena quanto a nossa será mudar as nossas máximas ou, se quiserem, nossos preconceitos e nossas opiniões públicas, o que transformará necessariamente nossos costumes em outros costumes, (...) menos adaptados à nossa constituição (idem, p. 87).

O sentimento de pertença de Rousseau o encoraja a alertar para as seduções e os perigos que um teatro rapidamente traria à sua comunidade. O pouco aprendizado que isso propiciaria, a exposição das pessoas simples à perversão e aos incitamentos contra-culturais; dificilmente os bailes, a vida tranqüila e a própria cultura de Genebra resistiriam. Daí, portanto, a necessidade da prevenção: "Tudo o que a sabedoria humana pode fazer é prevenir as mudanças, deter de longe tudo que as traz; mas tão logo as toleramos e as autorizamos, raramente temos o controle de seus efeitos" (idem, p. 88).

Na verdade, qual é o grande problema por trás do teatro ou das atrações oriundas de metrópoles como Paris? Mencionamos acima a antinomia campo-cidade e de certa forma retornamos a ela. Por que a reserva em relação ao que vem da grande cidade? Porque os atrativos que elas têm, a pompa, o brilho e toda aura de beleza e encanto que geralmente nos surpreende são grandes disfarces, destinados a encobrir a precária criticidade e o pouco conteúdo interior das

pessoas que, quando se manifestam abertamente, revela-se assustador. Aqui está uma das advertências fulcrais da filosofia rousseauniana para o homem moderno: é preciso compreender o que vivenciamos, isto é, digerir o alcance e a força das influências sociais que pesam sobre nós, algo extremamente difícil. Pouco mais de um século após a publicação do *Segundo Discurso* e de *Emílio*, Émile Durkheim vai se dedicar justamente a pesquisar os desdobramentos decorrentes dessa tensão interna gerada no indivíduo que vive em sociedade, chegando à conclusão de que seria preciso dar *status* de ciência a uma pesquisa dessa natureza[27]. Olhando para a sociedade de sua época, Rousseau via, por trás do poder sedutor da vida burguesa, uma contradição entre discurso e prática: pessoas influentes e homens de saber que proclamavam um discurso belo e penetrante, porém completamente vazios de caráter e de virtude. Nem mesmo grandes autoridades espirituais escapavam: levados pela ambição de poder e pela glória de sobrepujar os adversários, mesmo elas incorriam numa prática tirânica e anticristã. Como no *Discurso sobre as ciências e as artes,* Rousseau se interroga: onde está a virtude? Em quem podemos confiar?

> Aí está o efeito mais evidente de todos os nossos estudos, a mais perigosa de suas conseqüências. Não se pergunta mais a um homem se ele tem probidade, mas se tem talento; nem de um livro se é útil, mas se é bem escrito. As recompensas são prodigalizadas ao engenho e fica sem glórias a virtude. Há mil prêmios para os belos discursos, nenhum para as belas ações (1999b, p. 210).

O tema da virtude, bastante fecundo na filosofia de Rousseau, está intimamente ligado a dois fatores: a utilidade e a simplicidade. No *Discurso sobre as ciências e as artes* encontramos a defesa clássica da idéia de que o abandono da simplicidade em favor do conforto e do

[27] Durkheim é considerado um dos fundadores da sociologia como disciplina científica. Utilizando o método de observação empírica e a análise de regularidades presentes no tecido social, ele sustentou a noção de que a investigação sociológica deve culminar nos fins últimos da ação humana, isto é, nos valores morais e nas metas que dirigem a nossa vida e criam as condições essenciais da chamada *solidariedade social*. Ao estudar fenômenos como o suicídio e a divisão do trabalho, ele mostra como o universo social exerce uma pressão sobre nossa forma de agir e pensar.

aprimoramento intelectual e artístico modificou – e corrompeu – a nossa forma de ver o mundo. Junto à simplicidade de pessoas como os camponeses, por exemplo, poderíamos encontrar a solicitude, a amizade e a fraternidade, ao passo que o contato com gente da cidade sempre exige de nós falsas virtudes, ou virtudes tão-somente aparentes, como roupas, etiqueta e *talentos*. A questão da simplicidade é relembrada pelo filósofo na *Carta a d'Alembert*, quando ele se propõe a defender os costumes simples do povo genebrino. Elencando as diversões do povo de sua cidade, ele sustenta que "sem carecerem de prazer e alegria, essas diversões têm algo de simples e de inocente que convém a costumes republicanos; mas, a partir do momento que houver uma Comédia, adeus círculos, adeus sociedades!" (1993, p. 108). Nesta mesma carta, ele faz a ligação entre simplicidade e utilidade: "o povo genebrino só se sustenta com o trabalho, e só tem o necessário na medida em que se recusa todo o supérfluo" (idem, p. 103).

No *Emílio*, a questão da utilidade é eleita um critério indispensável para o tutor interagir com o pupilo. O rigor em relação a isso conduz Jean-Jacques a forjar situações em que Emílio aprende suas lições exclusivamente na prática: "colocai todas as lições dos jovens em ação e não em discurso; nada aprendam pelos livros daquilo que a experiência possa ensinar-lhes" (1999c, p. 334). Assim, não existe oportunidade melhor para se utilizar os conhecimentos de geografia do que estar perdido numa mata e sentindo a necessidade, urgente, de orientar-se para poder retornar a casa. Não há nada mais marcante para ensinar o significado da propriedade privada que o episódio do plantio das favas[28], no qual, após cultivar e regar seus feijões, Emílio se enfurece ao vê-los arrancados pelo lavrador das terras. Diante da indignação do seu aluno, Jean-Jacques pede desculpas ao jardineiro, mas nas suas palavras ouvimos o conteúdo da lição que Emílio precisava

[28] 1999c, pp. 98 e seguintes.

aprender: “não trabalharemos na terra antes de saber se alguém não a lavrou antes de nós”. E o jardineiro conclui: “todas as terras que vedes estão ocupadas há muito tempo (...) ninguém toca no jardim do vizinho; cada qual respeita o trabalho do outro, para que o seu fique em segurança” (idem, p. 100). Matemática, geografia ou qualquer outra disciplina, todas passarão pelo crivo da utilidade e o que Emílio aprenderá será exclusivamente o que ele vai usar, nada além disso. Lembremos que obedecendo ao critério da utilidade, estaremos a meio caminho em direção à virtude.

A questão do aprendizado da virtude é um tema desenvolvido principalmente na educação adulta, aliado a outros temas importantíssimos, também próprios da *idade da razão e das paixões*: a educação moral, a educação sexual e o ensino religioso[29]. Quando chegam os arroubos da juventude, vemos que Emílio não é mais criança, assistimos as transformações rápidas de aspecto e de têmpera, um encantamento fácil e automático com o que é novo surge, dando espaço para uma suscetibilidade perigosa, que precisa ser devidamente acompanhada. No início do Livro IV, Rousseau descreve o novo estágio em que se encontra o jovem:

> Como o mugido do mar precede de longe a tempestade, essa tempestuosa revolução é anunciada pelo murmúrio das paixões nascentes; uma fermentação muda anuncia a aproximação do perigo. Uma mudança no humor, arroubos freqüentes, uma contínua agitação de espírito tornam a criança quase indisciplinável. Torna-se surda à voz que a fazia ficar dócil; é um leão em sua febre; desconhece seu guia, já não quer ser governada. (...) É o segundo nascimento de que falei; é aqui que o homem nasce verdadeiramente para a vida e que nada de humano lhe é alheio. Até agora nossas paixões foram brinquedos de criança; só agora assumem uma verdadeira importância. Esta época em que terminam as educações comuns é propriamente aquela em que a nossa deve começar (1999c, p.272-3).

[29] Discutiremos a importância da educação religiosa no capítulo seguinte, quando nos reportarmos à figura do Vigário de Sabóia.

Pois bem, como introduzir então a questão da virtude? Poderíamos começar por entender, em palavras simples, o que ela significa. Na *Carta ao Sr. de Franquières*, Rousseau deixa claro o seu significado: "a palavra virtude significa força. Não há virtude sem combate, sem vitória. A virtude não consiste apenas em ser justo, mas em sê-lo triunfando sobre suas paixões, reinando sobre seu próprio coração" (2002, p. 78). Ora, em se tratando de combater e principalmente de vencer as próprias paixões, será preciso um recurso especial que motive o jovem Emílio, talvez seja necessário algo ainda mais pungente, que possa convencê-lo, estimulá-lo a permanecer firme em seu propósito, tendo em vista que os maiores desafios a superar são aqueles dentro de nós mesmos.

A palavra-chave ou a ferramenta ideal para levar a cabo o ensino da virtude está no *exemplo*. Para Rousseau, em muitos momentos o ensino da virtude carece, para não dizer que está na dependência, da aparição de um exemplo, de preferência um exemplo extraordinário. A idéia de que as primeiras impressões – ou talvez as grandes impressões – são realmente as que ficam, justifica um acompanhamento dedicado e exclusivo, pois é preciso que o tutor desde o início esteja ali, junto do aluno, testemunhando e vivendo o que ele precisa aprender. Por outro lado, o empenho em deixar impressões marcantes aponta para um outro propósito do empreendimento pedagógico: a busca, num sentido forte, de moldar a personalidade do indivíduo. A força do exemplo era algo que colocava o próprio Rousseau em divergência consigo mesmo, foi o que o obrigou a uma reforma intelectual e moral, e também o que atraiu sua atenção para o testemunho – novamente *extraordinário* – dos padres Gatier e Gaime, os quais lhe inspiraram a criação do personagem do Vigário de Sabóia. Assim como ocorreu consigo, Rousseau imaginou que o mesmo poderia ocorrer com os outros, e também com Emílio: um bom exemplo não apenas se perpetuaria na memória, ele teria uma função pedagógica, impulsionaria e transformaria o

indivíduo. Plutarco – uma das leituras prediletas de Rousseau – no início do capítulo das *Vidas Comparadas* dedicado a Péricles, resume de forma brilhante como o exemplo da virtude é forte e sedutor:

> A Natureza nos deu um desejo de aprender e amar. Nós não deveríamos desperdiçar este desejo bom com ocupações triviais, mas sim estudar a virtude. Nos atos do grande homem, nós encontramos algo natural e apropriado para darmos atenção. Aquele que vê [ou que lê] irá inevitavelmente crescer no conhecimento e no ímpeto de imitar seus bons exemplos. *A virtude tem este estranho poder: conhecê-la é amá-la. Quem quer que aprenda sobre a virtude, vai querer conhecê-la melhor, e dará mostras da presença dela em sua vida.* (...) Quando nós estudamos os atos dos grandes homens – mais do que os grandes atos dos homens – nós ardemos por seu entendimento, de maneira que a virtude queima e brilha em nossa própria vida (Plutarco, 2006, itálicos meus).

Por certo esta era uma das passagens que Rousseau não esquecia, dado que no próprio *Emílio* ele repete a idéia de que "são as grandes ocasiões que fazem os grandes homens" (1999b, p. 213), relembrando o memorável Plutarco, biógrafo que destaca a virtude de alguns homens célebres, impecáveis quando o assunto é firmeza de caráter. Obviamente, o que poderia ser melhor para colocar Emílio no caminho da virtude do que um bom exemplo? Se são as pequenas e rotineiras ações que vão aos poucos construindo o indivíduo virtuoso, então é preciso render tributos àquele homem singular que é capaz de incutir, devagarinho, a virtude (a força) no coração do aprendiz. É exatamente isso que faz Emílio quando, depois de adulto, olha para trás e recorda os tempos ditosos em que aprendera do mestre a arte de viver. O exemplo de Jean-Jacques foi o que o alimentou no exílio e no sofrimento.

> Mas você, caro mestre, está vivo? Ainda é mortal? Ainda está nesta terra de exílio com seu Emile, ou será que já está morando com Sophie, na pátria das almas justas? Ah! Onde quer que você esteja, está morto para mim, meus olhos não mais o verão; mas meu coração vai dedicar-se sem cessar a você. Nunca conheci tão bem o valor dos seus cuidados depois de sentir os golpes da dura necessidade que me tirou tudo, exceto a mim mesmo (Rousseau, 1994, p. 17).

> Não! Jamais, sob seu olhar, o crime e suas penas teriam se aproximado de minha família; ao abandoná-la, você me trouxe mais males do que o bem que trouxera a toda a minha vida. O Céu logo cessou de abençoar uma casa onde você não mais morava (idem, p. 31).

Com efeito, a educação de Emílio tem um propósito bem definido. Apesar das centenas de reflexões apresentadas por Rousseau, tudo ali aponta para uma única direção. O objetivo é formar um homem forte (porque consciente de suas forças e limites) e independente (da opinião das pessoas, da influência do meio), cujo caráter esteja preparado para passar imune através dos apelos da sociedade, que desviam o caráter dos indivíduos e os enfraquecem. Viver a virtude não é outra coisa que ser senhor do próprio corpo e domar os perigosos e insaciáveis desejos que nele afloram; é ser capaz de buscar o útil e de levar uma vida simples, sem preocupações longínquas e sem se deixar influenciar pelos medos e preconceitos difundidos ao nosso redor. Lembremos que "Emílio não é um selvagem para ser relegado aos desertos, é um selvagem feito para morar nas cidades. É preciso que saiba encontrar nelas o necessário, tirar partido dos habitantes e viver, senão como eles, pelo menos com eles" (1999c, p. 265).

Para que Emílio crescesse 'vacinado' contra a opinião e as más tendências, seu preceptor teve todo cuidado em afastá-lo e não expô-lo.

> O mais perigoso intervalo da vida humana é o que vai do nascimento até a idade de 12 anos. (...) Seria preciso que nada fizessem de sua alma até que ela estivesse de posse de suas faculdades (...) Se pudésseis nada fazer e nada deixar que fizessem, se pudésseis levar vosso aluno são e robusto até a idade de doze anos sem que ele soubesse distinguir a mão esquerda da direita, desde vossas primeiras lições os olhos de seu entendimento se abririam para a razão; sem preconceitos, sem hábitos, ele nada teria em si que pudesse obstar o efeito de vossos trabalhos (idem, p. 91).

A caminho da maioridade, sem hábitos e sem preconceitos, Emílio desenvolve naturalmente o amor-de-si ao mesmo tempo em que aprende a amar a humanidade no seu

semelhante. Adquire uma serenidade própria, vê e reflete a situação de cada coisa e em relação a elas adquire um julgamento apropriado, sem exageros ou afetação.

> Os verdadeiros princípios do justo, os verdadeiros modelos do belo, todas as relações morais entre os seres, todas as idéias da ordem gravam-se em seu entendimento; ele vê o lugar de cada coisa e a causa que a afasta dele; vê o que pode fazer o bem e o que o impede. Sem ter experimentado as paixões humanas, conhece suas ilusões e seu funcionamento (idem. p.337).

Dono de julgamento lúcido, ele não é seduzido por apelos frívolos; feliz por ocupar o lugar em que está, ele não deseja ser ninguém, a não ser ele mesmo. Como Emílio é diferente dos outros! Se os jovens, que cedo aprendem história, começam automaticamente a se identificar com determinados personagens, Emílio, ao contrário,

> mal se reconhecerá nos estranhos objetos que impressionarão seu olhar durante esses novos estudos, mas saberá descartar de antemão a ilusão das paixões antes que elas nasçam; e, vendo que em todos os tempos elas cegaram os homens, será prevenido sobre como poderão cegar a ele por sua vez, se um dia entregar-se a elas (idem, p. 321).

Com tudo isso, resta-nos ainda uma observação a respeito da educação de Emílio, algo de que não podemos nos esquecer: a *liberdade*. Aquele que aprende a viver feliz de maneira modesta, simplesmente com o que possui, que não sente desejos nem ansiedade, que é forte o bastante para alcançar o que precisa e abandonar sem remorso o que não é útil; o que conhece a si próprio e controla seus impulsos e seu destino, esse pode ser considerado livre. Ao discutir a liberdade, Rousseau não se esquece de trazer à tona as duas características fundamentais deste conceito. Liberdade implica poder escolher e portanto não ser constrangido, mas não se trata de ficar apenas nos limites de uma liberdade negativa. Para ser livre é necessário estar *estar apto* a escolher. No primeiro caso temos uma condição objetiva de não impedimento, no segundo, trata-se de avaliar a capacidade do agente. Emílio pode ser considerado livre por conta do autodomínio que possui. Sua força e disciplina, aliadas ao seu psicológico equilibrado, completam as

credenciais que o tornam um sujeito apto a usufruir a liberdade. Ainda que existam impedimentos e obstáculos, ele será um homem livre. Para chegar a esse estágio, entretanto, será preciso experiência, renúncia, disciplina, uma vida dura.

