GUSTAVO CUNHA BEZERRA

OPINIÃO E VIRTUDE EM ROUSSEAU

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Roberto Romano.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 16/02/2006.

BANCA

Prof. Dr. Roberto Romano

Profa. Dra. Patrizia Piozzi

Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques

FEVEREIRO/2006

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH – UNICAMP

Bezerra, Gustavo Cunha

B469o **Opinião e virtude em Rousseau / Gustavo Cunha Bezerra. -
Campinas, SP: [s.n.], 2005.**

**Orientador: Roberto Romano.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Rousseau, Jean Jacques, 1712-1778. 2. República. 3.
Cidadania. 4. Opinião pública. 5. Sociabilidade. I. Romano,
Roberto. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

(mfbm/ifch)

Palavras-chave em inglês (Keywords) **Republics
Citizenship
Public opinion
Social approval**

Área de concentração: Filosofia moderna

Titulação: Mestrado em Filosofia

Banca examinadora: **Prof. Dr. Roberto Romano
Profa. Dra. Patrizia Piozzi
Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques**

Data da defesa: 16 de Fevereiro de 2006.

RESUMO

Analisando na presente dissertação o nexo entre opinião e virtude em Rousseau. São discutidas, principalmente, quatro obras do filósofo: o *Discurso sobre os fundamentos e a origem da desigualdade entre os homens*, a *Carta a d'Alembert*, as *Considerações sobre o governo da Polônia* e, por fim, o *Emílio*. É observado a importância da opinião e o caráter ambivalente desta no pensamento rousseauiano. Enquanto no *Discurso sobre a desigualdade* a alienação na opinião do outro é vista como um elemento corruptor, na *Carta a d'Alembert* e nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, a opinião pública torna-se diretriz da conduta do cidadão. Nesta dicotomia, o *Emílio* apresenta-se como tentativa de educação do homem virtuoso que sabe viver em sociedade sem alienar-se na opinião alheia.

ABSTRACT

In this dissertation I present the connection between opinion and virtue in Rousseau. Four works of the author are examined: the *Discourse on Inequality*, the *Letter to D'Alembert*, the *Considerations on the Government of Poland*, and the *Emile*. It is observed the importance of the opinion and its ambivalence in Rousseau's thought. Whereas in the *Discourse on Inequality*, the alienation in the other's opinion is view as corrupter element, in the *Letter to D'Alembert* and in the *Considerations on the Government of Poland*, the public opinion became the directive of the citizen's conduct. In this dichotomy, *Emile* presents an attempt of a virtuous man education who knows how to live in society without the alienation in the other's opinion.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar minha sincera gratidão ao professor Roberto Romano pela atenção que me dedicou durante a execução deste trabalho.

Sou igualmente grato aos meus pais, Paulo César e Cristina pelo total apoio, à minha esposa Patrícia e nossa filha Clarice pela paciência, compreensão e carinho.

Agradeço à Isabel Cristina pela ajuda inicial, e ao Luís Gimeno pelas agradáveis aulas de francês (e pelos vinhos também).

Muito obrigado aos membros da banca, Patrizia e José Oscar, pelas preciosas observações e sugestões, e ao Departamento de Pós-Graduação em Filosofia da UNICAMP.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1	
<i>O olhar do outro</i>	
1.1. Do Estado de Natureza à Festa Primitiva	19
1.2. A Piedade	31
CAPÍTULO 2	
Opinião Pública	
2.1. A Opinião	37
2.2. A <i>Carta à D'Alembert</i>	41
2.3. Os bons costumes e o perigo do teatro	56
2.4. As Festas Públicas	61
2.5. O Baile vigiado	63
CAPÍTULO 3	
A ambivalência do olhar do outro: a estima pública	
3.1. Entre o diagnóstico e os remédios	67
3.2. As Considerações sobre o Governo da Polônia	70
CAPÍTULO 4	
O controle do Estado em Platão e Rousseau	
4.1. Platão e Rousseau: sobre a justiça	79
4.2. Educação e transparência	83
CAPÍTULO 5	
Emílio	
5.1. A educação nos primeiros anos de Emílio	91
5.2. Os conhecimentos úteis	96
5.3. O Emílio Social	100
5.4. Procurando uma companheira para Emílio	105
5.5. A Família	108
5.6. Emílio e Sofia	111
CONCLUSÃO	115
Referências Bibliográficas para Tradução	119
Referências Bibliográficas	121

Introdução

Ao aportar em Paris pela primeira vez no ano de 1731 e depois em 1741, Jean-Jacques Rousseau teve impressões melancólicas. Apesar de conhecermos a enorme distância entre um autor e o personagem produzido pela sua imaginação, tomo as palavras de Saint-Preux em *A nova Heloísa*:

Entro com um secreto horror neste vasto deserto do mundo. Este caos oferece-me apenas uma solidão horrível onde reina um triste silêncio. Minha alma aflita procura expandir-se nele e por toda parte sente-se comprimida. Nunca estou menos só do que quando estou só, dizia um antigo; quanto a mim, somente estou só na multidão, onde não posso pertencer a ti nem aos outros.(...)

*Não é que não me ofereçam uma boa acolhida, amizades, cortesias, e que mil cuidados obsequiosos não pareçam voar ao meu encontro. Mas é disso justamente que me queixo. Como ser logo amigo de alguém que nunca se viu? O honesto interesse da humanidade, a efusão simples e tocante de uma alma sincera têm uma linguagem muito diferente das falsas demonstrações da polidez e das aparências enganosas que o hábito da sociedade exige. Tenho muito medo de que aquele que desde o primeiro momento me trata como um amigo de vinte anos me trate, ao final de vinte anos, como um desconhecido se tivesse de pedir-lhe um grande favor; e quando vejo homens tão distraídos ter um tão terno interesse por tantas pessoas, presumiria facilmente que não tem por ninguém.*¹

Segundo Ernst Cassirer é nessa constatação da impossibilidade da verdadeira amizade que se deve procurar uma explicação para misantropia de Rousseau, o qual “sente de maneira cada vez mais intensa que esse tipo de amabilidade desconhece qualquer

¹ “J'entre avec une secrète horreur dans ce vaste désert du monde. Ce chaos ne m'offre qu'une solitude affreuse où règne un morne silence. Mon âme à la presse cherche à s'y répandre, et se trouve partout resserrée. "Je ne suis jamais moins seul que quand je suis seul", disait un ancien: moi, je ne suis seul que dans la foule, où je ne puis être ni à toi ni aux autres(...)

Ce n'est pas qu'on ne me fasse beaucoup d'accueil, d'amitiés, de prévenances, et que mille soins officieux n'y semblent voler au-devant de moi, mais c'est précisément de quoi je me plains. Le moyen d'être aussitôt l'ami de quelqu'un qu'on n'a jamais vu? L'honnête intérêt de l'humanité, l'épanchement simple et touchant d'une âme franche, ont un langage bien différent des fausses démonstrations de la politesse et des dehors trompeurs que l'usage du monde exige. J'ai grand'peur que celui qui, dès la première vue, me traite comme un ami de vingt ans, ne me traitât, au bout de vingt ans, comme un inconnu, si j'avais quelque important service à lui demander; et quand je vois des hommes si dissipés prendre un intérêt si tendre à tant de gens, je présumerai volontiers qu'ils n'en prennent à personne”.*A Nova Heloísa*, Segunda Parte, Carta XIV. Vemos, ainda na mesma carta, referência à desigualdade social de Paris: “(...)c'est peut-être la ville du monde où les fortunes sont le plus inégales, et où règnent à la fois la plus somptueuse opulence et la plus déplorable misère”.

ligação pessoal.”² Essa cautela em relação à sociedade parisiense se consuma quando Rousseau percebe que os intelectuais sofrem do mesmo mal. O primeiro *Discurso* reclama o *espírito verdadeiro* e denuncia a falta de percepção original, unida à uniformidade enganosa dos *philosophes*. Nessa obra, a partir da qual Rousseau passa a ser reconhecido entre os seus contemporâneos, percebe-se o reflexo desse *escândalo* com que Jean-Jacques se depara:

*Como seria doce viver entre nós, se a contenção exterior sempre representasse a imagem dos estados do coração, se a decência fosse a virtude, se nossas máximas nos servissem de regra, se a verdadeira filosofia fosse inseparável do título de filósofo.(...)incessantemente a polidez impõe, o decoro ordena ; incessantemente seguem-se os usos e nunca o próprio gênio. Não se ousa mais parecer tal como se é(...)*³

Contra semelhante sociedade em que imperam a representação e o orgulho, Rousseau reclama uma comunicação autêntica entre os homens e uma vida voltada para si mesma, que não procura sua satisfação no que lhe é externo.

Segundo Richard Sennett: “Todos os pares opostos de Rousseau – cidade cosmopolita, cidade pequena; representação, autenticidade; liberdade, justa tirania – provinham de uma teoria da corrupção dos moeurs.”⁴

O afastamento do estado de natureza corrompe os homens: o mal surge com a sociedade. A teoria, formulada por Rousseau de forma mais precisa no *Discurso sobre os fundamentos e a origem da desigualdade entre os homens*, sustenta que no estado natural os seres humanos primeiramente vivem isolados. Catástrofes climáticas teriam conduzido à formação de pequenos grupos. Neste primórdio da sociedade, a vista permite ao homem admirar as qualidades do próximo. Na descoberta do outro surgem novos sentimentos: o

² Cassirer, Ernst. *A Questão Jean-Jacques Rousseau*; tradução: Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora UNESP, 1999. p.44.

³ “Qu’il serait doux de vivre parmi nous, si la contenance extérieure était toujours l’image des dispositions du coeur, si la décence était la vertu, si nos maximes nous servaient de règle, si la véritable philosophie était inséparable du titre de philosophe!(...)sans cesse la politesse exige, la bienséance ordonne; sans cesse on suit des usages, jamais son propre génie. On n’ose plus paraître ce qu’on est (...)” Rousseau, J-J. *Discours sur les sciences et les arts*, Oeuvres Complètes, t.III. Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, Paris,1964, p.7 e 8.

⁴ Sennett, Richard, *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. p.148.

amor traz o desejo de ser preferido entre os demais. A beleza do canto e da dança, na festa primitiva, determina aqueles que recebem a estima e preferência do grupo, o que acarreta a inveja, o ciúme, as vaidades do amor-próprio, pois todos passam a almejar a mesma coisa: a estima pública. Tanto o ato de *olhar* quanto o desejo de *ser olhado* geram o homem dissimulado, competitivo, desagregador.

Em obras posteriores ao segundo *Discurso*, entretanto, Rousseau atribui novo significado ao olhar e à opinião do outro. Na *Carta a d'Alembert* e nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, a opinião deixa o lugar do mal e torna-se necessária para manter os bons costumes coletivos. O cidadão deve procurar ser estimado perante a opinião pública, a qual, por sua vez é constituída pelo olhar vigilante dos seus iguais.

No desenvolvimento desse trabalho discuto as semelhanças entre os pensamentos de Rousseau e Platão, uma das leituras preferidas do autor do *Contrato Social*. As reflexões do genebrino sobre o convívio cívico se aproximam das teses do filósofo antigo, principalmente quanto à interiorização da lei pelos cidadãos, ou seja, *a lei que é gravada no coração*. O nexó que proponho tem antecedentes de peso na história dos comentários sobre Rousseau. Na imensa cadeia dos comentadores que indicam “influências” na sua escrita, C.E. Vaughan entra com três filósofos principais: Locke, Platão, Montesquieu. As razões apresentadas por ele são as seguintes:

*Assim como outros homens de sua valia, Rousseau trilhou o seu caminho a passos lentos até chegar ao ponto que conseguiu atingir. Começou como um pupilo de Locke. Nos anos cruciais de seu crescimento, foi um discípulo de corpo e alma de Platão. E perto do fim – os primeiros passos do processo poderiam ser completamente traçados no Contrato Social – ele andou, e certamente foi o primeiro grande pensador a andar, sob o encanto de Montesquieu.*⁵

Segundo Vaughan, “a mais forte influência desses três foi indubitavelmente a de Platão”. O autor, no entanto, afirma que o filósofo que mais rendeu frutos a Rousseau foi Montesquieu, pois sua influência aumentou com o passar dos anos, à diferença de Locke e

⁵ *Like other men of his mark, Rousseau worked his way by slow stages to the point which he ultimately reached. He began as the pupil of Locke. In the crucial years of his growth he was the whole-hearted disciple*

de Platão.⁶ O traço que une Rousseau e Platão, efetivado pelos comentadores do primeiro, se inicia pelo menos com Adam Smith, ainda no século 18. Numa resenha do *Discurso sobre a Desigualdade*, Smith afirma que Rousseau “ao pintar a vida do selvagem como a mais feliz de todas, mostra o seu lado indolente, que ele representa com as cores mais belas e agradáveis, num estilo que, enquanto elaborado e desejadamente elegante, é sempre constante e, às vezes, mesmo sublime e patético. Graças a esse estilo, adicionado a uma pequena operação de química filosófica, os princípios e as idéias do dissoluto Mandeville parecem adquirir, nele, toda a pureza e o sublime da moral de Platão, e consistir apenas no verdadeiro espírito de um republicano que se deixou transportar um pouco longe demais”.⁷

Tendo em vista a importância platônica no pensamento de Rousseau, reservo o último capítulo para uma análise do *Emílio*, o qual, a exemplo da *República*, pode ser considerado como um tratado de educação que procura formar um homem capaz de se desprender da opinião dos outros porque, ao conhecer seus deveres, não se deixa seduzir pelos males das grandes cidades.

Busco expor a forma pela qual esse tema – a opinião – é abordado por Rousseau. Meu intento é indicar que a opinião ocupa um lugar central na teoria política do pensador. Todos os que se preocupam com a importância da opinião pública na idade moderna e em nossos dias sabem o quanto este ponto é estratégico. Naturalmente não posso me deter no problema. Interessa discernir a idéia muito peculiar que Rousseau tem da mesma opinião pública, algo unido à sua noção de Estado e democracia. Contra seu pensamento, vários teóricos do século 20 apontaram a idéia do controle mútuo e coletivo dos olhares como algo que determina o comportamento individual sem deixar saídas aos indivíduos e grupos, sendo, portanto uma técnica totalitária. Penso, ao contrário, que o solo daquela noção rousseauísta sobre a opinião, só pode ser encontrado e compreendido no seu próprio

of Plato. And towards the close—the first stages of the process may be plainly traced even in the Contrat social—he passed, and was indeed the first great thinker to pass, beneath the spell of Montesquieu.

⁶ Cf. *The political writings of Jean-Jacques Rousseau, Volume 1, Introduction, “Rousseau as political philosopher”* (Cambridge University Press, 1915)

⁷ Adam Smith, Resenha sobre o *Discurso sobre a Desigualdade*. *The Edinburgh Review*, julho de 1755, texto reproduzido em Apêndice no livro de Iring Fetscher sobre a filosofia política de Rousseau. Na tradução italiana cf. Fetscher, Iring: *La filosofia politica di Rousseau. Per la storia del concetto democratico di liebrtà*. (Milano, Feltrinelli, 1972), páginas 265-266.

pensamento, sem anacronismos que não ajudam a pensar os seus escritos e nem auxiliam a pensar as doutrinas posteriores, sejam elas liberais ou totalitárias.

Se é fato que Rousseau, como grande escritor político, pode ter os traços de suas idéias encontrados nos textos de autores que vieram depois, também é fato que o entendimento dos seus enunciados deve ser investigado em seus próprios livros, não nos deles. Culpar ou absolver Rousseau por enunciados e técnicas modernos de comando é um jogo perigoso, visto que nas suas propostas são diagnosticadas as piores mazelas de nossa vida política, com remédios a serem considerados ainda hoje. Reduzir Rousseau às polêmicas do século 20 pode significar a perda de saberes essenciais para se efetivar a crítica do mundo em que vivemos. E que, certamente, não é o melhor dentre os possíveis.

Neste sentido, discordo de Roberto Romano que, em “A tirania do olhar”, descreve Rousseau como totalitário.⁸ Embora tais análises tenham importância, elas não permitem chegar às determinações mais específicas de Rousseau e de sua noção sobre a vigilância mútua da cidadania numa república soberana. Mas antes de Roberto Romano, surgiram outros comentários sobre o “totalitarismo” de Rousseau, como na posição de Marcel Déat:

*(...)passamos do Contrato Social ao artigo da Encyclopédie escrito por Rousseau: Da Economia Política. Encontramos aí, primeiramente, ao menos à título de comparação, um organismo incontestável, e tanto mais notável em um teórico do Contrato: ‘O corpo político’, escreve ele, ‘pode ser considerado como um corpo organizado, vivo e semelhante àquele de um homem’. Segue-se um paralelo bastante acentuado entre o organismo individual e o organismo coletivo. Eis um tipo de pensamento que não está absolutamente na linha do liberalismo, mas sim naquela do romantismo alemão. E que conduz à uma noção inevitavelmente hierárquica e totalitária.*⁹

⁸ Romano, Roberto. *A tirania do olhar*. In: Marques Neto, J.C. e Lahuerta M., org., O pensamento em crise e as artimanhas do poder. Editora Unesp, São Paulo, 1988. Apesar dessa discordância, análises relevantes para o meu tema são apresentadas naquele artigo.

⁹ “(...)passons du Contrat social à l’article de l’Encyclopédie rédigé par Rousseau: ‘De l’Economie politique.’ Nous y trouvons d’abord, au moins à titre de comparaison, un organisme indiscutable, et d’autant plus remarquable chez un théoricien du Contrat: ‘Le corps politique, écrit-il, peut être considéré comme un corps organisé, vivant et semblable à celui d’un homme’. Suit un parallèle assez poussé entre l’organisme individuel et l’organisme collectif. Voilà un type de pensée qui n’est absolument pas dans la ligne du libéralisme, mais bien dans celle du romantisme allemand. Et qui conduit à une notion inévitablement hiérarchique et totalitaire.” Deat, Marcel : “J.-J. Rousseau totalitaire” dans *Pensée allemande et pensée française*, Paris, Aux Armes de France, 1944, p. 123-127.

Num enfoque semelhante, mas em data mais recente, nesta linha, veja-se o que diz Alberto Giovanni Biuso :

*O projeto elaborado por Rousseau de uma transparência total do indivíduo em relação à sociedade está, portanto, a um passo de se realizar, verdadeiramente nas formas imaginadas pelo pensador genebrino, mesmo que, naturalmente, não seja com os seus instrumentos: 'que ele sempre acredite ser o mestre, e que sempre o sejais vós. Não há sujeição mais perfeita do que a que conserva a aparência de liberdade; assim se cativa a própria vontade' (Emílio, livro segundo). Na época contemporânea os homens livres estão sujeitos à uma autoridade que nenhuma tirania antiga, nenhum absolutismo moderno, nenhum despotismo oriental jamais deteve: o controle perene e burocrático de toda comunicação social, o ipse dixit dos ícones, a força invasora dos instrumentos que, conjugando as palavras e as imagens, transmitem ao pensamento as ordens, deixando os espíritos na ilusão de que eles mesmos que têm produzido esses simulacros de verdade. A transparência está se tornando total, ou melhor, totalitária.*¹⁰

As interpretações contraditórias sobre o suposto totalitarismo de Rousseau adquirem mais sentido quando se percebe o modo pelo qual os temas do filósofo foram “seqüestrados” pelos teóricos posteriores, sobretudo no século 20. Assim, um pensador como Carl Schmitt usou noções de origem rousseauísta, em sentido francamente contrário ao de Rousseau.¹¹ Tal distorção operada pelo jurista repercute em R. Koselleck, que não

¹⁰ “Le projet élaboré par Rousseau d’une transparence totale de l’individu par rapport à la société est donc en train de se réaliser, véritablement dans les formes imaginées par le penseur genevois, même si, naturellement, ce n’est pas avec ses instruments : ‘qu’il croie toujours être le maître, et que ce soit toujours vous qui le soyez. Il n’y a point d’assujettissement si parfait que celui qui garde l’apparence de la liberté ; on captive ainsi la volonté même’. (Émile, livre second) Les hommes libres de l’époque contemporaine sont soumis à une autorité qu’aucune tyrannie antique, aucun absolutisme moderne, aucun despotisme oriental n’a jamais détenue : le contrôle pérenne et bureaucratique de toute communication sociale, l’ipse dixit des icônes, la force envahissante des instruments qui, conjuguant les mots et les images, transmettent à la pensée des ordres, laissant les esprits dans l’illusion qu’ils ont eux-mêmes produit ces simulacres de vérité. La transparence est en train de devenir totale, ou plutôt totalitaire.” Cf Alberto Giovanni Biuso : “La transparence totalitaire” (traduzido do italiano por D. Collin) no site <http://denis-collin.viabloga.com/news/105.shtml> No mesmo sentido cf. Marejko, Jan : *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire* (Paris, L’Age d’Homme, 1984).

¹¹ Num ensaio intitulado “Legalidade e Legitimidade”, Carl Schmitt fala de legitimação plebiscitária, contra uma legalidade estatutária, e decide em favor da primeira. “Os fundamentos desta escolha estão dados na necessidade histórica de um momento democrático das massas, o que Schmitt chama a imediação plebiscitária do povo que decide como legislador”. Ele cita como origem deste momento histórico, Rousseau e o argumento ‘de uma democracia imediata, plebiscitária, não representativa’. (...) Um governante, tal como Schmitt arranca de Rousseau, como ele mesmo, Schmitt, informa em *A Ditadura*, age contra a constituição e pode, de fato, fundar uma nova constituição”. Cf. MacCormick, J. P. : *Carl Schmitt’s Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*. (Cambridge, University Press, 1997), página 147. Para o abuso de Rousseau por Schmitt, cf. Meier, H. : *The Lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy* ((Chicago, University Press, 1998), páginas 98 e seguintes. O ensaio “Legalidade e Legitimidade” diz o seguinte: “Numa democracia, a lei é a vontade do povo como este se apresenta num momento dado, ou seja, praticamente é a vontade da momentânea maioria dos cidadãos que

aceita a conclusão de Schmitt sobre um governo democrático plebiscitário nas mãos de um homem que decide os destinos da maioria. Se o autor recusa o corolário personalista de Schmitt, em *Critica e Crise* pode-se ler, no entanto, a consequência da tese subjacente no arrazoado do jurista, assumido em sentido oposto: Schmitt deduz da vontade geral a entrega do poder a um homem superior que expressa a legalidade com legitimidade. Koselleck, parte do mesmo pressuposto, mas chega à idéia de revolução permanente. Os próprios termos de Koselleck são extraídos de Schmitt. Rousseau, diz ele, “procurava a união entre moralidade e política, e o que encontrou foi o *estado total* ¹², ou seja, a revolução permanente no disfarce da legalidade (...) Ele exigiu a vontade única e incondicional, a base aceita da decisão soberana do governante absoluto, para a sociedade. O resultado foi a *volonté générale*, a vontade geral absoluta como lei em si mesma (...) A vontade geral é a emanção da totalidade, a expressão da nação que se tornou entidade nacional por aquela vontade. (...) Nem delegada nem representável, a vontade como soberano torna-se invisível. A identidade do Estado e da sociedade, dos corpos soberanos que decidem e a totalidade dos cidadãos, é desde o começo destinada a permanecer como um mistério. A vontade que luta para se cumprir é o verdadeiro soberano. Isto antecipa a metafísica da revolução permanente. O produto derradeiro é o *estado total*”. ¹³

Embora mais cauteloso do que Carl Schmitt, Koselleck assimila a vontade geral à gênese do totalitarismo, conserva todo o quadro doutrinário de Schmitt (sobretudo no relativo ao decisionismo jurídico) e o projeta sobre Rousseau. Não sendo o meu objetivo estudar as recepções totalitárias do pensamento do século 18, fiz o excursão acima para indicar que tenho plena consciência dos perigos trazidos pelo tema que escolhi para este trabalho, a opinião segundo o pensador do *Contrato Social*.

têm direito de voto (...) Nenhuma democracia pode existir sem o pressuposto de que o povo é bom e que, por conseguinte, o seu querer basta. *Il suffit qu'il veut*". Uso a edição italiana publicada na coletânea intitulada *Le categorie del 'politico'* (Bologna, Il Mulino 1972), página 231. Para a interpretação diversa da legitimação em Rousseau, cf. Habermas, J. : "Legitimation Problems in the Modern State", in *Communication and the Evolution of Society*. (Boston, Beacon Press, 1976), páginas 184 e seguintes.

¹² O termo "estado total" foi cunhado expressamente e pela primeira vez por Schmitt.

¹³ Cf. Koselleck, R. : *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. (Cambridge, MIT Press, 1959), páginas 163-164.

São mais adequadas as propostas de Paul Cohen, em livro recente sobre o assunto. Ao contrário de Koselleck, Cohen arrazoa que “Rousseau is not content to rely upon the general achievement of moral liberty in his polity.”

E mais: temendo que a vontade geral possa ser obscurecida pelas intrigas e associações menores, Rousseau, segundo Cohen, insiste que ela será formada apenas quando os membros do Estado, recebendo informação adequada, tomam suas deliberações sem se comunicar uns com os outros. Deste modo, ao contrário da massa entusiasta que se entrega ao governante/legislador, descrita por Carl Schmitt, em Rousseau a cidadania pensa e tem vontade própria, e não apenas tem vontade. Assim, diz Cohen, o demônio da dependência pessoal deve ser exorcizado não apenas da vontade geral, mas do mesmo lugar onde ela é formada. “Rousseau proíbe explicitamente os supostos Solons ou Calvinos de legislar ou executar as leis. Ele explicitamente separa a formulação da vontade geral de sua execução; ‘os depositários do poder executivo’, afirma, ‘não são os senhores do povo, mas seus funcionários.’” Por conseguinte, se o governo usurpa a soberania, o contrato social é quebrado, os cidadãos recuperam por direito sua liberdade natural. Finaliza Cohen afirmando que o *Contrato Social* propõe “(...) não um todo poderoso estado totalitário louco para invadir as vidas dos cidadãos, mas preferivelmente impessoal, objetivo, e uma série de regras universais emanando dos cidadãos como um todo e aplicada de forma igual a todos; um paraíso político de autonomia pessoal em que os indivíduos se submeteriam “às leis do Estados assim como às da natureza” porque tais leis nunca romperiam a integridade de suas vontades. Presumivelmente, então, seria a república dos *Emílios*: cidadãos que são socialmente autênticos e sem pretensões, ingenuamente sinceros, civicamente virtuosos, e incapazes de traição; cidadãos que se mantêm sempre ativos nas decisões políticas, na medida em que devem continuamente elevar os bens públicos acima de seus próprios interesses; cidadãos, em outras palavras, que têm suas vontades totalmente livres e inteiramente autônomas, livres da dependência em outras pessoas – mesmo que eles participem de uma sociedade civil.”¹⁴

¹⁴ “(...) not an all-powerful totalitarian state poised to invade the lives of its citizens, but rather an impersonal, objective, and universal set of rules emanating from the citizenry as a whole and applying equally to all; a political paradise of personal autonomy in which individuals would submit “to the laws of the State as to those of nature” because those laws would never disrupt the integrity of their wills. Presumably, then, Rousseau's would be a republic of *Émiles*: citizens who are socially authentic and unpretentious, ingenuously

Tendo em vista a referida república dos Emílios, passo a analisar os pontos que se ligam mais fortemente ao tema da opinião pública e da vigilância recíproca dos cidadãos nas formulações de Rousseau.

outspoken, civically virtuous, and incapable of deceit; citizens who remain ever active in political decision making insofar as they must continually elevate the public good over private interest; citizens, in other words, whose wills are wholly free and autonomous-entirely untainted by dependence on other people--even as they participate in civil society."Cohen, Paul, M. : *Freedom's Moment: An Essay on the French Idea of Liberty from Rousseau to Foucault* (University Of Chicago Press, 1997) , páginas 69-70.

Capítulo 1

O Olhar do Outro

1.1. Do Estado de Natureza à Festa Primitiva

Ao discutir a origem da desigualdade entre os homens, Rousseau faz da oposição natureza/sociedade o fundamento sobre o qual constrói o segundo *Discurso*. Aquela obra segue o processo de sociabilização dos homens, processo que tem como origem a saída do estado de natureza e como resultado final a sociedade moderna. Sigo a forma pela qual Rousseau sugere que semelhante resultado deve ser colhido como um mal.

Abandonando o ser humano a inocência das primeiras aglomerações a sociedade se constitui; os vícios do amor-próprio passam a dominar as relações sociais, sendo estas cada vez mais estigmatizadas pela corrupção. Neste percurso, o diagnóstico que Rousseau propõe sobre o homem em sociedade é o seguinte:

No estado de natureza não aparece qualquer vestígio de sociedade: “É impossível imaginar por que, neste estado primitivo, um homem teria mais necessidade de outro homem do que um macaco, ou um lobo de seu semelhante...”¹⁵. Não mantendo relação duradoura com outrem e desprovido de reflexão, o homem natural não pode ser julgado moralmente: “poder-se-ia dizer que os selvagens não são maus, exatamente porque não sabem o que é ser bom. Pois, não é o desenvolvimento do saber nem o freio da lei, mas a quietação das paixões e a ignorância do vício que os impede de fazer o mal”¹⁶.

A ausência de reflexão sobre o seu próprio estado propicia ao homem natural um acesso imediato à sua natureza: “Sua imaginação nada lhe sugere, seu coração nada lhe pede(...)O espetáculo da natureza, por familiar, torna-lhe indiferente(...)Sua alma, que nada

¹⁵ *En effet, il est impossible d'imaginer pourquoi dans cet état primitif un homme auroit plutôt besoin d'un autre homme qu'un singe ou un Loup de son semblable(...)*. Rousseau, J-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. Oeuvres Complètes; Éditions Gallimard, t.III, 1964. p.151.

¹⁶ “(...)on pourroit dire que les Sauvages ne sont pas méchants précisément, parce qu'ils ne savent pas ce que c'est qu'être bons: car ce n'est ni le développement des lumières, ni le frein de la Loi, mais le calme des passions, et l'ignorance du vice qui les empêche de mal faire(...)” Rousseau, J-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. p. 154.

transtorna, se entrega ao único sentimento de sua existência atual(...) Quanto mais se pensa sobre esses assuntos mais cresce sobre nossos olhos, a distância entre as sensações puras e os mais simples conhecimentos”.¹⁷

Jean Starobinski comenta a “inocência original” do estado de natureza. Neste último, “o homem não sai de si mesmo, não sai do instante presente; em uma palavra, vive no imediato. E se cada sensação é nova para ele, essa descontinuidade aparente é somente uma maneira de viver a continuidade do imediato(...)”.¹⁸ Starobinski refere-se também ao fato de Rousseau atribuir ao homem natural, qualificado como pré-moral e imediato, “retrospectivamente a qualificação moral da bondade”, assim como “um valor de verdade à experiência pré-reflexiva, que ele supõe perfeitamente passiva. A esse estado em que se supõe que o homem viva aquém da distinção do verdadeiro e do falso, Rousseau concede o privilégio da posse imediata da verdade”¹⁹.

Segundo as reflexões de Starobinski, poder-se-ia dizer que no estado natural o homem é bom, mesmo não lhe cabendo nenhum julgamento moral, e também está em contato com a verdade, mesmo sem saber distinguir o verdadeiro do falso. A explicação desse ponto pode se fundamentar na sentença rousseauiana de que “a natureza não mente jamais”. Ela é a fonte da verdade e, o homem da natureza ao viver em perfeito equilíbrio com ela não poderia receber, pelos seus sentidos puros, qualquer falsidade.