Tais aspectos poderiam dar a falsa impressão de que a pedagogia rousseauniana tem um enfoque negativista, que se trata de um método de ensino dedicado a remitir as fraquezas mais gritantes do ser humano, dobrando-as por meio de uma disciplina quase militar. Muito ao contrário disso, a pedagogia rousseauniana tem um caráter extremamente otimista, que pode ser sentido pelo leitor que percorre as páginas do *Emílio*, recheadas de exemplos, e nelas encontra um verdadeiro poema dedicado à arte de viver: "Sofre, morre ou sara, mas sobretudo vive até a tua última hora" (idem, p. 73). E o que é propriamente viver?

> 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. O homem que mais viveu não é o que contou o maior número de anos, mas aquele que mais sentiu a vida (idem, p. 15).

Rousseau ressalta que para vivermos bem é preciso sentir, experienciar a vida, gastar as forças que possuímos. Isso não significa que podemos descuidar de nossas necessidades e limitações. É condição *sine qua non* para sermos felizes conhecer a fundo nossas limitações para nos adaptarmos e nos aprimorarmos. Nada há nisso que constitua sofrimento ou pesar. Sofre aquele que ignora as lições da natureza e procura ir além do ponto a que suas forças podem levá-lo. "Que mania a de um ser tão passageiro como o homem sempre olhar para longe, num futuro que vem tão raramente, e desdenhar o presente de que tem certeza" (idem, p. 73). A sua reivindicação para que voltemos a nós mesmos – algo de semelhante com o "conhece-te a ti mesmo" de Sócrates – encontra-se bem explícita nesta importante passagem do Livro II:

> Ó homem! Fecha tua existência dentro de ti e não mais serás miserável. Permanece no lugar que a natureza te atribui na cadeia dos seres, nada poderá fazer com que saias dali; não te revoltes contra a dura lei da necessidade, e não esgotes, querendo resistir a ela, forças que o céu não te deu para estenderes ou prolongares tua existência, mas apenas para conservá-la como lhe aprouver e enquanto lhe aprouver. Tua liberdade, teu poder só vão até onde vão tuas forças naturais, e não além; todo o resto não passa de escravidão, de ilusão e de prestígio (idem, p. 75).

Apesar de apostar na educação natural de Emílio e levá-la a cabo com o propósito de formar um indivíduo livre e independente, Rousseau não deixou de denunciar as mazelas da sociedade moderna. Mesmo apontando tais mazelas e com elas o remédio para curá-las, ele reconheceu que combater as influências sociais era um desafio gigantesco, que nem todos estavam em condições de vencer. A saída que ele apresenta para os problemas do *Discurso sobre a desigualdade* por meio do *Emílio* oferece a possibilidade de uma síntese pela educação. A reação enérgica à degeneração, ou a tudo o que nos deforma e humilha, converte-se numa proposta educacional estimulante, afirmação radical de que somos capazes de viver felizes e de forma independente, sem por isso abrir mão do juízo crítico. *Emílio* é a expressão mais otimista do combate ao amor-próprio e às influências sociais deletérias da sociedade moderna. Porém, assim como para o grande Platão nem todos têm uma alma racional, aqui, é preciso reconhecer que nem todos são como Emílio, tampouco têm sua força e seu preparo para enfrentar a sociedade.

Capítulo 3
O convívio familiar e o recurso à vida simples

A vida reclusa adotada por Jean-Jacques nos primeiros anos de Emílio é, ela mesma, uma alternativa interessante a ser explorada quando se trata de fugir das influências da grande sociedade. É uma resposta à necessidade que sentimos de um ambiente tranqüilo e favorável para viver. Para escapar dos riscos de uma vida complexa, nada melhor que um retiro prolongado na pacata região de Clarens, para experimentar, como Júlia de Wolmar, uma vida simples ao pé dos Alpes. Ou então um passeio nas montanhas do Valais, cujo aspecto é contrastante e esplêndido.

> A leste, as flores da primavera, ao sul os frutos do outono, ao norte os gelos do inverno: ela reunia todas as estações no mesmo instante, todos os climas no mesmo lugar, terrenos contrários no mesmo solo e formava a harmonia, desconhecida em qualquer outra parte, das produções das planícies e dos Alpes. (...) Imaginai a variedade, a grandeza, a beleza de mil surpreendentes espetáculos, 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 outro mundo (Rousseau, 1994a, p. 82-3).

Em várias partes da *Nova Heloísa* encontramos uma homenagem aos vilarejos suíços. Estejam ao pé dos Alpes ou nas montanhas mais altas, eles são verdadeiros refúgios, distantes, isolados, em meio a um clima frio e não raramente inóspito. Rousseau nutria uma paixão por eles, não apenas alimentada pela paisagem na qual eles se encontravam, mas por conta do estilo de vida das famílias que ali viviam. A solidão dos Alpes lhe parecia trazer um clima propício para se alcançar tranqüilidade; a temperatura da região, exigindo um trabalho braçal mais duro, automaticamente parecia fazer desaparecer as nossas distrações com ocupações sem utilidade. Dentre tantos aspectos positivos, Rousseau não se esqueceu dos próprios camponeses, cujos traços de rusticidade, franqueza e hospitalidade, mais de uma vez, são ressaltados por ele. Portanto, era o conjunto que agradava a Rousseau, era aquela totalidade que embelezava seus olhos e inspirava sua imaginação. No livro IV de suas *Confissões*, ao citar o lago de Genebra, por

exemplo, ele diz: “A vista do lado de Genebra e de suas admiráveis margens sempre exerceu sobre mim uma atração particular que não saberia explicar” (1948, p. 105). Ao mencionar as valiosas lembranças de Mme. de Warens e de seu próprio pai, provocadas por uma passagem pela região de Vaud, ele declara:

> Quando sinto o ardente desejo por tal vida feliz e doce, que me fugiu, e para a qual havia nascido, quando tal desejo vem inflamar minha imaginação, é sempre na região de Vaud, junto ao lago, em seus encantadores campos, que ela se fixa. (...) Rio-me da simplicidade com que fui várias vezes aquele lugar, unicamente para ali procurar esta felicidade imaginária. (...) Fui a Vévay alojar-me em La Clef; e, durante os dois dias em que passei ali, sem ver ninguém, tomei por aquela cidade um amor que me seguiu em todas as minhas viagens e que me fez criar finalmente os heróis de meu romance. De boa vontade diria aos que têm gosto e que são sensíveis; vão a Vévay, visitem a região, examinem os lugares, passeiem pelo lago e me digam se a natureza não fez mesmo aquele encantador sítio para uma Julie, uma Claire e um Saint-Preux (idem, p. 105-6).

Por seu encanto e raridade, a paisagem alpina é escolhida por Rousseau como o local ideal para alojar os personagens da *Nova Heloísa*. A indagação que ele faz nesta passagem que acabamos de citar se explica pelo fato de serem, Julia, Clara, Saint-Preux e o próprio Wolmar, pessoas excepcionais. O resultado de um local magnífico com pessoas singulares não poderia ser outro: um ideário, um mundo completamente artificial destinado a realmente dar vazão aos sonhos mais profundos do seu criador, eis uma boa apresentação do que é a *Nova Heloísa*. Por vezes, Rousseau parece ter ido mais longe e ter se tornado um obcecado, alguém que embora soubesse da impossibilidade de materializar esse sonho, ainda assim não hesitava em procurá-lo, lamentando a sua não existência. No romance, ele agrupa temas importantes como amor, felicidade, virtude e independência, projetando seus personagens dentro de um contexto no qual inexiste qualquer sinal de mesquinharia humana ou mesmo de divisões: “não admiti nem rivalidade, nem brigas, nem ciúmes, porque todo sentimento penoso me é difícil de imaginar e porque não queria empanar aquele risonho quadro com nenhuma das coisas que degradam a

natureza" (idem, p. 283). De acordo com o que lemos nas suas *Confissões*, o romance foi a expressão de seus sentimentos ardentes, mas vemos também que foi uma maneira original de pensar um convívio social diferente, baseado numa estrutura amical e familiar. Rousseau mostrar-se-á interessado, especialmente depois de sua reforma moral, numa ruptura com a pompa, a riqueza e os hábitos da cidade grande[30], para justamente procurar um clima agradável e familiar como descrito na *Nova Heloísa*.

Antes de apresentarmos o modo como Rousseau destaca a família nesta obra, convém examinar por que este tema toma uma dimensão importante para ele. A resposta para isso encontramos no livro VII das *Confissões*. Em 1756, vivendo em uma condição de dependência e submissão em relação a amizades como a de Madame d'Epinay, Rousseau planejava adquirir um recanto só seu, que fosse delicioso como o Ermitage e onde pudesse desfrutar da vida campestre, como sempre sonhou, longe "dos salões... de jogos de cartas, de enredos, de tolas palavras elegantes" (idem, p. 272). Apaixonado pela simplicidade e pela vida solitária, ele estava certo de concretizar seus planos quando comprou a própria casa, esperando nela ter um relacionamento tranqüilo com Thérèse. Curiosamente, embora admita ter experimentado vários momentos felizes, Rousseau não nega um sentimento de *impreenchibilidade*[31], uma espécie de incômodo que nunca o abandonara, gerado pelo que ele denominava *uma vontade de amar* e de interagir com amigos de verdade.

> Como podia acontecer que com uma alma naturalmente expansiva, porque viver é amar, não tivesse encontrado até então um amigo inteiramente meu... como podia

[30] Nas *Confissões*, por exemplo, vemo-lo narrar a satisfação com a qual vendeu seu relógio, dizendo a si mesmo: *Graças ao céu não terei mais necessidade de saber que horas são* (1948, p. 241).

[31] Sentimento que Rousseau nutria em relação à própria Thérèse: *possuindo-a, sentia que ela ainda me faltava* (Idem, p.279).

> acontecer que com sentidos tão inflamáveis, com um coração todo cheio de amor, não tivesse, nem uma só vez ardido em chamas por um objeto determinado? Devorado pela necessidade de amar, sem jamais a ter satisfeito plenamente, eu me via quase às portas da velhice e via que ia morrer sem ter vivido (idem, p.280).

O fato é que mesmo depois de passar a viver junto com Thérèse, não conseguindo se livrar de problemas que antes o incomodavam, ele não gozou do clima familiar com que sempre sonhou. As tramóias da sogra com Grimm, as quais visavam envolver a própria Thérèse e isolá-lo, tornaram-se mais recorrentes. Ele quis afastar-se da cidade justamente para se ver livre de tais incômodos, porém o aumento das frustrações sobretudo no campo familiar foi aos poucos desanimando-o da esperança de fazer amigos sinceros e de constituir uma família perfeitamente estruturada[32]. Como ele mesmo relata[33], num momento de embriaguez as memórias da juventude e aquele *anseio de amar* o arrebataram da amargura do real e o lançaram para o terreno da ficção, único recurso através do qual ele poderia realmente manifestar seus sentimentos. Portanto, no terreno da imaginação ele vai buscar exprimir o que na realidade era-lhe impossível encontrar: pessoas encantadoras e excepcionais, a perfeita conciliação entre amor e amizade, e a imagem de uma família ideal. Na literatura Rousseau encontrou o meio para expressar seus sonhos e seu desejo de *expansão*, na família ele viu o espaço perfeito para inseri-los.

Indiretamente, Rousseau já havia se manifestado em defesa da família na *Carta a d'Alembert*, quando se opôs à instalação do teatro em Genebra por acreditar que ele oferecia um tipo de diversão prejudicial aos jovens. Em lugar de um teatro, ele sugere os bailes e as festas de

---

[32] Leve-se em conta também a questão dos filhos de Rousseau. Ele os rejeitou alegando que não tinha a menor condição de prover-lhes o sustento. Mais tarde, tomado de remorso, ele escreve *Emílio* e faz questão de declarar o seu amor por crianças. Ver *Devaneios do caminhante solitário*, 9ª caminhada.

[33] Idem, p. 281.

natureza lacedemônica[34], estas, sim, garantias de uma perpetuação familiar saudável. No livro V do *Emílio* vemos Jean-Jacques explicar as diferenças entre homem e mulher, os pontos em que cada um deles é forte e fraco, e mesmo o lugar que cada um deve ocupar num relacionamento a dois. O interesse do tutor não é outro que preparar o aprendiz para constituir uma família. Na *Nova Heloísa*, além de muitos trechos exaltando as vantagens e a própria beleza do convívio familiar, este aparece como um dever, não imposto, mas reconhecido pelos personagens como indispensável para vivermos felizes. A 5ª parte do romance é onde se concentram as explicações do papel importante da família. Saint-Preux, na carta II, dirigida a Milorde Eduardo, afirma: "para quem encontra no seio da família uma doce companhia, todas as outras são bem insípidas" (1994a, pp. 478-9).

No início do romance já nos deparamos com uma questão familiar atrapalhando a felicidade dos jovens Saint-Preux e Júlia. Apaixonados, eles são forçados a se separar por ordem do Barão d'Etange, que não aceita ver sua filha relacionar-se com um homem abaixo de sua posição social[35]. O preconceito do pai de Júlia a coloca em dúvida. A questão que emerge dessa situação é bem clara: por que não romper com um preconceito se o que temos em mira é nada mais nada menos que nossa própria felicidade? Um motivo dessa natureza poderia justificar, rapidamente, qualquer desobediência. Júlia fica dividida entre ceder aos apelos do amor e violar a estrutura hierárquica da família. Na verdade, ela reconhece que não está em jogo apenas a hierarquia, mas a inviolabilidade da família, sem contar as próprias conseqüências do que aconteceria se ela

[34]. Sobre as festas lacedemônicas, v. Rousseau, 1998 p. 128 e seguintes.

[35] 1994a , p. 80.

realmente optasse por seguir apenas o seu coração. Em que pesem as falhas do pai, ela decide não desobedecê-lo, e explica a Lorde Eduardo sua decisão.

> Não se trata de saber se tenho o direito de dispor de mim contra a vontade dos autores dos meus dias, mas se de mim posso dispor sem afligi-los mortalmente, se posso fugir deles sem lançá-los no desespero. (...) Entregaria seus últimos dias à vergonha, aos pesares, aos prantos? O terror, o grito de minha consciência agitada pintar-me-iam sem cessar meu pai e minha mãe expirando sem consolação e amaldiçoando a filha ingrata que os abandona e os desonra? Não, Milorde, a virtude que abandonei abandona-me por sua vez e nada mais diz a meu coração, mas esta idéia horrível fala-me em seu lugar, ela me seguiria, para meu tormento, em cada instante de minha vida e tornar-me-ia infeliz no seio da felicidade. Enfim, se for meu destino carregar o resto de minha vida aos remorsos, somente esse é por demais terrível para suportar, prefiro enfrentar os outros (1994a, pp. 191-2).

A educação que recebera, o respeito pelos valores familiares e a própria situação dos pais[36] a faz desistir. Embora o que mais desejasse naquele momento fosse partilhar sua vida com Saint-Preux, ela é forçada a reconhecer que é preferível o sofrimento à desonra da família: "meus pais me tornarão infeliz, sei-o bem, mas ser-me-á menos cruel gemer em meu infortúnio do que ter causado o deles" (idem, ibidem). É verdade que o medo do remorso a apavora, porém não é menos verdadeira a conclusão de que, entre o desejo pessoal e a manutenção da família, a última opção é determinante[37].

---

[36] O pai quase sexagenário e a mãe sempre adoentada (idem, p. 192).