Uma questão importante é o caráter hipotético desse estado de natureza e, por outro lado, a forma com que Rousseau conduz os argumentos do segundo *Discurso*. Retome-se a metodologia assumida pelo filósofo: “Não se deve tomar as pesquisas, as quais podem introduzir o assunto, por verdades históricas, mas apenas por raciocínios hipotéticos e

¹⁷ “Son imagination ne lui peint rien; son coeur ne lui demande rien.(...)Le spectacle de la Nature lui devient indifférent, à force de lui devenir familier.(...)Son ame, que rien n’agite, ce livre au seul sentiment de son existence actuelle(...). Plus on médite sur ce sujet, plus la distance des pures sensations aux simple connoissances s’aggrandit à nos regards” Ibidem, p. 144.

¹⁸ Starobinski, Jean. *Jean-Jaques Rousseau: a transparência e o obstáculo*; São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 37.

¹⁹ Ibidem, pp. 37 e 38.

condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que mostrar sua verdadeira origem(...)"²⁰

O estado de natureza "talvez nunca tenha existido", mas isso não importa, todo o mérito atribuído pelo autor à sua obra consiste nas conclusões que derivam deste hipotético princípio do gênero humano. Ainda segundo Starobinski, no entanto: "(...)à medida que Rousseau desenvolve sua ficção "histórica", esta perde o seu caráter de hipótese: uma espécie de confiança e de embriaguez vem abolir toda prudência intelectual: a descrição desse estado primeiro, muito próximo da animalidade, torna-se a evocação encantada de um "lugar onde viver". Uma nostalgia elegíaca se comove à idéia dessa vida errante e "sã", com seu equilíbrio sensitivo, com sua justa suficiência"²¹

O segundo *Discurso* soa como um lamento pela existência que o gênero humano deu a si mesmo²². Não há como ignorar a nostalgia de Rousseau nesta obra, porém, não existe regresso à inocência e felicidade de outros tempos. Concomitante à nostalgia surge a preocupação central do pensador em mostrar as mazelas criadas pelo homem-do-homem. A segunda parte do *Discurso sobre a origem da desigualdade* procura, ao expor a "lenta sucessão de acontecimentos e conhecimentos" pela qual a humanidade se constrói, mostrar como o surgimento da propriedade, as diferenças de força e talento, concorre para os diversos males nas relações sociais.

Os obstáculos da natureza levam o homem natural a procurar meios para superá-los: "Anos estéreis, invernos longos e rudes, verões escaldantes, que consomem tudo, exigiram

²⁰ "Il ne faut pas prendre les Recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce Sujet, pour des verités historiques, mais seulement pour des raisonnemens hypothétiques et conditionnels; plus propres à éclaircir la Nature des choses qu'à montrer la véritable origine(...)." Rousseau, J-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, t.III, p.133.

²¹ Starobinski, Jean. Op. cit., p. 26.

²² Neste sentido, poder-se dizer que a célebre frase de I. Kant, no escrito sobre "O que são as Luzes?", tem origem em Rousseau: "As Luzes se definem como a saída do homem do estado de menoridade, em que ele se mantém por sua própria falta". Ao contrário dos *philosophes* que atribuíam, como Voltaire, a culpa da condição social miserável à superstição e aos padres, reunidos na "infame", tese partilhada geralmente, Rousseau (seguido por Kant) enxerga a culpa das fraturas sociais na própria gênese da história humana e da cultura. A culpa deixa de ser algo transcendente e inefável, fora dos limites da humanidade (pois não se fundamenta num Além divino do qual os sacerdotes tiram sua autoridade) e se mostra no próprio desenvolvimento interno do ser humano. No caso da transcendência, é impossível mudar o caráter dos homens, visto que isto não depende da sua vontade, mas do ser divino. Em Rousseau/Kant, é possível a tarefa

deles uma nova indústria”.²³ Nesse processo de perfectibilidade, o homem adquire a capacidade de estabelecer relações e comparar diferentes objetos. Por meio da potência comparativa ele percebe sua superioridade perante os outros animais (o que lhe produz o *primeiro sentimento de orgulho*) e, olhando os seus semelhantes, conclui que estes “pensavam e sentiam de maneira inteiramente conforme a sua”²⁴. Da aquisição desta *importante verdade* surgem as primeiras associações: o homem deixa o isolamento natural e passa a se agrupar a fim de suprir suas necessidades. Essa espécie de “associação livre que não comprometia ninguém, e que só durava o tempo da necessidade passageira que a havia formado”²⁵, não adquiriu ainda a forma de um agrupamento fixo, mas suscita “algumas vagas idéias de compromissos mútuos, e da vantagem de respeitá-los”²⁶.

A linguagem necessária para esses agrupamentos, segundo Rousseau, não devia passar de “gritos inarticulados, muitos gestos, e alguns ruídos imitativos” aos quais foram acrescentados “sons articulados e convencionais” formando assim “as línguas particulares, mas rudes, imperfeitas”²⁷. O *Ensaio sobre a origem das línguas* afirma: “(...)a invenção da arte de comunicar nossas idéias depende menos dos órgãos que nos servem para tal comunicação do que de uma faculdade própria do homem, que para isso o faz usar seus órgãos e que, caso lhe faltassem, fá-lo-ia usar outros para o mesmo fim.”²⁸

Há uma espécie de harmonia estratégica entre os passos das luzes intelectuais e a formação do trabalho técnico: “Quanto mais se esclarecia o espírito, mais a indústria se

de modificar os costumes degradados, embora ela seja difícilíssima. Daí o *Emilio*, de um lado, e a *Crítica da Razão Pura* seguida dos escritos pedagógicos de Kant, de outro.

²³ “Des années stériles, des hyvers longs et rudes, des Étés brulans qui consomment tout, exigèrent d’eux une nouvelle industrie” Rousseau, J-J. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*, t.III, p. 165.

²⁴ “leur manière de penser et de sentir étoit entierement conforme à la sienne” Rousseau, J-J. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*. p. 166.

²⁵ “association libre qui n’obligeoit personne, et qui ne duroit qu’autant que le besoin passer qui l’avoit formée” Rousseau, J-J. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*. p. 166.

²⁶ “quelque idée grossière des engagements mutuels, et de l’avantage de les remplir” Rousseau, J-J. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*. p. 166.

²⁷ “cris inarticulés, beaucoup de gestes, et quelques bruits imitatifs” / “sons articulés, et conventionnels” / “des langues particulières, mais grossières, imparfaites” Rousseau, J-J. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*. p.167.

²⁸ “(...)l’invention de l’art de communiquer nos idées dépend moins des organes qui nous servent à cette communication que d’une faculté propre à l’homme, qui lui fait employer ses organes à cet usage, et qui si ceux-là lui manquoient lui en feroit employer d’autres à la même fin.” Rousseau, J-J. *Essai sur l’origine des langues*. Oeuvres Complètes; Éditions Gallimard, t.V, 1995. p. 379.

aperfeiçoava”²⁹. A arte de construir cabanas possibilitou a formação e o estabelecimento fixo das famílias: “Essa foi a época de uma primeira revolução, que fixou e distinguiu as famílias, e que produziu uma espécie de propriedade, da qual nasceram muitas querelas e combates”. É preciso perceber, no entanto que “o hábito de viver junto fez nascer os sentimentos mais ternos que são conhecidos dos homens, o amor conjugal e o amor paterno. Cada família se tornou uma pequena sociedade, ainda mais unida por ter como únicos laços o apego recíproco e a liberdade”³⁰.

Num primeiro instante, a saída do isolamento natural não implica necessariamente em malefícios coletivos. Pelo contrário; a *sociedade iniciada* foi, para Rousseau, a “época mais feliz”, da qual nunca o homem deveria ter saído. A origem do homem que depende e se relaciona com uma sociedade requer uma constituição diferente daquela imperante no estado de natureza. Com a sociedade surge a moral, a vida passa a ser mais complexa do que a unidade absoluta do homem natural. Mesmo assim, afirma Rousseau: “(...)ainda que os homens tivessem se tornado menos tolerantes, e que a piedade natural já tivesse sofrido algumas alterações, esse período do desenvolvimento das faculdades humanas, mantendo o equilíbrio exato entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio, deve ter sido a época mais feliz e a mais durável”³¹.

O estreitamento das relações entre os homens, no entanto, determina os males da vida em sociedade. A proximidade entre diferentes famílias reunidas “pelos costumes e

²⁹ “Plus l’esprit s’éclaircit, et plus l’industrie se perfectionna” Rousseau, J-J. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*, t.III, p.167.

³⁰ “Ce fut-là l’époque d’une première révolution qui forma l’établissement et la distinction des familles, et qui introduisit une sorte de propriété; d’où peut-être naquirent déjà bien des querelles et des Combats” / “(...)l’habitude de vivre ensemble fit naître les plus doux sentimens qui soient connus des hommes, l’amour conjugal, et l’amour Paternel. Chaque famille devint une petite Société d’autant mieux unie que l’attachement réciproque et la liberté en étoient les seuls liens”Rousseau, J-J. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*.p. 167 e 168. Apesar de tomar a família como primeiro modelo de sociedade, Rousseau não aceita o regime patriarcal, no qual o senhor soberano detém os mesmos poderes que os do pai sobre os filhos, não dependendo assim, do consentimento dos subordinados para executar seu poder, sendo este garantido pela vontade divina. Esta idéia (do Estado patriarcal), defendida no século XVII por Robert Filmer (*Patriarcha: or the Natural Power of Kings*), é criticada fortemente por Locke e depois por Rousseau, segundo o qual, os filhos devem obediência ao pai somente enquanto necessitam dele para a sua conservação, depois disso, tornam-se independentes: “*Sa premiere loi est de veiller à sa propre conservation, ses premiers soins sont ceux qu’il se doit à lui-même, et, sitôt qu’il est en âge de raison, lui seul étant juge des moyens propres à se conserver devient par-là son propre maître*” *Du Contract Social*, O.C, t.III, p.352.

³¹ “(...)quoique les hommes fussent devenus moins endurans, et que la pitié naturelle eût déjà souffert quelque altération, ce période du développement des facultés humaines, tenant un juste milieu entre l’indolence de l’état primitif et la pétulante activité de nôtre amour propre, dut être l’époque la plus heureuse, et la plus durable.” Rousseau, J-J. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*, p.171.

pelos caracteres, não por regulamentos e leis” propicia novas idéias que tornam mais fortes as paixões, as quais conduzem ao longo processo da corrupção da sociedade. A gênese do homem que se relaciona com os seus semelhantes traz consigo o germe da sua ruína.

O consórcio dos “jovens de diferentes sexos” que “habitam cabanas vizinhas” desperta, insensivelmente, “idéias de mérito e de beleza que produzem sentimentos de preferência. De tanto se verem, não mais se podem prescindir um do outro. Um sentimento terno e doce insinua-se na alma, e, pela menor divergência, transforma-se num furor impetuoso; o ciúme desperta com o amor; a discórdia triunfa, e a mais doce das paixões humanas recebe sacrifícios de sangue humano”³².

Nesse processo de domesticidade do gênero humano, no qual “as ligações estendem-se e os laços estreitam-se”, surge a “festa primitiva” como resultado da reunião de “homens e mulheres desocupados” que, “em frente às cabanas ou sob uma grande árvore”, fazem do canto e da dança a sua ocupação. É nesse momento que as comparações e preferências introduzem no espírito humano o desejo de “estima pública”: “(...)cada qual começou a olhar os outros e também a querer ser olhado, e a estima pública teve um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloqüente, tornou-se o mais considerado; e assim foi dado, a um só tempo, o primeiro passo para a desigualdade e para o vício. Dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, de outro, a vergonha e a inveja; e a fermentação provocada por esses novos germes produziu por fim resultados desastrosos à felicidade e à inocência”³³.

Na cena em que aparece o homem competitivo é introduzido um elemento fundamental da teoria rousseauiana: *o olhar do outro*. O homem primitivo, que repousava

³² “des idées de mérite et de beauté qui produisent des sentimens de préférence. A force de se voir, on ne peut plus se passer de se voir encore. Un sentiment tendre et doux s’insinue dans l’ame, et par la moindre opposition devient une fureur impétueuse : la jalousie s’éveille avec l’amour ; la Discorde triomphe, et la plus douce des passions reçoit des sacrifices de sang humain.” Rousseau, J-J. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*.p.169

³³ “Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l’estime publique eut un prix. Celui qui chantoit ou dansoit le mieux; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l’inégalité, et vers le vice en même temps : de ces premières préférences nâquirent d’un côté la vanité et le mépris, de l’autre la honte et l’envie; et la fermentation causée par ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l’innocence”. Rousseau, J-J. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*.pp. 169 e 170.

numa relação com a natureza regulada pela piedade, sofre novas transformações que o impulsionam para um tipo de vínculo social cada vez mais baseado na *representação*, na desvinculação entre *ser* e *parecer*. As vaidades do amor-próprio³⁴ estimulam a perda da “transparência entre os corações”, pois, nos atos de *olhar* e de querer *ser olhado* surge a busca da *aparência*. Luiz Roberto Salinas Fortes analisa esta passagem da “sociedade iniciada”:

*A fixação de um espaço físico delimitado – o da “vizinhança” – e do tempo uniforme e cumulativo de reiteração – o da “frequentação mútua” e dos primeiros encontros dos dois sexos – são as condições que propiciam uma profunda revolução, ou seja, a constituição de um laço social. Sem estas condições, nenhuma “sociedade” é possível e graças a elas o homem se oferece em espetáculo, não em um sentido vagamente metafórico, mas em um sentido próprio, como canto ou dança. Condições supremamente ambíguas, já que a constituição do “laço” social permanente, graças ao abandono da errância no espaço e no tempo, é indiscernível da constituição da possibilidade social da separação sujeito-objeto através do exercício agora também permanente da distinção e da comparação. (...)Os homens reúnem-se, separando-se num mesmo momento: reúnem-se, pois abandonam o isolamento primitivo, mas separam-se de novo na medida em que se destacam, distinguem-se uns dos outros ao se oferecerem em espetáculo uns para os outros e ao entrarem em conflito, em disputa ou contradição com o seu duplo*³⁵

A separação apresenta-se como conseqüência daquilo mesmo que proporcionou a união. A origem do bem e do mal é a mesma; a “sociedade iniciada” e sua “festa primitiva” permitem que sejam despertadas tanto a fraternidade, quanto a competitividade destrutiva. Segundo Bronislaw Baczko: “A sociedade, ponto de partida da consciência, da solidariedade humana e das virtudes sociais, separa os homens e os opõe. Na aquisição de novas forças, o homem se torna mais fraco. O homem imbricado no processo de sociabilização revela ao mesmo tempo sua grandeza e sua fraqueza, realiza sua vocação e assume sua queda”³⁶

³⁴ Sobre a diferença entre amor-de-si e amor-próprio conferir a nota XV(O.C., t, III, p.219) do segundo *Discurso*.

³⁵ Fortes, Luis Roberto Salinas. *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997, p. 44, 45 e 46.

³⁶ “La société, point de départ de la conscience de la solidarité humaine et des vertus sociales, sépare les hommes et les oppose. (...)En acquérant de nouvelles forces, l’homme devient plus faible(...)L’homme imbriqué dans le processus de sa socialisation révèle à la fois sa grandeur et sa faiblesse, accomplit sa

Nessa “época mais feliz”, intermediária entre o isolamento do homem natural e a corrupção da sociedade civil, existe equilíbrio entre a completa passividade natural e a “atividade petulante de nosso amor-próprio”. O olhar do outro desencadeia a alienação mútua dos indivíduos³⁷. A busca da estima pública passa a influenciar o comportamento; “os primeiros deveres de civilidade”, surgidos com associações mais estáveis, geram violentas vinganças e injúrias. O desprezo é vingado de acordo com o julgamento do suposto ou real ofendido. A “sociedade iniciada” requer novas qualidades, “a bondade conveniente ao estado natural puro não era mais a que convinha à sociedade que nascia”. Deste modo torna-se preciso punir as ofensas com severidade, definindo-se a mudança do registro que vai do “terror das vinganças” ao “freio das leis”³⁸. A ausência de controle sobre o amor-próprio acirra cada vez mais as disputas dos homens entre si, destruindo, assim, o equilíbrio da comunidade primitiva.

vocation et assume sa chute.” Baczko, Bronislaw. *Solitude et Communauté*. Traduit du polonais par Claire Brendhel-Lamhout – Paris: Mouton, La Haye, 1974.

³⁷ Neste sentido, importa uma breve referência a Jean-Paul Sartre. Um autor como ele, que viveu a cultura francesa de modo radical, certamente leu Rousseau o bastante para incorporar, na teoria da alienação, o aporte considerável do pensador de língua francesa que mais oferece materiais para a análise moderna daquela experiência. Isto não significa que Sartre diga o mesmo que Rousseau. Apenas que o último ajuda a entender um aspecto polêmico do autor de Huit-clos. Segundo Sartre, o outro aliena o mundo em que o eu vive, pois, ao ser visto pelo outro o eu torna-se objeto, sendo que este “ser visto pelo outro” é o intermediário necessário que permite ao eu atribuir a si mesmo qualquer julgamento: “o olhar é, antes de tudo, um intermediário que remete de mim a mim mesmo”. De acordo com Paulo Perdigão: “Para obter um pensamento objetivo sobre mim, preciso da mediação do Outro.(...)Se eu estivesse sozinho no mundo, jamais teria como me atribuir qualidades. Eu me conheço objetivamente pelos conceitos que o Outro formula sobre mim. Aquilo que sei sobre mim (meu caráter, meu corpo) provém do modo como o outro me vê” . O eu, porém, jamais conhecerá sua dimensão enquanto objeto, ele simplesmente a vive; afinal, como mostra Sartre: “Eu sou, para-além de todo conhecimento que posso ter, esse eu que o outro conhece. E esse eu que sou, eu o sou em um mundo que o outro me alienou(...)Trata-se de meu ser tal como é escrito na e pela liberdade do outro.”

³⁸ “(...)il faut remarquer que la société commencée et les relations déjà établies entre les hommes exigeaient en eux des qualités différentes de celles qu'ils tenaient de leur constitution primitive; que la moralité commençant à s'introduire dans les actions humaines, et chacun, avant les lois, étant seul juge et vengeur des offenses qu'il avait reçues, la bonté convenable au pur état de nature n'était plus celle qui convenait à la société naissante; qu'il fallait que les punitions devinssent plus sévères, à mesure que les occasions d'offenser devenaient plus fréquentes; et que c'était à la terreur des vengeances de tenir lieu du frein des lois. Ainsi, quoique les hommes fussent devenus moins endurants, et que la pitié naturelle eût déjà souffert quelque altération, ce période du développement des facultés humaines, tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour-propre, dut être l'époque la plus heureuse et la plus durable. Plus on y réfléchit, plus on trouve que cet état était le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme, et qu'il n'en a dû sortir que par quelque funeste hasard, qui, pour l'utilité commune, eût dû ne jamais arriver. L'exemple des sauvages, qu'on a presque tous trouvés à ce point, semble confirmer que le genre humain était fait pour y rester toujours; que cet état est la véritable jeunesse du monde; et que tous les progrès ultérieurs ont été, en apparence, autant de pas vers la perfection de l'individu, et, en effet, vers la décrépitude de l'espèce” Rousseau, J-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, t.III, pp. 170 e 171.

O próprio surgimento da comunidade se confunde com a sua decadência. A quebra da auto-suficiência, sendo esta última proporcionada pelo modo de vida rudimentar do homem primitivo que consegue pelas próprias mãos satisfazer todas as suas necessidades, dá início à cadeia de “desgraças” que levam à propriedade, à escravidão, à miséria:³⁹ “(...)a partir do momento em que um homem precisou do auxílio de outro, a partir do momento em que se aperceberam ser útil a um só possuir provisões para dois, a igualdade desapareceu, a propriedade introduziu-se, o trabalho tornou-se necessário, e as vastas florestas transformaram-se em campos vicejantes que foi preciso regar com o suor dos homens, e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinar e crescer com as colheitas. A metalurgia e a agricultura foram as duas artes cuja a invenção produziu essa grande revolução”.⁴⁰

Nesse estado, as faculdades humanas já estão desenvolvidas. As ações se realizam com a hegemonia da razão, da memória e da imaginação. Os homens, movidos pelo amor-próprio, encontram, neste contexto, formas de predomínio sobre os outros: “as diferenças dos homens, desenvolvidas pelas diferenças das circunstâncias, tornam-se mais sensíveis, mais permanentes em seus efeitos, e começam a influir, na mesma proporção, na sorte dos particulares”.⁴¹

As qualidades que garantem ao homem a estima dos demais passam a ser ostentadas: “foi preciso mostrar-se diferente do que se era na realidade. Ser e parecer tornaram-se duas coisas completamente diferentes, e dessa distinção surgiram o fausto imponente, a astúcia enganadora e todos os vícios que compõem o seu cortejo”⁴². Consumada a ruptura com a autenticidade do homem primitivo, chega um ponto essencial

³⁹ Por outro lado, essa dependência dos outros será, no *Contrato Social*, fundamental para a preservação da unidade do corpo político.

⁴⁰ “(...)mais dès l’instant qu’un homme eut besoin du secours d’un autre; dès qu’on s’aperçut qu’il étoit utile à un seul d’avoir des provisions pour deux, l’égalité disparut, la propriété s’introduisit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en des Campagnes riantes qu’il falut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l’esclavage et la misère germer et croître avec les moissons. La Métallurgie et l’agriculture furent les deux arts dont l’invention produisit cette grande revolution.”. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*, t.III, p. 171.

⁴¹ “(...)les différences des hommes, développées par celles des circonstances, se rendent plus sensibles, plus permanentes dans leur effets, et commencent à influer dans la même proportion sur le sort des particulier” Rousseau, J-J. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*.p. 174.

no pensamento rousseauiano: a cisão entre *ser* e *parecer* define a perda da transparência. A relação entre os homens visa, em última instância, a estima de um perante os demais; sendo que a virtude nada influencia na aquisição de tal estima pública. O diagnóstico está pronto, a civilização (vista como negação da natureza) corrompe os entes humanos que vivem agora em sociedade; seguindo neste mesmo caminho, o homem se torna cada vez mais dissimulado e ambicioso: “(...)a ambição devoradora, o ardor de construir sua fortuna relativa, menos por uma verdadeira necessidade do que para se colocar acima dos outros, inspira a todos os homens uma sinistra inclinação a se prejudicarem mutuamente; uma inveja secreta tão mais perigosa que, para dar seu golpe com mais segurança, freqüentemente usa a máscara da benevolência”.⁴³

O ato de *mostrar-se ao outro*, numa aparência enganadora, escondendo ao mesmo tempo a própria alma, torna-se um artifício para satisfazer desejos pessoais. Os homens se separam, não existe mais *confiança recíproca*. A comunicação autêntica é substituída “por um comércio factício e desprovido de sinceridade; assim se constitui uma sociedade em que cada um se isola em seu amor-próprio e se protege atrás de uma aparência mentirosa. Paradoxo singular que, de um mundo em que a relação econômica entre os homens parece mais estreita, faz efetivamente um mundo de opacidade, de mentira, de hipocrisia”.⁴⁴

No acúmulo de riquezas os homens realizam seus fins: “se colocar acima dos outros”, eles tornam-se invejados, admirados e obedecidos. O processo de instalação da desigualdade tem origem neste desejo de se distinguir dos outros, o sucesso só pode ser atingido quando visto pelos outros. Conforme afirma Rousseau:

Se fosse o caso de entrar em detalhes, explicaria facilmente como a desigualdade de prestígio e de autoridade torna-se inevitável entre os homens particulares, assim que, reunidos numa mesma sociedade, são forçados a se comparar entre si, e a considerar as diferenças que encontram no uso contínuo que têm de fazer uns dos outros.(...)Observaria

⁴² “Il faut pour son avantage se montrer autre que ce qu’on étoit en effet. Etre et paroître devinrent deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortège” Rousseau, J-J. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité* p. 174.

⁴³ “Enfin l’ambition dévorante, l’ardeur d’élever sa fortune relative, moins par un véritable besoin que pour se mettre au-dessus des autres, inspire à tous les hommes un noir penchant à se nuire mutuellement, une jalousie secrète d’autant plus dangereuse que, pour faire son coup plus en sûreté, elle prend souvent le masque de la bienveillance” Rousseau, J-J. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*.p. 175.

⁴⁴ Starobinski. Op.cit., p.35.

*o quanto esse desejo universal de reputação, de honrarias e de preferências que nos devora a todos, estimula e compara os talentos e as forças, o quanto ele excita e multiplica as paixões, e o quanto, tornando todos os homens concorrentes, rivais, ou antes, inimigos, ele cotidianamente provoca reveses, acontecimentos e catástrofes de toda espécie, levando ao mesmo combate tantos pretendentes. Mostraria que é a essa ânsia de fazer falar de si, a esse furor de se distinguir que nos coloca quase sempre fora de nós mesmos, que devemos o que há de melhor e de pior entre os homens: nossas virtudes e nossos vícios, nossas ciências e nossos erros, nossos conquistadores e nossos filósofos, isto é, uma infinidade de coisas más contra um pequeno número de coisas boas.*⁴⁵

Da mesma forma que o reconhecimento do outro, no homem das primeiras sociedades, desperta tanto a fraternidade quanto o conflito de interesses particulares; aqui vemos a mesma ambivalência no que se refere à “ânsia de fazer falar de si”, ou seja, ao desejo de aparecer e ser admirado perante os demais; consequência da introdução do *olhar do outro* na relação entre os homens. Rousseau indica que tanto a virtude quanto os vícios tem esta mesma origem; novamente, o bem e o mal têm a mesma fonte e os seus efeitos, na história da humanidade, são mais maléficos que benéficos.

Esta história da desagregação do gênero humano, descrita no segundo *Discurso*, expõe uma seqüência de acontecimentos conduzindo-nos a um estado em que: “(...)reduzindo-se a aparência, tudo se torna artificial e simulado: honra, amizade, virtude, e muitas vezes até mesmo os vícios, nos quais finalmente se encontra o segredo de se glorificar.(...)Em meio a tanta filosofia, humanidade, cortesia e máximas sublimes, temos apenas um exterior enganador e frívolo, honra sem virtude, razão sem sabedoria, prazer sem felicidade”⁴⁶

⁴⁵ “Si c’étoit ici le lieu d’entrer en des détails, j’expliquerois facilement comment l’inégalité de crédit et d’autorité devient inévitable entre les Particuliers sitôt que réunis en une même Société, ils sont forcés de se comparer entre eux, et de tenir compte des différences qu’ils trouvent dans l’usage continuel qu’ils ont à faire les uns des autres.(...)Je remarquerois combien ce désir universel de réputation, d’honneur, et de préférences, qui nous dévore tous, exerce et compare les talens et les combien rendant tous les hommes concurrens, rivaux ou plutôt ennemis(...). Je montrerois que c’est à cette ardeur de faire parler de soi, à cette fureur de se distinguer qui nous tient presque toujours hors de nous mêmes, que nous devons ce qu’il y a de meilleur et de pire parmi les hommes: nos vertus et nos vices, nos Sciences et nos erreurs, nos Conquérans et nos Philosophes, c’est-à-dire, une multitude de mauvaises choses sur un petit nombre de bonnes.” Rousseau, J-J. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*, t.III, pp. 188 e 189.

⁴⁶ “(...)tout se réduisant aux apparences, tout devient factice et jöüé; honneur, amitié, vertu, et souvent jusqu’aux vices mêmes, dont on trouve enfin le secret de se glorifier(...)au milieu de tant de Philosophie, d’humanité, de politesse et de maximes sublimes, nous n’avons qu’un extérieur trompeur et frivole, de l’honneur sans vertu, de la raison sans sagesse, et du plaisir sans bonheur.” Rousseau, J-J. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*, p. 193.

A relação entre o *eu* e o *outro* é dirigida pela comparação e pelo desejo de, nesta mesma comparação, o *eu* ser admirado pelo *outro*, sendo a riqueza a principal qualidade que garante tal reconhecimento. Portanto, a aparência torna-se o instrumento essencial desta competição entre indivíduos, os quais, ao se mostrarem uns aos outros, não procuram outra coisa senão o prestígio. De acordo com Starobinski: “O homem se aliena em sua aparência, Rousseau apresenta o parecer ao mesmo tempo como a *conseqüência* e como a *causa* das transformações econômicas. De fato, Rousseau liga profundamente o problema moral e o problema econômico. O homem social cuja existência já não é autônoma mas relativa, inventa sem cessar novos desejos que não pode satisfazer por si mesmo. Precisa de riquezas e do prestígio: quer possuir objetos e dominar consciências. Só acredita ser ele mesmo quando os outros o “consideram” e o respeitam por sua fortuna e sua aparência.”⁴⁷

Cria-se, deste modo, uma separação conflituosa fundamentada, paradoxalmente, na alienação. A desigualdade apresenta-se como conseqüência deste deslocamento para o *outro*, ou seja, a atribuição ao *outro* do julgamento daquilo que o *eu* mostra ser, pois, o desejo de se distinguir só pode ser realizado pelo olhar do outro, sendo a vantagem econômica de um sobre o outro o instrumento fundamental para se alcançar o prestígio. A acumulação de riquezas apresenta, portanto, dois elementos pejorativos: tanto o luxo (consumo do supérfluo), quanto o ato de mostrar-se superior.

É exatamente este tipo de relação entre os homens, assim constituída na história da humanidade, que origina e perpetua o mal. Starobinski procura descrever tal concepção do mal elaborada por Rousseau no segundo *Discurso*: “O mal é a inquietude de espírito que os estóicos denunciavam, e é também o que os modernos chamam de alienação: não mais se pertencer, sair de si, viver para a opinião e para o olhar dos outros, exigir mais que o necessário reconhecimento do homem pelo homem. O mal, que veio de fora, é a paixão pelo de fora.(...)o homem civilizado não deseja apenas a segurança e a satisfação de suas necessidades essenciais, cobiça o supérfluo, deseja o desejo de outrem, quer fascinar pela exibição de seu poder ou de sua beleza.”⁴⁸

⁴⁷ Starobinski, op. cit. p. 39 e 40.

Tornam-se todos, assim, dependentes uns dos outros, não no sentido de formar um corpo político coeso, o qual Rousseau irá propor no *Contrato Social*, pelo contrário, essa dependência mútua reflete exatamente a desagregação do homem social, ela torna todos os indivíduos escravos uns dos outros. A sociedade moderna, assim constituída, mostra-se moralmente insustentável. A história da sociabilidade humana, descrita por Rousseau, sustenta a união dos homens concomitante ao isolamento de seus interesses; e o burguês é a personificação deste egoísmo que exclui os valores de uma comunidade solidária e justa.

1.2. A PIEDADE

Retorno ao itinerário exposto do segundo *Discurso*, e destaco um elemento que ainda não discuti até agora: a piedade. Passo a analisar o conceito na seqüência do pensamento rousseauiano.

A piedade, primeiramente, surge em duas definições nos escritos de Rousseau, o que suscita alguns problemas de interpretação. A primeira definição aparece no *Discurso sobre a Origem da Desigualdade*. A piedade seria um sentimento natural, anterior a qualquer reflexão. Já na segunda definição, presente no *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, compreende-se a piedade como desenvolvida pela reflexão.