[37] No §VIII do *Enchiridion,* encontramos: *não queira que as coisas aconteçam como desejas, mas que elas aconteçam como têm de acontecer, e tu te darás bem* (Epiteto, 2006). Para sustentar sua decisão, na verdade, Júlia encarna a concepção de virtude estóica que, dentre outras coisas, ensina a resignação como forma de nos tornarmos dignos da felicidade. No §XVII vemos: *Lembra-te de que és um ator em um drama, do tipo que agrada ao autor designá-lo. Se teu papel é curto, é curto. Se é longo, é longo. Se agrada a ele que tu representes um homem pobre, um coxo, um comandante, ou um soldado, representa-o naturalmente. Porque essa é a tua tarefa, representa o melhor que puderes. Escolher o papel cabe a outrem* (idem). Esse ensinamento explica perfeitamente a conversão que ocorre com Júlia, quando ela aceita incondicionalmente a tarefa deixada pelo pai e, mais que isso, procura executá-la com a maior dedicação possível. Quando Saint-Preux, desesperado, interroga que mudança estrondosa lhe havia ocorrido, ela responde: *Quero amar o* (meu) *esposo.... Quero ser fiel, porque é o primeiro dever que liga a família e toda a sociedade. Quero ser casta, porque é a primeira virtude que alimenta todas as outras* (1994a, p. 314). E conclui: *(...) sacrificar os desejos de seu coração à lei do dever. Tal é, meu amigo, o sacrifício heróico ao qual somos ambos chamados* (idem, p. 319).

A figura de Saint-Preux encerra um outro exemplo interessante. Mesmo viajando o mundo inteiro, conhecendo lugares exóticos e ficando longo tempo longe de sua terra, ele não consegue esquecer nem se desvencilhar da necessidade de viver em família. Ciente disso, Júlia utiliza sua autoridade para trazê-lo para a casa dela, dando-lhe a responsabilidade de educar os seus filhos. Com a morte do esposo de Clara, Júlia tenta convencer Saint-Preux a aceitar a prima como esposa, o que resultaria em duas coisas importantes: na ajuda à prima viúva e na realização do anseio da própria Júlia de tê-lo como um membro efetivo de sua família. Determinada a esse propósito, ela dirige ao amigo o seu pedido:

> Não podendo transformar-vos vós mesmos em anjo, quero dar-vos um que guarde vossa alma, que a purifique, que a reanime e sob cujos auspícios possais viver conosco na paz da morada celeste. Não tereis, creio, muita dificuldade para adivinhar a quem me refiro, é o objeto que se encontra estabelecido mais ou menos antecipadamente no coração que deve preencher um dia, se meu projeto tiver êxito (1994a, p. 576).

É interessante o modo como Júlia comunica seu intuito a Saint-Preux. Não é um convite simplesmente, mas um longo discurso[38] no qual ela convoca o amigo a cumprir o dever maior de servir à virtude no seio de uma família. Seus argumentos religiosos, a menção à brevidade da vida e a própria denúncia dos empecilhos que, a exemplo do celibato, nos afastam do papel que nos é destinado, tudo isso sintetiza uma grande advertência do perigo de desviarmo-nos da virtude, de abafarmos a voz da consciência e de esquecermos nossos deveres, sobretudo familiares. Porém, o que é a família senão uma grande comunidade em que todos têm uns para com os outros os mais ternos e respeitosos sentimentos? Aí está a verdadeira noção de família que Rousseau queria ostentar em seu romance, a qual vai muito além da relação pais-e-filhos. Trata-se de uma expansão da noção de parentesco, de uma experiência íntima e especial, somente

[38] 6ª parte, carta VI.

possível num convívio tranqüilo em que as pessoas podem exercitar o amor, a amizade e a virtude. Júlia, ao final de seu apelo a Saint-Preux, resume:

> Eis, meu amigo, a maneira pela qual imagino reunir-nos sem perigo dando-vos em vossa família o mesmo lugar que ocupais em nossos corações. No laço caro e sagrado que nos unirá a todos, não seremos mais entre nós do que irmãs e irmãos, não sereis mais vosso próprio inimigo nem o nosso: os mais doces sentimentos, ao se tornarem legítimos, não mais serão perigosos; quando não tiverem mais de ser abafados não serão mais temidos. Longe de resistir a sentimentos tão encantadores faremos deles, ao mesmo tempo, nossos deveres e nossos prazeres; é então que nos amaremos todos mais perfeitamente e que saborearemos, realmente reunidos, os encantos da amizade, do amor e da inocência (idem, p. 577).

Dir-se-ia que é o amor o responsável por amarrar toda esta estrutura que combina pessoas, idades e mentalidades completamente diferentes. O tema desenvolvido por Rousseau na *Nova Heloísa* trata, em resumo, da força do amor que aos poucos cede aos clamores da virtude. Sozinho, o amor é impulsivo, exclusivista e descontrolado; causa ansiedade e tristeza. Submetido à virtude, ele se molda, se aprimora, se expande e torna-se um atalho para a verdadeira felicidade. Portanto, a experiência do arrepender-se, do voltar atrás é algo muito importante neste processo. Tanto a distância geográfica quanto a distância dos corações e do próprio julgamento que se encontra longe dos critérios adequados precisam ser suprimidas. Recobrar a razão ou retomar o caminho da virtude é algo que se repete na história de muitos dos personagens. Lorde Eduardo, por exemplo, abdica dos seus negócios para retornar para perto de Júlia e, com a família dela, dividir o resto de sua vida. Na verdade, além dos negócios, ele deixa para trás um relacionamento inconveniente. Assim como ele, os principais personagens do círculo de Júlia vão aos poucos 'convertendo-se', isto é, ouvindo a voz da virtude e se convencendo de quão delicioso e

necessário será o reencontro de todos no sítio onde moram Júlia e Wolmar[39]. A realização do tão esperado encontro traria a todos uma felicidade única.

A família de Júlia testemunha a necessidade de buscarmos com a família e com os próprios amigos um relacionamento baseado em princípios sólidos. Firmeza de propósito, equilíbrio, retorno à consciência e o próprio acolhimento familiar são noções que marcam nossa vida e que podem ser decisivas para orientar nosso agir, sobretudo quando estivermos expostos a dúvidas ou turbulências. Júlia experienciou isso quando, no momento da dúvida, foi capaz de pensar mais na família do que no amor de Saint-Preux. Este, porém, não tem a mesma força; determinação da vontade talvez seja uma das coisas que mais faltem a Saint-Preux. Quando visita Paris, ele constata a falta de caráter dos parisienses, porém mesmo percebendo a têmpera das mulheres e os costumes degenerados da sociedade, ele não consegue resistir e acaba sendo seduzido. Com pesar, ele escreve a Júlia confessando o que lhe ocorrera. Ela, por sua vez, lhe replica:

> Vosso primeiro erro foi o de ter tomado um mau caminho entrando na sociedade; mais avançais, mais vos perdeis e vejo, tremendo, que estais perdido se não voltardes atrás (...) Todas essas pretensas necessidades não têm suas fontes na natureza, mas na voluntária depravação dos sentidos (1994a, pp. 266, 269).

Saint-Preux é o retrato da falta de autocontrole. Precipitado e ansioso, ele se deixa levar pelas influências que o cercam, ainda quando imagina estar por cima delas, o que acontece em sua passagem por Paris. Sua insegurança mostra os riscos em que somos colocados diante do turbilhão social, e seu desespero é a expressão de quem quer evitar o erro, mas não tem forças para tal. Seu exemplo nos permite concluir, como Júlia, que o lugar mais apropriado para trabalhar nossa identidade é longe da cidade: "É nos salões dourados que um principiante vai

[39] 5ª parte, carta VI e seguintes.

adquirir os ares da sociedade, mas o sábio aprende seus mistérios na choupana do pobre" (idem, p. 270); aquele que se acha perdido em meio à multidão, como Saint-Preux em Paris, jamais conhecerá a si próprio. Essa questão do 'perder-se' é especialmente interessante e está presente tanto no *Emílio* quanto na *Nova Heloísa*. A questão é: uma vez perdidos, podemos nos reabilitar? Uma vez que a malícia e o crime tomaram conta de nossas reflexões, é possível restabelecer a inocência?

> Ah! se o primeiro desregramento é penoso e lento, como todos os outros são prontos e fáceis! Sedução das paixões! fascinas assim a razão, enganas a sabedoria e transformas a natureza antes que o percebamos. Perdemo-nos um único momento na vida, afastamo-nos um único passo na estrada reta. Logo um declive arrasta-nos e nos perde. Caímos enfim no abismo e acordamos assustados por nos encontrarmos cobertos de crimes, com um coração nascido para a virtude (1994a, p. 311).

Rousseau parece estabelecer dois momentos distintos dentro dessa discussão. O primeiro deles é revelado pela própria Júlia: "sabe que o homem é mais livre para evitar as tentações do que para vencê-las e que não se trata de reprimir paixões excitadas, mas de impedi-las de nascer" (idem, p. 573). Portanto, para utilizar os termos adotados por Starobinski[40], tratar-se-ia de evitar o mal, de impedir o seu nascimento. O segundo momento é propriamente o de cuidar do corpo doente, já contaminado pelo mal. Saint-Preux, mesmo depois de praticar o erro em um lugar para onde não deveria ter ido, é reabilitado. Na realidade, sua vida é salva porque ele pôde contar com pessoas como Júlia e Wolmar que o ajudaram, aconselharam-no e lhe deram um testemunho impecável. Seu caso, entretanto, não é regra. Starobinski, no clássico texto "O remédio no mal: o pensamento de Rousseau", nos convida justamente a observar, em diferentes obras do filósofo de

[40] Starobinski, 1991b, pp. 165 e seguintes.

Genebra, como ele trabalha a noção de mal, também chamado em alguns casos de degeneração ou corrupção.

> Rousseau impele-nos a considerar num único olhar as imagens do mal e aquelas dos remédios ou das tentativas de cura. É preciso, portanto, procurar apreender a maneira como ele os afronta, os confronta, os entremeia, em uma obra que fornece, sobre o curável e o incurável, um dos mais surpreendentes testemunhos que existem (Starobinski, 1991b, p. 163).

Starobinski nos mostra que dependendo da obra de Rousseau a que nos reportamos, podemos encontrar soluções diferentes para o problema do mal. Em algumas circunstâncias Rousseau afirma que há cura, noutras, não; há circunstâncias, por exemplo, em que o próprio mal deve ser utilizado como uma espécie de 'remédio', a fim de evitar males ainda maiores. Enfim, o caso de Saint-Preux é um dos poucos em que, mesmo depois do contato com os males contagiosos da sociedade, ele se recupera. Ele foi curado. Porém, sua reabilitação deve ser tributada mais ao auxílio dos amigos do que a ele próprio.

Seu exemplo nos alerta para o fato de que os costumes e as distrações das grandes sociedades não podem ser ignorados ou mesmo tratados com complacência. O tutor Jean-Jacques dedica mais de vinte anos de sua vida para formar a personalidade de Emílio porque conhece o que está por trás destas distrações. Ele sabe de que força precisará seu pupilo para, uma vez inserido na sociedade, não perder sua identidade e seu julgamento crítico, pois "o primeiro inconveniente das grandes cidades é que nelas os homens se tornam diferentes do que são e que a sociedade lhes dá, por assim dizer, um ser diferente do deles" (Rousseau, 1994a, p. 245). Com o mesmo propósito, escrevendo a Saint-Preux, Júlia clama: "Deixemos a multidão e olhemos em nós mesmos" (idem, p. 88). Contra os perigos da grande sociedade, Júlia não chega a defender o isolamento como um valor em si mesmo, tanto assim que, refugiada em Clarens, corresponde-se com as pessoas que ama e solicita afetuosamente a presença delas em sua casa. A questão é que o

isolamento nos proporciona uma condição ideal para nos interiorizarmos, para descobrirmos aquilo que é melhor para nós, e principalmente sermos pessoas mais simples, contentes com o nosso próprio ser. Tais propósitos naturalmente não se encaixam com a vida dos salões e com o ritmo da grande sociedade. Rousseau, que dava muita importância aos temas *solidão* e *refugiar-se*, recoloca esse assunto nos *Devaneios*, uma de suas últimas obras. Na oitava caminhada, ele expressa como a confusão da cidade misturava-se com algo que lhe parecia trazer prazer e alegria.

> Minha alma expansiva se estendia sobre outros objetos e, continuamente atraído para fora de mim mesmo por gostos de mil espécies, por apegos amáveis que continuamente ocupavam meu coração, num certo sentido, esquecia a mim mesmo, entregava-me inteiramente ao que me era estranho e experimentava, na contínua agitação de meu coração, toda a transformação das coisas humanas. Essa vida tempestuosa não me deixava em paz interior nem em repouso exterior. Aparentemente feliz, não tinha nenhum sentimento que pudesse resistir à prova da reflexão e no qual pudesse comprazer-me. Nunca me sentia perfeitamente contente nem com outrem nem comigo mesmo. O tumulto da sociedade me atordoava, a solidão me entediava, tinha a contínua necessidade de mudar de lugar e não me sentia bem em nenhum. Todavia, era festejado, benquisto, bem recebido tratado com amabilidade por toda a parte (1995, p. 105).

Lembremos que os *Devaneios* são escritos cerca de dois anos antes da sua morte, num período em que sua saúde não estava em bom estado e em que ele se sentia perseguido. Diferentemente de Júlia, Rousseau se acha numa situação em que somente o profundo isolamento parece lhe restar, e é no isolamento que ele busca, a partir daí, subsistir:

> Eis-me, portanto, sozinho na terra, tendo apenas a mim mesmo como irmão, próximo, amigo, companhia. O mais sociável e o mais afetuoso dos humanos foi dela proscrito por um acordo unânime. (...) Ei-los, portanto, estranhos, desconhecidos, inexistentes enfim para mim, visto que o quiseram. Mas eu, afastado deles e de tudo, que sou eu mesmo? (idem, p. 23).

No período dos *Devaneios*, iniciados no outono de 1776, Rousseau olha para o passado e relembra muitas experiências, positivas e negativas, adquiridas na sociedade. Em um de seus

desabafos, reconhece que a serenidade que sempre lhe fez falta só foi conquistada por meio de um retorno para dentro de si próprio. Por esse meio e também com o aprendizado de outras virtudes importantes, como a paciência e a resignação, ele conseguiu recobrar o equilíbrio e adquirir as forças necessárias para enfrentar seus problemas. Ao final da primeira caminhada, vale mencionar, ele deixa uma mensagem que não passa despercebida: "não me impedirão de gozar de minha inocência e de acabar meus dias em paz" (idem, p. 28).

Ora, se voltarmos ao personagem de Saint-Preux, na *Nova Heloísa*, vemos que a sua viagem à Paris dos jantares, dos espetáculos e da casa das mundanas, o faz perder justamente a inocência, um dos pares indispensáveis à felicidade, e um tema clássico na filosofia rousseauniana. No romance, é interessante o fato de a própria palavra inocência sempre acompanhar a palavra felicidade, compondo um verdadeiro dueto, repetidamente presente nas cartas dos personagens. Na realidade, o tema da inocência não é exclusividade da *Nova Heloísa* nem tampouco dos *Devaneios*. Já no *Discurso sobre a desigualdade* vemos um importante apelo feito por Rousseau:

> vós, que podeis deixar no meio das cidades vossas funestas aquisições, vossos espíritos inquietos, vossos corações corrompidos e vossos desejos desenfreados; retomai, visto que depende de vós, vossa antiga e primeira inocência, ide aos bosques esquecer o espetáculo e a memória dos crimes de vossos contemporâneos e não temais aviltar vossa espécie renunciando às luzes para renunciar a seus vícios (1999b, p. 133).

A perda da inocência de Saint-Preux quando se aproxima dos parisienses assemelha-se ao declínio ocorrido com o homem natural, depois que este adquire o hábito de viver próximo dos

seus semelhantes, buscando comodidades e aumentando a dependência em relação a eles[41]. De fato, o primeiro sinônimo de inocência é a bondade original[42], aquela que o homem possuía em seus primórdios, quando, vivendo solitário e em paz com a natureza, desconhecia a maldade e o vício e exercitava a piedade natural para com o seu semelhante. Neste estágio bruto,

> nada se interpõe entre seus "desejos limitados" e seu objeto, a intercessão da linguagem é pouco necessária; a sensação se abre diretamente para o mundo, a ponto de o homem mal saber distinguir-se daquilo que o cerca. O homem experimenta então um contato límpido com as coisas, que ainda não é turvado pelo erro: os sentidos, limitados a si mesmos, não contaminados pelo juízo e pela reflexão, não sofrem nenhuma distorção (Starobinski, 1991, p. 37).

Porém, a leitura dos desdobramentos morais da história humana dará um relevo – por que não dizer: uma tensão? – especial ao conceito de inocência. A questão de saber que o homem possuiu excelentes dotes físicos ou que sua perfectibilidade e reflexão numa determinada época ainda não haviam se iniciado passa a não ser tão interessante quanto perceber que, à nossa própria revelia, nós fomos perdendo a simplicidade que possuíamos, criando discórdias e ampliando a desigualdade. Lançados, talvez 'involuntariamente'[43], numa aventura cujos resultados ignorávamos, nós nos permitimos mudar nossos hábitos, nosso *habitat* e nossa própria identidade. Autores e responsáveis por nosso próprio destino infausto, no estágio em que estamos a única coisa que nos resta é lamentá-lo, visto que não podemos mais retroagir nem tampouco consertar os erros que cometemos.

---

[41] idem, p. 90 e ss. Ao término da narrativa, Rousseau exclama: *nada é mais meigo do que o homem em seu estado primitivo, quando, colocado pela natureza a igual distância da estupidez dos brutos e das luzes funestas do homem civil* (p.93).

[42] cf. Trusson et Eigeldinger, 1996, p. 444-5.

[43] Fica sempre em aberto a hipótese do que faríamos de nossa história se soubéssemos exatamente as conseqüências de nossas criações, enfim do exercício de nossa perfectibilidade.

> Não foi sem esforço que conseguimos tornar-nos tão infelizes. Quando, por um lado, se considerarem os imensos trabalhos dos homens, tantas ciências profundas, tantas artes inventadas (...) e, por outro lado, se procuram as verdadeiras vantagens que resultaram de tudo isso para a felicidade da espécie humana, não se pode deixar de ficar impressionado com a imensa desproporção que reina entre essas coisas, e deplorar a cegueira do homem que, para alimentar seu louco orgulho e não sei que vã admiração por si próprio, faz com que corra com ardor atrás de todas as misérias de que é suscetível e que a natureza benfazeja tivera o cuidado de afastar dele (1999b, p. 127).

Como assinalou Starobinski, "é como moralista que ele escreve a história da moral" (1991, p. 36), ou seja, é como moralista que Rousseau investiga o coração humano e, especialmente na *Nova Heloísa*, articula o destino de seus personagens de modo a fazer com que a inocência perdida reaflore, ainda que temporariamente. Seja através de uma rigorosa disciplina levada a cabo pelas próprias forças, como faz Júlia, seja através de uma conversão proporcionada por um auxílio excepcional, como é o caso de Saint-Preux; ora experimentando grandes quedas, ora vencendo através de atos virtuosos, todos os personagens, em síntese, partilham o fato de em suas vidas aparecer a possibilidade de recobrar um pouco da inocência perdida. Rousseau se encarrega de aplicar um tom grave e solene a esse aspecto: a inocência desenhada por ele é rara, distante, sublime, às vezes extremamente frágil; alcançá-la é quase uma promessa de felicidade, perdê-la pode ser o início de uma frustração irrevogável. Porém há ainda um aspecto que devemos destacar. Ele não apenas a reforça e a defende, ele a propõe em circunstâncias *extra-ordinárias*, nas quais qualquer um diria que não é mais possível, que passou dos limites: qual não é o grau de inocência necessário para que Wolmar, mesmo tendo acesso às cartas de amor entre Júlia e seu amado, acolha Saint-Preux em sua casa como um amigo da família, e ainda por fim, mais tarde, confie-lhe a educação dos próprios filhos?

> Embora ainda não nos conheçamos, estou encarregado de vos escrever. A mais modesta e mais cara das mulheres acaba de abrir seu coração a seu feliz esposo. Ele vos julga digno de ter sido amado por ela e vos oferece sua casa. Nela reinam a inocência e a paz, nela encontrareis a amizade, a hospitalidade, a estima, a confiança.

> Consultai vosso coração e, se nele não houver nada que vos assuste, vinde sem medo. Não partireis daqui sem deixar um amigo (1994a, p. 365).

É o próprio Wolmar quem escreve estendendo o convite a Saint-Preux e lhe abrindo as portas da casa. Tão logo este chega e se ambienta, Wolmar insiste em sair de viagem para, de propósito, deixar sua esposa com Saint-Preux. A fim de testá-la? Não. Ele o faz porque confia numa reparação verdadeira, porque acredita que a inocência é possível. É isso que ele reitera a Saint-Preux antes de partir e após uma conversa íntima: "Eu vos vi, não me enganastes, não me enganareis e, embora ainda não sejais o que deveis ser, vejo-vos melhor do que pensais e estou mais satisfeito convosco do que estais vós mesmo" (idem, p. 430). Um pouco mais humano e realista, Saint-Preux se vê completamente confuso entre a estima e a amizade que deve a Wolmar e o amor que não consegue deixar de ter por Júlia. De fato, somente a verdadeira inocência, acompanhada obviamente de uma boa dose de virtude, pode fundir uma conciliação como essa.

É realmente impossível pensar a inocência proposta por Rousseau sem que a liguemos à virtude, pois para haver reabilitação ou conciliação é preciso arrependimento, esforço; é necessário deixar de lado a voz das paixões para ouvir a voz do dever. Clara reconhece isso ao descrever a Júlia explicando os dotes que ela possuía: "Toda a tua vida não foi senão um combate contínuo em que, mesmo após tua derrota, a honra, o dever, não cessaram de resistir e acabaram por vencer" (1994a , p. 436). Mesmo figuras secundárias do romance, como a desconhecida namorada de Lorde Eduardo ou o infeliz Claude Anet, estão aptas a abandonar o passado que as condena. Porém o exemplo do que ocorre com Wolmar é mais marcante. Apesar de toda sua maturidade e experiência, mesmo ele se acha obrigado a passar a limpo seu passado, a contar o que vivenciou e os próprios erros que cometeu. Ele prepara uma ocasião especial para se abrir

com a esposa e com Saint-Preux, a fim de por esse gesto solene selar por completo o amor que sente por Júlia e amizade que inicia com o jovem filósofo.

> Ao entrarmos no bosquezinho vi meu marido olhar-me e sorrir. Sentou-se entre nós e, após um momento de silêncio, tomando-nos ambos pela mão: meus filhos, disse-nos, começo a ver que meus projetos não serão vãos e que poderemos estar unidos, os três, por uma afeição duradoura, própria a fazer nossa felicidade comum e minha consolação nas dificuldades de uma velhice que se aproxima. (...) Então revelou-nos o mistério de seu nascimento que até agora só meu pai conhecera (idem, p. 425).

O próprio Wolmar diz:

> a fria razão nunca faz nada de ilustre e só se triunfa das paixões opondo-as uma à outra. Quando a da virtude se eleva, só ela domina e mantém todo o equilíbrio; eis como se forma o verdadeiro sábio que não está mais do que um outro ao abrigo das paixões, mas que é o único que sabe vencê-las através delas mesmas como um piloto navega entre os maus ventos (idem, p. 428).

A atitude de Wolmar mostra o desejo de reunir virtude e inocência. Na verdade, a sua pessoa reúne um conjunto de virtudes: sabedoria, bondade, generosidade e um julgamento frio e inequívoco. Wolmar é um profundo conhecedor do ser humano; como ele mesmo afirma, se tem "alguma paixão dominante é a da observação: gosto de ler nos corações dos homens" (idem, p. 426). No diálogo que o vemos travar com Saint-Preux e Júlia, narrado na carta XII da 4ª parte, ele resume sua história e explica as experiências que acumulou durante a vida. Maduro, preparado, consciente, ele é realmente o homem que se encontra em condições de buscar a felicidade que almeja para si e para sua família. Por isso, ele terá papel de destaque tanto no resgate de Saint-Preux quanto no aprimoramento das próprias virtudes de Júlia. Sua presença em Clarens, portanto, é indispensável[44].

[44] Como ressalta Shklar (1985, p. 128), *Wolmar é o herói real da Nova Heloísa, porque ele é onicompetente e perfeito. Ele cura o mal, salva o fraco e constrói um modelo de estado.*

Ao mencionar as capacidades de Wolmar, não podemos deixar de nos referir ao papel de Júlia, a personagem principal do romance de Rousseau que, bem antes de amadurecer como esposa e mãe, não deixa a desejar em disciplina e virtude. Moça viva e prudente[45], Júlia tem, em primeiro lugar, a característica peculiar de exercer uma atração em todas as pessoas que a cercam. Por onde passa ou com quem trava uma amizade, sua pessoa chama a atenção. No início do romance, quando ela e Saint-Preux estão apaixonados, este declara:

> É esta união tocante de uma sensibilidade tão viva e de uma inalterável doçura, é esta compaixão tão terna diante de todos os males alheios, é esse espírito justo e esse gosto refinado que extraem sua pureza da pureza da alma, são, numa palavra, bem mais os encantos dos sentimentos do que os da pessoa que adoro em vós (1994a, p. 45).

Na primeira parte da *Nova Heloísa* já percebemos que o amor expansivo da personagem está mesclado com a busca de um aprimoramento pessoal, que não descuida do juízo e da serenidade. A maneira como ela resolve suas diferenças com Saint-Preux não abre mão do respeito, da honra e de um julgamento com base na razão. Passada a crise que ela experiencia com Saint-Preux por conta da separação dos dois arbitrada pelo Barão d'Etange, outros desafios vêm à tona, mesmo assim sua amizade permanece agradável, sua postura inalterável e sua razão sóbria. Tanto seus empregados quanto seus amigos não conseguem resistir-lhe, a própria prima Clara atesta a autoridade que ela tem:

> Que estranho poder é o vosso, de conseguir tornar as privações tão doces quanto os prazeres e dar, ao que se faz por vós, o mesmo encanto que se encontraria em contentar-se a si mesmo! Ah! Disse-o cem vezes, és um anjo do Céu, minha Júlia! sem dúvida, com tanta autoridade sobre minha alma, a tua é mais divina do que humana. Como não pertencer-te eternamente visto que teu reino é celeste e de que serviria cessar de amar-te se é preciso sempre adorar-te? (idem, p.119).

[45] Rousseau, 1948, p.283.

Júlia sabe de seus dotes, confia em seus talentos e chama para si a responsabilidade de decidir, muitas vezes, o próprio destino dos outros. Para o descontrolado Saint-Preux, ela afirma: "desejaria que pudésseis sentir o quanto é importante para ambos que entregueis a mim o cuidado de nosso destino comum" (idem, p. 64). Porém é sobretudo a revelação feita pela prima Clara que realmente exprime a extensão e a força dos seus poderes.

> Minha Júlia, és feita para reinar. Teu poder é o mais absoluto que conheço. Estende-se até sobre as vontades e sinto-o mais do que ninguém. Como pode ser, Prima? Ambas amamos a virtude, a honestidade nos é igualmente cara, nossos talentos são os mesmos, tenho quase tanto espírito quanto tu e quase não sou menos bonita. Sei muito bem tudo isso e apesar disso tudo me impressionas, subjugas-me, consternas-me, teu gênio esmaga o meu e nada sou diante de ti. (...) espontaneamente, devia ser tua criada. Explica, se puderes, este enigma, quanto a mim, nada entendo.

Depois de casada, ela continua exercendo a mesma influência poderosa sobre as pessoas que a circundam. Como administradora, como mãe, como esposa[46], ela cumpre seus deveres e dá um testemunho admirável: "O gosto que tem a Senhora de Wolmar em preencher seus nobres deveres, em tornar felizes e bons aqueles que dela se aproximam, comunica-se a tudo o que é seu objeto, a seu marido, a seus filhos, a seus hóspedes, a seus empregados" (idem, p. 457). É interessante que apesar de ser uma mulher virtuosa, de ter uma família feliz, um marido como Wolmar e uma prima adorável como Clara, ou seja, pessoas que a completam e que, somando com o lugar onde ela vive, tudo pareceria já ser o 'o bastante' para ser feliz, Júlia não se contenta: seu conceito de família é expansivo e ela quer abrigar em sua casa também os amigos que ama: Eduardo e Saint-Preux. Uma pergunta então vem à tona: por que apenas dois amigos? Por que não mais? Certamente porque pessoas especiais são raras, portanto raras são aquelas dignas de

[46] Ao final do romance, quando Júlia está prestes a morrer, seus poderes se manifestam de maneira exemplar quando ela, defendendo sua fé, consegue converter o marido ateu.

pertencer ao convívio de Júlia[47]. Por outro lado, nem todos estão aptos a entender e mesmo a experimentar uma vida como a dela: de um círculo familiar relativamente fechado, num contexto retirado. A vida de Júlia em Clarens só é levada por pessoas que sabem extrair a felicidade de um convívio simples.

> É preciso uma alma sã para sentir os encantos do retiro, só vemos pessoas de bem gostar de viver no seio de sua família e nela encerrar-se voluntariamente; se há no mundo uma vida feliz é sem dúvida aquela que aqui vivem: mas os instrumentos da felicidade nada são para quem não sabe usá-los e só se sente em que consiste a verdadeira felicidade à medida que se tem a capacidade de experimentá-la (idem, p. 458).

Não é a predileção de Júlia que dá à região de Clarens tantos atrativos; são as propriedades do lugar onde ela mora que realmente têm algo especial. É a vida simples que ali se vive, o ar que ali se respira, a natureza que ali se vê que compõem um ambiente saudável e singularmente atraente. O recanto de Júlia é o lugar ideal para um convívio familiar, mas é também um recurso pedagógico para se livrar dos vícios da imaginação desocupada e da vida preguiçosa. Quando Saint-Preux afirma: "Se fosse preciso dizer com exatidão o que se faz nesta casa para ser feliz, julgaria ter respondido corretamente dizendo *nela sabe-se viver*" (1994a, p. 458), ele se reporta aos mesmos princípios que o tutor de Emílio utilizava com seu aprendiz, princípios baseados numa disciplina que conjuga o trabalho duro, a ocupação do tempo e a fidelidade ao imprescindível critério da utilidade.

> nada se vê nesta casa que não associe o agradável ao útil, mas as preocupações úteis não se limitam aos trabalhos que trazem o proveito, compreendem ainda todo o divertimento inocente e simples que alimenta o gozo da vida retirada, do trabalho, da

[47] O próprio Wolmar, na companhia de sua esposa e de Saint-Preux, declara: *o marido de Júlia não deve conduzir-se como um outro homem* (idem, p.430).

> moderação e conserva, para aquele que a ela se entrega, uma alma sadia, um coração livre da perturbação das paixões (idem, p. 409).

Como vemos, a questão colocada por Saint-Preux quando diz *saber viver* refere-se a um número grande de coisas. Para se viver bem, é preciso toda uma administração do trabalho, do tempo de descanso e mesmo do tipo de lazer. Nas cartas II e III da 5ª parte da *Nova Heloísa*, Saint-Preux faz uma descrição a Lorde Eduardo de como é a família de Júlia. Ali ele explica detalhes sobre a administração da casa, o convívio com os empregados e como era a relação que Wolmar e Júlia tinham com os vizinhos. Não é de surpreender que os Wolmar tenham nada menos que a capacidade de cuidar de tudo o que é preciso para o bom andamento da comunidade: divisão do trabalho, costumes, divertimentos, tudo. Todas as dimensões que envolviam a vida de cada uma das pessoas que ali moravam eram acompanhadas e cuidadas pelos dois. Saint-Preux exalta a maneira como o casal providencia para que o bem, a moderação e a virtude que carregam dentro de si passem para os trabalhadores, para a comunidade, enfim para todas as pessoas com quem eles se relacionam. A conclusão a que chegamos não poderia ser melhor: o convívio social que reina em Clarens, sob os cuidados de Júlia e Wolmar, e as próprias riquezas naturais que dão vida e embelezam todo esse contexto é realmente algo único, extraordinário.