No segundo *Discurso*, Rousseau define a piedade nestes termos:

Aliás, há um outro princípio que Hobbes não percebeu, e que, tendo sido dado ao homem para suavizar em certas ocasiões a ferocidade de seu amor-próprio ou o desejo de se preservar, antes do nascimento desse amor, modera o ardor que tem por seu bem-estar com uma repugnância inata ao ver sofrer seu semelhante.(...)Falo da piedade, disposição própria de seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais universal, tanto mais útil ao homem que lhe é anterior ao uso de qualquer reflexão, e tão natural que os próprios animais dela apresentam provas sensíveis algumas vezes.

E continua mais a diante:

⁴⁸ Starobinski, op.cit, p.302.

*De fato, a comisseração será tão mais profunda quanto mais intensamente o animal espectador se identificar com o animal sofredor. Ora, é evidente que esta identificação teve de ser infinitamente mais íntima no estado de natureza do que no estado de raciocínio.*⁴⁹

No *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, a piedade é assim definida:

*Os devotamentos sociais somente se desenvolvem em nós com as luzes. A piedade, embora natural no coração do homem, permaneceria eternamente inativa sem a imaginação que a põe em ação. Como nos deixamos vencer pela piedade? Transportando-nos para fora de nós mesmos, identificando-nos com o seu sofredor. Somente sofreremos na medida em que julgamos que ele sofre; não é em nós, é nele que sofreremos. Pensemos quanto conhecimento adquirido supõe tal manifestação. Como imaginaria eu males dos quais não tenho nenhuma idéia? Como sofreria ao ver sofrer um outro se nem mesmo sei se ele sofre, se ignoro o que há de comum entre mim e ele? Aquele que nunca refletiu não pode ser nem clemente, nem justo, nem compassivo; também não pode ser mal e vingativo. Aquele que nada imagina sente apenas a si mesmo, está só em meio ao gênero humano.*⁵⁰

As duas definições de piedade são percebidas por Mira Morgenstern não como contraditórias, mas complementares. Morgenstern lembra a importância da piedade na origem do homem social. Precursora das leis, dos costumes e da virtude, a piedade, além de ser um sentimento natural anterior à reflexão, proporciona ao homem as qualidades necessárias para o surgimento da feliz comunidade primitiva. Segundo a autora:

⁴⁹ Il y a (...) un autre Principe que Hobbes n'a pas aperçû et qui, ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour propre, ou le désir de se conserver avant la naissance de cet amour, tempere l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable.(...)Je parle de la Pitié, disposition convenable à des être aussi foibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes; vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme, qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si Naturelle que les Bêtes même en donnent quelquesfois" / "En effet, la commiseration sera d'autant plus énergique que l'animal Spectateur s'identifiera plus intimement avec l'animal souffrant: Or il est évident que cette identification a dû être infiniment plus étroite dans l'état de Nature que dans l'état de raisonnement." Rousseau, J-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, t.III, p. 154, 155 e 156.

⁵⁰ "Les affections sociales ne se dévelopent en nous qu'avec nos lumières. La pitié, bien que naturelle au coeur de l'homme resteroit éternellement inactive sans l'imagination qui la met en jeu. Comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié? En nous transportant hors de nous-même; en nous identifiant avec l'être souffrant. Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre; ce n'est pas dans nous c'est dans lui que nous suffrons. Qu'on songe combien ce transport suppose de connoissances acquises! Comment imaginerois-je des maux dont je n'ai nulle idée? Comment souffrirois-je en voyant souffrir un autre si je ne sais pas même qu'il souffre, si j'ignore ce qu'il y a de commun entre lui et moi? Celui qui n'a jamais réfléchi ne peut être ni clement ni juste ni pitoyable: il ne peut pas nos plus être méchant et vindicatif. Celui qui n'imagine rien ne sent que lui-même; il est seul au milieu du genre humain." Rousseau, J-J. *Essai sur l'origine des langues*. Oeuvres Complètes; Éditions Gallimard, t.V, 1995. p. 395-6.

*Longe de nos proporcionar dois contraditórios conceitos de piedade, estas duas definições de Rousseau na verdade estabelecem um contínuo dentro do qual a piedade se desenvolve (...) Com o desenvolver do Estado Natural, a piedade se manifesta menos como um instinto animal básico do que como uma característica particularmente social ou mesmo sociável. Visto que a vida social é uma forma de existência humana, a piedade também pode nutrir o desenvolvimento de uma certa qualidade humana.*⁵¹

Com o auxílio da potência imaginativa, a piedade se ordena como força de coesão social: “É a imaginação que permite que ao homem manifestar sua piedade ao ajudar seu semelhante, e que permite ao sofredor ter esperança que tal ajuda possa chegar. A imaginação serve como um catalisador social da piedade”⁵²

É possível interpretar dessa maneira o problema das duas definições de piedade. Importa salientar que ambas não tratam exatamente do mesmo objeto. Elas referem-se a duas formas distintas daquele sentimento: a natural, anterior à reflexão e a outra, ativada pela imaginação. Este fato leva à necessidade de admitir dois modos de identificação de um ser humano com um outro que sofre. Rousseau admite tanto uma identificação imediata no estado de natureza, classificada como “infinitamente mais íntima(...)do que no estado de raciocínio”, quanto uma identificação somente operada pelo uso imaginação: “Pensemos quanto conhecimento adquirido supõe tal manifestação [de identificação com aquele que sofre]”. Sobre uma possível contradição entre as duas definições de piedade, Salinas Fortes argumenta:

O que importa é que Rousseau pretende que essa capacidade de sofrer no outro ou de se compadecer é na sua essência um impulso “natural”, ou seja, uma disposição que faz parte intrínseca da natureza humana, embora no estado de natureza ela goze de uma completa “virtualidade”. Nessas condições, sua plena manifestação e completa atualização é que dependeriam do desenvolvimento das “luzes”, como nos diz o Ensaio

⁵¹ “Far from giving us two contradictory understandings of pity, Rousseau’s two definitions actually establish a continuum within which pity develops(...)As the State of Nature develops, pity manifests itself less as a basic animal instinct than as a particularly social and even sociable characteristic. Inasmuch as social life is a human form of existence, pity may harbor the development of certain human quality as well.” Morgenstern, Mira. *Rousseau and the Politics of Ambiguity: Self, Culture and Society*. Pennsylvania State University Press. P. 60 e 61.

⁵² “It is imagination that allows man to actualize his pity by helping his fellow man and that permits the sufferer to hope that such help may be forthcoming. Imagination serves as the social catalyst of pity(...)In pity’s active guise, which is no less natural but certainly more social and vigorous, pity represents a positive reaching-out to one’s semblable.” Morgenstern, Mira. Op. cit., p. 62 e 63.

(...) Amor-de-si e pitié são paixões naturais e primitivas: eis aí uma “evidência” indemonstrável(...)Eis aí um verdadeiro axioma do sentimento ou da “consciência moral” ou um “postulado da razão prática” rousseauniana. É somente o paradoxo da descrição da natureza como um “estado”, ou as limitações da representação discursiva a nos exigirem o recurso à construção do modelo fictício de uma condição que talvez nunca tenha existido, que nos fazem confundir a caracterização do esquema de manifestação desse impulso com a determinação do seu estatuto ontológico.⁵³

Quando Rousseau nos fala numa *identificação com o outro*, anterior à reflexão, tal enunciado só pode ser compreendido em termos de um *modelo fictício*, sem possibilidade demonstrativa; estamos no plano ontológico. Porém, ao observar esta noção de “caracterização do esquema de manifestação” da piedade, segue-se o plano do demonstrável, no qual esse processo de identificação com o semelhante surge como racional.

Rousseau, ao assegurar a piedade como sentimento natural, sustenta a bondade natural do homem. Semelhante bondade é constatada pelo fato de que, no estado de natureza, “o cuidado com nossa preservação é o menos prejudicial à de outrem”⁵⁴; a piedade natural modera o ardor que temos pelo nosso bem estar.

Mesmo com toda a pureza do estado natural, esta ainda não é a época ideal na história da humanidade. A sociedade inicia um momento perfeito – Rousseau lamenta que o progresso humano não tenha sido paralisado neste estado⁵⁵ – no qual a piedade, ativada pela imaginação (de acordo com o *Ensaio sobre a Origem das Línguas*), fornece um contrapeso ao amor-próprio nascente, permitindo que a sociabilidade da comunidade primitiva mantivesse “equilíbrio exato entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio”⁵⁶. Tal é o momento em que a piedade se apresenta como

⁵³ Fortes, L.R.S., Op.cit., p.58 e 59.

⁵⁴ “le soin de notre conservation est le moins préjudiciable à celle d’autrui” Rousseau, J-J. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*, t.III, p. 153.

⁵⁵ “Plus on y réfléchit, plus on trouve que cet état était le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l’homme, et qu’il n’en a dû sortir que par quelque funeste hasard, qui, pour l’utilité commune, eût dû ne jamais arriver.” Rousseau, J-J. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*, p.171

⁵⁶ “un juste milieu entre l’indolence de l’état primitif et la pétulante activité de nôtre amour propre” Rousseau, J-J. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*, t.III, p. 171.

sentimento humano definidor de uma possível sociabilidade. Nesta, os conflitos internos do grupo não permitem a desintegração de sua unidade transparente.

Capítulo 2

Opinião Pública

2.1. A Opinião

A *opinião* é um conceito fundamental no pensamento rousseauiano. Conforme indiquei ao discutir o segundo *Discurso*, a opinião do outro conduz ao predomínio da aparência, da representação teatral que aniquila a sinceridade no convívio entre os homens. Em obras posteriores, entretanto, a opinião assume um caráter ambivalente, na medida em que serve como instrumento de controle dos bons costumes, algo indispensável para um bom governo.

A importância da opinião coletiva para o governo pode ser encontrada já em Platão. No livro VIII das Leis, afirma-se que a opinião sobre o incesto enquanto um ato *ímpio e odioso à divindade* provém do fato que “desde que nascemos, cada um de nós ouve, em todos os lugares e sempre, a mesma qualificação, seja nos discursos cômicos, seja na tragédia séria, na qual ela aparece constantemente, quando se apresenta um Tiestes, ou um Édipo, ou um Macareu que, tendo relações íntimas com suas irmãs, acabam eles mesmos, uma vez descobertos, dando-se a morte como punição por seus crimes”¹

Platão percebe perfeitamente o poder da opinião pública, entendida como “um idêntico sentimento a respeito de um mesmo assunto na mente de todos”, para um estável consentimento das leis pelo povo². Segundo Yvon Brès:

¹ “(...)sitôt né, chacun de nous entend, partout et toujours, la même qualification, soit dans les farces, soit dans le grand sérieux où elle apparaît souvent, le sérieux tragique, lorsqu'on y introduit ou des Thyestes, ou des Oedipes, ou des Macarées qui, ayant avec leurs soeurs un commerce clandestin, d'eux-mêmes, une fois découverts, se donnent la mort pour se punir de leur faute.” *Les Lois*. Les Belles Lettres, t.XII (1^{re} partie), livre VIII, Paris, 1994. p.80. Cito a edição Les Belles Lettres por ser reconhecida, pelos que estudam o pensamento antigo, como de boa qualidade.

²De acordo com Platão: “Ainsi nous avions raison de dire tout à l'heure que le législateur, s'il désire subjuguier quelqu'une des ces passions qui asservissent le plus sûrement les hommes, saura facilement comment en venir à bout; il n'a qu'à consacrer, par la voix publique, le même sentiment sur le même sujet dans l'esprit de tous, esclaves, libres, enfants, femmes, la cité tout entière, et, de cette façon, il aura créé, pour cette loi, la stabilité la plus assurée.” *Les Lois*, p.80.

*Sabendo quão potentes são os desejos e quão fracos os vínculos racionais, ele procurou colocar um obstáculo quase natural diante destes comportamentos assimilando-os ao incesto. Se cada homem pudesse sentir na frente de um moço ou de uma moça o mesmo sentimento de controle que tem na frente de um filho, dum irmão, de uma filha ou de uma irmã, a lei moral se beneficiaria da força inerente a esta “lei não escrita” que se opõe ao incesto.*³

É com a pedagogia que forma uma opinião da *polis* contra o incesto, que aquela prática pode ser reprimida com maior eficácia do que pelas leis e/ou coação ordenada pelo governante. Como somente a minoria das pessoas é capaz de compreender os argumentos filosóficos, as referidas peças de teatro são instrumentos pedagógicos para se atingir a opinião de todos.

Se a necessidade de utilizar a opinião coletiva para corrigir desvios éticos une Rousseau a Platão, a mobilização do teatro, como se pode depreender da *Carta a D’Alembert*, torna difícil ao intérprete reunir totalmente as técnicas educativas do filósofo antigo e do pensador setecentista. Em fragmentos de notas sobre Platão, que lhe serviram para elaborar o repto a D’Alembert, Rousseau reafirma a condenação do teatro. Importa, no entanto, notar que todo o escrito sobre *A Imitação Teatral*⁴ Rousseau usa a *República* e não *As Leis*, livro no qual Platão propõe usar o teatro como técnica para dissuadir os que não aceitam as ordens da cidade e para educar os que podem ser aproveitados na polis justa. Desse modo, embora Platão seja invocado por ele como patrono do veto ao teatro, pode-se dizer que o filósofo grego não foi seguido inteiramente pelo autor da *Carta a D’Alembert*. É preciso, pois, encontrar um outro caminho na lógica que segue da denúncia do teatro em Rousseau até Platão. Esta via pode ser indireta, como indica Milton Meira do Nascimento.

Nascimento encontra em Locke a fonte dos enunciados de Rousseau acerca deste tema. O autor lembra a herança platônica na definição de opinião elaborada por Locke. De acordo com o filósofo inglês, a opinião é o assentimento, pelo espírito, de proposições sem

³ “(...)sachant combien puissants sont les désirs et combien faibles sont contraintes rationnelles, il cherche à élever un obstacle quasi naturel devant ces comportements en les assimilant à l’inceste. Si chaque homme pouvait éprouver devant tout jeune garçon et tout jeune fille le même sentiment de retenue que devant un fils, un frère, une fille ou une souer, la loi morale bénéficierait de la force inhérent à cette “loi non écrite” qui s’oppose à l’incest.” Bres, Yvon. *La Psychologie de Platon*. Paris: Univ. de France, 1973. p.364.

⁴ Cf. De l’Imitation Théâtrale in *Oeuvres complètes* (Pléiade V, páginas 1196-1211).

provas de veracidade: “em Locke, a opinião, enquanto movimento incerto do espírito sobre a verdade de certas proposições, sem uma prova segura, faz parte dos primeiros conhecimentos de todos os homens e, pela força do hábito, pode transformar-se em princípios inabaláveis, configurando-se mesmo como o conjunto das tradições e costumes de um povo” ⁵. A opinião aparece sob a forma de uma aceitação coletiva de certas proposições como se fossem verdades, sem a garantia empírica e lógica de que elas são efetivamente verdadeiras. Nascimento observa um outro sentido do termo opinião em Locke: “Podemos considerá-la também como a reputação, o olhar do outro, a estima pública, enfim, como a opinião do outro.(...)A opinião neste segundo sentido será sempre a opinião dos outros, o julgamento público, a consideração, a fama, a reputação. Locke fala da lei da opinião ou da reputação, chamada também de lei filosófica e que, junto com a lei divina e a lei civil, faz parte do conjunto de regras às quais os homens devem recorrer para julgarem sobre a retidão de suas ações. A lei da opinião tem o seu suporte no louvor e na reprovação, sua função é a de árbitro da virtude e do vício”. ⁶

Importa ressaltar a superioridade, em força de atuação sobre as ações dos homens, da lei da opinião perante a lei divina e a lei civil. Segundo Nascimento, na lei divina existe sempre a possibilidade de reconciliação com Deus. Quanto à lei civil, a impunidade muitas vezes é vista como uma vantagem quando a lei foi violada. Referindo-se à lei da opinião, Locke afirma: “De dez mil homens, não haverá um só com força e insensibilidade para poder suportar a censura e o desprezo contínuo de seu grupo; o homem que fica satisfeito em viver constantemente desacreditado e em desgraça junto àqueles com os quais convive, deve ter um temperamento muito estranho e muito diferente do dos outros homens” ⁷

Pode-se concluir que os dois sentidos de “opinião” complementam-se: o primeiro indica o que o indivíduo, ou o coletivo, aceita como proposições verdadeiras — preconceitos e superstições — e o segundo, por sua vez, refere-se ao julgamento realizado pelo indivíduo, ou coletivo, sobre as ações dos outros, julgamento efetuado a partir da opinião no primeiro sentido. A proposta de leitura formulada por Nascimento pode levar ao

⁵ Nascimento, Milton Meira do. *Opinião Pública e Revolução*, p.38.

⁶ Nascimento, Milton Meira do. *Opinião Pública e Revolução*, p.37 e 38.

⁷ Locke, John. *An essay concerning human understanding*. Citado por Nascimento, p.39.

maior entendimento de “opinião” em Rousseau. Mas não apenas em Locke podem ser encontrados materiais para a compreensão do referido ponto em Rousseau.

Na *Logique de Port-Royal* há um pensamento próximo ao de Rousseau no que se refere à perda de si na opinião dos outros. O trecho a que me refiro observa que a busca de riquezas e poder está diretamente relacionada ao desejo de ser estimado e temido pelos outros. A riqueza e o poder em si mesmos, se não forem acompanhados da lisonja e temor, são incapazes de propiciar prazer aos que os detém. Para ilustrar esse pensamento o autor faz a seguinte suposição:

*Se existisse no mundo só um homem que pensasse, e que todos os outros que tivessem figura humana fossem estátuas autômatos, e que ademais este único homem razoável, sabendo perfeitamente que todas aquelas estátuas que lhe assemelham exteriormente estão inteiramente privadas de razão e de pensamento, tivesse os meios para movimentá-las, por algum meio, e assim conseguir delas todos os serviços que nós conseguimos dos homens, podemos imaginar que ele se divertiria as vezes com os diversos movimentos impressos a estas estátuas; mas certamente ele não colocaria seu prazer e sua glória naqueles respeitos externos que ele poderia receber delas; ele não seria nunca lisonjeado pelas suas reverências e ele se cansaria rapidamente, assim como se cansa das marionetes; desta forma ele se contentaria em conseguir os serviços que lhe seriam necessários sem se preocupar em tê-los num número maior que ele precisa para seu uso.*⁸

Os homens julgam os outros confiando em falsas idéias (ou opiniões) originadas pela concupiscência de encontrar nos objetos exteriores os prazeres dos sentidos. A idéia de bem é associada à posse desses objetos, enquanto o mal é associado a privação destes; julga-se feliz o rico e desgraçado o pobre. A grandeza e prazer dos ricos, portanto, é sustentada por esse tipo de julgamento; por esse olhar de “temor, estima e admiração que eles excitam nos outros”⁹, ou seja, pela opinião do outro. O texto da *Lógica de Port-*

⁸ “(...)s’il n’y avait au monde qu’un homme qui pensât, et que tout le reste de ceux qui auraient la figure humaine ne fussent que des statues automates, et que de plus ce seul homme raisonnable, sachant parfaitement que toutes ces statues qui lui ressembleraient extérieurement seraient entièrement privées de raison et de pensée, sût néanmoins le secret de les remuer par quelques ressorts, et d’en tirer tous les services que nous tirons des hommes, on peut bien croire qu’il se divertirait quelquefois aux divers mouvements qu’il imprimerait à ces statues ; mais certainement il ne mettrait jamais son plaisir et sa gloire dans les respects extérieurs qu’il se ferait rendre par elles ; il ne serait jamais flatté de leurs révérences, et même il s’en laisserait aussitôt que l’on se lasse des marionettes ; de sorte qu’il se contenterait ordinairement d’en tirer les services qui lui seraient nécessaires, sans se soucier d’en amasser un plus grand nombre que ce qu’il en aurait besoin pour son usage” Arnauld d'Andilly, Antoine. *Logique de Port-Royal*, p.77. Uso o texto eletrônico da Edição **Gallica**, site da Bibliothèque Nationale de France.

⁹ *Logique de Port-Royal*, p.78.

Royal, lido por Rousseau é prescrito por ele para a educação de Saint-Marie.¹⁰ No *Emile* (livro III), quando aponta o modo de educar o jovem para o exercício do pensamento, novamente a Lógica é indicada, num contexto adequado à formação da capacidade de julgar sem recurso à opinião alheia. Logo após a indicação da *Lógica* de Arnauld e Nicole (“L’art de juger et l’art de raisonner sont exactement le même”, diz Rousseau), vem a receita certa para que Emilio aprenda a inventar instrumentos científicos, em vez de utilizá-los sem esforço do intelecto próprio. Desse modo, conclui o filósofo na mesma sequência de conselhos prudenciais de educação e pesquisa: “obrigado à aprender por si mesmo, ele usa a sua razão e não a de outrem; pois, por nada dar à opinião não é preciso nada dar à autoridade, e a maioria de nossos erros provém muito menos de nós do que dos outros”¹¹ A comparação das análises de Rousseau sobre a opinião dos outros e o texto de Port Royal podem ajudar a entender um ponto: para corrigir a dependência dos indivíduos diante da opinião exterior, é preciso, além do fortalecimento da vontade, um refinado trabalho pedagógico do intelecto: dos juízos aos instrumentos científicos.

2.2. A Carta a d’Alembert

A *Carta a d’Alembert* pode ser entendida, a primeira vista, como uma obra com um objetivo bastante pontual: preservar o povo de Genebra das imprevisíveis transformações que o teatro poderia nela provocar. Na medida em que Rousseau desenvolve esta “defesa” de sua terra natal, vê-se formar uma forte acusação à própria arte teatral. O diagnóstico mostra a decadência moral do teatro moderno, no qual a virtude perde sentido.

¹⁰ Cf. “Mémoire a M. de Mably” : “La Rhetorique, la Logique, la Philosophie scholastique sont à mon sens toutes choses très superflües pour lui: seulement quand il en sera tems je lui ferai lire la Logique de Port Royal...”. in *Oeuvres complètes*, Pléiade, IV, página 29.

¹¹ “forcé d’apprendre de lui-même, il use de sa raison et non de celle d’autrui; car pour ne rien donner à l’opinion il ne faut rien donner à l’autorité, et la plupart de nos erreurs nous viennent bien moins de nous que des autres” *Emile*, Livre III, in *Oeuvres complètes*, Pléiade, IV, página 486. Cf. também “Discours sur la vertu du héros” : “Les hommes sont plus aveugles que méchants; et il y a plus de foiblesse que de malignité dans leurs vices. Nous nous trompons nous-mêmes avant que de tromper les autres, et nos fautes ne viennent que de nos erreurs; nous n’en comettons gueres que parce que nous laissons gagner à de petites intérêts présens qui nous font oublier les choses plus importantes et plus éloignés”. (*Oeuvres complètes*, Pléiade, II) página 1273. Embora o próprio Rousseau considere “ruim” este seu texto vale a pena confrontá-lo com o trecho do *Emilio* citado.

Trato nesta seção a idéia rousseauísta de *opinião*, tanto no que se refere à manutenção dos bons hábitos de um povo, quanto à ameaça representada pelo teatro para as comunidades ainda livres do espírito corrupto das grandes cidades modernas.

Rousseau argumenta que os espetáculos não são capazes de tornarem os homens mais virtuosos e menos viciosos, pois os sentimentos e costumes não são modificados pelo teatro. Para obterem algum sucesso, as peças devem agradar ao público e, para isso, não podem chocar seus costumes. Para que as peças tenham público, é necessário que as paixões e inclinações dos espectadores sejam exaltadas pelos autores, algo extremamente perigoso para o pensador que sugere, em sentido contrário, a moderação das paixões. “O teatro, em geral, é um quadro das paixões humanas, cujo original está em nossos corações: mas se o pintor não se preocupasse em adular essas paixões, os espectadores logo iriam embora e não mais quereriam ver-se sob uma luz que os levaria a se desprezarem a si mesmo”¹²

Analisado sob esse aspecto, o teatro não age sobre a opinião pública, pois ocorre o inverso. Os espetáculos devem, para agradar, refletir a opinião pública, “(...)os gostos constantes de um povo, seus costumes, seus velhos preconceitos, devem ser respeitados no palco. Nunca um poeta se deu bem violando esta lei.”¹³

Bento Prado Jr. analisa essa dependência dos autores perante as características sociológicas e psicológicas da sociedade à qual se destinam. Cada sociedade possui um delimitado *campo do possível*, o qual determina a adequação do conteúdo da peça que o *poeta* deve realizar para apresentar sua obra. Nas palavras de Prado Jr.: “(...)cada forma de sociabilidade, cada estilo de linguagem, escolhe, por assim dizer, os seus possíveis(...)O que o gênio, em sua solidão, não pode transformar é o destino, o conjunto de condições sociais e psicológicas que delimitam, na série contínua dos possíveis, o grau ótimo de

¹² “La Scène, en général, est un tableau des passions humaines, dont l’original est dans tous les coeurs: mais si le Peintre n’avoit soin de flater ces passions, les Spectateurs seroient bientôt rebutés, et ne voudroient plus se voir sous un aspect qui les fit mépriser d’eux-même.” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D’Alembert*. Oeuvres Complètes; Éditions Gallimard, t.V, 1995. p.17.

¹³ “(...)les goûts constants d’un peuple, ses coutumes, ses vieux préjugés, doivent être respectés sur la Scène. Jamais Poète ne s’est bien trouvé d’avoir violé cette loi.” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D’Alembert.*, p. 18. (nota de rodapé)

combinação entre divertimento e utilidade exigido pelo público real do teatro; ignorando tais restrições impostas por seu público real, o gênio instala sua obra “no ar”, e não marca um caminho viável para a cultura.”¹⁴

Da mesma forma que o teatro é incapaz de melhorar os costumes, não é com ele que o homem adquire interesse em repudiar o mal e desejar o bem. Esta é uma qualidade inerente ao homem, o teatro apenas utiliza esse interesse para comover a platéia. Rousseau afirma que nos espetáculos sempre nos colocamos do lado da justiça, sendo a comoção frente as injustiças fictícias mais fácil do que quando estamos diante dos males reais. A virtude permanece restrita ao palco, e os espectadores, ao saírem do teatro, continuam agindo conforme seus interesses particulares. “Assim, – afirma Rousseau – a mais vantajosa impressão das melhores tragédias é reduzir a alguns sentimentos passageiros, estéreis e sem efeito, todos os deveres do homem”.¹⁵

Além de tratar a virtude *como um jogo de teatro*, as peças francesas, muitas vezes deixam-na de lado para homenagear apenas *o saber, o espírito e a coragem*. Rousseau cita como exemplo a peça *Catilina*, na qual Cícero é exposto como um *vil orador e covarde*, enquanto o criminoso Catilina recebe a estima dos espectadores: “Aonde leva, então, a moral de tal peça, a não ser encorajar Catilinas e a dar aos malvados hábeis o prêmio da estima pública, devida as pessoas de bem?”.¹⁶

As comédias de Molière são criticadas exatamente pelo fato destas fazerem o público simpatizar mais pela *astúcia e mentiras* do que pela bondade e simplicidade, sendo estas últimas, por sua vez, ridicularizadas: “a honra dos aplausos vai raramente para o mais estimável e quase sempre para o mais hábil”¹⁷. Segundo Rousseau, a intenção de Molière era formar um homem de sociedade. O que atrai a simpatia dos espectadores nas suas comédias, portanto, não consiste na preocupação de corrigir os vícios, mas ridicularizar os

¹⁴ Prado Jr., Bento. *Gênese e estrutura dos espetáculos*. In: *Estudos CEBRAP*, nº 14, p. 5-34, 1975. p.8.

¹⁵ “Ainsi la plus avantageuse impression des meilleures tragedies est de réduire à quelques affections passagères, stériles et sans effet, tous les devoirs de l’homme...” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D’Alembert*. p.24.

¹⁶ “À quoi donc aboutit la morale d’une pareille pièce, si ce n’est à encourager des Catilina, et à donner aux méchants habiles le prix de l’estime publique due aux gens de bien?” *Lettre à M. D’Alembert*, p. 27.

¹⁷ “l’honneur des applaudissemens, rarement pour le plus estimable, est presque toujours pour le plus adroit.” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D’Alembert*, p. 32.

defeitos dos que não se enquadram na astúcia malfazeja: “Assim, querendo expor ao riso público todos os defeitos opostos às qualidades do homem amável, do homem de sociedade, depois de ter representado tantos outros ridículos, restava-lhe representar aquele que o mundo menos perdoa, o ridículo da virtude: foi o que ele fez em *O Misanthropo*”¹⁸

A virtude, que deveria ser a qualidade mais estimada nos personagens, é ridicularizada. A misantropia de Alceste é fruto de um profundo ódio aos vícios do homem em sociedade, tal paixão, que nasce “de um ardente amor à virtude e exasperado pelo espetáculo contínuo da maldade dos homens”¹⁹, não deveria ser posta ao ridículo através de comportamentos não condizentes com o *verdadeiro* misantropo.

Na medida em que o objetivo de Molière é agradar o público, sendo este público entendido aqui como os espíritos corrompidos das grandes cidades, Rousseau conclui: “(...)ou sua moral conduz ao mal, ou o falso bem por ela pregado é mais perigoso do que o próprio mal; por seduzir sob uma aparência de razão; por fazer preferir o costume e as máximas do mundo à exata probidade; por fazer consistir a sabedoria num certo meio termo entre o vício e a virtude; por persuadir os espectadores, para grande consolo deles, de que, para ser homem de bem, basta não ser um puro celerado.”²⁰

As comédias de Molière mostram-se como uma séria deturpação dos valores morais e também ludibriam o público, afastando-o da virtude, aproximando-o de seus vícios. Tais críticas visam demonstrar a fragilidade do argumento de d’Alembert segundo o qual o teatro poderia ser considerado como instrumento moralizador da sociedade.²¹ Como a

¹⁸ “Ainsi voulant exposer à la risée publique tous les défauts opposés aux qualités de l’homme aimable, de l’homme de Société, après avoir joué tant d’autres ridicules, il lui restoit à jouer celui que le monde pardonne le moins; le ridicule de la vertu; c’est ce qu’il a fait dans *Le Misanthrope*” *Lettre à M. D’Alembert*, p. 34.

¹⁹ “d’un amour ardent pour la vertu, et aigrie par le spectacle continuel de la méchanceté des hommes” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D’Alembert*, p. 36.

²⁰ “(...)ou sa morale porte au mal, ou le faux bien qu’elle prêche est plus dangereux que le mal même, en ce qu’il séduit par une apparence de raison; en ce qu’il fait préférer l’usage et les maximes du monde à l’exacte probité; en ce qu’il fait consister la sagesse dans un certain milieu entre le vice et la vertu; en ce qu’au grand soulagement des spectateurs, il leur persuade que, pour être honnête-homme, il suffit de n’être pas un franc scélérat.” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D’Alembert*, p. 42.

²¹ D’Alembert não afirma que o teatro melhora automaticamente os costumes. Sua fórmula, no artigo da Encyclopédie sobre Genebra diz o seguinte: “On ne souffre point a Geneve de comédie ; ce n’est pas qu’on y désapprouve les spectacles en eux-mêmes , mais on craint, dit-on , le goût de parure , de dissipation & de libertinage que les troupes de comédiens répandent parmi la jeunesse. Cependant ne seroit-il pas possible de remédier à cet inconvénient , par des loix séveres & bien exécutées sur la conduite des comédiens ? Par ce

moral dos espetáculos não pode contrariar a dos espectadores, a moral apresentada no teatro é falaciosa, confunde-se com a malícia hipócrita das grandes cidades, que se nutre das péssimas opiniões dos homens. O teatro reflete a decadência da sociedade moderna.