> Quantos prazeres que conheci tarde demais experimento há três semanas! Como é agradável passar os dias no seio de uma tranqüila amizade ao abrigo das paixões impestuosas! Milorde, que espetáculo agradável e tocante o de uma casa simples e bem dirigida em que reinam a ordem, a paz, a inocência, em que se vê reunido sem aparato, se ostentação, tudo o que responde ao verdadeiro destino do homem! O campo, a vida retirada, o repouso, a estação, a vasta planura d'água que se oferece a meus olhos, o selvagem aspecto das montanhas... (1994a, p. 385).

Na verdade, esse doce e maravilhoso convívio apresentado na *Nova Heloísa* nada mais é que a experiência da *idade de ouro*. A vida tranqüila de Clarens é um retorno artificial à época

mais feliz e duradoura que, de acordo com o *Segundo Discurso*[48], nós já experienciamos. Mas por que Rousseau faz do seu romance um corolário da *idade de ouro*? Tomemos por exemplo este trecho em que Júlia afirma para Saint-Preux: "Conheces minha aversão pela cidade, meu gosto pelo campo, pelos trabalhos rústicos e o apego que três anos de estada me deram pela minha casa de Clarens" (1994a, p. 355). São passagens como essa, às dezenas ou centenas espalhadas pela obra, que nos fornecem rápidas sinopses do que Rousseau quer realmente queria expressar. A casa de Júlia é alegre e auto-suficiente, as pessoas ali reunidas se amam e se ajudam, num clima onde não existe qualquer competição e ou manifestação do amor-próprio desregrado; a felicidade é partilhada, a natureza, vista e sentida por toda parte, pode enfim aflorar no indivíduo. Ora, do que mais é preciso? Júlia tem certeza de que a simplicidade em que vive é condição indispensável para ela ser o que é; Rousseau tem a consciência de que o seu romance reúne as coisas elementares que realmente faltam para a sociedade moderna[49]. A realidade da *Nova Heloísa* destaca dois importantes dois pontos: o convívio familiar pode nos trazer de volta a nós mesmos: "De que serve procurar nossa felicidade na opinião de outrem, quando podemos encontrá-la em nós mesmos?" (Rousseau, 1999b, p. 214); a vida simples é o recurso seguro que nos ajuda a nos libertarmos da antinomia engendrada pelo amor-próprio, responsável por solapar a nossa consciência e a própria possibilidade de encontrarmos aquilo de que verdadeiramente precisamos para sermos felizes: "Certamente todo homem que não goste de passar belos dias num lugar tão simples e tão agradável, não possui um gosto puro nem uma alma sã" (1994a, p. 420).

---

[48] Rousseau, 1999b, p. 93.

[49] Mais do que isso, a forma como Rousseau coloca pontos importantes de sua filosofia e a própria densidade com a qual ele trata as reflexões fazem com que realmente a *Nova Heloísa* seja, como afirmou David Hume, a sua obra prima. Cf. Trusson et Eigeldinger, 1996, p. 426; e ainda Bertran, 2004, p.13.

Não é possível falarmos da importância de uma vida simples na filosofia de Rousseau, sem mencionar o personagem criado por ele que, como nenhum outro, testemunhou a exigência de viver na simplicidade. Apesar de a discussão a respeito da *Profissão de fé do vigário de Sabóia* exigir um capítulo à parte, nós nos limitaremos aqui a fazer um recorte baseado sobretudo no seu estilo de vida simples, mas de conduta bastante criteriosa, consciente dos problemas gerados pelo poder da opinião e pelas pressões sociais no campo religioso.

Comecemos observando como ele dirige sua reflexão ao falar da religião. Ele não se pretende um sábio ou uma autoridade no assunto, o que pode ser atestado pelo seu próprio discurso, em que ele começa não com um tom acadêmico, mas como uma pessoa humilde que gostaria simplesmente de apresentar o seu testemunho de vida e uma defesa convincente do que acredita.

> Meu filho, não esperes de mim nem discursos sábios nem profundos raciocínios; não sou um grande filósofo e pouco me preocupo em sê-lo. Mas às vezes tenho bom senso e amo sempre a verdade. Não quero argumentar contigo, nem mesmo tentar convencer-te, basta-me expor-te o que penso na simplicidade de meu coração. Consulta o teu durante o meu discurso. É tudo que te peço (idem, p.355).

Em seguida, vejamos o caráter do vigário e a sua própria condição. Ele não parece se mostrar arrogante ou pretensioso, ao contrário, antes de qualquer consideração, revela os seus próprios limites e as dúvidas nas quais esteve mergulhado durante anos:

> Eu estava naquelas disposições de incerteza e de dúvida que Descartes exige para a procura da verdade. (...) Pensava comigo mesmo: amo a verdade, procuro-a mas não posso reconhecê-la; mostrem-ma e permanecerei ligado a ela; (...) Apesar de ter muitas vezes passado por males maiores, nunca levei uma vida tão continuamente desagradável quando nesses tempos de confusão e de ansiedade, em que, errando sem parar de dúvida em dúvida, eu só tirava de minhas longas meditações incertezas, obscuridade e contradições sobre a causa de meu ser e sobre a regra de meus deveres (idem, p. 357-8).

A procura do vigário pela verdade e os problemas que ele tinha em solucionar suas dúvidas através do seu credo o colocavam diante de desafios para os quais não tinha resposta. Tais dúvidas originavam-se da necessidade que sentia de conhecer melhor a Deus, e da própria dificuldade de conciliar os discursos que ouvia, os quais, explicando a condição do homem, contradiziam-se na afirmação de quais são seus verdadeiros deveres. Do ponto de vista epistemológico e por conta da própria experiência da limitação humana, ele é tomado pela ansiedade e pela tristeza. Em relação à sua condição individual, ele não tem uma família como a de Júlia para apoiá-lo, nem um homem sábio como Wolmar para o aconselhar. Confuso e sozinho, não lhe resta outra alternativa senão contar com a própria razão e lançar-se numa experiência, como a realizada por Descartes, de começar do zero e suspendendo o juízo sobre tudo o que aprendera até então: "Não adianta me gritarem: Submete a tua razão. O mesmo pode dizer-me aquele que me engana; preciso de razões para submeter a minha razão. (...) Devo, pois, voltar o olhar primeiro para mim, a fim de conhecer o instrumento de que me quero servir e saber até que ponto posso confiar em seu uso" (idem, p. 403 e 361). Para fugir da opinião, ele vê como único caminho a reconstrução, passo a passo, de todos os seus conceitos com respeito à matéria, ao universo, a Deus e ao ser humano.

Ao mesmo tempo em que resolve investigar o que a própria razão pode lhe dar a conhecer, ele decide tomar outra decisão: a de pôr um limite nas preocupações que o acometem, pois não é possível conhecer tudo. É reconhece que é preciso aprender a ignorar aquilo que não podemos saber: "Compreendi que a insuficiência do espírito humano é a primeira causa dessa prodigiosa diversidade de sentimentos, e que o orgulho é a segunda" (idem, p. 358). De fato, dar ouvidos aos filósofos só lhe tinha aumentado as dúvidas, uma vez que estes são presunçosos e não procuram a verdade de coração sincero. A quem ouvir então? À própria luz interior, pois ela pode nos

assegurar um caminho livre de opiniões interesseiras. Tendo em vista que "é sobretudo no campo da religião que a opinião triunfa" (1999c, p. 347), o melhor a fazer, para começar, é calar-se e examinar as coisas com cuidado; ser modesto, porém circunspecto: "devemos começar por aprender a resistir para saber quando podemos ceder sem crime" (idem, p. 356).

O medo e as suspeitas do vigário nos revelam um problema que ele tem com a questão da heteronomia. E quando falamos do tema *autonomia-heteronomia*, esbarramos no chamado *império da opinião*[50]. Ele quer ser autônomo, ou seja, dar a lei para si mesmo, fazer uma escolha livre, não alienada ou influenciada por pressões externas, mas ele reconhece a força e o perigo da opinião que se difunde na sociedade confundindo a consciência do indivíduo. Ele se coloca como um inimigo dela e, pondo em suspeição o que lhe haviam ensinado em matéria de religião, encampa um verdadeiro esforço teórico não apenas para tirar conclusões com os próprios esforços, mas para ter a certeza de que o que acreditaria, a partir de então, teria realmente uma base sólida. O seu esforço em raciocinar e prover o fundamento de sua crença se torna uma profissão de fé nova e revolucionária, basta ver alguns temas essenciais que ela ataca.

Em primeiro lugar está a necessidade de nos livrarmos do jugo dos homens, pois para chegarmos a Deus não precisamos nos submeter ao que eles dizem:

> toda a teologia que pude adquirir por mim mesmo através da inspeção do universo e do bom uso de minhas faculdades limita-se ao que te expliquei... Para saber mais, é preciso recorrer a meios extraordinários. Esses meios não podem ser a autoridade dos homens, pois, não pertencendo nenhum homem a uma espécie diferente da minha, tudo

[50] Esta expressão foi utilizada pelo próprio Rousseau em sua Carta a d'Alembert (1993, p. 44) quando, estabelecendo uma comparação entre a força das leis, a atração do prazer e o império da opinião, ele reconhece que este último é mais forte que as outras duas. Shklar dedica um capítulo inteiro de seu estudo a debater a influência da opinião na mente das pessoas. Ela relembra uma idéia muito presente no próprio *Emílio*, de que *o homem em sociedade vive fora de si mesmo, porque ele só vê a si próprio através dos olhos dos outros homens* (1985, p. 76).

> o que um homem conhece, naturalmente também posso conhecer, e um outro homem pode enganar-se tanto quanto eu (idem, p. 403).

Em seguida, é preciso reagir contra a fúria orgulhosa das grandes religiões, que pregam o amor e a salvação, mas não conseguem se desvencilhar do fanatismo e da intolerância:

> temos três religiões principais na Europa. Cada uma delas detesta e amaldiçoa as outras, acusando-as de cegueira, de dureza, de teimosia e de mentira. Que homem imparcial ousará escolher entre elas, se antes não pesou bem as suas provas e não ouviu bem as suas razões? (idem, p. 413).

Por fim, uma nova e vigorosa crítica. O vigário desta vez põe em xeque a suposta autoridade fundada nos livros e nas escrituras, que, a depender do contexto ou dos interesses pessoais dos intérpretes, pode desembocar em tirania. Ele exclama: "quem fez esses livros? Homens. (...) Qual! Sempre testemunhos humanos! (...) Quantos homens entre mim e Deus!" (idem, p. 404). Na verdade, além destes, sua profissão toca outros pontos elementares da religião como a questão dos milagres[51] e o próprio escândalo derivado da falta de unidade entre o que os fiéis pregam e o que praticam. Os defensores dos milagres, como nos mostra o diálogo entre o raciocinador e o inspirado[52] no *Emílio*, vão sempre querer utilizá-los para constranger os adversários, chamando-os de incrédulos e condenando-os. O problema que surge desse debate – que é, na verdade, saber a origem dos milagres e identificar qual o seu significado – nunca recebe uma solução definitiva, visto que seu domínio escapa a uma explicação com base na razão. De outro lado, o contra-testemunho dos que professam uma fé mas não a praticam traz um resultado

---

[51] Uma questão extremamente controversa na época de Rousseau, porque colidia com qualquer esforço racional. Na terceira de suas *Cartas escritas da montanha*, ele afirma: *esta questão é puramente ociosa e, para resolvê-la, seria preciso ler os decretos eternos, pois, como se verá logo em seguida, ela é impossível de ser decidida pelos fatos* (2006, p. 217). Em sua réplica ao arcebispo de Paris, porém, ele é bem mais duro: *mostrem-me milagres e recusar-me-ei a crer em uma doutrina absurda e despropositada que se pretendesse estabelecer com base neles. Creria antes na magia, de preferência a reconhecer a voz de Deus em lições contrárias à razão* (2004, p. 77).

[52] 1999c, p. 408 e seguintes.

talvez mais nocivo, porque dissuade os que ainda crêem, de que existe uma fé verdadeira e de que a própria virtude pode ser praticada. O vigário realiza o propósito de mostrar que o orgulho, a opinião e o equívoco de sempre buscar fundamentar a religião em livros e interpretações aniquilam a possibilidade de descobrirmos onde está o caminho seguro para nos religar ao Criador. Ao denunciar tudo isso, ele oferece a sua sugestão.

> Vê, meu filho, a que absurdo levam o orgulho e a intolerância, quando cada um quer seguir totalmente a sua opinião e crê ter razão contra o resto do gênero humano. Tomo como testemunha esse Deus da paz, que adoro e que te anuncio, de que todas as minhas buscas foram sinceras, mas vendo que não tinham nem jamais teriam êxito e que naufragava num oceano sem praias, voltei atrás e limitei minha fé às minhas noções primitivas. Nunca pude acreditar que Deus me ordenasse, sob pena de ir para o inferno, ser douto. Assim, fechei todos os livros. Deles, um só há que está aberto a todos os olhos: é o da natureza (1999c, p. 418).

Após as duras críticas que dirige às religiões instituídas e após as contundentes denúncias do que chama de religião superficial ou aparente, o vigário propõe um novo caminho através da leitura da natureza. Para fugir dos erros das religiões, em primeiro lugar devemos ter claro que "a fé torna-se segura e firme pelo entendimento; em segundo lugar, que a melhor de todas as religiões é infalivelmente a mais clara" (idem, p. 407). Esses critérios o auxiliam na proposição de seu novo culto, não mais baseado em homens, em livros ou em revelações espetaculares. Ele conclui que não existe nada mais claro e mais simples para nos conduzir a Deus do que a natureza; por isso advoga: chega de disputas infindáveis, de argumentos e de livros, pois uma só coisa é suficiente, voltarmos o nosso olhar para a natureza e contemplarmos Deus que, através dela, comunica-nos sua sabedoria e vontade.

> é nesse grande e sublime livro [da natureza] que aprendo a servir e adorar seu divino autor. Ninguém tem desculpas para não o ler, pois ele fala a todos os homens uma língua inteligível e a todos os espíritos. (...) exercitando a minha razão, cultivando-a, fazendo bom uso das faculdades imediatas que Deus me dá, aprenderia sozinho a conhecê-lo, a amá-lo, a amar suas obras, a querer o bem que ele quer e a cumprir para

> agradá-lo todos os meus deveres na terra. O que todo saber dos homens me ensinará a mais? (idem, p. 418-9).

A natureza torna-se o caminho universal acessível a cada um que queira buscar a Deus de coração sincero, sem a necessidade ou a intercessão de qualquer outro homem. O frágil e modesto vigário, como vemos, através de um testemunho meticuloso, deixa ao próprio Rousseau um ensinamento surpreendente. No decorrer da exposição, vêm à tona aspectos de sua personalidade que a princípio não apareciam: ele é um profundo observador, um crítico determinado, alguém que a todo custo quer libertar-se da mentira e da opinião, para encontrar mais que um caminho, um estilo de vida próprio, em que possa conhecer Deus e experimentar uma vida tranqüila, sem conflitos. Partindo de uma posição passiva, ele consegue, através de seus próprios esforços, alçar-se a uma posição convicta e ativa, firmando sua *religião natural* e expondo os motivos que a embasam. A busca da autonomia e o desejo de contemplar a verdade a que ele aspirava por muito tempo alcançam a meta: ele pouco a pouco se livra dos descaminhos da sociedade e descobre um refúgio na contemplação da natureza. Junto a ela, ele reconhece as características de Deus, e obedecendo à vontade que organiza e move todo o universo, encontra finalmente a felicidade e a paz para o seu espírito perturbado. De volta a si, exclama:

> Ó meu filho, possas um dia sentir de que peso aliviamo-nos quando, depois de termos esgotado a vaidade das opiniões humanas e experimentado o amargor das paixões, encontramos afinal tão perto de nós o caminho da sabedoria, o prêmio pelos trabalhos desta vida e a fonte da felicidade, de que desesperamos! Todos os deveres da lei natural, quase apagados de meu coração pela injustiça dos homens, voltam a escrever-se em nome da eterna justiça que os impõe a mim e que me vê cumpri-los. Já não sinto em mim senão a obra e o instrumento do grande Ser... (idem, p. 395).