Outra característica das peças modernas é a maneira pela qual nelas surge o comportamento das mulheres. Rousseau afirma que “a mulher mais estimada é aquela que faz maior barulho; de quem mais falam; que mais é vista na sociedade”²² e o teatro, como espelho da sociedade, apresenta a figura feminina como preceptor dos homens. Grave equívoco, segundo ele, que os antigos não cometem, pois mostram respeito pelas mulheres ao não julgá-las publicamente : “tinham como máxima que o país de costumes mais puros era aquele em que se falasse menos das mulheres; e que a mulher mais honesta era aquela de quem menos se falasse”²³. A opinião pública deve ser formada exclusivamente pelos cidadãos do sexo masculino, os assuntos relativos às mulheres devem ser mantidos no domínio privado. O espaço público certamente não seria um lugar para as mulheres num Estado rousseauiano.²⁴

moyen *Geneve* auroit des spectacles & des moeurs , & jouiroit de l'avantage des uns & des autres : les représentations théâtrales formeroient le goût des citoyens , & leur donneroient une finesse de tact, une délicatesse de sentiment qu'il est très-difficile d'acquérir sans ce secours. La littérature en profiteroit , sans que le libertinage fit des progrès , & *Geneve* réuniroit à la sagesse de Lacédémone la politesse d'Athenes.”.(Cito na edição em CD-REDOM/Macintosh). Assim, o debate entre os dois pensadores é mais complexo do que se costuma afirmar, seja para se aprovar Rousseau, seja para aprovar D’Alembert. O mesmo D’Alembert, em resposta à *Carta sobre os Espetáculos*, amplia o argumento pedagógico e o matiza com outras motivações para a justificativa do teatro: “Les solitaires austeres de port royal,grands prédicateurs de la mortification chrétienne,et par cette raison grands adversaires de la comédie,ne se refusoient pas dans leur solitude, comme l' a remarqué Racine, le plaisir de faire des sabots,et celui de tourner les jésuites en ridicule. Il semble donc que les spectacles, à ne les considérer encore que du côté de l' amusement, peuvent être accordés aux hommes, du moins comme un jouetqu' on donne à des enfans qui souffrent. Mais ce n' est pas seulement un jouet qu' on a prétendu leur donner, ce sont des leçons utiles déguisées sous l' apparence du plaisir. Non-seulement on a voulu distraire de leurs peines ces enfans adultes ; on a voulu que ce théâtre, où ils ne vont en apparence que pour rire ou pour pleurer, devînt pour eux, presque sans qu' ils s' en apperçussent, une école de moeurs et de vertu”. *Lettre de d'Alembert à M. J.-J. Rousseau [Document électronique] : sur l'article Genève tiré du sur l'article Genève tiré du septième volume de l'Encyclopédie*. Extraio o texto do site Gallica, Biblioteca Nacional de França.

²² “la femme la plus estimée est celle qui fait le plus de bruit; de qui l’on parle le plus; qu’on voit le plus dans le monde” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D’Alembert*, p. 45.

²³ “ils avoient pour maxime que le pays où les moeurs étoient les plus pures, étoit celui où l’on parloit le moins des femmes et que la femme la plus honnête étoit celle dont on parloit le moins.” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D’Alembert*, pp. 44 e 45.

²⁴ “*Quoi qu’elle puisse faire, on sent qu’elle n’est pas à sa place en public*” *Lettre à M. D’Alembert*, p.80. O papel das mulheres antigas, segundo Rousseau, é a de seguir no lar apoiando os maridos e deles exigindo dedicação integral à causa pública. Assim, em Esparta ou Genebra, elas constituem um esteio do mundo político, como diz a célebre passagem do *Discurso sobre a Desigualdade*: “Pourrais-je oublier cette précieuse moitié de la république qui fait le bonheur de l'autre, et dont la douceur et la sagesse y maintiennent la paix et

Os efeitos do teatro sobre a sociedade vêm do conteúdo e sedução das peças representadas. O hábito de ir com frequência aos espetáculos requer a interrupção de outra atividade. Aos espíritos corrompidos das grandes urbes, para os quais “os costumes e a honra não são nada, por que cada um, furtando facilmente sua conduta dos olhos do público, só se mostra pelo crédito e só é estimado pelas riquezas”²⁵, o teatro pode ser útil para subtrair uma parcela de tempo que seria ocupado com *prazeres mais perigosos*. Este é um juízo correto. Mas, por outro lado, afirma Rousseau, “nas pequenas cidades, nos lugares menos povoados, onde os particulares, sempre à vista do público, são censores natos uns dos outros, e onde a polícia tem sobre todos uma inspeção fácil, é preciso seguir máximas inteiramente opostas.”²⁶

Nas pequenas cidades os espetáculos poderiam dissolver as qualidades de seus habitantes, qualidades de um indivíduo que “não é nem intrigante, nem ativo; ignora o caminho das honras e da fortuna, nem procurará achá-lo; não se compara a ninguém; todos os seus recursos estão nele mesmo; insensível aos ultrajes e pouco sensível aos elogios, se se conhece, não procura assinalar-se e goza de si mesmo sem se apreciar”²⁷.

les bonnes moeurs? Aimables et vertueuses citoyennes, le sort de votre sexe sera toujours de gouverner le nôtre. Heureux! quand votre chaste pouvoir, exercé seulement dans l'union conjugale, ne se fait sentir que pour la gloire de l'Etat et le bonheur public. C'est ainsi que les femmes commandaient à Sparte, et c'est ainsi que vous méritez de commander à Genève. Quel homme barbare pourrait résister à la voix de l'honneur et de la raison dans la bouche d'une tendre épouse; et qui ne mépriserait un vain luxe, en voyant votre simple et modeste parure, qui par l'éclat qu'elle tient de vous semble être la plus favorable à la beauté? C'est à vous de maintenir toujours par votre aimable et innocent empire et par votre esprit insinuant l'amour des lois dans l'Etat et la concorde parmi les citoyens; de réunir par d'heureux mariages les familles divisées; et surtout de corriger par la persuasive douceur de vos leçons et par les grâces modestes de votre entretien, les travers que nos jeunes gens vont prendre en d'autres pays, d'où, au lieu de tant de choses utiles dont ils pourraient profiter, ils ne rapportent, avec un ton puéril et des airs ridicules pris parmi des femmes perdues, que de l'admiration de je ne sais quelles prétendues grandeurs, frivoles dédommagements de la servitude, qui ne vaudront jamais l'auguste liberté. Soyez donc toujours ce que vous êtes, les chastes gardiennes des moeurs et les doux liens de la paix, et continuez de faire valoir en toute occasion les droits du coeur et de la nature au profit du devoir et de la vertu.

²⁵ “les moeurs et l'honneur ne sont rien; parce que chacun, dérochant aisement sa conduite aux yeux du public, ne se montre que par son crédit et n'est estimé que par ses richesses” *Lettre à M. D'Alembert*, p. 54.

²⁶ “dans les petites villes; dans les lieux moins peuplés où les particuliers, toujours sous les yeux du public sont censeurs nés les uns des autres, et où la police a sur tous une inspection facile, il faut suivre des maximes toutes contraires.” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D'Alembert*, p.54.

²⁷ “(...) n'est ni intrigant ni actif; il ignore le chemin des honneurs et de la fortune, et ne songe point à le chercher; il ne se compare à personne; toutes ses ressources sont en lui seul; insensible aux outrages, et peu sensible aux louanges, s'il se connoit, il ne s'assigne point sa place, et jouit de lui-même sans s'apprécier.” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D'Alembert*, p. 55.

A originalidade também é uma característica deste homem, seu modo de viver propicia o espírito inventivo: “porque ali a gente é menos imitadora e, tendo poucos modelos, cada um põe mais de si mesmo em tudo o que faz; porque o espírito humano, menos extenso, menos afogado pelas opiniões vulgares, se elabora e fermenta melhor na tranqüila solidão; porque vendo menos, imagina mais(...)”²⁸

Trata-se, sem dúvida de um homem virtuoso. Ele não possui vaidades e orgulho. A ausência de comparação com os outros lhe evita o espírito competitivo. Ele não precisa que os outros lhe atribuam honras para estar satisfeito consigo mesmo. É um quadro ideal do homem auto-suficiente e feliz. Seria desastroso permitir interferências externas que acabassem com tais pequenos paraísos, modelos de existência humana.

Rousseau imagina diversos prejuízos com o estabelecimento do teatro nestas comunidades: o trabalho se tornaria mais penoso e, com a distração resultante, trabalhar-se-ia menos. As despesas aumentariam, tanto pelo dinheiro gasto com os ingressos como pelas despesas cosméticas. Diminuído o trabalho e aumentadas as despesas, o comércio é prejudicado. Os gastos públicos necessários para a instalação do teatro durante o inverno geram impostos e, para arremate de males, surgem o luxo e a competição das aparências. O pensador assim antecipa este último prejuízo: “Indo as mulheres dos montagnons, a princípio para verem, depois para serem vistas, elas vão querer enfeitar-se, e vão querer enfeitar-se com distinção. A mulher do senhor Castelão não vai querer aparecer no teatro vestida como a do mestre-escola; a mulher do mestre-escola vai esforçar-se para se vestir como a mulher do castelão. Logo nascerá daí uma competição de roupas que vai arruinar os maridos, vai tomar conta deles também, e que sempre encontrará mil novos meios de escapar às leis suntuárias”²⁹. E mais adiante:“(…)um povo abastado, mas que deve

²⁸ “(...)parce qu’on y est moins imitateur, qu’ayant peu de modèles, chacun tire plus de lui-même, et met plus du sien dans tout ce qu’il fait; parce que l’esprit humain, moins étendu, moins noyé parmi les opinions vulgaires, s’élabore et fermente mieux dans la tranquile solitude; parce qu’en voyant moins, on imagine davantage(...)”Rousseau, J-J. *Lettre à M. D’Alembert*, p. 55. Note-se que o tema da inventividade surge na formação de *Emílio*, como recordei acima, e na vida dos pequenos centros. É como se a proximidade com a natureza, sem a pletera de instrumentos técnicos e comodidades, agudizasse o intelecto do indivíduo e dos grupos.

²⁹ “Les femmes des Montagnons allant d’abord pour voir, et ensuite pour être vues, voudront être parées: elles voudront l’être avec distinction. La femme de M. le Châtelain ne voudra pas se montrer au spectacle mise comme celle du maitre d’école, la femme du maitre d’école s’efforcera de se mettre comme celle du

seu bem-estar ao trabalho, trocando a realidade pela aparência se arruína tão logo queira brilhar”³⁰

O teatro, portanto, sem corrigir os costumes, é perigoso instrumento de corrupção quando começa a existir entre um povo que tem costumes sadios. Nos locais onde imperam os bons costumes, ele serviria apenas para impedir o povo “de ver os objetivos públicos e particulares de que se deve ocupar; para ridicularizar a sabedoria; para substituir a prática da virtude por um jargão de teatro; para tornar metafísica toda a moral; para disfarçar os cidadãos em belos espíritos(...)”³¹

Urge preservar os costumes das *pequenas cidades*. Milton Meira do Nascimento (em *Opinião Pública e Revolução*) ressalta a importância, segundo Rousseau, de se controlar a “opinião dos homens”. O controle procura conservar os costumes e tradições de um povo, presentes desde seus primeiros tempos. A crítica à instalação do teatro em Genebra, na *Carta a d’Alembert*, deve-se exatamente ao fato de que “ele irá mudar completamente a opinião pública e conseqüentemente os costumes, atingindo assim a própria constituição do povo. Os resultados daí decorrentes serão totalmente imprevisíveis, mas certamente abalarão a constituição primitiva dessa comunidade, e, uma vez desencadeado o processo de desmoroamento das instituições, não haverá mais retorno possível. Se o governo pode atuar com sucesso sobre os costumes, sobre a opinião de um povo, é apenas em sua instituição primitiva.”³²

O controle dos efeitos do teatro sobre os costumes com o apelo a *leis severas* — na proposta de d’Alembert — é questionável: “(...)pois a força das leis tem sua medida, a dos vícios que elas reprimem também tem a sua. Só depois de ter comparado essas duas

Châtelain. De là naître bientôt une émulation de parure qui ruinera les maris, les gagera peut-être, et qui trouvera sans cesse mille nouveaux moyens d’éluder les loix somptuaires.” *Lettre à M. D’Alembert*, p. 58.

³⁰ “un peuple aisé, mais qui doit son bien-être à son industrie, changeant la réalité contre l’apparence, se ruine à l’instant qu’il veut briller.” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D’Alembert*, p. 59.

³¹ “(...)de voir les objets publics et particuliers dont il doit s’occuper; à tourner la sagesse en ridicule; à substituer un jargon de théâtre à la pratique des vertus; à mettre toute morale en métaphysique; à travestir les citoyens en beaux esprit(...)”Rousseau, J-J. *Lettre à M. D’Alembert*, p.59.

³² Nascimento. p. 51.

quantidades e visto que a primeira ultrapassa a outra poderemos garantir a execução das leis”³³

Não se trata de redigir belas leis. Estas, em si, não possuem força para alterar os costumes. O problema é conseguir executar as leis, sendo que, para isso, Rousseau destaca a necessidade destas serem adaptadas aos costumes do povo para qual são dirigidas. Importa, portanto a tarefa árdua de “impor ao povo, a exemplo de Sólon, menos as melhores leis em si mesmas do que as melhores leis que ele possa comportar naquela dada situação.”³⁴

Não é por éditos e leis que se regulam os costumes: “se alguma vez as leis influem sobre os costumes, é quando elas tiram sua força deles”³⁵. Rousseau recorre novamente à Antiguidade, recordando a posse dos magistrados de Esparta, marcada por uma *proclamação pública*. Naquela cerimônia era ordenado aos cidadãos que amassem as leis, o que mostra “perfeitamente o espírito da instituição de Esparta, pela qual as leis e os costumes, intimamente unidos no coração dos cidadãos, constituíam, por assim dizer, um só corpo.”³⁶

A interiorização das leis, promovida a um ato de amor, a união entre as leis e os costumes no *coração dos cidadãos* espartanos, refere-se exatamente ao domínio da opinião. Trata-se de formar e sustentar a opinião cidadã (ou pública), regulada pela virtude patriótica.

A importância do controle sobre a opinião, pelo governo, é exposta claramente também na famosa passagem do *Contrato Social* em que Rousseau evoca “a mais

³³ “(...)car la force des loix a sa mesure; celle des vices qu’elles répriment a aussi la sienne. Ce n’est qu’après avoir comparé ces deux quantités et trouvé que la première surpasse l’autre, qu’on peut s’assurer de l’exécution des loix.” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D’Alembert*, p.60.

³⁴ “imposer au Peuple à l’exemple de Solon, moins les meilleures loix en elles-mêmes, que les meilleures qu’il puisse comporter dans la situation donnée.” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D’Alembert*, p.61.

³⁵ “(...)si quelquefois les loix influent sur les moeur, c’est quand elles en tirent leur force”. Rousseau, J-J. *Lettre à M. D’Alembert*, p.61.

³⁶ “parfaitement l’esprit de l’institution de Sparte, par laquelle les loix et les moeurs, intimement unies dans les coeurs des citoyens, n’y faisoient, pour ainsi dire, qu’un même corps.” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D’Alembert*, p.61..

importante de todas [as leis], que não se grava nem no mármore nem no bronze, porém nos corações dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que (...) conserva um povo no espírito de sua instituição e substitui gradualmente a força da autoridade pela do hábito. Refiro-me aos usos, aos costumes e sobretudo à opinião”³⁷

No *Contrato Social* a vontade do indivíduo deve coincidir com a do estado, mas, para isso, a opinião deve ser *guiada* pelo legislador³⁸. Patrizia Piozzi observa o quanto é essencial a educação para promover a unidade do corpo político:

Rousseau detecta, lucidamente, que a fragilidade da ação coercitiva consiste no fato de que ela atinge apenas o que aparece, enquanto a vontade íntima foge ao seu controle. Por isso, a educação torna-se o principal desafio da arte política e consiste na penetração da razão pública na vontade íntima dos particulares. Por meio dela, as relações sociais tornam-se cada vez mais transparentes, inteiras, sem mistérios. Este empreendimento, pelo qual o “corpo artificial” visa imitar mais eficazmente seu modelo orgânico, consiste em suscitar o amor à lei, desenvolvendo e potenciando os elementos de unidade e transparência ainda presentes nos costumes, tradições e formas de vida do povo”³⁹.

Esse modelo de educação que visa atingir o íntimo da pessoa é exposto também nas *Considerações sobre o governo da Polônia*: “É a educação que deve dar às almas a forma nacional e dirigir de tal forma suas opiniões e seus gostos, que elas sejam patriotas por inclinação, por paixão, por necessidade”⁴⁰.

³⁷ “(...)la plus importante de toutes; qui ne se grave ni sur le marbre ni sur l’airain, mais dans les coeurs des citoyens; qui fait la véritable constitution de l’Etat; qui (...) conserve un peuple dans l’esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l’habitude à celle de l’autorité. Je parle des moeurs, des coutumes, et sur- tout de l’opinion.” Rousseau, J-J. *Du Contract Social*. Oeuvres Complètes; Éditions Gallimard, t.III, 1964. p.394.

³⁸ “De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n’est pas toujours éclairé. Il faut lui faire voir les objets tels qu’ils sont, quelquefois tels qu’ils doivent lui paroître, lui montrer le bon chemin qu’elle cherche(...). Tous ont également besoin de guides: Il faut obliger les uns à conformer leurs volontés à leur raison; il faut apprendre à l’autre à connoître ce qu’il veut” (*Du Contract Social*, O.C., t.III, p.380). É importante assinalar que esse *juízo que guia* a vontade geral é exatamente a opinião pública, portanto, Rousseau está tratando do esclarecimento da opinião pública; podemos até dizer que quando Rousseau se refere à forma como o cidadão deve ver os objetos, o autor do *Contrato Social* está utilizando o conceito platônico de *opinião*.

³⁹ Piozzi, Patrizia. *Natureza e Artefacto: a ordem anárquica*. Tese de doutoramento, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1991. pp. 44 e 45.

⁴⁰ “C’est l’éducation qui doit donner aux ames la force nationale, et diriger tellement leurs opinions et leurs goûts, qu’elles soient patriotes par inclination, par passion, par nécessité.” Rousseau, J-J. *Considérations sur*

A educação deve agir diretamente sobre a vontade e a opinião, elementos que regulam a vida em sociedade, pois a vontade dos particulares é movida pela opinião dos outros: o acesso à vontade só é possível com a opinião. Esta última é a origem dos costumes, a chave indispensável para a direção dos homens:

*Como pode, então, o governo agir sobre os costumes? Respondo que através da opinião pública. Se na solidão nossos hábitos nascem de nossos sentimentos, na sociedade eles nascem da opinião dos outros. Quando não se vive em si mesmo, mas nos outros, são os julgamentos deles que ordenam tudo; nada parece bom ou desejável aos particulares além do que o público aprovou, e a única felicidade conhecida pela maior parte dos homens é ser considerado feliz*⁴¹.

As tentativas de transformar a opinião pública, entretanto, não produzem resultados previsíveis. Rousseau expõe, usando um exemplo histórico, as dificuldades desta tarefa: trata-se de uma busca antiga do governo francês de “mudar a opinião pública sobre os duelos” e acabar com o preconceito de que “todos os deveres da sociedade são cumpridos pela bravura; que um homem já não é pérfido, velhaco, caluniador, mas civil, humano, polido quando se sabe duelar”⁴².

Várias críticas são feitas por Rousseau a respeito da forma como foi conduzida tal empreitada. Primeiramente, e esta é a questão central das suas críticas, o uso da força, por parte do governo, deveria ser totalmente descartado: “suas únicas armas deveriam ser a honra e a infâmia: nunca nenhuma recompensa útil, nenhuma punição corporal(...)”⁴³. E a total independência do julgamento público deveria ser preservada: “Se todo povo tiver julgado que determinado homem é covarde, o Rei, apesar de todo o seu poder, pode até

le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée. Oeuvres Complètes; Éditions Gallimard, t.III, 1964. p.966.

⁴¹ “Par où le gouvernement peut il donc avoir prise sur les mœurs? Je réponds que c’est par l’opinion publique. Si nos habitudes naissent de nos propres sentimens dans la retraite, elles naissent de l’opinion d’autrui dans la Société. Quand on ne vit pas en soi, mais dans les autres, ce sont leurs jugemens qui réglent tout, rien ne paroît bon ni désirable aux particuliers que ce que le public a jugé tel, et le seul bonheur que la plupart des hommes connoissent est d’être estimés heureux” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D’Alembert*. p.62.

⁴² “(...)tous les devoirs de la société sont suppléés par la bravoure; qu’un homme n’est plus fourbe, fripon, calomniateur, qu’il est civil, humain, poli, quand il sait battre(...)” *Lettre à M. D’Alembert*, p. 67.

⁴³ “Ses seules armes devoient être l’honneur et infamie; jamais récompense utile; jamais de punition corporelle(...)”Rousseau, J-J. *Lettre à M. D’Alembert*, p. 62.

declará-lo corajoso que ninguém acreditará; e esse homem, passando então por um covarde que quer por força ser honrado, só será ainda mais desprezado”⁴⁴.

Outra dificuldade observada é a de que um homem pode até perdoar o seu inimigo e aceitar uma reparação. Mas quando a ofensa não é dirigida a ele, mas a uma outra pessoa a qual a sua honra está diretamente relacionada, o perdão torna-se difícil. Rousseau explica: “Se meu pai tiver recebido um tapa, se minha irmã, minha mulher ou minha namorada for insultada, conservarei minha honra deixando barato a delas? Não há nem marechais, nem satisfação que bastem, eu preciso vingá-las, ou me desonro”⁴⁵ E conclui: “Assim, façam o que fizerem, nem a razão, nem a virtude, nem as leis vencerão a opinião pública, enquanto não se descobrir a arte de mudá-la”⁴⁶.

Se os duelos no século XVIII são menos constantes, isso não é resultado das intervenções do governo. Não ocorreram transformações na opinião pública relativa aos duelos. Estes, tornaram-se mais raros devido à mudança de opinião sobre assuntos aos quais estavam diretamente relacionados: “Antigamente, os homens brigavam no botequim; afastaram-nos desses prazeres grosseiros oferecendo-lhes outros. Antigamente, degolavam-se por uma amante; vivendo mais familiarmente com as mulheres, descobriram que não valia a pena lutar por elas. Pondo de lado a embriaguez e o amor, restam poucos motivos importantes de briga”⁴⁷.

Toda essa discussão sobre os duelos na França possui um objetivo: mostrar o fracasso do governo para transformar uma determinada opinião pública em outra que lhe convenha. Mesmo seguindo todos os conselhos expostos na *Carta a d’Alembert* dificilmente o governo teria êxito, pois:

⁴⁴ “Si tout le peuple a jugé qu’un homme est poltron, le Roi, malgré toute sa puissance, aura beau le déclarer brave, personne n’en croira rien; et cet homme, passant alors pour un poltron qui veut être honoré par force, n’en sera que plus méprisé.” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D’Alembert*, p. 63.

⁴⁵ “Si mon Père a reçu un soufflet, si ma soeur, ma femme, ou ma maitresse est insultée, conserverai-je mon honneur en faisant bon marché du leur? Il n’y a ni marêchaux, ni satisfaction qui suffisent; il faut que je les venge ou que je me deshonore(...).” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D’Alembert*, p.63 e 64.

⁴⁶ “Ainsi l’on a beau faire; ni la raison, ni la vertu, ni les loix ne vaincront l’opinion publique, tant qu’on ne trouvera pas l’art de la changer.” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D’Alembert*, p. 64.

⁴⁷ “Autrefois, les hommes prenoient querelle au cabaret; on les a dégoutés de ce plaisir grossier en leur faisant bon marché des autres. Autrefois ils s’égorgeoient pour une Maîtresse; en vivant plus familièrement avec les

Se o governo pode muito sobre os costumes, é apenas por sua instituição primitiva: uma vez que ele os determinou, não só não tem mais o poder de mudá-los, a menos que ele próprio mude, como também tem muita dificuldade para defendê-los contra os acidentes inevitáveis que os atacam e contra a inclinação natural que os corrompe. As opiniões públicas, embora tão difíceis de governar, são, porém, por si mesmas muito móveis e mutáveis. O acaso, mil causas fortuitas, mil circunstâncias imprevistas fazem o que a força e a razão não conseguiriam fazer; ou antes, é precisamente porque o acaso as dita que a força nada consegue: como os dados que caem da mão qualquer que seja o impulso que lhes imprimirmos, não darão facilmente o número que queremos.

*Tudo o que a sabedoria humana pode fazer é prevenir as mudanças, deter de longe tudo que as traz; mas tão logo as toleramos a as autorizamos, raramente temos o controle de seus efeitos e nunca podemos contar com ele.*⁴⁸

A opinião pública e a sua corporificação nos costumes representam, portanto, o elemento fundamental quando se pensa em perscrutar o destino de um povo. Apenas no momento da instituição desse povo que as opiniões e costumes podem ser efetivamente modelados para a virtude. Tratando-se de um povo já constituído, as tentativas de mudança das opiniões geram efeitos imprevisíveis⁴⁹.

Percebe-se a intenção, expressa já no início da *Carta a d'Alembert*, de afastar a idéia da possibilidade do teatro, mesmo controlado por leis, melhorar os costumes dos genebrinos. Não existe um meio de ordenar a opinião pública de um povo já constituído, pois ela se move ao acaso. Resta apenas se precaver contra o teatro, poderoso instrumento cultural que perverte a opinião pública: “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 os

femmes, ils ont trouvé que ce n'étoit pas la peine de se battre pour elles” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D'Alembert*, p. 65 (nota de rodapé).

⁴⁸ “Si le gouvernement peut beaucoup sur les moeurs, c'est seulement par son institution primitive; quand une fois il les a déterminées, non seulement il n'a plus le pouvoir de les changer à moins qu'il ne change, il a même bien de la peine à les maintenir contre les accidens inevitables qui les attaquent, et contre la pente naturelle qui les altère. Les opinions publiques, quoique si difficiles à gouverner, sont pourtant par elles mêmes très mobiles et changeantes. Le hazard, mille causes fortuites, mille circonstances imprévues font ce que la force et la raison ne sauroient faire; ou plustôt, c'est précisément parce que le hazard les dirige que la force n'y peut rien; comme les dés qui partent de la main, quelque impulsion qu'on leur donne, n'en amènent pas plus aisément le point qu'on désire.”

Tout que la sagesse humaine peut faire, est de prévenir les changemens, d'arrêter de loin tout ce qui les amène; mais sitôt qu'on les souffre et qu'on les autorise, on est rarement maitre de leurs effets, et l'on ne peut jamais se répondre de l'être.” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D'Alembert*, p. 68.

nossos costumes em outros costumes, melhores ou piores, nada digo a este respeito por enquanto, mas com certeza serão menos adaptados à nossa constituição.”⁵⁰

Para preservar os costumes de Genebra, não é possível ter outra atitude frente aos espetáculos senão proibi-los. À menor concessão feita aos comediantes, certamente seguir-se-á a falta de controle das instituições sobre o teatro. Os censores têm o papel de impedir que o povo siga as inclinações dos costumes e, quanto às comédias, ou proíbem a sua instalação na cidade ou serão por ela ridicularizados.

A defesa de costumes sadios depende da censura: “A censura preserva os costumes impedindo que as opiniões se corrompam, conservando-lhe a retidão mediante sábias aplicações, chegando às vezes a fixá-las quando se mostram ainda incertas”⁵¹, afirma o *Contrato Social*. Por outro lado, a censura nada pode ao se afastar da opinião pública, pois o censor é o ministro que apenas aplica a lei da opinião pública.

O povo estabelece seus costumes a partir da legislação que o constituiu, esta é base de sustentação de um povo: legislação e costumes. . Debilitar a legislação implica diretamente em degenerar os costumes, sendo a censura, nesta situação, totalmente inútil: “(...) a censura pode ser útil para conservar os costumes, não, porém, para restabelecê-los. Institui censores durante a vigência das leis, finda a qual instaura-se o desespero. Nada de legítimo terá força quando as leis deixarem de tê-la.”⁵²

A censura é instrumento preventivo cuja intenção é afastar o povo do que pode ser contrário aos seus costumes. Como ela, entretanto, é sustentada pela opinião pública, o teatro, ao transformar esta última quando ela o aceita, a torna inviável. Cabe à legislação,

⁴⁹ Este é o caso de Genebra: “(...)dans un aussi petit Etat que la République de Genève, toutes innovations sont dangereuses, et qu’il n’en faut jamais faire sans des motifs urgents et graves.” (*Lettre...*, t.V, p.113).

⁵⁰ “Un des infaillibles effets d’un théâtre établi dans une aussi petite ville que la nôtre, sera de changer nos maximes, ou, si l’on veut, nos préjugés et nos opinions publiques; ce qui changera nécessairement nos mœurs contre d’autres, meilleures ou pires, je n’en dis rien encore; mais sûrement moins convenables à notre constitution.” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D’Alembert*, p.68.

⁵¹ “La Censure maintient les mœurs en empêchant les opinions de se corrompre, en conservant leur droiture par de sages applications, quelquefois même en les fixant lorsqu’elles sont encore incertaines.” Rousseau, J-J. *Du Contract Social*, p.459.

portanto, através de sua força e legitimidade, não permitir de forma alguma, espetáculos em Genebra.

Luis Roberto Salinas Fortes afirma que a posição de Rousseau, contrária à instalação do teatro em Genebra, refere-se primeiramente à recusa da tentativa de d’Alembert de *universalizar* o preconceito cosmopolita de que o teatro seria benéfico para qualquer tipo de sociedade, ignorando as diferenças culturais. Rousseau segue em direção oposta e destaca as diferenças entre Paris e Genebra:

*Genebra não tem necessidade de um teatro francês porque Genebra não é nem uma grande cidade e nem uma “monarquia”(…)Não há povo-guia e não é possível impor de fora uma ideologia cultural qualquer. O Legislador, ao contrário, é intérprete da voz pública, aquele que consegue traduzir, em termos de uma organização coerente, os desígnios e as mensagens da vontade específica de uma coletividade. O “cosmopolitismo” d’alembertiano é ainda uma forma de “narcisismo” condenável: quer eliminar pura e simplesmente a alteridade em vez aceitá-la na sua diferença*⁵³

Bento Prado Jr. também observa essa posição rousseauiana quanto ao tipo de espectadores (sadios ou doentes) a que se dirige o teatro: “O espetáculo vale o que vale seu público, para o bem como para o mal, e a vigilância moralista só se justifica num caso excepcional – mas é justamente o caso do texto de d’Alembert –, quando se quer impor a um público “saudável” um espetáculo criado para um público doente”.⁵⁴

Alegando que cada povo, de acordo com sua constituição, possui um respectivo tipo de espetáculo que lhe é conveniente⁵⁵, Rousseau defende Genebra contra a perigosa influência de Paris.

⁵² “(...)la Censure peut être utile pour conserver les moeurs, jamais pour les rétablir. Etablissez des Censeurs durant la vigueur des Loix; sitôt qu’elles l’ont perdue, tout est désespéré; rien de légitime n’a plus de force lorsque les loix n’en ont plus.” Rousseau, J-J. *Du Contract Social*, p.459..