Convém, entretanto, perguntarmo-nos como poderemos ler a natureza para nos encontrarmos com Deus? A razão pode ajudar nesse sentido? Aqui, vemos que a teodicéia fundada pelo vigário através da contemplação da natureza exige um procedimento indispensável.

Sabemos que a razão nos ilumina, nos esclarece, colocando-nos em posição de decidir muitas coisas e principalmente extirpar muitos erros. Porém, para conhecermos a Deus é preciso algo mais, pois a fria razão tem como instrumentos argumentos e provas, o que, em última instância, não provam a existência de Deus nem nos fazem senti-lo. Acima do dever de obedecermos aos critérios racionais existe outra coisa, mais importante: *a abertura ao sentimento*: "sentimos antes de conhecer (...) Os atos da consciência não são juízos, mas sentimentos" (idem, p. 391).

Quando se questionava a respeito das opiniões dos homens ou quando se assustava com o sectarismo das religiões instituídas, o vigário percebia que pela razão não iria conseguir sanar suas dúvidas. Cada religião possui o seu livro, seus motivos, sua verdade; numa batalha de argumentos inevitavelmente explodiriam a *vaidade e a obstinação*, por isso ele deixa bem claro: "Meu amigo, não discutas nunca, pois pela discussão não esclarecemos nem a nós nem aos outros" (idem, p. 425). Na *Carta a Beaumont,* esta idéia é ainda reforçada: "Quem ama a paz não deve recorrer aos livros; é a forma de nunca concluir nada. Os livros são fontes de disputas inesgotáveis" (2004, p. 58). Na verdade, se apelássemos apenas para a via racional e quiséssemos examinar um por um os motivos de cada uma das religiões, ou bem nossa vida seria demasiado curta para analisarmos todos os argumentos e provas, ou bem nossas próprias limitações nos impediriam de levar a cabo uma investigação isenta de preconceitos.

Na via proposta pelo vigário, entretanto, as pessoas podem chegar a Deus sem passar por disputas sectárias, cada um pode alcançar a verdadeira tranqüilidade, que não é propriedade de um grupo de pessoas ou de uma religião específica. Chegar a Deus pela natureza dispensa raciocínios filosóficos ou investigações laboriosas, basta a liberação do sentimento: "sejamos mais simples e menos vaidosos; limitemos-nos aos primeiros sentimentos que encontramos em

nós mesmos, já que é sempre a eles que o estudo nos leva quando não nos desorientou" (1999c, p. 393). Se permitíssemos reaflorar o sentimento, isto é, se deixássemos a voz da consciência se manifestar, entenderíamos a ordem natural das coisas e qual o nosso lugar dentro dela; reconheceríamos o que há de comum em nossa humanidade e deixaríamos de alimentar tantas divergências a respeito do Criador.

> Consciência! Consciência! Instinto divino, imortal e celeste voz; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal (...) Mas não basta que este guia exista, é preciso saber reconhecê-lo e segui-lo. Se ele fala a todos os corações, por que há tão poucos que o escutam? (1999c, p. 393).

Eis um ponto importantíssimo, que Rousseau faz questão de atestar pelas palavras do vigário saboiano. A tarefa primordial de ouvir a consciência encontra-se turvada por mil apelos. Na sociedade moderna ela se encontra abafada e impossibilitada de se manifestar. O próprio vigário confessa que depois que nos recusamos repetidas vezes a ouvi-la, ela foge de nós e torna-se difícil recobrá-la. Para aquele que não ouve mais a voz da consciência, palavras como *bem moral* soam estranhas e acabam rapidamente esquecidas por conta dos apelos dos sentidos. Na verdade, somente uma opção verdadeira pela virtude pode fazer-nos novamente ouvir a voz da consciência. E essa opção, que não é senão uma predisposição a fazer o bem, algo que todavia demanda tempo, disciplina e continuidade.

> acreditas que haja na terra inteira um único homem bastante depravado para não ter entregue seu coração à tentação de fazer o bem? Essa tentação é tão natural e tão doce que é impossível resistir-lhe sempre, e a lembrança do prazer que produziu uma vez basta para que a lembremos continuamente. Infelizmente, ela é difícil de satisfazer no começo; temos mil razões para recusarmo-nos à inclinação do coração; a falsa prudência fecha-o nos limites do *eu* humano; são precisos mil esforços de coragem para transpô-los. Comprazer-se em bem agir é o prêmio por ter agido bem, e esse prêmio só se obtém depois de se merecê-lo. Nada é mais digno de amor do que a virtude, mas é preciso gozar dela para a considerar tal (idem, p. 393).

Em síntese, vemos que o exercício da virtude, o resgate da consciência e a busca da *religião natural* compõem as mais importantes mensagens do vigário saboiano. À luz de nossa preocupação com o tema do convívio social, que leitura podemos fazer do seu testemunho? Ora, assim como Júlia, por exemplo, o vigário tem uma forma de resolver os problemas que a sociedade oferece, de enfrentar os desafios que incomodam nossa consciência e que podem corromper nossa personalidade. Se Júlia opta por refugiar-se e buscar a felicidade num convívio familiar, o vigário, que não tem essa possibilidade, escolhe realizar um esforço teórico para dirimir suas dúvidas, escolhe descobrir um meio para chegar a Deus sem que tenha de passar pelos problemas engendrados pelo orgulho dos homens. Ele dá um testemunho revolucionário quando põe em julgamento dogmas consagrados historicamente, porém em momento algum descuida da consciência de si mesmo e da necessidade de continuar sendo uma pessoa simples: "Sirvo a Deus na simplicidade de meu coração. Só procuro saber o que é importante para minha conduta" (idem, p. 421). Quando expõe as mazelas das religiões e os problemas do amor-próprio difundidos entre nós, ao invés de adotar um tom de inquisidor, ele recusa então todo orgulho e recorre à simplicidade e à necessidade de buscarmos a virtude, como um caminho ideal para nos livrarmos das armadilhas do turbilhão social. Com isso, ele consegue concluir o seu ensinamento com a mesma modéstia com a qual começou:

> Abri para ti sem reservas o meu coração; o que considero seguro eu te ofereci como tal; apresentei-te minhas dúvidas e minhas opiniões como opiniões; disse-te as minhas razões para duvidar e para acreditar. Agora, cabe a ti julgar; reservaste um tempo para isso, e essa preocupação é sábia e me faz pensar bem de ti. Começa por colocar tua consciência em condições de querer ser esclarecida. Sê sincero contigo mesmo. Pega de meus sentimentos o que te tiver persuadido e rejeita o resto (idem, p. 424).

Na verdade, embora estejam inseridos em contextos diferentes e tenham características próprias, os personagens criados por Rousseau têm diante de si desafios parecidos, e estão à

procura de objetivos semelhantes. Refugiar-se da corrupção moral da sociedade em uma vida frugal e tranqüila, procurar a felicidade na simplicidade do quotidiano, e esforçar-se para buscar a virtude apesar do sacrifício que ela nos custa, para obter a satisfação de viver serenamente e para recobrar a própria consciência, eis alguns dos motes que mais expressam a preocupação de Rousseau no sentido de contrapor-se às influências da grande sociedade e o seu interesse de propor, em lugar disso, alternativas que funcionem como estímulos renovadores ou horizontes morais. A singularidade dos seus personagens e as pequenas ou grandes vitórias que eles conseguem são exemplos que nos mostram como o homem poderia ser e no que poderia apoiar-se para alcançar sua felicidade. Se, a exemplo do vigário, já perdemos a inocência ou se o poder da opinião nos confunde ou nos arrasta, podemos ainda recorrer à nossa consciência. Se, como Júlia, a razão e o desejo nos dividem, podemos nos armar da temperança e buscar o autocontrole em nossas atitudes. Em todos os casos, porém, existe um fio condutor que liga o conjunto dos personagens de Rousseau: a exigência de que somente a busca da virtude[53] pode mudar as pessoas, pode melhorá-las e colocá-las em condições de alcançar[54] a felicidade.

Todavia, o que acontece quando não são mais eficazes tentativas individuais como a do vigário, que quer fugir do império da opinião, de Júlia, que busca a virtude acima das próprias forças, e de Emílio, que é armado contra as pressões da sociedade? Esse é o lado, em certo aspecto, trágico das criações de Rousseau: a força da sociedade ou o próprio conflito interior gerado em nosso íntimo torna-se tão forte, que sobrepuja qualquer projeto individual. Isso ocorre

[53] Essa adesão à virtude em primeiro lugar, em detrimento inclusive da felicidade, é algo eminentemente estóico.
[54] Interessante este aspecto, também oriundo dos ensinamentos estóicos: a virtude não nos garante a felicidade, ela nos coloca em posição de almejá-la!

com os dois grandes modelos de família de Rousseau, a de Júlia e a de Emílio[55]. A continuação da história de Emílio, em narrativa inacabada no opúsculo *Emílio e Sofia*, revela um destino absolutamente inverso aos tempos ditosos em que o jovem passara na companhia do mestre. A sorte de Emílio, a despeito de sua bela trajetória, é trágica e desalentadora. Quando ele e a esposa vão para Paris – o protótipo de grande sociedade – tudo de mal lhes ocorre: ela cede aos impulsos do adultério, ele se descontrola; pouco depois vem a solidão, a escravidão e a dor. Em síntese, nem mesmo o treino e o preparo especial de Emílio lhe permitiram vencer os desafios que ele encontrou em sociedade. No caso de Júlia, chama a atenção a revelação que ela faz ao morrer, de que, apesar da família perfeita que possuía, não conseguiu ser feliz. Cindida entre a inclinação sexual e o dever, ela não conseguiu encontrar a felicidade em nenhuma das duas coisas.

> Iludi-me por muito tempo. Essa ilusão foi-me salutar, ela se desfaz no momento em que mais preciso dela. (...) Sim, em vão quis abafar o primeiro sentimento que me fez viver, ele se concentrou no meu coração. (...) Meu amigo, faço essa confissão sem vergonha, este sentimento que permaneceu apesar de mim foi involuntário (1994a, p. 634).

Chega o momento, portanto, em que o conflito interior é grande demais. Chega o momento em que não é mais possível escapar da estrutura social e a vida civil, complexa e desafiadora torna-se necessária. A partir daqui, é preciso um outro recurso para organizar a vida dos indivíduos, pois a natureza não dirige mais as suas ações. Não se trata mais de conter, mas de redirecionar as forças que pulsam dentro desse contexto.

[55] Ambos terminam frustrados, e no caso do último, dando mostras de que "é psicologicamente impossível superar os efeitos da vida social" (Shklar, 1985, p. 23).

Capítulo 4
Vida civil e utopia

Ao iniciarmos este capítulo, convém recordar a clássica observação feita por Rousseau no primeiro capítulo do *Contrato Social*, a qual não parece ter paralelo com qualquer outro autor contratualista:

> 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 lhe faltava (1999a, p.77).

Neste capítulo do *Contrato*, ao fazer um balanço entre o que perdemos e o que ganhamos quando ingressamos no estado civil, Rousseau afirma que, a partir desse momento, o homem se acha numa condição diferente. Que condição é essa? Que implicações traz a mudança a que o autor se refere? Na verdade, apresentamos esta passagem justamente com o intuito de mostrar que, no *Contrato Social*, Rousseau parte de um ponto de vista diferente daquele que discutimos nos capítulos anteriores. Até então, estávamos debatendo alternativas com o propósito de evitar ou pelo menos conter a chegada do chamado *convívio social exacerbado*. Aqui, este contexto irrompeu, alastrou-se e é irreversível. A aproximação entre os homens chegou a um estágio em que a desigualdade, o despotismo e o estado de guerra se consolidaram. Sem um poder legítimo que os governe, eles não têm muito que esperar da reunião coletiva.

A questão é que não foi apenas a desigualdade, por exemplo, que se ampliou. Estamos num contexto em que as transformações convergem: o gênero humano se multiplicou, a sociedade cresceu e o homem aprimorou sua faculdade intelectiva. Isso tudo, em meio à dependência e o aumento dos problemas derivados de uma aproximação cada vez maior entre as pessoas formam uma realidade que, segundo Rousseau, só pode ser devidamente analisada a partir da *dimensão*

social. A novidade é que não é mais possível qualquer tentativa de superação individual dos problemas. No *Contrato*, a busca da liberdade é mantida como algo fundamental, porém sob outro viés; agora, ela se encontra atrelada à necessidade de pensarmos os pressupostos que fundamentarão o estado civil.

> 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 consultar a razão antes de ouvir suas inclinações (Rousseau, 1999a, p. 77).

Uma vez mais, é preciso dizer que a mudança de foco que a teoria social de Rousseau empreende é notável em comparação com outras propostas como o *Emílio*, por exemplo. O sonho do indivíduo completo, independente e feliz agora cede espaço para um novo projeto: o da criação de uma *república da virtude*. Deve-se recordar que no *Emílio*, ao mesmo tempo em que declara que a primeira de todas as utilidades "é a de formar homens" (1999c, p. 4), Rousseau também fala da necessidade de termos de escolher entre educar homens e formar cidadãos.

> que fazer, porém, se são opostas, se, em vez de educar um homem para si mesmo, queremos educá-lo para os outros? Este acordo torna-se, então, impossível. Forçado a combater a natureza ou as instituições sociais, é preciso optar entre fazer um homem ou um cidadão, pois não se pode fazer os dois ao mesmo tempo (idem, p. 10).

A princípio então seria apenas uma distinção, uma escolha que teríamos de fazer, não entre natureza e sociedade, mas entre *educação doméstica* e *educação civil*? É interessante observar que apesar de ter postulado a idéia de que a sociedade corrompe o homem, no *Contrato* Rousseau aposta que a estrutura social também pode fazer o contrário, isto é, dependendo da organização social em jogo, esta pode, apesar de tudo, garantir-lhe a liberdade e a igualdade. Esta conversão traz como conseqüência o fato da dimensão social, em determinados momentos, sobrepujar a

dimensão individual, um fator aliás indispensável para a concretização da república nos moldes rousseaunianos. Tomemos um exemplo.

> O cidadão consente todas as leis, mesmo as aprovadas contra a sua vontade e até aquelas que o punem quando ousa violar uma delas. A vontade constante de todos os membros do Estado é a vontade geral: por ela é que são cidadãos e livres. Quando se propõe uma lei na assembléia do povo, o que se lhes pergunta não é precisamente se aprovam ou rejeitam a proposta, mas se estão ou não de acordo com a vontade geral que é a deles; cada um, dando o seu sufrágio, dá com isso a sua opinião, e do cálculo dos votos se conclui a declaração da vontade geral. Quando, pois, domina a opinião contrária à minha, tal coisa não prova senão que eu me enganara e que aquilo que eu julgava ser a vontade geral, não o era (1999a, p. 205)

Nesta passagem do *Contrato* vemos a menção de uma discordância entre a 'minha opinião' e a dos demais cidadãos. Como sabemos, o pilar da soberania popular proposta por Rousseau encontra-se no conceito de vontade geral, cujo resultado pode, às vezes, colidir com interesses particulares, visto que, por princípio a "vontade particular tende pela sua natureza às predileções e a vontade geral, à igualdade" (idem, p.86). O fato de eu constatar que minha opinião não foi ao encontro da opinião da maioria não deixa de ser algo negativo, pois significa que não estou em sintonia com o interesse comum. Rousseau adverte[56] sobre o perigo das pequenas divergências, que podem se tornar grandes, que podem gerar facções e mesmo arruinar a estrutura do Estado: "Importa, pois, para alcançar o verdadeiro enunciado da vontade geral, que não haja no Estado sociedade parcial e que cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo" (1999a, p. 92). O *interesse particular* é algo perigoso quando se trata de votar pelo coletivo. Porém, nós sabemos que quando o interesse particular das pessoas está em jogo, elas podem pensar mais em si que na coletividade. Com efeito, em algum momento do processo, a vontade geral não pode gerar um constrangimento em mim? Será mesmo possível uma perfeita conciliação entre meus interesses

[56] *Contrato Social*, Livro II, capítulo 3.

particulares e a obrigação de obedecer à vontade geral, a qual é *sempre certa*, *inalterável* e *incorruptível*?