⁵³ Fortes, Luis Roberto Salinas. *Paradoxo do Espetáculo*. p.179 e 190.

⁵⁴ Prado Jr., Bento. *Gênese e estrutura dos espetáculos*. p.29.

⁵⁵ Michel Launay é preciso nesta questão: “Rousseau, dans sa Lettre à d’Alembert, ne se prononce pas contre toute espèce de spectacle: il ne s’oppose qu’à l’installation, à Genève, d’un théâtre bon seulement pour Paris”p.22.

2.3. Bons costumes e os perigos do teatro

A preocupação de Rousseau, expressa na *Carta a d'Alembert*, refere-se à perda dos costumes sadios que esta cidade ainda possui. Seria interessante esclarecermos o que o filósofo genebrino compreende por tais bons costumes a serem preservados. Segundo Richard Sennett, Rousseau considera como costumes ainda sadios a *sobrevivência funcional* circunscrita na tríade: *trabalho, família e dever cívico*. Ao escapar deste modelo de vida os costumes se corrompem⁵⁶.

O homem, cuja vida é tão curta, não pode se dar ao luxo de gastar seu tempo com diversões inúteis⁵⁷; seus prazeres nascem *naturalmente* do trabalho, dos relacionamentos e das necessidades, entendendo por *relacionamentos* os deveres enquanto cidadão e perante sua família. Rousseau conclui: “vemos constantemente que o hábito do trabalho torna a inatividade insuportável, e uma boa consciência acaba com o gosto pelos prazeres frívolos: mas é o descontentamento consigo mesmo, é o peso da ociosidade, é o esquecimento dos gostos simples e naturais que tornam tão necessária uma diversão estranha”⁵⁸.

Quando os homens se libertam dos deveres de sobrevivência, observa Sennett, surge, pelo lazer, um tipo de sociabilidade não pautada pelas necessidades. “Quanto mais

⁵⁶ Sennett, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*; tradução Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p.149.

⁵⁷ Rousseau, leitor dos textos hipocráticos, certamente retoma aqui o aforismo “Arte longa, vida breve”. Esta sugestão brota aos nossos olhos quando se compara a defesa do controle do tempo, a ser dedicado ao trabalho, da degradação advinda com “l’oisiveté qui nourrit les passions”, em vez do trabalho que as reprime. “Avant de songer à vivre heureux il falloit songer à vivre. Le besoin mutuel unissant les hommes mieux que le sentiment n’auroit fait, la société ne se forma que par l’industrie, le continuel danger de périr ne permettoit pas se borner à la langue du geste, et le premier mot ne fut pas chez eux, aimez –moi, mais, aidez-moi”. Este trecho do *Ensaio sobre a origem das línguas*, conforme o editor das *Oeuvres complètes* (Pléiade, V, página 408), remete aos textos hipocráticos sobre os ares e os lugares. O mais importante, no entanto, é o problema do tempo de trabalho e o tempo das paixões, núcleo do veto de Rousseau ao teatro em Genebra.

⁵⁸ “(...)voit-on constamment que l’habitude du travail rend l’inaction insupportable, et qu’une bonne conscience éteint le goût des plaisirs frivoles: Mais le mécontentement de soi-même, c’est le poids de l’oisiveté, c’est l’oubli des goûts simples et naturels, qui rendent si nécessaire un amusement étranger.” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D’Alembert*, p.15. Quanto à questão dos gostos simples e naturais, defendidos por Rousseau, seria interessante citarmos sua crítica à d’Alembert quanto ao refinamento dos gostos proporcionado pelo teatro. Rousseau alega que Genebra não é capaz de apreendê-lo completamente; essa “l’art de se connoître en petites choses” não é compatível com os genebrinos, pois, segundo Rousseau: “Le goût tient à plusieurs choses; les recherches d’imitation qu’on voit au théâtre, les comparaisons qu’on a lieu d’y faire, les reflexions sur l’art de plaire aux spectateurs, peuvent le faire germiner, mais non suffire à son développement. Il faut de grandes villes, il faut des beaux-arts et du luxe, il faut un commerce intime entre les citoyens, il faut une étroite dépendance les uns des autres, il faut de la galanterie et même de la débauche, il

as pessoas interagem, no entanto, mais dependentes se tornam umas com relação às outras. Assim as formas de sociabilidade que chamamos pública, Rousseau as considera como relações sociais de mútua dependência.”⁵⁹ Esse tipo de relação na qual o *eu* permanece constantemente dependente das opiniões dos outros (discutido anteriormente quando analisei o segundo *Discurso*), é o que caracteriza a cidade cosmopolita como o local onde o homem perde a sua autenticidade; onde as relações íntimas não mais existem.

A independência perante a opinião do outro, ou seja, a autenticidade, é substituída, nas grandes cidades, por uma sociabilidade teatral, na qual a busca pela estima pública é realizada no domínio da aparência; a representação é o meio para se alcançar a reputação, gerando um estilo de vida ao qual a virtude é totalmente incompatível. O íntimo é encoberto pela máscara e as relações sociais são construídas por estratégias teatrais.

A cidade grande é o local do *desastre moral*, o que leva Rousseau a concluir que só poderemos encontrar a verdadeira virtude nas pequenas urbes. Nestas, o cotidiano transcorre de forma mais lenta e permite ao homem agir com autenticidade. De acordo com Sennett, para Rousseau, “a expressão verdadeiramente criativa é feita pelo homem que busca um verdadeiro eu; ele exprime essa descoberta em palavras, em música, em pinturas. As obras de arte são como peças de uma investigação psicológica”⁶⁰. A honestidade é definida de acordo com essa singularidade, o homem honesto vive dentro de si⁶¹.

Tal concepção de honestidade não pode ser atribuída, logicamente, ao comediante. Profissão que exige, como talento: “a arte de imitar, de adotar um caráter diferente do que se tem, de parecer diferente do que se é, de se apaixonar com serenidade(...)enfim, de esquecer seu próprio lugar, de tanto tomar o de outro.”⁶² Com estas qualidades, o comediante ganha o seu dinheiro: vende a sua pessoa e se torna capaz de representar todas

faut des vices qu'on soit forcé d'embellir, pour faire chercher à tout des formes agréables, et réussir à les trouver. Une partie de ces choses nous manquera toujours, et nous devons trembler d'acquiescer l'autre.”

⁵⁹ Sennett, Richard. *O declínio do homem público*. p.150.

⁶⁰ Sennett, Richard. *O declínio do homem público*. p.153.

⁶¹ Estamos nos referindo aqui ao habitante das pequenas cidades, nas quais ainda se encontra uma forma de existência saudável, e não ao cidadão, que deve sim pautar-se pela opinião pública.

⁶² “l'art de se contrefaire, de revêtir un autre caractère que le sien, de paroître différent de ce qu'on est, de se passionner de sang-froid(...)et d'oublier enfin sa propre place à force de prendre celle d'autrui.” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D'Alembert*, p.73

as espécies de personagens, “com exceção da mais nobre de todas, a de homem, que ele abandona.”⁶³

Se o comediante restringir seus talentos de enganar ao palco, ele não pode ser considerado exatamente como um enganador. Mas ele traz sérios riscos para a juventude caso essa arte seja utilizada fora dos espetáculos. Exigência muito grande esta, pois: “a tentação de agir mal sempre aumenta com a facilidade; e os comediantes precisam ser mais virtuosos do que os outros homens para não serem mais corrompidos.”⁶⁴.

Quanto às atrizes, a acusação é mais grave. A vergonha, modéstia e pudor, características das mulheres honestas, são incompatíveis com tal profissão. Segundo Rousseau, a vergonha, “que encobre aos olhos dos outros os prazeres do amor”⁶⁵, é um sentimento *natural* cuja função é proteger o indivíduo nos momentos de fraqueza, e o pudor é uma qualidade do sexo feminino que torna mais prazerosa e encantadora a relação entre os dois sexos. Portanto: “toda mulher sem pudor é culpada, é depravada; porque pisa um sentimento natural ao seu sexo.”⁶⁶.

Os costumes simples de Genebra, regulados pelas leis suntuárias, dificilmente seriam tolerados pelos comediantes, cuja profissão é exhibir-se. Nada pior do que pôr em risco tais costumes que prezam o trabalho e recusam o supérfluo: “Os braços, o emprego do tempo, a vigilância, a austera parcimônia; eis os tesouros dos genebrinos, eis com que aguardamos uma diversão de gente ociosa, que, retirando-nos simultaneamente o tempo e o dinheiro, dobrará realmente a nossa ruína”⁶⁷.

Os espetáculos transformariam a rotina da cidade, ocupando o tempo que seria dedicado a outras atividades. Rousseau aponta para as *confrarias* como um dos hábitos

⁶³ Rousseau, J-J. *Lettre à M. D’Alembert*, p.73.

⁶⁴ “(...)la tentation de mal faire augmente avec la facilité; et il faut que les Comédiens soient plus vertueux que les autres hommes, s’ils ne sont pas plus corrompus.” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D’Alembert*, p.73.

⁶⁵ “qui voile aux yeux d’autrui les plaisirs de l’amour” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D’Alembert*, p.76.

⁶⁶ “(...)toute femme sans pudeur est coupable et dépravée; parce qu’elle foule aux pieds un sentiment naturel à son Sexe.” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D’Alembert*, p.78.

⁶⁷ “Les bras, l’emploi du tems, la vigilance, l’austère parcimonie; voila les trésors du Genevois; voila avec quoi nous attendons un amusement de gens oisifs, qui, nous ôtant à la fois le tems et l’argent, doublera reellement nôtre perte” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D’Alembert*, p.85.

passíveis de extinção com o advento do teatro. Essas confrarias ocupam, de certa forma, o papel da vigilância e constituem um dos *tesouros dos genebrinos*. Existem os *círculos* (como são chamadas as confrarias de Genebra) dos homens e os das mulheres. Enquanto os homens se reúnem para conversar, ler, beber e fumar, as mulheres se juntam para uma *interminável conversa*. Esses círculos de mulheres conservam o costume da fofoca, o qual poderia ser considerado, a primeira vista, como um inconveniente. Mas, sugere Rousseau, ele representa muitas vezes um bem:

*Quantos escândalos públicos não são evitados pelo temor dessas severas observadoras? Elas como que desempenham em nossa cidade o papel de censoras. Era assim que, nos bons tempos de Roma, os cidadãos, vigiando-se uns aos outros, se acusavam publicamente por zelo de justiça: mas quando Roma foi corrompida e não restou mais nada a fazer pelos bons costumes a não ser ocultar os maus, o ódio dos vícios a quem os desmascara tornou-se um costume. Sucederam aos cidadãos zelosos os delatores infames, e em vez de, como antes, os bons acusarem os maus; foram por sua vez acusados por eles. Graças a Deus, estamos longe de um final tão funesto. Não estamos de modo algum reduzidos a nos ocultar de nós mesmos, por medo de nos horrorizarmos*⁶⁸

A censura mútua dos indivíduos, quando justa, deve ser entendida como um instrumento de controle dos costumes. Nas sociedades em que o hábito de desvelar os vícios alheios é visto como um mal, a corrupção dos costumes conduz à licença que permite os vícios, quando escondidos. Esse não é o caso de Genebra, onde as pessoas não precisam esconder nada: seus costumes não ocultam horrores.

Nos círculos de homens, o problema do consumo de vinho também é analisado por Rousseau. Apesar de não ser uma conduta perfeita, *o gosto pelo vinho não é um crime (le gout du vin n'est pas un crime)*. A embriaguez muitas vezes propicia a aproximação e sinceridade entre os homens e, aqueles que nada têm a esconder, não a temem: “Nos países de maus costumes, de intrigas, de traições e de adultérios, teme-se um estado de

⁶⁸ “Combien de scandales publics ne retient pas la crainte de ces sévères observatrices? Elles font presque dans notre Ville la fonction de Censeurs. C'est ainsi que dans les beaux tems de Rome, les Citoyens, surveillans les uns des autres, s'accusoient publiquement par zèle pour la justice; mais quand Rome fut corrompüe et qu'il ne resta plus rien à faire pour les bonnes moeurs que de cacher les mauvaises, la haine des vices qui les démasque en devint un. Aux citoyens zélés succéderent des délateurs infames; et au lieu qu'autrefois les bons accusoient les méchants, ils en furent accusés à leur tour. Grace au Ciel, nous sommes loin d'un terme si funeste. Nous ne sommes point réduits à nous cacher à nos propres yeux, de peur de nous faire horreur.” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D'Alembert*, p.97.

indiscrição em que o coração se revela sem que nos demos conta. Em toda parte, as pessoas que abominam a embriaguez são aquelas que têm maior interesse em se proteger dela”⁶⁹.

Os inconvenientes dos círculos devem, portanto, ser tolerados⁷⁰, pois os males que eles substituem são muito piores. Se forem trocados os *círculos* pelo teatro, pela união de homens e mulheres nos espetáculos, pela preocupação com a aparência das damas e donzelas, pela imitação, os novos hábitos causarão o desprezo pelos antigos costumes. “Não devemos dissimular, as intenções ainda são retas”⁷¹.

A apresentação, nas peças, de heróis efeminados e *temas muito apaixonados* não servem para Genebra, onde a vida é pautada pelo vigor dos deveres (trabalho e família), pela *solidez da razão* e onde ainda prevalece o amor pela humanidade e pela pátria. Tais virtudes não devem ser trocadas pelo amor terno dos espetáculos, cujos excessos são *perigosos e inevitáveis*.

2.4. As Festas Públicas

São muitas as ressalvas sobre a instalação do teatro em Genebra. O final da Carta a D’Alembert, porém, é reservado às propostas de Rousseau a respeito do tipo de espetáculo adequado aos costumes dessa república. Enquanto o espetáculo defendido por d’Alembert realiza-se em um local fechado, que “aprisiona” os espectadores e mantém os olhares de todos voltados unicamente para o palco, individualizando e separando o público, o espetáculo proposto por Rousseau é estruturado de forma completamente diferente.

A festa pública é a perfeita representação da liberdade, unidade, transparência e felicidade do povo. Apresentado ao ar livre, esse espetáculo, que não precisa mostrar nada,

⁶⁹ “Dans les pays de mauvaises mœurs, d’intrigues, de trahisons, d’adultères, on redoute un état d’indiscrétion où le coeur se montre sans qu’on y songe. Partout les gens qui abhorrent le plus l’ivresse sont ceux qui ont le plus grand intérêt à s’en garantir.” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D’Alembert*, pp. 99 e 100.

⁷⁰ “(...)ne cherchons point la chimère de la perfection, mais le mieux possible selon la nature de l’homme et la constitution de la Société.” (*Lettre à M. D’Alembert*, p. 101)

⁷¹ “Il ne faut point le dissimuler; les intentions sont droites encore” *Lettre à M. D’Alembert*, p.102.

é formado pelos próprios espectadores: “tornai-os eles mesmos atores; fazei com que cada um se veja e se ame nos outros, para que com isso todos fiquem mais unidos”⁷²

O regozijo é proporcionado pela unidade e transparência entre os corações do povo genebrino que, em festa, é assim descrito:

*O genebrino fica irreconhecível: já não é aquele povo bem-comportado que não se afasta de suas regras econômicas; já não é aquele demorado raciocinador que pesa tudo na balança do juízo, até a brincadeira. Ele é vivo, alegre, carinhoso; seu coração passa a estar nos olhos, como sempre está nos lábios; procura comunicar sua alegria e seus prazeres; convida, pressiona, força, disputa os que chegam. Todas as sociedades juntam-se numa só, tudo se torna comum a todos.*⁷³

Segundo Starobinski, enquanto o teatro conduz à opacidade, a festa efetiva a transparência. Na platéia teatral o indivíduo esquece a si mesmo e os outros: “O espetáculo rouba nosso ser: alienação total em que nada nos é dado em troca. Somos atraídos para fabulosos longes.”⁷⁴ Os espectadores se reúnem para dedicarem suas atenções às cenas apresentadas no palco. Trata-se de uma *comunhão mediata*, sendo que: “uma comunhão que não se realiza na imediação absoluta não é, a seus olhos, uma comunhão verdadeira: vale dizer que esse é o reino da solidão e da dispersão infeliz.(...)O que nos aparece como um termo intermediário parece-lhe [a Rousseau] um obstáculo.”⁷⁵

As festas são propostas por Rousseau para acabar com essa separação entre o espetáculo do palco e os espectadores e para proporcionar a união entre os espectadores, os quais se tornam ao mesmo tempo atores. Para que as pessoas se encontrem realmente unidas, o espetáculo não pode possuir um objeto particular, como ocorre no teatro, que absorva todas as atenções para si. De acordo com Starobinski, o remédio é não mostrar nada: “Nada mostrar será realizar um espaço inteiramente livre e vazio, será o meio óptico

⁷² “donnez les Spectateurs en Spactacle; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voye et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D'Alembert*, p. 115.

⁷³ “ On ne le reconnoît plus; ce n'est plus ce peuple si rangé qui ne se départ point de ses règles économiques; ce n'est plus ce long raisonneur qui pèse tout, jusqu'à la plaisanterie, à la balance du jugement. Il est vif, gai, carressant; son coeur est alors dans ses yeux, comme il est toujours sur ses lèvres. Il cherche à communiquer sa joye et ses plaisirs; il invite, il presse, il force, il se dispute les survenans: Toutes les sociétés n'en font qu'une; tout devient commun à tous(...)” Rousseau, J-J. *Lettre à M. D'Alembert*, p. 116.

⁷⁴ Starobinski, op.cit, p.105.

⁷⁵ Starobinski, op.cit, p. 106.

da transparência: as consciências poderão estar puramente presentes umas para as outras, sem que nada se interponha entre elas. Se nada é mostrado, então se torna possível que todos se mostrem e que todos olhem." ⁷⁶

Starobinski relaciona essa simultaneidade na festa, em que todos olham e todos são vistos, com a coletiva alienação da vontade no Contrato Social: ambos são uma troca em que tudo aquilo que o indivíduo cede à coletividade, esta retribui: "(...)cada um é "alienado" no olhar dos outros, e cada um é restituído a si mesmo por um "reconhecimento" universal. O movimento do dom absoluto se inverte para tornar-se contemplação narcísica de si mesmo: mas o eu assim contemplado é pura liberdade, pura transparência, em continuidade com outras liberdades, outras transparências – é um "eu comum"” ⁷⁷

Contra o espetáculo fechado, portanto, é proposta a festa a céu aberto, contra o isolamento e a opacidade do teatro, a união dos corações transparentes. É a mesma oposição entre o teatro antigo e o teatro moderno. Segundo Bento Prado Jr., Rousseau qualifica o teatro antigo como modelo de espetáculo, no qual era apresentada, *sob o sol* e a *toda nação*, uma poesia dramática carregada de temas patrióticos, valorizando os sentimentos de honra e glória dos cidadãos. Já o teatro moderno, que exclui o caráter público e cívico dos antigos espetáculos, não suporta esse tipo de poesia. Sua única linguagem é a do ornamento, característica inerente às grandes cidades modernas. Prado Jr, ressalta esta diferenciação dos efeitos do teatro segundo o tipo de sociedade que o define: "a decadência da dramaturgia é inseparável da história da cidade(...)Os efeitos da cena, sua nocividade ou sua utilidade, tudo se decide em função da forma histórica de existência que o espetáculo vem pontuar ou escandir." ⁷⁸

Os antigos viam no teatro a sua própria história, as glórias de sua nação, da mesma forma que, nas festas públicas, os genebrinos não vêem outra coisa senão a si próprio, o *eu comum*. Estas são as formas positivas de espetáculo contrapostas ao moderno teatro francês. Teatro criado pela história decadente da humanidade, não mais capaz de cumprir

⁷⁶ Starobinski, op.cit, p. 106.

⁷⁷ Starobinski, op.cit, p. 107.

⁷⁸ Prado Jr., Bento. *Gênese e estrutura dos espetáculos*. p.11 e 17.

sua única função justificável: o ensino das virtudes cívicas. Incapacidade esta provinda da própria estrutura da sociedade moderna: “numa sociedade que separa profundamente os homens, a reunião diante da cena só pode ser ilusória”⁷⁹.

Na sociedade ordenada pelas aparências, qualquer *reunião* é ilusória. Por esse motivo, o teatro é indiferente em Paris e não o é em Genebra, onde ainda se encontra a *reunião*, ou unidade, republicana.

2.5. O Baile Vigiado

Outra festa aventada por Rousseau é o *baile de jovens por casar*. Nele, que deve ser realizado periodicamente, as moças e os rapazes se apresentam e se conhecem uns aos outros sempre sob a vigilância pública. Esse é o remédio para que os jovens de ambos os sexos, podendo se reunir, mesmo que sob os olhares vigilantes, não tenham motivo para se encontrarem às escondidas. A ausência desses bailes, em nome de uma severidade imprópria, conduziria os jovens ao mal: “Os prazeres de que privamos uma jovem alegre e divertida, ela os substitui por outros mais perigosos. Os encontros habilmente combinados tomam o lugar das reuniões públicas. De tanto nos escondermos como se fôssemos culpados, somos tentados a sê-lo”⁸⁰.

A intenção destes bailes é propiciar encontros *honestos* nos quais os jovens, conhecendo melhor o seu parceiro ou parceira, realizariam casamentos mais felizes. Rousseau, então, questiona: “diga-me então alguém onde os jovens casadouros poderão tomar gosto um pelo outro, e verem-se com mais decência e circunspeção do que numa reunião onde os olhos do público, incessantemente voltados para eles, os obrigam à reserva, à modéstia e a se observarem com maior cuidado?”⁸¹

⁷⁹ Prado Jr., Bento. *Gênese e estrutura dos espetáculos*. p. 32.

⁸⁰ “Aux plaisirs permis dont on prive une jeunesse enjouée et folâtre, elle en substitue de plus dangereux. Les tête-à-tête adroitement concertés prennent la place des assemblées publiques; à force de se cacher comme si l’on étoit coupable, on est tenté de le devenir.” Rousseau, J.-J., *Lettre à M. D’Alembert*, p. 117.

⁸¹ “Mais qu’on me dise où de jeunes personnes à marier auront occasion de prendre du goût l’une pour l’autre, et de se voir avec plus de décence et de circonspection que dans une assemblée où les yeux du public incessamment ouverts sur elles les forcent à la réserve, à la modestie, à s’observer avec le plus grand soin?” Rousseau, J.-J., *Lettre à M. D’Alembert*, p. 117.

A vigilância desses bailes, ou seja, os espectadores, seria realizada por um magistrado, pelos pais dos jovens presentes na festa, pelas pessoas casadas e também por aqueles de mais idade, os quais ficariam encarregados de eleger, no último baile do ano, como *rainha do baile*, a moça que, durante todo ano, tivesse se comportado de forma mais honesta e modesta, e mais tivesse agradado a todos. Se tal moça viesse a se casar durante o ano em que ela sustenta o título de rainha do baile, Rousseau desejaria que o governo “lhe desse um presente ou lhe concedesse alguma distinção pública, para que essa honra fosse algo muito sério(...)”⁸²

Percebe-se nessas sugestões o forte traço de ligação entre vigilância e estima pública. Ambos se complementam numa forma de governo preocupada, antes de tudo, com a preservação dos costumes virtuosos. Tais são os instrumentos relevantes para a unidade e prosperidade do corpo político.

⁸² “lui fit un présent, ou lui accordât quelque distinction publique, afin que cet honneur fut une chose assés sérieuse(...)” Rousseau, J-J., *Lettre à M. D’Alembert*, p. 119.

Capítulo 3

A ambivalência do *olhar do outro*: a estima pública

—

3.1. Entre o diagnóstico e os remédios

No final do segundo *Discurso* surge um panorama político devastado pela corrupção, onde a tirania assume o lugar das leis e, aos súditos, resta apenas obedecer cegamente o tirano. Princípios de justiça, costumes e virtudes não fazem mais sentido neste estado a que chegou a história da humanidade.

O mal está diagnosticado, desde a sua origem até a sua forma presente. Rousseau não fornece esperanças, nesta obra, de uma possível solução capaz de reordenar a sociedade de forma mais justa. O alvo do segundo *Discurso* é mostrar a ferida e as suas causas. Cabe às obras posteriores, tais como o *Emílio*, o *Contrato Social* e as *Considerações sobre o Governo da Polônia* a busca de propostas que curem a sociedade do mal apontado nos dois primeiros *Discursos*.

Em Rousseau, é constante o recurso às próprias fontes do mal a fim de encontrá-lo o remédio. Tal princípio homeopático permite compreender as aparentes contradições entre as obras em que Rousseau realiza um diagnóstico da sociedade e as obras em que propõe os remédios. Importante salientar, entretanto, que esta leitura, proposta por Starobinski ¹ abrange os dois *Discursos*, obras essencialmente acusadoras e não apenas curativas.

¹ Em outro texto, no artigo *The accuser and the accused*, Starobinski faz uma separação das obras de Rousseau semelhante a que propomos: “*The notion of accusation provides a very effective system of reference if one wishes to distinguish several periods in Rousseau’s works, dividing them into groups. The first group of writings is clearly marked by the identification of society’s evils and assigns a relatively small place to personal apologetics. This group of works includes the first two Discours, the Preface to Narcisse, and even the Lettre à d’Alembert(...). The second group is that of the “criteriological” works. They define and systematically develop the principles and values in the name of which the accusation has been made. They are also, to a certain extent, conciliatory works that indicate under what conditions remedies or palliatives can intrude. They include the fiction of La Nouvelle Héloïse (1760), the half-fiction of the Emile (1762), and the theoretical constructions of the Contrat social, including their application in the cases of Corsica and Poland*” (p.42). Existe também, de acordo com Starobinski, um terceiro grupo de obras no qual

É pela “acusação do mal” que Rousseau inicia sua carreira literária. No *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, as *funestas luzes*, as *vãs ciências* são expostas como as causas das mazelas da sociedade civilizada. No final deste primeiro *Discurso*, no entanto, a possibilidade de cura é apresentada: ela deve ser extraída das próprias academias, onde um seleto grupo de homens é encarregado de preservar o “perigoso depósito dos conhecimentos humanos”:

*A imagem do remédio coincide com a imagem de uma sociedade restrita, comprometida com a exigência mútua da pureza dos costumes e com a preocupação de preservar um perigoso depósito. O remédio está, então, em confiar o ambíguo privilégio do saber a um pequeno número de homens, que velariam em perpetuá-lo, em aumentá-lo mesmo, limitando sua difusão. Reconhece-se o ideal rousseauiano da comunidade fechada, que por vezes se pode estender às dimensões do Estado-cidade, mas que se acomoda igualmente bem aos limites estreitos de uma pequena “sociedade de elite”, confinada a algumas belas almas. O remédio é o próprio mal, mas mantido sob alta vigilância por homens excepcionais que não se deixarão corromper por seu poder nefasto.*²

Por outro lado, não se trata de um remédio seguro e permanecem as incertezas sobre a possibilidade de salvação: o encanto das ciências, proporcionada pelas academias, gera o perigo de sua difusão para além do pequeno espaço onde elas devem permanecer.

A falta de convicção na existência de remédios realmente eficazes é lembrada por Starobinski, segundo o qual, Rousseau recorre à metáfora do remédio sob variadas perspectivas. Num determinado texto Rousseau declara: “não se devem mais esperar remédios”³, porém, mais adiante conclui: “vi o mal e tratei de encontrar-lhe as causas: outros mais ousados poderão procurar o remédio”⁴. E, em outra ocasião, afirma:

Quando o mal é incurável, o médico aplica paliativos, e proporciona os remédios, menos às necessidades do que ao temperamento do doente. (...)As mesmas causas que

Rousseau assume a posição defensiva de *acusado*, porém, o que nos interessa diretamente é esta divisão, exposta acima, em dois grupos; um essencialmente preocupado em realizar o *diagnóstico* e o outro em pensar sobre os *remédios* ou *paliativos*.

² Starobinski, Jean. *O remédio no mal: o pensamento de Rousseau*. In: *As máscaras da civilização: ensaios*. Tradução de Maria Lúcia Machado. – São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 164 e 165.

³ Citado por Starobinski. *Op. cit.*, p.166.

⁴ *ibid.*

*corromperam os povos servem algumas vezes para prevenir uma corrupção maior; (...) é assim que as artes e as ciências, depois de ter feito eclodir os vícios, são necessárias para os impedir de se transformar em crimes.*⁵

Starobinski observa que, no vínculo entre o mal e o remédio, o problema da *revolução* representa um caso a parte, pois, além de tal acontecimento poder resultar tanto em uma intervenção salvadora, quanto num agravamento do mal, não é possível saber se, neste caso, o remédio seria extraído do próprio mal. A metáfora homeopática implica em uma possibilidade de reconciliação, e portanto, os progressos da humanidade não precisariam ser inteiramente rejeitados. Mas ao imaginar o remédio “segundo o modelo alopático”, que combata o mal pelo seu contrário, “o auge do mal deve ser atingido para que intervenha uma ruptura libertadora e para que uma nova ordem de coisas se instaure no lugar daquela que tiver alcançado os limites da corrupção”⁶. São, deste modo, duas formas de conceber o mal: na primeira, o vemos como capaz de se transformar em bem, e, na segunda, estamos diante de um mal em sua manifestação extrema que só pode ser destruído por um *poder antagônico*.

Haverá remédio para a sociedade moderna? Rousseau não fornece uma resposta clara, ou mesmo única. Por outro lado, ao analisar suas propostas, ou utopias, pode-se ver os elementos fundamentais sobre os quais o pensador antevê alguma possível redenção da humanidade. A decadência humana é definida pela separação das consciências, pela perda da transparência entre ser e parecer, elementos estes que garantiam a extinta comunidade. Tudo o que propiciou tal desagregação é exposto como o mal: “reflexão, amor-próprio, faculdade de abstração, imaginação, dependência e alienação das consciências”⁷. Segundo Starobinski, entretanto:

*Rousseau desencoraja expressamente qualquer tentativa de retroceder. É preciso levar mais longe ainda o desenvolvimento que nos tornou infelizes: aperfeiçoar a reflexão, mobilizar o amor próprio, dirigir a imaginação, tornar a alienação recíproca e completa. É a única possibilidade de redescobrir, sob uma nova forma (política, moral), a plenitude primeira (natural, animal) que a intrusão do mal decompusera.*⁸

⁵ *Ibid.*

⁶ Starobinski. *Op. cit.*, p.168.

⁷ Starobinski. *Op. cit.*, p.175.

⁸ *Ibid.*

Para o resgate da unidade são necessários os mesmos recursos que a destruíram. Assim, nas obras em que Rousseau procura os remédios para a humanidade, suas preocupações giram em torno das possíveis formas de canalizar todos esses recursos para a construção da comunidade virtuosa.

3.2. As Considerações sobre o Governo da Polônia

Seguindo no mesmo raciocínio elaborado por Starobinski em *O remédio no mal: o pensamento de Rousseau*, surge uma importante ambivalência referente ao papel desempenhado pela estima pública quando se tem em vista, de um lado, o segundo *Discurso*, e de outro as *Considerações sobre o Governo da Polônia*. A estima pública, no segundo *Discurso*, é exposta como origem da competitividade egoísta do homem. Nas *Considerações* ela é analisada como instrumento fundamental para a conservação dos costumes. Conforme observa Milton Meira do Nascimento, “o olhar do outro, que pode desencadear todos os vícios do homem em sociedade, pode também manter a transparência de uma comunidade que conserva ainda a inocência de seu estado original, que não tem nenhum outro interesse a não ser a preservação de seus membros e que faz da vigilância pública a condição primeira do exercício de sua liberdade e da manutenção de sua soberania”⁹.

O patriotismo assume função essencial e cabe à pátria formar os costumes do povo. Enquanto os “franceses, espanhóis, alemães, até mesmo ingleses” têm os mesmos costumes corruptos e as mesmas paixões egoístas, os poloneses podem se distinguir dos *européus* com a difusão do espírito patriótico pela *instituição nacional*. As virtudes e o amor à pátria são inseparáveis. Apenas com a pátria, valor supremo, assumida pela vontade interna (íntima) do cidadão, as leis podem ser obedecidas, não por dever ou interesse, mas por *gosto e paixão*. É pelo *coração* virtuoso que o bom cidadão deve servir a sua pátria. Nesse sentido, Rousseau propõe algumas formas de atingir o coração dos homens, de tornar a pátria, e não os interesses pessoais, o motor das suas ações. Salinas Fortes discute este aspecto:

⁹ Nascimento, Milton Meira do. *Opinião Pública e Revolução*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989, p. 53 e 54.

*Como atingir o alvo principal que é o de criar as condições efetivas para que se concretize o querer geral como um querer dominante? Como fazer para que o interesse geral prevaleça efetivamente sobre os interesses particulares e as tendências egoístas? A resposta é simples: suscitando nos membros da comunidade o “amor à pátria”, fazendo dela objeto de um culto sagrado.*¹⁰

Na forma pela qual Rousseau propõe a construção do patriotismo impõe-se o *olhar do público*. O cidadão deve sentir-se sempre sob esse olhar: *os olhos do público* vigiam e recompensam. No capítulo dedicado ao *sistema militar*, Rousseau sugere aos poloneses que “todos os cidadãos se sintam incessantemente sob os olhos do público, que nenhum avance e não triunfe a não ser pelo favor público, que nenhum posto, nenhum emprego seja preenchido a não ser pelo voto da nação e que, afinal, desde o último nobre, desde mesmo o último campônio, até o rei, se possível, todos dependam de tal maneira da estima pública que não se possa nada fazer, nada adquirir, triunfar sobre nada, sem ela. Da efervescência excitada por esta comum emulação nascerá esta embriaguez patriótica que somente ela é capaz de elevar os homens acima de si mesmos e sem a qual a liberdade não é mais do que um vão nome e a legislação não passa de uma quimera”¹¹.

A dependência da estima pública é fundamental para o tipo de sociedade proposta pelas *Considerações*, pois, ao mesmo tempo em que incita o desejo do cidadão de ser considerado pelo público como virtuoso, tal reconhecimento só pode se realizar através da constante submissão ao olhar do público. Para se alcançar um posto de comando, o pretendente deve *mostrar-se* superior aos outros. Partindo da antiguidade, Rousseau afirma: “Os heróis de Homero se distinguiam todos por sua força e destreza e com isso mostravam aos olhos do povo que eram feitos para comandá-lo”¹². E conclui:

¹⁰ Fortes, Luis Roberto Salinas. *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997. p.126.

¹¹ “(...)tous les Citoyens se sentent incessamment sous les yeux du public, que nul n’avance et ne parvienne que par la faveur publique, qu’aucun poste, aucun emploi ne soit rempli que par le voeu de la nation, et qu’enfin depuis le dernier noble, depuis même le dernier manant jusqu’au Roi, s’il est possible, tous dépendent tellement de l’estime publique, qu’on ne puisse rien faire, rien aquerir, parvenir à rien sans elle. De l’effervescence excitée par cette commune émulation naitra cette ivresse patriotique qui seul sait élever les hommes au-dessus d’eux-même, et sans laquelle la liberté n’est qu’un vain nom et la legislation qu’une chimere” Rousseau, J-J. *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée*. Oeuvres Complètes; Éditions Gallimard, t.III, 1964. p.1019.

¹² “Les Héros d’Homère se distingoiient tous par leur force et leur adresse, et par là montroient aux yeux du Peuple qu’ils étoient faits pour lui commander” *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p.963.

“Importa(...)que aqueles que devem um dia comandar os outros se mostrem desde sua juventude superiores a eles em todos os pontos ou, pelo menos, que para tanto se esforcem.”¹³

Os atos patrióticos devem ser reconhecidos e recompensados publicamente. Do mesmo modo que aos familiares dos participantes da *Confederação de Bar* deve ser atribuído “algum privilégio honorífico que recordasse sempre essa bela lembrança aos olhos do público”¹⁴, Rousseau sugere que: “(...)por meio de honrarias, por recompensas públicas, se desse esplendor a todas as virtudes patrióticas.”¹⁵

O espírito público deve estar sempre presente na construção e preservação dos costumes do povo. Como *meio e fim* em si mesmo, o público é o instrumento para a sua própria perpetuação enquanto pátria virtuosa. A confraternização pública constitui importante recurso pedagógico, além de representar uma forma de divertimento e vigilância. Na educação das crianças polonesas não se deve deixar que brinquem sozinhas, “mas todos juntos e em público, de maneira que haja sempre um alvo comum ao qual todos aspirem e que excite a concorrência e a emulação.”¹⁶ A finalidade de tal modelo de educação seria a de acostumar as crianças desde cedo “à regra, à igualdade, à fraternidade, às competições, a viver sob os olhos de seus concidadãos e a desejar a aprovação pública.”¹⁷

Rousseau sugere, portanto, “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

¹³ “Il importe pourtant, et plus qu’on ne pense, que ceux qui doivent un jour commander aux autres se montrent dès leur jeunesse supérieurs à eux de tout point, ou du moins qu’ils y tâchent.” *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p.963.

¹⁴ “quelque privilege honorifique qui rappelât toujours ce beau souvenir aux yeux du public” *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p.961.

¹⁵ “(...)par des honneur, par des récompences publiques, on donnat de l’éclat à toutes les vertus patriotiques.” *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p.962.

¹⁶ “mais tous ensemble et en public, de manière qu’il y ait toujours un but commun auquel tous aspirent et qui excite la concurrence et l’émulation.” *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p.968.

¹⁷ “à la régle, à l’égalité, à la fraternité, aux concurrences, à vivre sous les yeux de leurs concitoyens et à desirer l’approbation publique.” *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p.968.

se ocupem sempre dela.”¹⁸. É interessante notar, nesta passagem, a presença da pátria enquanto espectadora. Pode-se, todavia, questionar o que seria esta pátria que vê.

Quando Rousseau trata da *educação*, ele afirma: “Uma criança, abrindo os olhos, deve ver a pátria e até à morte não deve ver mais nada além dela.”¹⁹

Compreende-se facilmente esta metáfora do cidadão que vê e conhece, além de seus concidadãos, suas leis, história, cidades, todo o conjunto de coisas cujo nome é pátria. Por outro lado, torna-se difícil conceber o inverso. Rousseau parece atribuir à pátria uma força vital, quase “genitora”. A *boa mãe pátria* gera, não propriamente a vida, mas o sentido desta para seus filhos:

*Todo verdadeiro republicano sugou com o leite de sua mãe o amor de sua pátria, isto é, das leis e da liberdade. Esse amor faz toda sua existência; ele não vê nada além da pátria e só vive para ela; assim que está só, é nulo; a partir do momento em que não tem mais pátria, não existe mais; e se não está morto, é pior do que isso.*²⁰

O nexó entre pátria e cidadão pode ser entendido nos termos de um vínculo entre uma *boa mãe* e seus filhos, neste trato, o controle é qualidade indispensável à mãe ²¹. Os filhos devem sentir veneração por ela, tudo fazendo para agradá-la. A imagem da *boa mãe pátria* é instrumento adequado para preservar o corpo político. Os olhos da pátria representam o público com seus respectivos valores, com os quais se opera o controle dos indivíduos que pertencem ao mesmo público. Tal vigilância julga o comportamento de cada cidadão segundo as normas dos costumes patrióticos, dando-lhes o aval positivo ou a

¹⁸ “beaucoup de jeux publics où la bonne mere patrie se plaise à voir jouer ses enfans. Qu’elle s’occupe d’eux souvent afin qu’ils s’occupent toujours d’elle” *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p.962.

¹⁹ “Un enfant en ouvrant les yeux doit voir la patrie et jusqu’à la mort ne doit plus voir qu’elle” *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p.966.

²⁰ “Tout vrai républicain suçá avec le lait de sa mère l’amour de sa patrie, c’est-à-dire des loix et de la liberté. Cet amour fait toute son existence; il ne voit que la patrie, il ne vit que pour elle; sitôt qu’il est seul, il est nul: sitôt qu’il n’a plus de patrie, il n’est plus et s’il n’est pas mort, il est pis.” *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p.966.

²¹ Podemos lembrar aqui o tipo de educação exposta no *Emílio*, ou seja, toda a manipulação e controle das situações, vivenciadas por Emílio, exercido pelo preceptor. E também o afeto existente entre o preceptor e seu pupilo; essencial neste modelo de educação.

sanção negativa. Os costumes são as leis que permitem o julgamento público, o qual acolherá cada ação com estima ou desprezo.

Rousseau observa a possibilidade deste tipo de vigilância pública apenas nos pequenos estados, pois nestes “todos os cidadãos se conhecem mutuamente e vêem uns aos outros, porque os chefes podem ver por si mesmos o mal que se faz, o bem que têm a fazer; e porque suas ordens se executam sob seus olhos”²². Retoma-se, nesse momento, um pensamento constante de Rousseau: o repúdio aos grandes Estados e o culto às pequenas repúblicas, exatamente pelo fato de, nas últimas, existir contato constante entre um mesmo grupo de pessoas num círculo fechado de relações, onde o julgamento dos méritos de cada cidadão é mais justo. À Polônia, que ocupa um vasto território, Rousseau sugere a diminuição dos limites de suas províncias – cada uma com administrações particulares, mas subordinadas ao *corpo da República* – e um aperfeiçoamento do regime federativo, o único que reúne “as vantagens dos grandes e dos pequenos Estados”, e o único conveniente à Polônia.

A atribuição de honrarias pode realizar-se apenas mediante o conhecimento do íntimo desta pessoa: “É de preferência por uma conduta uniforme e seguida, por virtudes privadas e domésticas,(...)por ações, enfim, que decorrem do seu caráter e de seus princípios que um homem pode merecer honrarias, do que por alguns grandes golpes de teatro(...)”²³

Quanto aos candidatos aos altos cargos do Estado, Rousseau propõe que eles permaneçam sob uma severa e contínua vigilância pública: “É preciso que em toda a sua conduta, vista e julgada por seus concidadãos, ele saiba que todos os seus passos são seguidos, que todas as suas ações são pesadas(...)”²⁴. Não existe outro caminho à *cabeça da*

²² “tous les citoyens s’y connoissent mutuellement et s’entregardent, que les chefs peuvent voir par eux-mêmes le mal qui se fait, le bien qu’ils ont à faire; et que leurs ordres s’exécutent sous leurs yeux.” Rousseau, J-J. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. p.970.

²³ “C’est par une conduite uniforme et soutenue, par des vertus privées et domestiques,(...)par des actions enfin qui découlent de son caractère et de ses principes qu’un homme peut mériter des honneurs, plustot que par quelques grands coups de théâtre(...)”Rousseau, J-J. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p.1026. (nota de rodapé)

²⁴ “Il faut que dans toute sa conduite, vû et jugé par ses concitoyens, il sache que tous ses pas sont suivi, que toutes ses actions sont pesées(...)”Rousseau, J-J. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p.1023.

República a não ser através do julgamento público, pela *voix publique* e à *force de la vertu*.

E vem a recomendação prudencial:

*(...) que depois de quinze ou vinte anos de experiências continuamente sob os olhos do público, lhe reste ainda um número bastante grande de anos para fazerem gozar a pátria de seus talentos, de sua experiência e de suas virtudes e a gozarem eles próprios, nos primeiros lugares do Estado, do respeito e das honras que terão tão bem merecido*²⁵

Cargos e honrarias atribuídas publicamente pelo Estado causariam grande emulação entre os indivíduos, os quais desejariam, antes de tudo, serem dignos de merecê-las. A virtude seria o meio necessário de se adquirir a aprovação pública, tornando os homens virtuosos movidos pelo interesse em ser reconhecidos publicamente como cidadãos que muito contribuem para a pátria:

*Gostaria que todos os escalões, todos os empregos, todas as recompensas honoríficas se marcassem por meio de signos exteriores; que não fosse nunca permitido a um homem influente andar incógnito, que as marcas de sua posição ou de sua dignidade o seguissem por toda parte a fim de que o povo o respeitasse sempre e que ele próprio se respeitasse sempre; (...) que fosse forçado a servi-la [à pátria] para brilhar, ser íntegro por ambição e a aspirar, apesar de sua riqueza, a cargos em que somente a aprovação pública conduz e de onde a censura pode sempre fazer decair*²⁶

É clara a posição de Rousseau em fazer da distinção social um instrumento para valorizar as virtudes no Estado. Ele já condenara, desde o *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, o desejo, surgido com a sociedade, do indivíduo de ser *estimado* pelos outros, procurando, para tal, *mostrar-se* ao outro através da *representação* teatral e não como *apresentação* sincera do *eu*. Mas nas *Considerações*, o *mal* se torna *remédio*, a estima, enquanto resultado de costumes patrióticos, *deve* ser aspirada. Segundo Fortes:

²⁵ “(...)qu’après quinze ou vingt ans d’épreuve continuellement sous les yeux du public il leur reste encore un assez grand nombre d’années à faire jouir la patrie de leur talents, de leur expérience et de leurs vertus, et à jouir eux-même dans la prémeères places de l’Etat du respect et des honneurs qu’ils auront si bien mérités.” Rousseau, J-J. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p.1023.

²⁶ “Je voudrais que tous les grades, tous les emplois, toutes les récompenses honorifiques, se marquassent par des signes extérieurs, qu’il ne fut jamais permis à un homme en place de marcher incognito, que les marques de son rang ou de sa dignité le suivissent par-tout, afin que le peuple le respectât toujours (...)qu’il fut forcé de la servir [à pátria] pour y briller, d’être intègre par ambition, et d’aspirer malgré sa richesse à des rangs où la seul approbation publique méne, et d’où le blâme peut toujours faire déchoir”. Rousseau, J-J. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p.1007.

O “cidadão” não suprime efetivamente o “homem”, o indivíduo natural. A dimensão pública deve predominar na República e, neste caso, a solução da antinomia entre o ser e o parecer não se dá por uma restauração do ser, tornada impossível, mas pela realização, na medida do possível, do cidadão, ou seja, do indivíduo que tem existência na cidade. O homem será parecer – representação – tal como um romano é acima de tudo um cidadão romano.²⁷

Fortes conclui:

(...)como a tendência no sentido de se distinguir e de aparecer é própria da vida em sociedade, deve ela ser aproveitada e a distinção será a distinção como patriota.²⁸

A honra permite a distinção entre os cidadãos. Mas é necessário que ela seja cuidadosamente dirigida para não se tornar uma paixão egoísta, desagregadora e não se transformar em orgulho. O tema da honra é um dos elementos maiores da tradição filosófica quando voltada para a política. Rousseau, atilado leitor de Platão, domina as análises da *República* sobre os sucessivos regimes políticos e a sua degradação, do menos ruim ao pior. Na crítica da honra é estratégica a passagem onde o pensador discute a timocracia — na qual a busca da honra chega ao paroxismo chamado *pleonexia*, e onde tudo é visto tendo como alvo a honra, algo que se degrada e se perde, passando-se a outros regimes que, cada um deles, eleva-se sobre um valor parcial, seja a riqueza (a oligarquia), a liberdade (a democracia, etc). Rousseau propõe usar a honra com moderação, para que ela não se expanda sem limites. Além disso, o tema da honra enquanto algo a ser moderado encontra-se em clássicos que Rousseau leu bastante, como Hobbes e Spinoza²⁹.

Quando Rousseau fala em “honrarias”, certamente ele não aceita o conceito aristocrático de honra, entre outras razões relevantes porque leu a *República* e sabe que a honra não deve ser monopolizada por um setor da sociedade, mas deve ser atribuída aos cidadãos que a merecem, pelos serviços prestados à república.

²⁷ Fortes, Luis Roberto Salinas. *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997. p.112 e 113.

²⁸ *Ibidem*, p.130.

²⁹ Hobbes posiciona-se contra qualquer forma de hierarquia natural, pois a negação do princípio de que os homens são naturalmente iguais, proporcionaria a emergência do orgulho, qualidade da qual o Estado deve ser expurgado. Spinoza condena o orgulho de forma semelhante. Segundo Romano, para Spinoza “o indivíduo orgulhoso é empecilho para o Estado democrático porque propaga o culto de si mesmo, culto baseado em paixões e idéias falsas, e quebra todos os limites da razão.” Romano, Roberto. *Os laços do orgulho. Reflexões sobre a política e o mal*.

Roberto Romano observa a preocupação de Platão com o orgulho e a busca imoderada da honra:

Há um ponto essencial nos considerandos do filósofo grego quando se trata de garantir a polis: o controle da filáucia. O que produz a tirania? O amor de si mesmo. A filáucia, em Platão e na filosofia ocidental é o contrário da amizade efetiva.(...) A pior paixão, nós a temos quando amamos a nós mesmos acima de tudo. A frase platônica, referida à filáucia, impressiona: 'Há um grande mal, o maior de todos, que o maior número de homens têm, e que lhes é congênita. Com ele, cada um é cheio de auto-indulgência, e ninguém dele pode escapar. Este mal chama-se amor próprio. Acrescentemos que esta ternura do homem para consigo mesmo pertence à sua natureza e que ela causa nossos erros, pelo afeto que temos para conosco (...) O grande homem não acarícia nem a si mesmo, nem as coisas que são de sua propriedade, mas o que é justo' (Leis, V, 731 e)³⁰

A honra, a ser desejada pelo cidadão ideado por Rousseau, diverge do orgulho, pois não visa qualquer distinção (econômica, política etc.), mas a distinção que resulta do contributo para a prosperidade da república. Cabe à pátria honrar quem realmente merece e, para isso, a vigilância pública é o principal recurso. A intenção de Rousseau quando afirma (diversas vezes) que os cidadãos devem permanecer constantemente sob os olhos do público é não permitir que os julgamentos mútuos sejam injustos e o virtuoso seja visto com descrédito, e para que não seja atribuída honra a quem nada fez por merecê-la.

³⁰ Romano, Roberto. *Os laços do orgulho. Reflexões sobre a política e o mal*. In: Unimontes Científica. Montes Claros, v.6, n.1, jan/jun 2004.

Capítulo 4

O controle do Estado em Platão e Rousseau

4.1. Platão e Rousseau: sobre a justiça

Sabe-se da repulsa de Rousseau pelas grandes cidades cosmopolitas européias. Tal opinião expressa diversas vezes em suas obras¹, é acompanhada pelo anseio, já mencionado anteriormente, por uma sociedade que possua sólidos costumes e tradições, na qual os cidadãos se dirigem pelo bem comum. Nas grandes cidades ocorre o inverso: os interesses individuais norteiam o comportamento dos habitantes. O homem virtuoso não encontra lugar neste tipo de sociedade (o *Emílio* é uma tentativa de promover esta inserção), pois está sempre em desvantagem frente aos espertos e corruptos que fazem uso da *aparência mentirosa* para conquistarem seus objetivos egoístas. A busca dos motivos para este diagnóstico de Rousseau sobre a mentira, a simulação e a dissimulação, que se exacerba nas grandes cidades, pode ser encontrado em escritores morais, como Plutarco e outros. Mas, com bastante probabilidade, ele tem como referência Platão, *um de seus autores favoritos*². No segundo *Discurso*, por exemplo, ele refere-se ao mito platônico da estátua do deus Glauco – que *o tempo, o mar e as tempestades haviam desfigurado* – ao questionar sobre a possibilidade de conhecer essência da natureza humana, por debaixo da “*ferrugem*” que mascara a fisionomia do deus submerso³, ou seja, depois de todas as transformações que o homem sofreu no decorrer da história⁴. Nos *Devaneios do Caminhante Solitário* encontramos outra referência direta à Platão. Nesta obra o tema do

¹ No *Emílio*, por exemplo, lemos: “*Les hommes ne sont point faits pour être entassés en fourmillières, mais épars sur la terre qu’ils doivent cultiver. Plus ils se rassemblent, plus ils se corrompent.(...)Les villes sont le gouffre de l’espèce humaine*” *Emile*, O.C. t.IV, pp. 276 e 277.

² Derathé. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1995. p.25.

³ Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo*. p.29.

⁴ “*Semblable à la statue de Glaucus que le temps, la mer et les orages avaient tellement défigurée qu’elle ressemblait moins à un dieu qu’à une bête féroce, l’âme humaine, altérée au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes, par l’acquisition d’une multitude de connaissances et d’erreurs, par les changements arrivés à la constitution des corps, et par le choc continuel des passions, a pour ainsi dire changé d’apparence au point d’être presque méconnaissable.*” Rousseau. O.C. L’INTÉGRALE, v.2, p.208. Starobinski comenta longamente essa passagem no primeiro capítulo de *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo*.

anel de Gíges é citado, conforme exposto mais adiante. Primeiramente, vejamos o relato do próprio pensador grego.

A *República* discute o suposto proveito, para o indivíduo, de agir injustamente. Os interlocutores de Sócrates o desafiam a corroborar que “*é melhor ser justo do que injusto*” alegando que:

*O parecer da maioria não é esse, mas sim que [a justiça] pertence à espécie penosa, a que se pratica por causa das aparências, em vista do salário e da reputação, mas que por si mesma se deve evitar, como sendo difícil.*⁵

Contra Sócrates, argumentam seus adversários que a justiça surge (através das leis e convenções) apenas quando não é possível, em um determinado grupo, praticar ou evitar ser vítima da injustiça. Nesse caso, trata-se de um acordo mútuo vantajoso para todos. Aquele, porém, “*que pudesse cometê-la [a injustiça] e fosse verdadeiramente um homem nunca aceitaria a convenção de não praticar nem sofrer injustiças, pois seria loucura*”, porque o homem age pela ambição: “*coisa que toda criatura está por natureza disposta a procurar alcançar como um bem; mas, por convenção, é forçada a respeitar a igualdade*”.⁶

Tal pensamento é ilustrado pelo mito do *anel de Gíges*. Este último, um pastor empregado na casa do soberano da Lídia, após um tremor de terra, entrou em uma fenda que se abriu no solo e lá encontrou dentro de um cavalo⁷ de bronze, oco, um cadáver com um anel de ouro na mão. Gíges pegou o anel e foi embora. Ao perceber que, girando o anel, torna-se invisível, Gíges consegue seduzir a mulher do soberano e, com o auxílio dela, assassiná-lo, tomando para si o poder fazendo-se rei da Lídia.

⁵ Platão, *A República*, livro II, p.54. Cito a conceituada tradução da Fundação Calouste Gulbenkian, 9ª edição, 2001.

⁶ *Ibidem*, p.56.

⁷ Importa recordar que o cavalo com gente dentro lembra muito o cavalo de Tróia, ou seja, a astuciosa manobra dos gregos que lhes permitiu vencer a famosa guerra. Essa astúcia dos gregos, é descrita por Jeanne-Marie Gagnebin como uma “*inteligência ardilosa, concreta, cheia de recursos, (...) uma inteligência que sabe usar das imagens, dos simulacros e das mentiras, sabendo sim, do seu caráter ficcional e, às vezes, enganador, mas que não condena essa especificidade, pelo contrário, sabe brincar com ela(...)*” Gagnebin, Jeanne-Marie. *HOMERO E A DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO*; *Boletim do CPA*, Campinas, nº 4, jul./dez. 1997. Sobre astúcia entre os gregos conferir a obra de Jean-Pierre Vernant: *Les Ruses de*

À Sócrates, por meio desta pequena história do anel de Gíges, o problema da justiça é exposto da seguinte maneira:

*Se, portanto, houvesse dois anéis como este, e o homem justo pusesse um, e o injusto outro, não haveria ninguém, ao que parece, tão inabalável que permanecesse no caminho da justiça, e que fosse capaz de se abster dos bens alheios(...). Pois o supra-sumo da injustiça é parecer justo sem o ser.*⁸

Mantendo a aparência de justo, a injustiça é vantajosa ao indivíduo, o qual pode usufruir dos benefícios desta sem assumi-la perante os demais. O homem justo, entretanto, não se preocupa com a *aparência*, ele apenas deseja *ser* justo; visto que, caso contrário, poderiam dizer que o motivo que o leva a ser justo não é a justiça em si, mas as *dádivas* e *honorarias* proporcionadas por tal comportamento.

A justiça é *difícil e trabalhosa*, dado que o justo, além de não aproveitar as “graças” da injustiça, ainda corre o risco de ser visto como injusto. Desta forma:

(...)segundo dizem, se eu for justo, mas não o parecer, não tiro proveito nenhum, mas sim penas e castigos evidentes. Para o homem injusto, que saiba granjear fama de justiça, a sua vida diz-se que é divinamente boa. Portanto, “uma vez que a aparência”, como me demonstram os sábios, “subjuga a verdade” e é senhora da felicidade, é para esse lado que devemos voltar-nos por completo. Tenho de traçar em círculo à minha volta, como uma fachada e frontaria, uma imagem da virtude, e arrastar atrás de mim a raposa matreira e astuciosa(...).

*(...)ninguém jamais censurou a injustiça ou louvou a justiça por outra razão que não fosse a reputação, honorarias, presentes, dela derivados*⁹

Sócrates ergue-se contra esses argumentos favoráveis à injustiça alegando que a justiça refere-se não só ao indivíduo, mas à cidade bem ordenada. Inicia, assim, sua especulação sobre a cidade ideal para expor, nos livros seguintes da *República*, a vantagem da justiça sobre a injustiça.

l'Intelligence: la mètis des Grecs. Devemos lembrar também que essa astúcia, ou esperteza, no trato interindividual e coletivo, é justamente o que é abominado por Rousseau.

⁸ Ibidem, p.57 e 58.

⁹ Ibidem, p. 66.

O mito de Gíges ajuda a compreender um pouco mais do pensamento rousseauiano exposto nos capítulos anteriores. Nos *Devaneios do Caminhante Solitário*, Rousseau questiona-se sobre qual uso faria ele próprio deste anel:

*Perguntei-me, muitas vezes, ao fazer castelos no ar, que uso teria feito desse anel; pois é exatamente neste ponto que a tentação de enganar deve acompanhar o poder. Sendo dono de realizar meus desejos, podendo tudo sem poder ser enganado por ninguém, que teria podido desejar mais tarde? Uma única coisa: ver todos os corações contentes. Somente o aspecto da felicidade pública teria podido tocar meu coração com um sentimento permanente, e o ardente desejo de concorrer para isso teria sido minha mais constante paixão. Sempre justo sem parcialidade e sempre bom sem fraqueza, eu me teria igualmente defendido das desconfianças cegas e dos ódios implacáveis; porque, vendo os homens tais como são e lendo facilmente nos seus corações, poucos teria encontrado suficientemente amáveis para merecerem todas as minhas afeições, poucos suficientemente odiosos para merecerem todo o meu ódio.*¹⁰

Ao conseguir conhecer o íntimo das pessoas Rousseau procuraria tornar os homens felizes. Sendo uma espécie de Deus, que tudo vê sem ser visto, podendo julgar os *corações* dos homens, Rousseau, “*sempre justo sem parcialidade e sempre bom sem fraqueza*”, empenharia este poder mágico em proveito da sociedade e, ao mesmo tempo, libertar-se-ia da eterna desconfiança em relação aos homens, pois poderia conhecer realmente os outros, conhecer o que eles escondem, suas mentiras ou, por outro lado, mas menos provável, suas virtudes.

Somente a partir do conhecimento do íntimo dos homens Rousseau pode operar o verdadeiro julgamento; o *coração dos homens* é um lugar privilegiado ao qual Jean-Jacques desejaria ter acesso para curar a si e a sociedade.

¹⁰ “Je me suis souvent demandé dans mes châteaux en Espagne quel usage j’aurois fait de cet anneau; car c’est bien là que la tentation d’abuser doit être près du pouvoir. Maître de contenter mes desirs, pouvant tout sans pouvoir être trompé par personne, qu’aurois-je pu désirer avec quelque suite? Une seule chose: c’eût été de voir tous les coeurs contents. L’aspect de la félicité publique eut pu seul toucher mon coeur d’un sentiment permanent, et l’ardent desir d’y concourir eut été ma plus constante passion. Toujours juste sans partialité et toujours bon sans foiblesse, je me serois également garanti des méfiances aveugles et des haines implacables; parce que voyant les hommes tels qu’ils sont et lisant aisement au fond de leurs coeurs, j’en aurois peu trouvé d’assés aimables pour mériter toutes mes affections, peu d’assez odieux pour mériter toute ma haine(...)”. Rousseau, J.-J. *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*, O.C., t.I, p.1057 e 1058.

4.2. Educação e transparência

Ao pensar as formas saudáveis e prósperas de sociedade, uma preocupação central em Rousseau é com o íntimo dos cidadãos. Citei anteriormente a famosa passagem do *Contrato Social* sobre a lei “que não se grava nem no mármore nem no bronze, mas nos corações dos cidadãos”. Em Platão encontramos algo semelhante. A educação é fundamental para a constituição da *cidade sábia* na *República*: “parece-me, que o impulso que cada um tomar com a educação, determinará o que há-de seguir”¹¹. Se a educação oferecida pela cidade é boa, o legislador não precisa criar leis que regulem o comércio cotidiano entre os cidadãos, pois nesta cidade cada indivíduo descobre por si mesmo o trato justo com os concidadãos: “Não vale a pena estabelecer preceitos para homens de bem, porque facilmente descobrirão a maior parte das leis que é preciso formular em tais assuntos.”¹² Mesmo nas cidades mal governadas estas leis são *inúteis e sem alcance*, pois os homens estão sempre a corrigi-las “na convicção de que encontrarão um termo para as fraudes nos contratos(...), sem perceberem que, na realidade, estão a tentar cortar as cabeças da Hidra.”¹³

Somente com a educação a justiça prevalece na cidade, não uma educação qualquer, mas aquela que não *desbota*, conforme sentenciava Sócrates:

*Não julgues que planeamos outra coisa que não fosse imbuí-los das leis o melhor possível, a fim de que as recebessem como um tinto, para que a sua opinião se tornasse indelével(...). E também para que seu tinto não desbote com aqueles detergentes que são terríveis para tirar a cor(...).*¹⁴

Roberto Romano comenta esta passagem da *República*:

*Educar para a vida cidadã, escreve Platão, é como tingir almas. (...)Quem foi assim tingido possui uma opinião indelével sobre o que deve temer e sobre o que deve fazer, pois tal tintura resiste aos sabões tão ativos para descolorir, como o são os prazeres, a dor, o medo e a paixão.*¹⁵

¹¹ Platão. *A República*, livro IV, p.171.

¹² *Idem*.

¹³ *Ibidem*, p.173. Em nota, o tradutor esclarece sobre o mito evocado nesta passagem: “A famosa Hidra de Lerna era uma cobra venenosa com muitas cabeças. Cada vez que uma era cortada, nasciam duas. Um dos trabalhos de Hércules constituiu em livrar a Grécia desse monstro”(nota 14)

¹⁴ Platão. *A República*, livro IV, p.179.

¹⁵ Romano, Roberto. *Uma questão de costumes*.