Com o intuito de solucionar este problema, Rousseau reforça a idéia de que os indivíduos, quando se associam livremente para preservar suas vidas, constituem uma personalidade moral, um corpo cujas decisões devem levar em conta prioritariamente a noção de reciprocidade. A construção de um Estado é uma tarefa partilhada, que exige de nós transcendermos nossa visão individualista para chegarmos a um acordo em relação aos nossos interesses.

> O que existe de comum nesses vários interesses forma o liame social e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, somente com base nesse interesse comum é que a sociedade deve ser governada (idem, p.85).

À medida que assumimos a tarefa de contribuir para a construção de uma vontade única, de eleger as metas e propósitos da república, afastamos a possibilidade de qualquer heteronomia: "os compromissos que nos ligam ao corpo social são só obrigatórios por serem mútuos, e tal é a sua natureza, que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar por outrem sem também trabalhar para si mesmo" (idem, p. 96). É importante considerar, ainda, que a vontade geral, ao resultar em leis aplicadas a todos sem distinção, combate o surgimento de qualquer tirania. Noutras palavras, Rousseau aposta que, sobretudo nas votações, quando os cidadãos estão devidamente informados, quando eles decidem de forma independente e evitam as facções, o resultado de sua deliberação é um mecanismo confiável para afastar os particularismos e garantir o interesse comum. A sua teoria social encontra-se fortemente embasada nas noções de participação popular, de igualdade e de transparência do Estado.

É digno de nota, entretanto, alguns problemas que emergem de suas formulações sobretudo no que diz respeito à soberania e ao governo. Vejamos como ele define ambos.

> 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. (...) A soberania é indivisível, pela mesma razão porque é inalienável, pois a vontade ou é geral, ou não é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é um ato de soberania e faz lei; no segundo, não passa de uma vontade particular ou de um ato de magistratura, quando muito, de um decreto (idem, pp. 86-7).

> Chamo, pois, de *Governo* ou administração suprema o exercício legítimo do poder executivo, e de *príncipe* ou *magistrado* o homem ou o corpo encarregado dessa administração. (...) O Governo recebe do soberano as ordens que dá ao povo e, para que o Estado permaneça em bom equilíbrio, é preciso que, tudo compensado, haja igualdade entre o produto ou o poder do Governo, tomado em si mesmo, e o produto ou a potência dos cidadãos, que de um lado são soberanos e de outro, súditos (idem, p. 137).

A conformidade à vontade geral é fácil de ser obtida quando os indivíduos se interessam pela comunidade, quando são virtuosos e bem informados. Porém, como fica a soberania quando existem cidadãos alienados, cuja vontade particular procura sobressair-se à vontade geral? No que respeita ao governo, poderíamos citar um outro exemplo: se os responsáveis por implementar a vontade geral se desvirtuarem em seu compromisso e quiserem impor sua própria vontade no lugar daquela? Na verdade, se o primado do interesse comum defendido por Rousseau não é impossível de ser alcançado, por outro lado também não é muito fácil.

Um dos grandes problemas é contar com um corpo de cidadãos cuja determinação e capacidade de doação para o coletivo seja uniforme[57]. Não estamos falando de indivíduos cujo *entendimento* precisa ser claro, mas de cidadãos cuja *força emocional* não pode falhar. Em

[57] A despeito de toda carga negativa desta palavra, é justamente isso que a vida civil objetiva: uma uniformidade.

relação a isso, Rousseau propõe o que ele chama de *desnaturação*, com o objetivo de obter uma entrega total do indivíduo para a esfera pública.

> O homem civil é apenas uma unidade fracionária que se liga ao denominador, e cujo valor está em sua relação com o todo, que é o corpo social. As boas instituições sociais são as que melhor sabem desnaturar o homem, retirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe uma relativa, e transferir o *eu* para a unidade comum, de sorte que cada particular não se julgue mais como tal, e sim como uma parte da unidade, e só seja perceptível no todo (1999c, p. 11).

Através da desnaturação o indivíduo poderia ser 'arrancado' de seu individualismo para projetar seus interesses na comunidade. Reeducado dentro de uma realidade em que tudo à sua volta sempre remete para o coletivo, o próprio cumprimento dos deveres cívicos se tornaria para ele algo comum, cotidiano, que não exige grandes esforços. Pouco antes de publicar o *Contrato Social,* Rousseau havia se deparado com este problema, de como incutir a *procura do interesse comum* no indivíduo e, por conseguinte, forçá-lo a agir de forma a converter os interesses da comunidade em seus próprios interesses. No *Manuscrito de Genebra*, dialogando com o *interlocutor violento* de Diderot[58], ele reconhece que, em última instância, não há o que possamos *dizer* para levar alguém à ação. O que podemos fazer é construir boas instituições e uma organização social justa e legítima que, através do exemplo, demonstrem sua superioridade em relação ao estado de natureza. Restaria, aqui, a questão do exemplo como um recurso potencial de convencimento.

Entretanto, Rousseau tinha consciência de que havia outros recursos para ganhar o envolvimento do indivíduo, outras estratégias para fazer com que o emocional de cada cidadão

[58] Personagem fictício que aparece no verbete *Direito Natural* de Diderot, na *Encyclopèdie.* Ele despreza as regras mútuas de conduta, ignora a noção de reciprocidade e insiste no fato de que bons argumentos até o convencem, mas não são capazes de fazê-lo agir.

fosse tocado e eles não se desligassem da comunidade. Além de chamar a atenção para a necessidade do compromisso recíproco, para a importância de preservar a vontade geral como expressão do interesse comum, e da criação de um clima no qual o coletivo ganhasse mais importância que o individual, Rousseau pensa também na questão da boa comunidade, aquela onde há um ambiente agradável de partilha e de união, onde entre os membros subsiste um forte sentimento de pertença, e cada um deles tem uma preocupação devotada com os outros. Isso está presente na *Nova Heloísa*[59], e reaparece nas *Considerações sobre o Governo da Polônia*. Neste trabalho, ao refletir sobre a história e os costumes dos poloneses, Rousseau ressalta o poder dos laços sociais, os quais poderiam estimular os polacos a conhecer e amar mais o seu país, a valorizar sua cultura e seus costumes.

> É preciso manter, restabelecer esses antigos usos e introduzir outros convenientes que sejam próprios aos Poloneses. (...) Muitos jogos públicos em que a boa mãe pátria se compraza em ver brincar seus filhos. Que ela se ocupe deles com freqüência a fim de que se ocupem sempre dela. (...) Muitos espetáculos ao ar livre, onde os papéis sejam distinguidos com cuidado, mas onde todo o povo tome parte igualmente, como entre os antigos e onde, em certas ocasiões, a jovem nobreza faça demonstrações de força e destreza (1982, pp. 32-3).

Instituições e leis têm a finalidade de controlar o comportamento externo dos indivíduos, mas não exercem qualquer efeito sobre o seu psicológico. Rousseau percebeu que era imprescindível trabalhar o lado emocional dos cidadãos, proporcionando um clima agradável e propício para atraí-los para a comunidade. Ele queria, inclusive, mais. Quando menciona no *Emílio* que o homem no estado civil é apenas *uma unidade fracionária*, ele realmente acredita que, numa socialização ótima, esse homem deveria ter sua identidade totalmente voltada para a

[59] Na 5ª parte, carta II, Saint-Preux detalha a administração da casa dos Wolmar. Existe ali um clima muito agradável. Ele menciona a harmonia que reina no lugar, o carinho que se oferece aos amigos, a consideração que se tem com os empregados, e mesmo a ajuda que se dá aos mendigos.

esfera coletiva, de modo que até a sua própria felicidade se projetasse para a comunidade. Ao tocarmos nesse assunto, é impossível não lembrar a experiência que Rousseau teve com o pai durante a infância em sua cidade natal, o que lhe inspirou um amor inesquecível por Genebra e seu povo. A bela e singular passagem da última nota da *Carta a d'Alembert* nos conta essa experiência.

> Lembro-me de que me impressionou na infância um espetáculo muito simples, cuja impressão, porém, me ficou, apesar do tempo e da diversidade dos objetos. O regimento de Saint-Gervais havia feito o exercício e, como de hábito, haviam ceado por companhias; a maior parte daqueles que as compunham reuniram-s depois da ceia na praça de Saint-Gervais e se puseram a dançar todos juntos, oficiais e soldados, ao redor da fonte, sobre a bacia da qual haviam subido os tambores, os pífaros e os que carregavam as tochas. Poderia parecer que uma dança de pessoas que uma longa refeição alegrara não oferece nada de muito interessante para se ver. No entanto, o acordo de quinhentos ou seiscentos homens de uniforme, segurando-se pelas mãos e formando uma longa fita que serpenteava em cadência e sem confusão, com mil idas e voltas, mil espécies de evoluções figuradas, a escolha das árias que os animavam, o ruído dos tambores, o brilho das tochas, certo aparato militar em meio ao prazer, tudo isso criava uma sensação muito forte que não se podia suportar tranqüilamente. Era tarde, as mulheres estavam dormindo, todas acordaram. Logo as janelas ficaram cheias de espectadoras que davam um novo ânimo aos atores; elas não agüentaram ficar muito tempo nas janelas e desceram; as esposas vinham ver os maridos, as criadas traziam vinho, as próprias crianças, acordadas pelo barulho, acorreram semi-vestidas entre os pais e as mães. A dança foi suspensa; tudo foi beijos, risos, saudações, carícias. Disso tudo resultou um entretenimento geral que eu não seria capaz de retratar, mas que, na alegria universal, sentimos muito naturalmente em meio a tudo que nos é caro. Meu pai, ao me abraçar, foi tomado de um tremor que ainda creio sentir e compartilhar. Jean-Jacques, dizia-me ele, ama teu país. Vê esses bons genebrinos; são todos amigos, todos irmãos; a alegria e a concórdia reina entre eles. Tu és genebrino: um dia verás outros povos; mas, mesmo que venhas a viajar tanto quanto teu pai, nunca encontrarás povo igual a este. (1993, p. 146).

Trata-se de uma imagem forte e significativa, própria do estilo de Rousseau e pela qual ele certamente tinha muito carinho. Mas não foi em uma ocasião apenas que ele exaltou e defendeu a importância do sentimento de pertença. No *Contrato social*[60] ele também o fez; na abertura do

[60] v. início do Livro primeiro (1999a , p. 51).

Discurso sobre a desigualdade, em sua longa dedicatória à República de Genebra, ele exprime a felicidade de ser genebrino, sustentando que

> Se tivera de escolher o lugar de meu nascimento, teria escolhido uma sociedade de tamanho limitado pela extensão das faculdades humanas, (...) um Estado no qual todos os particulares se conhecessem entre si, onde as manobras obscuras do vício e a modéstia da virtude não pudessem furtar-se aos olhos e ao julgamento do público, e onde esse hábito agradável de ver-se e de conhecer-se transformasse o amor da pátria em amor dos cidadãos, mais do que em amor da terra (1999b, pp. 33-4)

Nas *Considerações sobre o Governo da Polônia* ele toca nesse mesmo ponto. Falando desta vez, não de indivíduos, mas de um povo, ele explica como as instituições sociais podem deixar a sua marca, e como as pessoas, uma vez tocadas pelo sentimento de pertença, não esquecem mais suas origens.

> São as instituições nacionais que formam o gênio, o caráter, os gostos e os costumes de um povo, que o fazem ser ele e não outro, que lhe inspiram este ardente amor à pátria fundado sobre hábitos impossíveis de desenraizar, que o fazem morrer de tédio entre os outros povos em meio às delícias de que está privado em seu país (Rousseau, 1982, p. 30).

Em síntese, a vida civil nos moldes pensados por ele visa a uma espécie de *rendição* do indivíduo à comunidade, porque é necessário que o este tome amor por ela, que esteja sempre ocupado com a participação nas assembléias, com a organização da cidade, enfim com afazeres que *reorientem* as tendências negativas[61] que possam atraí-lo. Uma tal rendição traria dois importantes resultados: de um lado faria surgir um cidadão devotado, de outro, impedi-lo-ia de tergiversar com interesses particulares. No *Contrato*, ao evocar a finalidade do pacto social, Rousseau deixa clara a necessidade da *alienação total de cada associado, com todos os seus*

[61] Embora soe estranho, as *tendências negativas* aqui em jogo são todas aquelas 'pulsões' que ao invés de atrair o indivíduo para dentro da comunidade e para um contato mais próximo com o seu semelhante, levam-no a fechar-se em si mesmo e a preocupar-se apenas com seus interesses privados.

direitos, à comunidade toda[62] e ressalta que tal alienação seria tanto mais perfeita quanto mais fosse *sem reservas*. Em resumo, podemos ver que a sua teoria social, calcada na preservação do *comum*, utiliza diferentes artifícios que contribuem para forjar a projeção total do individuo para a coletividade, tudo em perfeita sintonia com o que ele disse no *Emílio*, quando assinalou que o homem civil possui uma *existência relativa* e o seu valor *está na sua relação com o todo*[63].

Coesão social, comunidade, doação, valores cívicos, sentimento de pertença. A proposta de Rousseau acena para valores inegáveis, porém, levada a cabo, resulta num contexto em que o indivíduo é muito pequeno em relação ao todo. De onde vem a idéia de fortalecer a comunidade em detrimento do indivíduo? Por que isso? No que se pauta a crítica ao homem moderno egoísta que ele denuncia, por exemplo, nas *Considerações sobre o Governo da Polônia*?

> Quando lemos a história antiga, acreditamo-nos transportados para um outro universo e entre outros seres. O que têm em comum os franceses, os ingleses, os russos, com os romanos e os gregos? Nada quase além da aparência. As fortes almas destes últimos parecem aos outros exageros da história. Como é que eles, que se sentem tão pequenos, pensariam que houve tão grandes homens? Existiriam, contudo e eram humanos como nós: o que é que nos impede de ser homens como eles? Nossos preconceitos, nossa baixa filosofia e as paixões do pequeno interesse, concentradas com o egoísmo em todos os corações por instituições ineptas que o gênio nunca ditou (1982, p. 26).

A inspiração de Rousseau vem da Antigüidade e muitos elementos que ele resgata dela acabam se incorporando à sua teoria social. Ao analisar de forma entusiasmada Esparta e a Roma republicana, ele estava convencido de que os desvios que nascem no seio da sociedade moderna e

---

[62] Rousseau, 1999a, p. 70.

[63] 1999c, p. 11.

o próprio *conflito interior*[64] que acomete os indivíduos são resultados do ócio, do individualismo e da dificuldade que este tem de conciliar seus desejos com seus deveres, algo que o homem antigo não conhecia. O exemplo dos antigos, ao contrário, aponta para sociedades sólidas, que possuíam instituições duradouras e em cujo meio o indivíduo tinha sua natureza totalmente modificada. Em resumo, a *politeia* antiga exalava um ar diferente: nela, o mais importante não era o que os indivíduos podiam fazer pela comunidade, mas o que esta fazia de cada um deles. O homem antigo não dava apenas uma *parcial contribuição individual*, ao contrário, ele se entregava completamente para a cidade.

Já no *Discurso sobre as ciências e as artes*, bem antes de tornar-se um escritor conhecido, é na Antigüidade que Rousseau busca os modelos para julgar o homem moderno. Por seu caráter corajoso e bélico, a *pólis* espartana é elogiada por não admitir vícios nem doutrinas vãs[65]; a república romana é exaltada por reunir duas coisas essenciais: a simplicidade e a virtude.

> Oh, Fabrício! que teria pensado vossa grande alma, se, voltando à vida, para vossa infelicidade, vísseis a face pomposa dessa Roma salva por vosso braço...? "Deuses", teríeis dito, "em que se transformaram esses tetos de choupanas e esses lares rústicos nos quais outrora habitavam a moderação e a virtude?..." (1999b, p. 197).

Nas *Considerações sobre o Governo da Polônia*, Rousseau relembra a importância de líderes como Moisés, Licurgo e Numa: "O primeiro formou e executou a espantosa empreitada de instituir em um corpo de nação um enxame de fugitivos (...) Licurgo tentou instituir um povo já degradado pela servidão e pelos vícios (...) Numa foi o verdadeiro fundador de Roma" (1982, p.