Percebe-se que a imagem da tintura tem equivalência com o problema das leis escritas. Na Carta VII, Platão diz que:

todo homem sério evita tratar por escrito questões sérias e abandonar assim os seus pensamentos à cobiça e à estupidez da multidão. Deve tirar-se daqui esta simples conclusão: quando vimos uma composição escrita, ou por um legislador sobre as leis, ou por qualquer outra pessoa sobre não importa que assunto, diremos que o autor não levou isso bem a sério, se ele próprio o é, e que seu pensamento continua encerrado na parte que lhe é mais preciosa. Que se realmente ele tivesse confiado as suas reflexões e caracteres, como coisas de uma grande importância, ‘seria então, de certeza, que’ não os deuses, mas os homens ‘lhe tinham feito perder o juízo’,¹⁶

Acreditar que a lei escrita — sem o juízo inteligente e sem mudanças na vontade dos indivíduos e do Estado — é coisa séria, segundo Platão, é ter ficado louco. Assim, a lei deve ser acolhida pelo pensamento e pela alma e não ficar no plano superficial do texto¹⁷. O cumprimento das leis não é garantido através dos éditos, mas por uma educação que privilegia, acima de tudo, a interiorização das virtudes necessárias à manutenção da justiça da cidade. Conforme observa Gilda Naécia M. de Barros: “é a educação que prioritariamente forma o bom hábito, e dela deve ocupar-se o Estado, sem delegação de poderes a ninguém(...)Platão considera a tarefa da educação um trabalho de constituição ontológica do homem à luz dos valores do Estado ideal, cujo modelo é eidético, é forma, intemporal e imutável”¹⁸

Para Rousseau, a educação é igualmente importante e a educação para a cidadania visa atingir o interior dos indivíduos, o seu *coração*, tornando-o, conforme descreve Denis Faick:

Um ser que ama sua pátria, seus concidadãos, suas leis, seus costumes, sua história, sua família; um ser solidário que se empenha, que doa, trabalha, ajuda e

¹⁶ Platão. *Cartas*, 2^a ed., Editorial Estampa, Lisboa, 1980. p.77e 78.

¹⁷ No *Fedro* encontra-se a crítica direta à escrita. Neste diálogo Platão descreve uma lenda sobre a invenção da escrita. Seu inventor, o deus Thoth, mostra-a para o Rei divino Tamuz acreditando ter descoberto um *remédio para a memória*, entretanto, Tamuz afirma que esta invenção terá um efeito contrário, que *tornará os homens mais esquecidos*, que se lembrarão dos assuntos apenas através de sinais exteriores. Os alunos, diz Tamuz, não receberão a “*sabedoria em si mesma mas apenas uma aparência de sabedoria, pois passarão a receber uma grande soma de informações sem a respectiva educação! (...)tornar-se-ão, por consequência, sábios imaginários, em vez de sábios verdadeiros*” Platão, *Fedro*, p.121 e 123.

¹⁸ Barros, Gilda Naécia Maciel de. *Platão, Rousseau e o Estado Total*, T.A. Queiroz Editor, São Paulo, 1996. p .159.

*colabora para o bem-estar comum; um ser que é ativo politicamente, socialmente, economicamente, este é o cidadão.*¹⁹

Trata-se da educação para a vida numa república onde não existe separação entre os interesses particulares e os gerais. Nesta sociedade, a unidade efetivada pela vida pública é condição necessária:

*O essencial é de viver conjuntamente numa relação constante pela qual cada um conhece o outro. É necessário ver seu concidadão, freqüentá-lo, viver “no mesmo tempo”. Apenas essa proximidade desenvolverá um sentimento de unidade e uma afeição recíproca. Esta é uma das razões pela quais Rousseau defende Estados pequenos em detrimento dos grandes, nos quais o anonimato pode ser um obstáculo à consolidação da cidadania.*²⁰

A vida pública abarca o espaço privado como forma de impossibilitar o uso de artifícios enganadores na conquista de objetivos individuais, em detrimento do corpo político. O privado, definido pelo público, circunscreve a existência do cidadão em padrões estabelecidos pelo Estado, formando assim a unidade desejada.

Sobre a problemática do privado e do público, em termos conceituais, Eric Landowski faz algumas observações úteis ao presente trabalho. Segundo este autor, é errôneo compreender os dois conceitos dispondo o *privado* no plano *individual* e o público no *coletivo*. O individual possui tanto a dimensão *privada* quanto a *pública*, e o mesmo ocorre com o *coletivo*. A dupla *individual-privado* refere-se à “*esfera interior do eu*”, enquanto a *individual-público* designa o “*eu socializado*”. O que me interessa, entretanto, nesta dissertação, é o coletivo, mais precisamente o nexo *coletivo-privado* (que se distingue do *coletivo-público*). Vejamos o quanto esse conceito que envolve o *coletivo-privado* aproxima-se do tema deste trabalho:

¹⁹ “Un être qui aime sa patrie, ses concitoyens, ses lois, ses mœurs, son histoire, sa famille; un être solidaire qui s'engage, qui donne, travaille, aide, concourt au bien-être commun; un être qui est actif politiquement, socialement, économiquement, tel est le citoyen” Faick, D. *La citoyenneté politique sociale et économique dans la philosophie politique de J.J. Rousseau*. Este texto pode ser lido no *Site de Philosophie de l'Académie de Toulouse*.

²⁰ “L'essentiel est de vivre ensemble dans une relation constante par laquelle chacun connaît l'autre. Il faut voir son concitoyen, le côtoyer, vivre "en même temps". Seule cette proximité développera un sentiment d'unité et une affection réciproque. C'est l'une des raisons pour lesquelles Rousseau défend les petits États au détriment des grands, où l'anonymat risque de faire obstacle à la constitution de la citoyenneté.” Idem.

*Numa perspectiva estreitamente psicológica, a afirmação do eu individuado pode apresentar-se, é verdade, como a condição necessária para que se constitua algo como uma “interioridade” e, daí, emerja o sentimento de uma esfera “íntima” ou “privada”. Mas, por outro lado, ainda que se adote uma atitude mais compreensiva (de tipo antropológico, por exemplo), como não admitir também o que poderíamos designar como uma intimidade de nível superior, de ordem inter-individual ou comunitária, em outras palavras, a idéia de um “privado coletivo” manifestando-se sob a forma da consciência do nós?*²¹

Ao observar que a vida pública, segundo Rousseau, depende ao mesmo tempo da intimidade, suponho poder inserir essa forma de convivência no esquema acima mencionado, acomodando-a facilmente no “privado coletivo”.

O conhecimento mútuo do domínio privado dos cidadãos, conforme mencionei antes, é instrumento fundamental para se preservar a virtude republicana. A intimidade deve tornar-se pública, e tal *desvelamento* do espaço privado é necessário para o justo julgamento público sobre cada membro do corpo político.

O julgamento sem que o objeto julgado mostre-se tal como realmente é, pode-se tornar extremamente injusto. A importância da transparência para o pensamento rousseauiano é trabalhada por Starobinski, que se refere ao mais que batido episódio do pente quebrado, uma lembrança de infância para Jean-Jacques, narrado nas *Confissões*, algo que exerce forte influência na sua formação intelectual. Neste episódio, Rousseau tem a sua feliz estadia em Bossey interrompida por uma injusta acusação.²²

Starobinski encontra no fato, a intrusão da injustiça na vida de Rousseau, injustiça causada pela aparência enganosa: “Nesse instante se produz a catástrofe (a “queda”) que destrói a pureza da felicidade infantil. A partir desse dia, a injustiça existe, a infelicidade é presente ou possível. Jean-Jacques parece culpado sem o ser realmente. Parece mentir, enquanto é sincero. Aqueles que o castigam agem injustamente, mas falam a linguagem da justiça.(...) Ela [a criança Jean-Jacques] acaba de aprender que a íntima certeza da inocência é impotente contra as provas aparentes da culpa; acaba de aprender que as

²¹ Landowski, Eric. *A Sociedade Refletida: ensaios de sociosemiótica*. EDUC/Pontes, São Paulo, 1992.p.86.

²² Rousseau. *Les Confessions*, O.C, t.I, p.18 e 19.

consciências são separadas e que é impossível comunicar a evidência imediata que se experimenta em si mesmo.”²³

A injustiça sofrida introduz o mal. O mundo perde sua pura beleza. A relação baseada na confiança, intimidade e respeito cede lugar às ações escondidas: às mentiras. “Nós não os olhamos [aos Lambercier] mais como Deuses que lêem nossos corações”²⁴; Rousseau sofre a ruptura entre os corações que ocupa um extenso espaço em seus escritos.

A sociedade legítima promove a convivência transparente entre os cidadãos: lembremos o *constante* olhar do público (das *Considerações sobre o Governo da Polônia*), e a festa pública (da *Carta a d’Alembert*). Ao discutir, no *Contrato Social*, o tamanho ideal dos Estados, a dificuldade da vigilância e do julgamento é assinalada nos grandes Estados:

*(...)não somente o governo tem menos vigor e rapidez para fazer observar as leis, impedir as vexações, corrigir os abusos, prevenir as empresas sediciosas que possam ocorrer nos lugares distantes, como também o povo tem menos afeição aos chefes, a quem nunca vê, à pátria, que aos seus olhos é como o mundo, e aos concidadãos, cuja maioria lhe é estranha.(...)Os talentos permanecem ocultos, as virtudes ignoradas, os vícios impunes, nessa multidão de homens desconhecidos uns aos outros(...).*²⁵

Virtude e impunidade são inconciliáveis, impossível conquistar e preservar a saúde do corpo político quando a inoperância do Estado propicia vantagens ao comportamento corrupto e prejudica as virtudes e os talentos. É isso o que ocorre, segundo Rousseau, quando temos um Estado de grande tamanho.

A proximidade entre os cidadãos proporciona veracidade maior nos julgamentos, pois todos vêem e conhecem intimamente as ações de cada um dos concidadãos. A vigilância pública é eficaz apenas quando operada num grupo restrito de pessoas, onde seja

²³ Starobinski. *A Transparência e o Obstáculo*, p.19 e 20.

²⁴ “Nous ne les regardions plus comme des Dieux qui lisoient dans nos coeurs” Rousseau. *Les Confessions*, O.C, t.I, p.21.

²⁵ “(...)non seulement le Gouvernement a moins de vigueur et de célérité pour faire observer les loix, empêcher les vexations, corriger les abus, prévenir les entreprises séditieuses qui peuvent se faire dans des lieux éloignés; mais le peuple a moins d’affection pour ses chefs qu’il ne voit jamais, pour la patrie qui est à ses yeux comme le monde, et pour ses concitoyens dont la plus-part lui sont étrangers.(...)Les talens sont enfouis, les vertus ignorées, les vices impunis, dans cette multitude d’hommes inconnus les uns aux autres(...)” Rousseau. *Du Contract Social*, O.C., t.III, p.387.

possível a cada um manter-se vigiado sempre pelos mesmos que ele próprio vigia. É somente nesta unidade que a virtude pode estabelecer-se, o público *vê e julga* a presença ou ausência da própria virtude nos demais membros do corpo político. A vigilância deve incidir, antes de tudo, sobre os valores patrióticos que assumem aqui a dimensão de um dogma.

Esse *Estado Moral*, reclamado por Rousseau apresenta, entretanto, uma perceptível constrição da liberdade individual. A lei civil, ou vontade geral, torna-se a única regra moral que o indivíduo deve obedecer²⁶. Barros, ao analisar as semelhanças entre o pensamento político de Platão e Rousseau, enfatiza a falta de liberdade nos modelos de Estado defendidos pelos dois filósofos, pois, “Ambos acabam com a liberdade de associação, de opinião, de crença, de ensino, de empreender, ao se propor controlá-las. Desde que há um modelo – uma tábua oficial de valores –, toda conduta heterodoxa é dissidência”.²⁷

Conforme discuti nos capítulos anteriores, quando examinei o *Contrato Social*, a *Carta à d’Alembert* e as *Considerações sobre o governo da Polônia*, o controle da opinião pública é sugerido por Rousseau. A uniformidade dos valores nos julgamentos recíprocos entre os cidadãos é fundamental para o tipo de sociedade que Rousseau aspira ao longo de suas obras. Valores, opinião e vigilância formam um ciclo no qual cada um desses elementos incide sobre o outro, estabelecendo, desta forma, uma sociabilidade que garanta a preservação dos bons costumes e, conseqüentemente, a felicidade de todos.

Embora seja possível considerar a tese de Barros, é preciso no meu entender salientar um traço não contemplado em sua análise. Tanto Platão quanto Rousseau estão diante da tarefa de encontrar uma alternativa contra a corrupção social que leva, no juízo de ambos os filósofos, à tirania sem limites que se baseia na tirania dos indivíduos egoístas que perderam o sentido da obediência à lei e só conhecem sua vontade dissoluta enquanto regra de ação. Deste modo, na República e nos escritos de Rousseau não ficam proibidas as associações de amigos que lutam pela cidade. Pelo contrário: é o mundo social e político

²⁶ Cf. Derathé. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1995. p.341.

que impedem a verdadeira amizade e abrem o caminho para a sua proibição pelos tiranos. Se é verdade que os remédios platônicos e rousseauístas são amargos, não é possível atribuir aos dois filósofos exatamente o que pretendem sanar na república. Assim, poder-se-ia dizer que se o tratamento platônico e rousseauísta pode encontrar resistência lógica, pelo seu autoritarismo real ou suposto, os males que eles denunciam e tentam curar são ainda mais terríveis. Acrescente-se que eles ainda hoje se apresentam na vida dos Estados. Basta verificar o modo pelo qual a lei é vista pelos aglomerados urbanos de agora, ou seja, ainda hoje, como diz Platão na República, os que obedecem os ordenamentos legais são vistos pelos seus “amigos” e concidadão como pobres tolos, “servos voluntários”.²⁸

²⁷ Barros, Gilda Naécia Maciel de. *Platão, Rousseau e o Estado Total*. p.161.

²⁸ Sobre este enunciado, “servidão voluntária”, Maria Sylvania Carvalho Franco mostra o seu significado na economia textual da *República*, ao mostrar que naquele diálogo ele está posto na boca dos que não obedecem a lei e com ele caçoam dos cidadãos retos. Como descreve a mesma República, o fato de na democracia a lei não ser obedecida, o caminho da tirania está aberto. Para toda esta interpretação, cf. Carvalho Franco, Maria Sylvania : “Servidão Voluntária, crítica aristocrática à Tirania” (manuscrito, cedido gentilmente pela autora). O texto integral foi publicado na Folha de São Paulo, Caderno Letras, em 14/04/1990, com o título de “La Boétie formula Crítica à Tirania” (o título foi modificado, sem autorização da autora, pelo editor do jornal).

Capítulo 5

Emílio

5.1. A educação nos primeiros anos de Emílio

Nos capítulos anteriores recordei o elogio de Rousseau à vida republicana: habitada por cidadãos virtuosos, a pequena república é o modelo de sociedade e nela o bem comum impera sobre os interesses particulares. Nelas também é importante o papel da vigilância pública e das honrarias na manutenção dos bons costumes e do patriotismo. O cidadão, constantemente vigiado deve buscar a aprovação pública, a qual sustenta toda sua dignidade.

Nas próximas páginas examino outra via de acesso à virtude, exposta por Rousseau no *Emílio*. Nesta obra ocorre uma inversão quanto ao sentido do olhar do outro: Emílio não é educado *para os outros* e a opinião alheia é vigorosamente combatida: “(...)o que torna o homem essencialmente bom é ter poucas necessidades e pouco se comparar com os outros; o que o torna essencialmente mau é ter muitas necessidades e dar muita atenção à opinião”¹

Este mesmo tom acusador contra a opinião, conforme indiquei antes, marca fortemente o segundo *Discurso*. No *Contrato Social*, no entanto, e mais explicitamente nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, a opinião torna-se um instrumento essencial para a vida republicana. Tal alternância de significado pode ser compreendida se for lembrado o alvo educativo do *Emílio*, pois, na medida em que “é preciso optar entre fazer um homem ou um cidadão”², o pupilo será fruto da primeira alternativa. Enquanto o cidadão das *Considerações* vive para os outros, nesse sentido, para a república, Emílio preserva, de certo modo, a auto-suficiência do homem natural: “O homem natural é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que só se relaciona consigo

¹ “(...)ce qui rend l'homme essentiellement bon est d'avoir peu de besoins, et de peu se comparer aux autres; ce qui le rend essentiellement méchant est d'avoir beaucoup de besoins, et de tenir beaucoup à l'opinion.” Rousseau, J.-J. *Emile*, Oeuvres Complètes, t.IV. Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, Paris, 1969. p.493.

² “il faut opter entre faire un homme ou en citoyen” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.248.

mesmo ou com seu semelhante. 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.”³

Nesta perspectiva, Emílio diverge profundamente do cidadão, ele não pertence a nenhuma república, pois a “instituição pública não existe mais, e não pode mais existir, já que onde não há mais pátria não pode mais haver cidadãos”⁴. Rousseau mostra que as leis e a vigilância pública entraram em declínio necessário em Roma, num elemento vital da ordem republicana, a votação das medidas comuns. Quando a vigilância mútua tornou-se impossível, todos os remédios contra a traição dos indivíduos mostraram-se inúteis. Na antiga república virtuosa “cada um tinha vergonha de dar publicamente seu sufrágio a uma opinião injusta ou assunto indigno, mas quando o povo se corrompeu e seu voto foi comprado, foi conveniente que o segredo fosse instituído para conter os compradores pela desconfiança e fornecer aos salafrários (‘fripons’) o meio de não serem traidores”.

(...)por não ter feito bastantes mudanças semelhantes é que se acelerou a ruína do Estado. Como o regime de pessoas sãs não é apropriado aos doentes, não se deve querer governar um povo corrompido pelas mesmas leis que convêm a um povo bom. Nada comprova melhor essa máxima que a duração da República de Veneza, cujo simulacro ainda existe unicamente porque suas leis não convêm senão a homens maus.

Distribuíram-se então aos cidadãos umas tabuinhas com as quais cada um podia votar sem que se soubesse qual era sua opinião. Estabeleceram-se também novas formalidades para o recolhimento da tabuinhas, a contagem dos votos, a comparação dos números, etc. Isso não impediu que muitas vezes se suspeitasse da fidelidade dos funcionários encarregados dessas funções. Finalmente, para impedir o conluio e o tráfico dos sufrágios, promulgaram-se editos cuja inutilidade é atestada por sua quantidade.

Nos últimos tempos, era-se frequentemente obrigado a recorrer a expedientes extraordinários para suprir a insuficiência das leis. Ora se imaginavam prodígios, mas esse meio, que podia enganar o povo, não enganava aqueles que o governavam; ora se convocava bruscamente uma assembléia antes que os candidatos tivessem tempo para urdir seus conluios, ora se consumia uma sessão inteira a falar quando se via o povo, já

³ “L’homme naturel est tout pour lui; il est l’unité numérique, l’entier absolu, qui n’a de rapport qu’à lui-même ou à son semblable. L’homme civil n’est qu’une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l’entier, qui est le corps social” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.249.

⁴ “L’institution publique n’existe plus, et ne peut plus exister, parce qu’où il n’y a plus de patrie, il ne peut plus y avoir de citoyens.” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.250

*conquistado, disposto a tomar um mau partido. Mas, por fim, a ambição frustrou tudo, e o mais incrível é que, em meio a tantos abusos, esse povo imenso, graças a seus antigos regimentos, não deixava de eleger os magistrados, de aprovar as leis, de julgar as causas, de resolver os negócios particulares e públicos, quase com a mesma facilidade com que o poderia ter feito o próprio senado.*⁵

Dada a impossibilidade, sobretudo moderna, de vida republicana sólida, resta a existência que não depende em termos completos das *instituições públicas*: a existência do *homem*, esse *inteiro absoluto* não precisa comprovar ao outro sua virtude (como deve fazer o cidadão), ele simplesmente a tem e a pratica. Emílio é autônomo juiz de si mesmo, para quem a opinião alheia deve ser ignorada.

A liberdade do homem natural elogiada no segundo *Discurso* é retomada no *Emílio*. A educação da criança exposta entre os livros 1 e 3, segundo Allan Bloom, visa criar um “selvagem civilizado, um homem que se preocupa sobretudo consigo, independente e auto-suficiente, sem regras contrárias às suas inclinações que possam dividi-lo”⁶. O *homem*, livre dos outros, depende apenas das coisas:

Existem dois tipos de dependência: a das coisas, que é da natureza, e a dos homens, que é da sociedade. Não tendo nenhuma moralidade, a dependência das coisas não prejudica a liberdade e não gera vícios; a dependência dos homens, sendo

⁵ “(...) pour n'avoir pas fait assez de changements semblables, on accéléra la perte de l'État. Comme le régime des gens sains n'est pas propre aux malades, il ne faut pas vouloir gouverner un peuple corrompu par les mêmes lois qui conviennent à un bon peuple. Rien ne prouve mieux cette maxime que la durée de la République de Venise, dont le simulacre existe encore, uniquement parce que ses lois ne conviennent qu'à de méchants hommes.

On distribua donc aux citoyens des tablettes par lesquelles chacun pouvait voter sans qu'on sût quel était son avis. On établit aussi de nouvelles formalités pour le recueillement des tablettes, le compte des voix, la comparaison des nombres, etc.: ce qui n'empêcha pas que la fidélité des officiers chargés de ces fonctions ne fût souvent suspectée. On fit enfin, pour empêcher la brigue et le trafic des suffrages, des édits dont la multitude montre l'inutilité.

Vers les derniers temps on était souvent contraint de recourir à des expédients extraordinaires pour suppléer à l'insuffisance des lois. Tantôt on supposait des prodiges; mais ce moyen, qui pouvait en imposer au peuple, n'en imposait pas à ceux qui le gouvernaient: tantôt on convoquait brusquement une assemblée avant que les candidats eussent eu le temps de faire leurs brigues: tantôt on consumait toute une séance à parler quand on voyait le peuple gagné prêt à prendre un mauvais parti. Mais enfin l'ambition éluda tout; et ce qu'il y a d'incroyable, c'est qu'au milieu de tant d'abus ce peuple immense, à la faveur de ses anciens règlements, ne laissait pas d'élire les magistrats, de passer les lois, de juger les causes, d'expédier les affaires particulières et publiques, presque avec autant de facilité qu'eût pu faire le Sénat lui-même” *Contrat social*, Livro IV, capítulo IV. In *Oeuvres complètes*, Paris, L'Intégrale, 1971, T. 2, p.570.

⁶ Bloom, Allan, *Gigantes e Anões*. p.131 e 132.

*desordenada, gera todos os vícios, e é por ela que o senhor e o escravo depravam-se mutuamente. Se há um meio de remediar esse mal na sociedade, esse meio é substituir o homem pela lei e armar as vontades gerais de uma força real, superior à ação de qualquer vontade particular. Se as leis das nações pudessem ter, como as da natureza, uma inflexibilidade que nunca alguma força humana pudesse vencer, a dependência dos homens voltaria então a ser a das coisas; reunir-se-iam na república todas as vantagens do estado natural e do estado civil; juntar-se-ia à liberdade que mantém o homem sem vícios a moralidade que o educa para a virtude*⁷.

Na sociedade moderna, entretanto, as leis não possuem esse poder. A proposta do *Emílio* é conservar as inclinações naturais para que o homem desenvolva autonomia sem absorver os costumes corruptos da cidade. A *primeira educação* que vai do nascimento até aproximadamente os quinze anos de idade, consiste em proteger a criança dos vícios e não em lhe ensinar a virtude⁸, preservando assim, sua liberdade natural: “A única lição de moral que convém à infância, e a mais importante em todas as idades, é a de nunca fazer mal a alguém. O próprio preceito de fazer o bem, se não estiver subordinado a este, é perigoso, falso e contraditório”⁹.

O preceptor nunca deve exercer sua autoridade de forma explícita. Somente a própria fraqueza e a inevitável opressão da natureza podem limitar a liberdade do pupilo, jamais o *capricho dos homens*¹⁰. A autoridade deve ser dissimulada, e uma forma de assim exercê-la é através da estima pública: “Tornai-vos respeitável diante de todos, começai por vos fazer amar, para que cada qual procure agradar-vos. Não sereis senhor da criança se não o fordes de tudo o que a cerca, e essa autoridade nunca será suficiente se não estiver

⁷ “Il y a deux sortes de dépendances: celle des choses, qui est de la nature; celle des hommes, qui est de la société. La dépendance des choses, n'ayant aucune moralité, ne nuit point à la liberté, et n'engendre point de vices: la dépendance des hommes étant désordonnée les engendre tous, et c'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement. S'il y a quelque moyen de remédier à ce mal dans la société, c'est de substituer la loi à l'homme, et d'armer les volontés générales d'une force réelle, supérieure à l'action de toute volonté particulière. Si les lois des nations pouvaient avoir, comme celles de la nature, une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses; on réunirait dans la république tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil; on joindrait à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices, la moralité qui l'élève à la vertu” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.311.

⁸ Cf. ” Rousseau. J.-J. *Emile*, p. 323.

⁹ “La seule leçon de morale qui convienne à l'enfance, et la plus importante à tout âge, est de ne jamais faire de mal à personne. Le précepte même de faire du bien, s'il n'est subordonné à celui-là, est dangereux, faux, contradictoire.” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.340.

¹⁰ Cf. Rousseau. J.-J. *Emile*, p. 320.

baseada na estima pela virtude”¹¹. O preceptor deve fazer-se respeitável aos outros, a fim de que a criança absorva este respeito, o qual se torna uma forma necessária e imperceptível, para a criança, de autoridade. Aproveita-se a ignorância dos primeiros anos para criar o ambiente propício para o saudável desenvolvimento da infância: “enquanto a criança ainda não tem conhecimento, temos o tempo de preparar tudo que a rodeia para só impressionar seus primeiros olhares com objetos que lhe convém ver”¹²

Um bom exemplo deste método é o ensino da noção de propriedade. Para tal, o preceptor, combinando com o jardineiro, monta uma situação em que Emílio, após plantar favas em um pedaço de terra e receber os ensinamentos de que aquelas favas lhe *pertenciam*, pois lá havia depositado o seu trabalho, é surpreendido num determinado dia pela destruição de suas plantas. Quando o “culpado” é descoberto, nova surpresa, o jardineiro havia plantado ali, antes do Emílio, melões cujas sementes eram raras, e pretendia presentear-las com alguns destes melões. O jardineiro então exclama: “Ninguém toca no jardim do vizinho; cada qual respeita o trabalho do outro, para que o seu fique em segurança”¹³. Com esta encenação, a criança aprende de forma natural o nexos entre a propriedade e o direito do primeiro ocupante (aquele que primeiro trabalhou no respectivo pedaço de terra). Salinas Fortes observa que a encenação descrita é o recurso pedagógico fundamental de todo o *Emílio*:

*Lembre-mos que a educação doméstica é também nomeada ‘educação da natureza’. Trata-se de seguir a Ordem da natureza, de imitá-la e nisso reside a essência dessa educação. Ora, no lugar de um tratado que nos mostraria friamente como se dispõe esta ordem teremos dela uma representação, uma ‘mise en scène’ e o livro todo será construído tendo como paradigma o teatro*¹⁴.

Percebe-se a necessidade que enfrenta o preceptor de controlar tudo o que rodeia seu pupilo: é preciso escolher os objetos que ele pode conhecer e esconder os que ele deve

¹¹ “Rendez-vous respectable à tout le monde, commencez par vous faire aimer, afin que chacun cherche à vous complaire. Vous ne serez point maître de l'enfant, si vous ne l'êtes de tout ce qui l'entoure; et cette autorité ne sera jamais suffisante, si elle n'est fondée sur l'estime de la vertu” Rousseau. J.-J. *Emile*, p. 325.

¹² “tandis que l'enfant est encore sans connaissance, on a le temps de préparer tout ce qui l'approche à ne frapper ses premiers regards que des objets qu'il lui convient de voir.” Rousseau. J.-J. *Emile*, p. 325.

¹³ “Personne ne touche au jardin de son voisin; chacun respecte le travail des autres, afin que le sien soit en sûreté.” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.332

¹⁴ Fortes, L. R. Salinas. *Dos jogos de teatro no pensamento pedagógico e político de Rousseau*. In. DISCURSO, n.10, 1979.

ignorar¹⁵, a fim de refrear o desenvolvimento da imaginação, pois, conforme observa José Oscar de Almeida Marques:

*(...) é a imaginação que possibilita aos homens deslocar-se do mundo real e vislumbrar horizontes que estimulam seus desejos em um grau incompatível com as possibilidades efetivas de sua satisfação, instaurando esse hiato intransponível que está, para Rousseau, na origem das frustrações e sofrimentos que se abatem sobre a humanidade civilizada. A educação de Emílio é, nesse sentido, em grande medida negativa(...)*¹⁶.

Todas as ações da criança são fruto da oculta intervenção do preceptor: “Sem dúvida, ela só deve fazer o que quer, mas só deve querer o que quereis que ela faça. Ela não deve dar um passo sem que o tenhais previsto; não deve abrir a boca sem que saibais o que vai dizer”¹⁷. Desta forma, o controle vai além do domínio sobre tudo o que rodeia a criança, pois o preceptor deve ser capaz também de dirigir as ações e a própria vontade do pupilo.

5.2. Os conhecimentos úteis

A idade dos doze ou treze anos é o único momento em que nossas forças são maiores do que nossas necessidades. Esse intervalo de tempo é o *mais precioso da vida* de Emílio, quando a imaginação ainda não o atormenta e, permanecendo livre das opiniões dos outros, seus desejos são todos simples e acessíveis. É hora de iniciar a instrução do Emílio, de ensiná-lo aquilo que lhe é *útil*, de estimular sua curiosidade:

*Tornai vosso aluno atento aos fenômenos da natureza e logo o tornareis curioso; mas, para alimentar sua curiosidade, nunca vos apresseis em satisfazê-la. Colocai questões ao seu alcance e deixai que ele as resolva. Que nada ele saiba por que lho dissestes, mas porque ele próprio compreendeu; não aprenda ele a ciência, mas a invente. Se alguma vez substituírdes em seu espírito a razão pela autoridade, ele não raciocinará mais e não será mais do que o joguete da opinião dos outros.*¹⁸

¹⁵ Cf. Rousseau, J.-J. *Emile*, p.351.

¹⁶ Marques, J. O. de Almeida. *Os Perigos da Leitura*.

¹⁷ “Sans doute il ne doit faire que ce qu'il veut; mais il ne doit vouloir que ce que vous voulez qu'il fasse; il ne doit pas faire un pas que vous ne l'avez prévu; il ne doit pas ouvrir la bouche que vous ne sachiez ce qu'il va dire.” Rousseau, J.-J. *Emile*, p.363.

¹⁸ “Rendez votre élève attentif aux phénomènes de la nature, bientôt vous le rendrez curieux; mais, pour nourrir sa curiosité, ne vous pressez jamais de la satisfaire. Mettez les questions à sa portée, et laissez-les lui résoudre. Qu'il ne sache rien parce que vous le lui avez dit, mais parce qu'il l'a compris lui-même; qu'il

A curiosidade é essencial na educação do Emílio, o aluno apenas conhece a natureza ao investigá-la movido pela curiosidade. Os livros, ou a autoridade do preceptor, não devem ser tomados como fonte de conhecimento, caso contrário, a autonomia do Emílio estaria comprometida. O verdadeiro conhecimento é adquirido somente quando o aluno descobre por si próprio o funcionamento dos fenômenos naturais.