---

[64] O conflito interior resulta da competição, da comparação e de outras forças que nos levam a buscar mais nossos interesses pessoais do que os deveres coletivos. O conflito gera um choque na nossa vontade e desvia a nossa ação. Em relação a isso, Shklar ressalta: *Os homens podem ter um sentimento inato de obrigações imposto pelas promessas, mas o interesse que os leva a prometer fará com que eles quebrem sua palavra* (1985, p. 50).

[65] Rousseau, 1999b, p. 195.

26 e ss.). No *Contrato Social* ele utiliza a célebre e controversa figura do Legislador, em poucas palavras um homem de incrível sabedoria, dotado de poderes extraordinários e cuja tarefa não é nada modesta.

> O Legislador, sob todos os aspectos, é um homem extraordinário no Estado. Se o deve ser pelo gênio, não o será menos pelo ofício. (...) Aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo, que por si mesmo, é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser; alterar a constituição do homem para fortificá-la; substituir a existência física e independente, que todos nós recebemos da natureza, por uma existência parcial e moral. Em uma palavra, é preciso que destitua o homem de suas próprias forças para lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem socorro alheio. Na medida em que tais forças estiverem mortas e aniquiladas, mais as adquiridas serão grandes e duradouras, e mais sólida e perfeita a instituição... (1999a, p. 110).

A idéia do cidadão absorvido pela comunidade, a noção de virtude cívica e a construção de uma república cujas leis são 'dadas' pela figura de um legislador são alguns exemplos marcantes recolhidos por Rousseau. Um dos pontos centrais de sua teoria social, entretanto, está na proposta da rendição do indivíduo à coletividade, que ele apresenta como o meio mais adequado para fundar um convívio social harmônico, livre dos desvios comuns do individualismo. Porém, tanto a rendição do indivíduo quanto as outras estratégias que acompanham esta tarefa, mostram algo de fictício. A despeito das advertências de Rousseau, no umbral do *Contrato Social*[66] por exemplo, de que seu projeto não se pretendia utópico, não será possível falar de uma utopia rousseauniana?[67]

---

[66] 1999a, p. 51. Existe ainda outra passagem onde Rousseau reivindica a necessidade de afastar qualquer plano utópico. Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, ele chama a atenção: *Evitemos, se possível, lançarmo-nos desde os primeiros passos em projetos quiméricos* (1982, p. 40).

[67] A defesa de uma utopia rousseauniana é feita por Shklar, no primeiro capítulo de sua obra *Men and citizens*. Nossa leitura segue os pressupostos ali colocados. (1985, pp. 1-32).

Podemos obter uma reposta positiva a essa pergunta se olharmos atentamente tanto os projetos políticos quanto literários do autor. Em primeiro lugar, existe um liame, algo de comum que perpassa o excelente trabalho desempenhado pelo tutor Jean-Jacques, o convívio singular da família de Júlia, a mulher que em nome da virtude abre mão da própria felicidade, e o grandioso esforço do Vigário saboiano. São projetos soberbos, que, para serem levados a termo, exigem pessoas únicas, com caracteres excepcionais. Tais pessoas, devido à sua singularidade, simplesmente não podem ser encontradas[68]. Na teoria social de Rousseau, por outro lado, o *extra-ordinário* irrompe em figuras como a do Legislador e na própria idéia de *desnaturar* o homem para dar-lhe uma identidade coletiva, ambas sugestões fortes e de difícil consecução. O primeiro aspecto que nos autorizaria a falar de uma *utopia rousseauniana* está portanto na dificuldade, para não dizer impossibilidade, de execução de cada um de seus projetos.

O segundo aspecto nos leva a debater qual seria a própria finalidade de uma utopia rousseauniana. Embora o autor nunca tenha utilizado esta palavra em suas obras, é preciso recordar o potencial criativo e o enfoque psicológico que ele tinha o dom de trazer à tona em seus escritos. Denunciando, censurando, e estabelecendo críticas contundentes como esta, na segunda parte do *Discurso sobre as ciências e as artes*, ele deixa uma advertência de cunho eminentemente moral.

> Não se pergunta mais a um homem se ele tem probidade, mas se tem talento; nem de um livro se é útil, mas se é bem escrito. As recompensas são prodigalizadas ao engenho e fica sem glórias a virtude. Há mil prêmios para os belos discursos, nenhum para as belas ações. (...) Temos físicos, geômetras, químicos, astrônomos, poetas, músicos,

[68] Estas pessoas não estão em *lugar nenhum,* exatamente o significado do vocábulo grego *utopia*, oriundo da composição de **οὐ** + **τόπος**.

> pintores; não temos mais cidadãos, ou se nos restam alguns deles dispersos pelos nossos campos abandonados, lá perecem indigentes e desprezados (1999b, p. 210).

Os dois modelos que alimentaram suas construções foram, sem dúvida, a *educação doméstica* e *educação civil*. Esses modelos acompanham a condição da história humana em seus momentos cruciais: no contexto da vida natural e no universo da grande sociedade. Como vimos nos capítulos 2 e 3, no primeiro contexto ainda se pode viver isolado, ou de certa forma independente em relação a um grupo grande de pessoas. É a *idade de ouro* que toma uma nova roupagem na descrição do vilarejo suíço, preenchido por outros fatores indispensáveis, como o isolamento e a vida em família. No segundo contexto, ao contrário, resistir psicologicamente e afirmar a própria identidade parece impossível. Baseado em Esparta e Roma, o objetivo aqui é alcançar o homem perfeitamente socializado. Rousseau, porém, reinterpreta as noções de educação doméstica e educação civil, confeccionando, inclusive, adaptações. Nos elogios que dirige a Esparta e Roma, deixa de lado o fato de elas serem cidades bastante diferentes[69]; no debate em torno da condição da Polônia, se os problemas com o potencial militar daquele país não lhe permitiam falar de temas como a bravura e o espírito soldadesco de Esparta, ele escolhe outro caminho, e procura enfocar então a união e a identidade entre os poloneses[70].

A inspiração que Rousseau recebeu da Antigüidade nos mostra, aliás, que havia mais do que uma afinidade em jogo. A perfeita socialização de Esparta, a dedicação à causa republicana que tinham os romanos e o legado de homens singulares como Catão e Sócrates, tudo isso na verdade constituía um conjunto de testemunhos diante dos quais não poderíamos ficar

[69] "Rousseau sabia que havia diferenças significativas entre Esparta e Roma, mas o que lhe interessava era o seu *ethos* cívico-militar comum" (Shklar, 1985, p. 14).

[70] "O que era preciso era uma alma nacional. Sensível o bastante, Rousseau sabia que a sobrevivência da Polônia seria salva nas mentes dos poloneses, não no campo de batalha" (idem, p. 15).

indiferentes. No entender de Rousseau, esses exemplos deviam suscitar em nós um senso de dever, de *obrigação moral*. O recurso à antiguidade tinha o propósito de chamar a atenção para o fato de que na modernidade não havia mais o tipo de homem virtuoso, corajoso, dedicado à causa pública; que na modernidade a busca da virtude havia sido, enfim, esquecida: "Os antigos políticos falavam constantemente de costumes e de virtudes, os nossos só falam de comércio e de dinheiro" (1999b, p. 205).

Em Rousseau nós vemos que é proposital: a coesão que ele lembra que reinava no interior de algumas cidades antigas se contrapõe com a dissolução dos Estados modernos; a simplicidade dos antigos oferece total contraste com os costumes, enfim com a *realidade* a que ele assiste em seu tempo. Portanto é bastante significativo o que ele sustenta no *Discurso sobre as ciências e as artes*: "Não se pode refletir sobre os costumes sem se comprazer com a lembrança da imagem da simplicidade dos primeiros tempos" (1999b, p.207). A sua utopia, na verdade, não tem uma função de reformadora social, ao contrário, é um protesto contra o que há de deletério na sociedade, um clamor no sentido de mostrar o quanto ainda precisamos melhorar moral e socialmente. Rousseau tematiza com afinco os desafios do convívio social, denuncia as forças negativas que causam nas pessoas a dependência e o *conflito interior*, e chama a atenção, ainda, para os problemas gerados pela desigualdade, pela competição e por um conjunto de tensões a que somos expostos em sociedade, porém, ao mostrar *o que o homem é*, seu propósito era um só: chamar a atenção para *o que ele poderia ser*.

Conclusão

O que está por trás de todos os temas a que até aqui nos reportamos? Que indagação, sozinha, poderia reunir as preocupações que expusemos? Talvez a singela pergunta *como podemos ser felizes?*

Não por acaso a primeira frase de *Émile e Sophie* se reporta justamente a isso. Diz Emílio: "Eu era feliz, oh, mestre! Você fizera em mim um coração apropriado para desfrutar da felicidade, e me dera Sophie" (1994b, p. 13). Porém, o intrépido aprendiz, depois de tornar-se adulto, lamentou a dura e triste sina daqueles que não conseguem se orientar numa sociedade complexa. Desolado, ele sentiu a fatalidade do destino e testemunhou a própria impotência de recuperar a felicidade de que um dia gozou.

> Tudo me prenunciava uma vida agradável, tudo me prometia uma doce velhice e uma morte tranqüila nos braços de meus filhos. Ah! O que foi feito desse tempo feliz de deleite e esperança, em que o futuro embelezava o presente, em que meu coração, embriagado de alegria sorvia a cada dia um século de felicidade? Tudo se evaporou como um sonho (idem, ibidem).

É a questão da felicidade que percorre as grandes obras de Rousseau. Por ela, ele quis denunciar as más influências sociais, fez questão de sustentar que a verdadeira educação tem de produzir um ser humano independente, e, ainda, advogou que a vida simples e o amor gerado no interior de uma família são fortes remédios para os vícios sociais. O estudo em torno dos desafios com que o convívio social nos defronta o levou a concluir que a vida civil só valeria a pena se nós conseguíssemos converter nossas preocupações individualistas em um esforço conjunto pela causa coletiva. Para escapar da desigualdade, para fugir do clima de competição e de comparação, que atiça o orgulho e faz crescer o amor-próprio, seria preciso reorientar as pulsões

que alimentam essas e outras forças negativas, levando-as a sustentar outros sentimentos, como o amor à comunidade e a dedicação à causa pública.

Tanto os personagens de Rousseau quanto seu projeto político são alternativas para escaparmos das pressões sociais, do poder da opinião e da tirania da sociedade. Sua filosofia, em síntese, caracteriza-se como uma poderosa crítica social, munida de apelos contundentes e de ataques ferrenhos. Pondo em xeque não apenas a idéia de progresso histórico, mas o tripé que sustentava a sociedade de seu tempo, ela criticou a educação vigente, questionou a religião instituída e apontou os problemas das instiuições civis em vigor. Uma tal filosofia não poderia escapar dos rótulos de insurreta e subversiva. A perseguição ao autor, a queima exemplar de seus livros, e a espécie de exílio a que Rousseau foi condenado foram algumas das respostas de seus contemporâneos para as duras críticas que ele lhes havia feito.

Não é possível, entretanto, deixar de lado as grandes teses por ele defendidas: a busca da bondade natural, da virtude e da independência; a defesa dos valores familiares e cívicos, o empenho em fazer aflorar a natureza no indivíduo; tudo isso com a maestria de quem, utilizando um tom psicologista e apelando ao nosso foro íntimo, soube desvendar os perigos do complexo convívio social e mostrou-nos, ao mesmo tempo, quão frágil é nossa vontade para resistir e se auto-afirmar.

Não se contentando em apenas propor alternativas, ele quis colocar-se como um espelho para seus contemporâneos. Sua filosofia e sua vida foram uma coisa só: uma luta e ao mesmo tempo um diálogo com os costumes e problemas de sua época. Se as estruturas com as quais ele travou embate encerravam problemas cuja solução estava muito além de suas forças, ele nos deixou, porém, a mensagem de que é preciso encarar criticamente o que é deletério no homem e

na sociedade, e, ao lado disso, propor alguns horizontes morais que nos sirvam de modelo e inspiração para mudanças mais profundas.

Referências bibliográficas

Obras de Rousseau:

GAGNEBIN, B. R et RAYMOND, M. (orgs.) *Oeuvres complètes.* Bibliotèque de la Pléiade. Paris, Gallimard, 1959-95, 5 vol.

ROUSSEAU, J.-J. *Carta a Christophe de Beaumont*. Trad. de José Oscar de Almeida Marques. Cadernos de Tradução n° 8.Campinas: IFCH/Unicamp, 2004.

_____. *Carta a d'Alembert.* Trad. de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

_____. *Cartas escritas da montanha*. Trad. de Maria Constança Peres Pissarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC/UNESP, 2006.

_____. *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada.* Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. *As Confissões de Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Wilson Lousada. RJ: Ediouro, 1948.

_____.*Do Contrato Social* e *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. de Lourdes Santos Machado. Col. Os Pensadores, Vol. 1. São Paulo: Nova Cultural, 1999a.

_____. *Devaneios do caminhante solitário*. Trad. de Fulvia M. L. Moretto. 3.ed. Brasília: Editora da UnB, 1995.

_____.*Discurso sobre a origem da desigualdade*; *Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. de Lourdes Santos Machado. Col. Os Pensadores, Vol. 2. São Paulo: Nova Cultural, 1999b.

_____. *Émile e Sophie ou Os solitários*. Trad. de Françoise Galler. Porto Alegre: Paraula, 1994b.

_____. *Emílio ou Da educação*. Trad. de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999c.

_____. *Escritos sobre a religião e a moral*. Trad. de Adalberto Luis Vicente, Ana Luiza S. Camarani e José Oscar de A. Marques. Cadernos de Tradução n° 2.Campinas: IFCH/Unicamp, 2002.

_____. *Júlia ou A Nova Heloísa*. Trad. de Fulvia M. L. Moretto. Campinas: Unicamp, 1994a.

Outras obras:

d'ALEMBERT, J. le R. e **DIDEROT, D.** *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Trad. Maria das Graças de Sousa. São Paulo: Unesp, 2006.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. vol II. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

BERTRAM, Christopher. *Routledge Philosophy Guidebook to Rousseau and the* Social Contract (Routledge Philosophy Guidebooks). Nova York: Routledge, 2004.

BLOOM, Allan D. *Gigantes e Anões.* Trad. de Mario Matos. Europa-América, 1992.

CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. de Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora da Unesp, 2000.

CRAIG, Edward (editor). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Version 1.0, London: 1998. (Enciclopédia eletrônica)

DURKHEIM, Emile. *O suicídio; as formas elementares da vida religiosa.* Trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura et all. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

EPICTETO. *Enchiridion*. Disponível em: http://classics.mit.edu/Epictetus/epicench.html Acesso em: 12 jan. de 2008.

FORTES, Luis R. Salinas. *O iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

_____. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1995.

_____. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.

GAY, Peter. "*Introdução e posfácio*". Trad. de Jézio Gutierre. In: A Questão Jean-Jacques Rousseau. São Paulo: Editora da Unesp, 2000.

MARQUES, José O. de A. Rousseau e os perigos da leitura, ou por que Emílio não dever ler as fábulas. In: *Itinerários*. FCL-UNESP, n. 22, 2004, p. 215-216.

PLATÃO. *A República*. Trad. de A. L. Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
PLUTARCO. *Pericles*. Tradução para o inglês de John Dryden. Disponível em: http://classics.mit.edu/Plutarch/pericles.html Acesso em: 20 dez. 2007.

TRUSSON, R. et EIGELDINGER, F. *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 1996.

REIS, Claudio A. *Sensibilidade e sociabilidade em Jean-Jacques Rousseau*. Revista Kriterion, v. 41, n. 101, p. 46-85, 2000.

SHKLAR, Judith. *Men & Citizens; A study of Rousseau's social theory.* 2.ed. Cambridge: University Press, 1985.

STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo.* Trad. de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

_____**.** O remédio no mal: o pensamento de Rousseau. *As máscaras da civilização: ensaios.* Trad. de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia das Letras, 1991. (b)

VAUGHAN, C. E. *The political writings of Jean-Jacques Rousseau.* 2 vols. Disponível em: http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php&title=711 Último acesso em: 2 fev. de 2008.

WOKLER, Robert. *Rousseau*. Oxford: Oxford University Press, 1995.