Sobre essa curiosidade dirigida à natureza, Plutarco, autor bastante lido por Rousseau, afirma algo semelhante nas *Moralia*. O *Curiositate*, após criticar a curiosidade malsã e pervertida¹⁹, propõe que devemos empregar nossa curiosidade no estudo da natureza: “Sê curioso do que acontece no céu e sobre a terra, nos ares e no mar (...) . Aplica tua curiosidade para saber onde o sol se põe e onde ele nasce. Examina as fases da lua (...) Estes são os segredos da natureza, ela não ficará brava que nós os roubemos dela.”²⁰

O filósofo, diz Rousseau, abandonado em uma ilha deserta esquecerá seus livros e procurará conhecer todos os locais desta ilha²¹. A curiosidade, enquanto disposição natural do homem para a busca do seu bem-estar, é a origem da ciência e, conseqüentemente, de seus perigos. Aos preceptores, Rousseau adverte: “Ó tu que vais guiá-lo por essas perigosas trilhas e puxar diante de seus olhos a cortina sagrada da natureza, treme!(...)Teme a especiosa atração da mentira e os embriagantes vapores do orgulho. Lembra, lembra sempre que a ignorância jamais causou mal, que só o erro é funesto e que não nos perdemos por não sabermos, mas por crermos saber”²²

n'apprenne pas la science, qu'il l'invente. Si jamais vous substituez dans son esprit l'autorité à la raison, il ne raisonnera plus; il ne sera plus que le jouet de l'opinion des autres” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.430.

¹⁹ “*Le curieux donc dans son désir de savoir ce qu'il y a de mal est saisi par la passion de la malignité, soeur de l'envie et du dénigrement. Car l'envie est le chagrin causé par le bonheur d'autrui et la malignité la joie du malheur d'autrui : toutes deux sont nées d'une passion cruelle et sauvage, la méchanceté*” Plutarque. *Oeuvres Morales*, t.VII, p.273. Cito em francês por um motivo específico: Plutarco entrou na cultura francesa com as traduções de Amyot, usadas pelos literatos, políticos e filósofos morais, inclusive pelos autores do século 18, dentre os quais os *philosophes* e seu adversário, Rousseau. Cf. Robert Aulotte, Robert : *Amyot et Plutarque, la tradition des moralia au XVIIe siècle* (Genève, Droz, 1965).

²⁰ “Sois curieux de ce qui se passe dans le ciel et sur la terre, dans les airs et dans la mer(...)Applique (...) ta curiosité à savoir où le soleil se couche et où il se lève. Examine les phases de la lune(...) Ce sont là secrets de la nature, elle n'est point cependant fâchée qu'on les lui dérobe.” Plutarque. *Oeuvres Morales*, t.VII, p.271.

²¹ Cf. Rousseau. J.-J. *Emile*, p.429.

²² “O toi qui vas le conduire dans ces périlleux sentiers, et tirer devant ses yeux le rideau sacré de la nature, tremble(...) Crains l'attrait spécieux du mensonge et les vapeurs enivrantes de l'orgueil. Souviens-toi, souviens-toi sans cesse que l'ignorance n'a jamais fait de mal, que l'erreur seule est funeste, et qu'on ne s'égare point par ce qu'on ne sait pas, mais par ce qu'on croit savoir.” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.428

A vaidade representa um desvio do uso natural da curiosidade. Os homens alimentados pelo orgulho não procuram mais conhecer somente o que lhes é útil, desejam apenas mostrar suas *vãs ciências* aos outros: “Distingamos sempre as inclinações que vêm da natureza daquelas que vêm da opinião. Existe um ardor de saber que só se baseia no desejo de ser considerado instruído; existe outro que nasce de uma curiosidade natural ao homem por tudo o que pode lhe interessar de perto ou de longe.”²³

Perigoso momento este para a educação de Emílio. O diagnóstico do primeiro e do segundo *Discurso* é retomado, e as ameaças das ciências são lembradas mais uma vez. É exatamente na opinião do outro que reside o perigo.

Rousseau tem como alvo prevenir o orgulho do jovem Emílio e recorre a outra encenação: ao assistirem, numa feira, o espetáculo de um ilusionista que atrai um pato de cera com um pedaço de pão, Emílio e o preceptor conseguem realizar o mesmo feito com o auxílio de uma agulha implantada no pato e um pedaço de ferro coberto pelo pão (Emílio havia descoberto à pouco as propriedades magnéticas do ferro). No mesmo dia retornam à feira e desafiam o ilusionista afirmando que conseguiriam atrair igualmente o pato. Aceito o desafio, “imediatamente ele tira do bolso o pão onde está escondido o pedaço de ferro: ao aproximar-se da mesa, seu coração dispara; mostra o pão quase a tremer; o pato vem e o segue; o menino grita e treme de alegria. Em meio às palmas, às aclamações da multidão a sua cabeça gira, ele está fora de si”²⁴. Em meio à glória do pupilo, combinam com o saltimbanco de retornar no dia seguinte para uma nova apresentação, a qual seria marcada pelo desastroso e planejado fracasso: alterado o truque, Emílio, sob vaias, não consegue atrair o pato que obedece fielmente ao ilusionista. Este, na manhã seguinte, vai à casa do Emílio queixar-se com os dois: “Que há de tão maravilhoso na arte de atrair um pato de

²³ “Distinguons toujours les penchants qui viennent de la nature de ceux qui viennent de l'opinion. Il est une ardeur de savoir qui n'est fondée que sur le désir d'être estimé savant; il en est une autre qui naît d'une curiosité naturelle à l'homme pour tout ce qui peut l'intéresser de près ou de loin” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.429

²⁴ “à l'instant, il tire de sa poche le pain où est caché le morceau de fer; en approchant de la table, le coeur lui bat; il présente le pain presque en tremblant; le canard vient et le suit; l'enfant s'écrie et tressaillit d'aise. Aux battements de mains, aux acclamations de l'assemblée la tête lui tourne, il est hors de lui.” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.438.

cera para se querer essa honra à custa do sustento de um homem honesto?”²⁵ Já sabendo do novo truque, retornam à feira e assistem silenciosamente à apresentação do *saltimbanco Sócrates*: “Sabemos tudo e nada dizemos. Se meu aluno apenas ousasse abrir a boca, seria uma criança a ser massacrada”²⁶.

Da lição podem ser extraídos diversos benefícios para o pupilo, principalmente quanto aos perigos da vaidade: “Todos os pormenores deste exemplo são mais importantes do que parece. Quantas lições dentro de uma só. Quantas conseqüências mortificantes atraindo o primeiro movimento de vaidade! Jovem mestre, aguardai esse primeiro movimento com atenção. Se conseguirdes dele tirar assim a humilhação, as desgraças, podereis ter certeza de que um segundo demorará muito para acontecer.”²⁷

O desejo de ser admirado pelos outros é castigado com as vaias do público, o que reprime o orgulho nascente, e a punição surge como *conseqüência* da vaidade. Algo similar ocorre em todas as lições de Emílio: “nunca se deve infligir às crianças o castigo, mas que ele sempre deve acontecer-lhes como uma conseqüência natural da má ação.”²⁸ A vaidade precisa ser excluída no aprendizado, o conhecimento de Emílio não deve ser comparado com o de nenhuma outra criança: “prefiro cem vezes que ela nada aprenda a que aprenda por ciúmes ou por vaidade”²⁹, sua única rivalidade é consigo mesmo.

Existe, segundo Rousseau, uma grande diferença entre o que é útil e aquilo cujo valor é estipulado unicamente pela opinião. Emílio conhece o valor real das coisas, diferencia o necessário do supérfluo. Essa é a intenção de sua primeira leitura: *Robinson Crusoe*. O isolamento auto-suficiente e o conceito de utilidade que lhe é inerente, propicia melhor julgamento sobre a sociedade, sobre *as verdadeiras relações entre as coisas*: “Esse

²⁵ “Qu'y a-t-il donc de si merveilleux dans l'art d'attirer un canard de cire, pour acheter cet honneur aux dépens de la subsistance d'un honnête homme?” .” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.439

²⁶ “Nous savons tout, et nous ne soufflons pas. Si mon élève osait seulement ouvrir la bouche, ce serait un enfant à écraser.” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.440.

²⁷ “Tout le détail de cet exemple importe plus qu'il ne semble. Que de leçons dans une seule! Que de suites mortifiantes attire le premier mouvement de vanité! Jeune maître, épiez ce premier mouvement avec soin. Si vous savez en faire sortir ainsi l'humiliation, les disgrâces, soyez sûr qu'il n'en reviendra de longtemps un second”. Rousseau. J.-J. *Emile*, p.440.

²⁸ “...il ne faut jamais infliger aux enfants le châtement comme châtement, mais qu'il doit toujours leur arriver comme une suite naturelle de leur mauvaise action.” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.335.

estado não é, concordo, o do homem social; provavelmente não é o do Emílio, mas é através desse mesmo estado que ele deve apreciar todos os outros.”³⁰

De acordo com Yves Vargas, da mesma forma que o homem no estado natural abandona o isolamento movido por intervenções externas – as alterações climáticas –, Emílio realiza sua *vocação econômica e política* através de uma *violência externa ao seu mundo infantil*, com a leitura do *Robinson Crusoé*. Vargas afirma que:

*O selvagem aprenderá a abandonar seu deserto pela cidade graças a Robinson, este cidadão que deixou sua cidade pelo deserto. A sociedade que o deserto apaga em Robinson desenha-se em pontilhado no Emílio que descobre a utilidade do trabalho, das trocas, etc (...) É absolutamente necessário contrariar a natureza para que o homem reencontre sua natureza, e isto começa bem antes da consciência social e da lei. Isto começa com a organização útil do espaço e as trocas inevitáveis ao bem-estar.*³¹

A leitura do *Robinson Crusoé*, portanto, permite que Emílio inicie esta passagem da infância associal para o adulto social, pois lhe possibilita compreender os conhecimentos úteis com os quais a sociedade se constitui.

5.3. O Emílio Social

O livro IV do *Emílio* altera a finalidade de sua educação. Enquanto os três livros anteriores visavam dar-lhe auto-suficiência, agora trata-se de inseri-lo na sociedade, numa “condição de responsabilidade moral com base nas suas inclinações e sua generosidade”³². Rousseau indica esta nova etapa da vida como um segundo nascimento. Primeiro nascemos para *existir*, depois para *viver*. É o momento em que se abandona a infância com o despertar da sexualidade: “Seus olhos, esses órgãos da alma que nada disseram até aqui,

²⁹ “j'aime cent fois mieux qu'il n'apprenne point ce qu'il n'apprendrait que par jalousie ou par vanité.” Rousseau. J.-J. *Emile*, p. 454.

³⁰ “Cet état n'est pas, j'en conviens, celui de l'homme social; vraisemblablement il ne doit pas être celui d'Emile: mais c'est sur ce même état qu'il doit apprécier tous les autres” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.455.

³¹ “Le sauvage apprendra à quitter son désert pour la ville grâce à Robinson, ce citoyen qui a quitté sa ville pour le désert. La société que le désert efface en Robinson se dissine en pointillé dans Emile qui découvre l'utilité du travail, des échanges, etc.(...)Il 'faut absolument' contrariar a natureza para que l'homme rencontre sa nature, et cela commence bien avant la conscience sociale et la loi. Cela commence avec l'organisation utile de l'espace et les échanges inévitables au bien-être.” Vargas, Yves. *Introduction à l'Emile de Rousseau*. Presses Universitaires de France, Paris, 1995.p.109 e 110.

³² Bloom, Allan. *Gigantes e Anões*. p.132.

ganham linguagem e expressão; um fogo nascente os anima, seus olhares mais vivos ainda têm uma santa inocência, mas já não têm sua primeira imbecilidade; já sente que eles podem dizer demais(...)seus olhos se incendeiam(...)"³³

Pode-se relacionar esse período da vida com a festa primitiva narrada no segundo *Discurso*, pois ambos se referem ao surgimento do amor e da sociabilidade, com os seus respectivos benefícios e mazelas. Tanto no homem das primeiras sociedades quanto no *Emílio* é este o momento em que se desperta o interesse pelo outro, ou seja, é a descoberta deste: "Assim que o homem precisa de uma companheira, ele já não é um ser isolado, seu coração já não está sozinho. Todas as suas relações com sua espécie, todas as afeições de sua alma nascem com esta. Sua primeira paixão logo faz fermentarem as outras"³⁴.

Chegado o amor, abandona-se a auto-suficiência egoísta. Sentimento doce e estimável, mas fruto das comparações e preferências, o amor conduz o homem às relações sociais, nas quais os conflitos de interesse e a vaidade acabam prevalecendo:

*Para ser amado, é preciso tornar-se amável; para ser preferido, é preciso tornar-se mais amável do que os outros, mais amável do que qualquer outro, pelo menos aos olhos do objeto amado. Daí os primeiros olhares para os semelhantes; daí as primeiras comparações com eles, daí a emulação, as rivalidades, os ciúmes.(...) Com o amor e a amizade nascem os desentendimentos, a inimizade e o ódio. Do seio de tantas paixões diferentes vejo que a opinião constrói para si mesma um trono inabalável, e os estúpidos mortais, submetidos a seu império, baseiam sua própria existência somente nos juízos de outrem.*³⁵

O florescimento da sexualidade e do amor tem período certo para ocorrer. Rousseau afirma que o surgimento prematuro da sexualidade decorre dos erros da imaginação, pois

³³ "Ses yeux, ces organes de l'âme, qui n'ont rien dit jusqu'ici, trouvent un langage et de l'expression; un feu naissant les anime, leurs regards plus vifs ont encore une sainte innocence, mais ils n'ont plus leur première imbécillité: il sent déjà qu'ils peuvent trop dire(...)son oeil s'enflamme" Rousseau. J.-J. *Emile*, p.490.

³⁴ "Sitôt que l'homme a besoin d'une compagne, il n'est plus un être isolé, son coeur n'est plus seul. Toutes ses relations avec son espèce, toutes les affections de son âme naissent avec celle-là. Sa première passion fait bientôt fermenter les autres." Rousseau. J.-J. *Emile*, p.493.

³⁵ "Pour être aimé, il faut se rendre aimable; pour être préféré, il faut se rendre plus aimable qu'un autre, plus aimable que tout autre, au moins aux yeux de l'objet aimé. De là les premiers regards sur ses semblables; de là les premières comparaisons avec eux, de là l'émulation, les rivalités, la jalousie.(...) Avec l'amour et l'amitié naissent les dissensions, l'inimitié, la haine. Du sein de tant de passions diverses je vois l'opinion s'élever un trône inébranlable, et les stupides mortels, asservis à son empire, ne fonder leur propre existence que sur les jugements d'autrui" Rousseau. J.-J. *Emile*, p.494.

em vez dos sentidos despertarem a imaginação, que seria a ordem natural, geralmente no homem social ocorre o inverso. A vida em sociedade desperta a imaginação, o que exige uma educação que permita à sexualidade do jovem seguir a *verdadeira marcha da natureza*³⁶.

Inquieto, primeiramente, Emílio ainda não tem conhecimento do objeto de seus desejos: “O olho anima-se e percorre os outros seres, começa-se a tomar interesse pelos que estão à volta, começa-se a sentir que não foi feito para viver sozinho; é assim que o coração se abre para as afeições humanas e torna-se capaz de apego”³⁷.

Estamos, portanto, num momento crucial da educação do Emílio, quando se inicia, *naturalmente*, a sua vida social. A criança “selvagem” começa a ceder lugar ao jovem afetuoso. Com o surgimento da necessidade do outro, a felicidade do homem torna-se vulnerável, entretanto, a imperfeição humana não conhece a felicidade sem o recurso ao semelhante, ou seja, sem o amor:

*A fraqueza do homem torna-o sociável e nossas misérias comuns levam nossos corações à humanidade; nada lhe deveríamos se não fôssemos homens. Todo apego é sinal de insuficiência; se cada um de nós não tivesse nenhuma necessidade dos outros, não pensaria em unir-se a eles. Assim, de nossa mesma imperfeição nasce nossa frágil felicidade. Um ser realmente feliz é um ser solitário; só Deus goza de uma felicidade absoluta; quem de nós, porém, tem alguma idéia do que seja isso? Se algum ser imperfeito pudesse bastar a si mesmo, de que gozaria ele? Estaria só, seria miserável. Não posso conceber que quem de nada precisa possa amar algo; não consigo conceber que quem nada ama possa ser feliz.*³⁸

³⁶ “Si votre élève était seul, vous n'auriez rien à faire; mais tout ce qui l'environne enflamme son imagination. Le torrent des préjugés l'entraîne: pour le retenir, il faut le pousser en sens contraire. Il faut que le sentiment enchaîne l'imagination, et que la raison fasse taire l'opinion des hommes. La source de toutes les passions est la sensibilité, l'imagination détermine leur pente.” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.500 e 501.

³⁷ “L'oeil s'anime et parcourt les autres êtres, on commence à prendre intérêt à ceux qui nous environnent, on commence à sentir qu'on n'est pas fait pour vivre seul: c'est ainsi que le coeur s'ouvre aux affections humaines, et devient capable d'attachement.” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.502.

³⁸ “C'est la faiblesse de l'homme qui le rend sociable; ce sont nos misères communes qui portent nos coeurs à l'humanité: nous ne lui devrions rien si nous n'étions pas hommes. Tout attachement est un signe d'insuffisance: si chacun de nous n'avait nul besoin des autres, il ne songerait guère à s'unir à eux. Ainsi de notre infirmité même naît notre frêle bonheur. Un être vraiment heureux est un être solitaire; Dieu seul jouit d'un bonheur absolu; mais qui de nous en a l'idée? Si quelque être imparfait pouvait se suffire à lui-même, de quoi jouirait-il selon nous? Il serait seul, il serait misérable. Je ne conçois pas que celui qui n'a besoin de rien puisse aimer quelque chose: je ne conçois pas que celui qui n'aime rien puisse être heureux.” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.503.

Não há como Emílio fugir da vida em sociedade. Se a primeira etapa de sua educação o isolava, era somente para que Emílio não se alienasse na opinião do outro, origem da corrupção.

O sentimento de amizade, que nasce naturalmente antes do amor³⁹, desperta a humanidade no coração do jovem, e nele se desenvolvem as paixões ternas e afetuosas. Enquanto os jovens libertinos são *cruéis e inumanos*, Emílio, com sua educação natural, é humano e sensível, “seus olhos sabem derramar lágrimas de ternura”⁴⁰.

Essa sociabilidade, que vemos nascer no jovem Emílio, possui o mesmo fundamento que faz surgir, no homem primitivo, os primeiros laços de amizade, pois, é por meio da piedade – no *Emílio* com o auxílio da imaginação – que o pupilo adquire a capacidade de reconhecer o sofrimento dos outros. Até então, havia experimentado apenas seus próprios males: “quando, porém, o primeiro desenvolvimento dos sentidos acende nela o fogo da imaginação, começa a sentir-se em seus semelhantes, a comover-se com suas queixas e a sofrer com suas dores”⁴¹. Esta *sensibilidade nascente* precisa ser corretamente dirigida para a bondade e humanidade a fim de impedir o surgimento da inveja e do orgulho: Emílio deve aprender a amar todos os homens, sem distinções, nem desprezo. Trata-se, portanto, de um processo cuidadoso, no qual se recorre mais uma vez à seleção de objetos a que pode ser exposto o pupilo. Para preservar nele os sentimentos naturais é necessário esconder de seus olhos as falsas aparências das grandes sociedades, principalmente ao iniciar a puberdade, reprimindo, assim, seus sentidos, ao invés de excitá-los com os espetáculos demasiadamente sensuais das cidades. Destas, Emílio necessita afastar-se, pois ainda não está pronto para conhecer o que nelas é apresentado. Os enfeites e a imodéstia das mulheres representam uma forte ameaça para o jovem inocente.

Os objetos que despertariam prematuramente os impulsos sexuais de Emílio são ocultados. Vemos, deste modo, ao longo do livro IV uma longa reflexão sobre como

³⁹ “*Le premier acte de son imagination naissante est de lui apprendre qu'il a des semblables, et l'espèce l'affecte avant le sexe.*” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.502.

⁴⁰ “ses yeux savent verser des larmes d'attendrissement” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.502.

⁴¹ “mais quand le premier développement des sens allume en lui le feu de l'imagination, il commence à se sentir dans ses semblables, à s'émouvoir de leurs plaintes et à souffrir de leurs douleurs.” Rousseau. J.-J. *Emile*, p. 504.

canalizar a sexualidade para fins mais nobres que a satisfação imediata de prazeres corporais. Este é o problema central desta etapa intermediária da educação do Emílio, pois, para que a sociabilidade de Emílio desenvolva-se segundo os ternos sentimentos do amor e da compaixão, sua sexualidade deve ser cuidadosamente orientada.

Rousseau menciona como exemplo de sucesso contra a libertinagem, a história de um velho militar, o qual, quando jovem, foi levado pelo pai à um hospital de sífilis, com o intuito de reprimir seu nascente temperamento de se entregar às mulheres. Vendo aquele quadro tenebroso, conta o velho, nunca mais pôde olhar uma prostituta sem horror⁴². Emílio, de forma semelhante, deve ser alertado sobre os danos que a libertinagem pode lhe causar, e a castidade, por outro lado, é associado à saúde, à virtude, ao amor e *todos os verdadeiros bens do homem*. Grande desafio este: preservar a castidade do Emílio até o momento certo em que ele encontre a mulher que lhe é perfeitamente conveniente, à qual poderá, enfim, dedicar todo o amor e fidelidade que cultivou graças à casta conduta em que permaneceu. O casamento, exposto pelo preceptor “não só como a mais doce das sociedades, mas como o mais inviolável e o mais santo de todos os contratos”⁴³, com seus deveres de fidelidade e pudor, é a finalidade do controle sobre o desejo sexual. Rousseau acrescenta à este desejo, a virtuosa *união dos corações*. Consegue-se, deste modo, direcionar a sexualidade de Emílio sem reprimi-la, tornando-a instrumento para a feliz união conjugal⁴⁴.

O êxito desta difícil tarefa depende de um longo processo de convencimento e também de autoridade, como, por exemplo, quando Emílio, percebendo que não possui o domínio sobre suas paixões pede ao preceptor que este assuma as rédeas sobre suas ações. Cedendo ao pedido, o preceptor lhe diz: “obedece sempre primeiro e depois me pergunta a razão de minhas ordens(...)”⁴⁵. A prudente solicitação do pupilo é atendida por Jean-

⁴² Cf. Rousseau. J.-J. *Emile*, p.518.

⁴³ “*non seulement comme la plus douce des sociétés, mais comme le plus inviolable et le plus saint de tous les contrats*” Rousseau. J.-J. *Emile*, p. 650.

⁴⁴ “*On n'a de prise sur les passions que par les passions; c'est par leur empire qu'il faut combattre leur tyrannie*” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.654.

⁴⁵ “*Commencez toujours par obéir, et puis demandez-moi compte de mes ordres*” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.653. Emílio obedece voluntariamente ao preceptor, e é isso que torna a autoridade mais intensa: “*Je lui laisse, il est vrai, l'apparence de l'indépendance, mais jamais il ne me fut mieux assujetti, car il l'est parce qu'il veut l'être*” Rousseau. J.-J. *Emile*, p. 661.

Jacques que exige uma obediência incondicional e imediata, pois conhece a força exercida pelos sentidos e pela imaginação sobre o jovem inquieto, no qual a razão ainda não é capaz de controlar os impulsos sensuais.

5.4 Procurando uma companheira para Emílio

Ao expor as qualidades que a futura namorada de Emílio deve possuir, o preceptor garante que seu pupilo, encantado pela bela imagem pintada, não se entregará senão àquela mulher que lhe convém. A imaginação, outrora uma ameaça para Emílio, é despertada aqui para mobilizar as forças necessárias para esta longa e perigosa busca.

O perigo reside nas grandes cidades, como Paris, símbolo da urbanidade do século XVIII, e ambiente propício à corrupção. Rousseau imagina um jovem, bem educado na província, indo morar nesta cidade. Os bons costumes, que transparecem em seu olhar⁴⁶, seis meses depois de ingressar em Paris, estarão completamente enjeitados; a simplicidade, substituída pelo desembaraço, será motivo de vergonha. A causa dessa transfiguração é a opinião. O desejo de ser aceito e admirado na sociedade e o temor às zombarias, fazem o jovem adotar os procedimentos e preconceitos desta. É, mais uma vez, através da opinião que o coração virtuoso se corrompe:

*Seu coração ainda é o mesmo, mas suas opiniões mudaram. Mais lentos para se alterarem, seus sentimentos acabarão por se alterar através delas, e somente então ele estará totalmente corrompido. Mal entrou no mundo já adquire uma segunda educação totalmente oposta à primeira, pela qual aprende a desprezar o que estimava e a estimar o que desprezava; fazem com que encare as lições de seus pais e de seus professores como um jargão pedante, e os deveres que lhe pregaram como uma moral pueril que se deve desdenhar quando adulto. Ele se crê obrigado pela honra a mudar de comportamento; torna-se atrevido sem ter desejos e presumido por vergonha. Zomba dos bons costumes antes de ter tomado gosto pelos maus, e gaba-se de libertinagem sem saber ser libertino.(...)Assim, pois, é bem menos da sensualidade do que da vaidade que devemos preservar um jovem que entra no mundo; ele cede mais às inclinações dos outros do que às suas próprias(...).*⁴⁷

⁴⁶ “vous lui trouverez du mépris pour le vice et de l'horreur pour la débauche; au nom seul d'une prostituée, vous verrez dans ses yeux le scandale de l'innocence.” Rousseau. J.-J. *Emile*, p. 658.

⁴⁷ “Son coeur est encore le même, mais ses opinions ont changé. Ses sentiments, plus lents à s'altérer, s'altéreront enfin par elles; et c'est alors seulement qu'il sera véritablement corrompu. A peine est-il entré dans le monde qu'il y prend une seconde éducation tout opposée à la première, par laquelle il apprend à mépriser ce qu'il estimait et à estimer ce qu'il méprisait: on lui fait regarder les leçons de ses parents et de ses maîtres comme un jargon pédantesque, et les devoirs qu'ils lui ont prêchés comme une morale puérile qu'on doit dédaigner étant grand. Il se croit obligé par honneur à changer de conduite; il devient

Percebe-se nestas palavras o motivo de toda a cuidadosa educação recebida por Emílio antes apresentá-lo à sociedade. Para o pupilo de Jean-Jacques não adquirir os costumes corruptos das grandes urbes, é necessário que ele esteja acima das opiniões dos outros, ou seja, que estas não interfiram no seu modo de agir e julgar. Emílio permanece autônomo, ele não é imitador e não se deixa levar pelas zombarias: “Trabalhei vinte anos para armá-lo contra zombadores”⁴⁸, afirma o preceptor.

Não é sem motivos que Rousseau dedica algumas páginas do *Emílio* à questão da zombaria. Da mesma forma que denuncia, na *Carta à d'Alembert*, as comédias de Molière por ridicularizarem a simplicidade, que poderiam alterar, assim, os saudáveis costumes de Genebra, as zombarias são tratadas no *Emílio* como um perigo, contra o qual, o pupilo deve ser cuidadosamente prevenido.

Emílio, enfim, chegou à idade de aprender sobre os costumes, pois já é capaz de compreender “as razões de todos os procedimentos relativos à idade, à condição social e ao sexo que constituem esses costumes”⁴⁹. Para procurar a companheira que Emílio necessita⁵⁰ é preciso que ele aprenda a conviver na grande sociedade, tendo em vista que, saber viver com os outros é “a arte mais necessária ao homem e ao cidadão”⁵¹. Introduzido na sociedade de forma simples, Emílio não deve brilhar: “não se preocupa com que o estimem antes de o conhecerem. Sua maneira de apresentar-se não é nem modesta nem vaidosa, mas natural e verdadeira”⁵², sem ser polido ele é humano. Não procura contradizer os homens, apenas expressa francamente sua opinião, e fala apenas coisas úteis: “Emílio é instruído demais para ser tagarela”⁵³ Novamente Rousseau aproxima-se do

entreprenant sans désirs et fat par mauvaise honte. Il raille les bonnes moeurs avant d'avoir pris du goût pour les mauvaises, et se pique de débauche sans savoir être débauché.(...) Ainsi donc, c'est bien moins de la sensualité que de la vanité qu'il faut préserver un jeune homme entrant dans le monde: il cède plus aux penchants d'autrui qu'aux siens” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.658 e 659.

⁴⁸ “J'ai travaillé vingt ans à l'armer contre les moqueurs” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.659.

⁴⁹ “les raisons de tous les procédés relatifs à l'âge, à l'état, au sexe, qui constituent cet usage” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.655.

⁵⁰ “Il n'est pas bon que l'homme soit seul, *Emile* est homme; nous lui avons promis une compagne, il faut la lui donner.” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.692.

⁵¹ “l'art le plus nécessaire à l'homme et au citoyen” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.655.

⁵² “ne se soucie point qu'on l'estime avant que de le connaître. Sa manière de se présenter n'est ni modeste ni vaine, elle est naturelle et vraie” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.665.

⁵³ “*Emile* est trop instruit pour être jamais babillard.” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.666.

pensamento de Plutarco, o qual, ao tratar sobre a tagarelice, afirma: “As crianças que recebem uma educação verdadeiramente nobre e real aprendem primeiro a se calar e só depois a falar.”⁵⁴ A garrulice, segundo Plutarco, é uma doença que impede o convívio em sociedade, pois o gárrulo espanta os seus semelhantes “que fogem como pombas quando ele se aproxima”, e não os escuta.

Emílio é diferente dos outros, ele não é adulator nem procura se apresentar como um homem polido e *conhecedor dos costumes*, entretanto, essa diferença não é *incômoda*, ele é aceito como um *amável estrangeiro*⁵⁵. Tal conduta na sociedade propicia-lhe uma certa invisibilidade; ele obedece os costumes simplesmente para não ser notado, para transitar despercebidamente entre os outros.

Emílio, na sociedade, é um observador à procura de sua companheira ideal, sendo que, “para ver bem é preciso não ser visto”⁵⁶. O olhar observador de Emílio não afeta os outros, pois estes não percebem a sua presença; isso lhe permite uma visão privilegiada dos jogos de representação da sociedade. Ainda que não deseje interferir na sociedade, ele não despreza os homens. A opinião dos outros não lhe é mais totalmente indiferente, ele quer agradar e também possui alguma competitividade:

*Terá orgulho de querer fazer bem tudo o que faz, e até de querer fazê-lo melhor do que os outros; na corrida, quererá ser o mais veloz; na luta, o mais forte; no trabalho, o mais hábil; nos jogos de habilidade, o mais destro; mas não procurará muito as vantagens que não sejam claras por si mesmas e que precisem ser consideradas pelo julgamento de outrem, como ter mais espírito do que outro, falar melhor, ser mais erudito etc*⁵⁷

Pode-se observar que esse tipo de estima, a qual Emílio deseja, assemelha-se bastante com a que vemos nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, principalmente no que diz respeito à educação das crianças polonesas, ou seja, a busca de superar os outros

⁵⁴ “Les enfants qui reçoivent une éducation vraiment noble et royale apprennent d’abord à se taire et seulement ensuite à parler” Plutarque. *Oeuvres Morales*, t.VII, p.237.

⁵⁵ Cf. Rousseau. J.-J. *Emile*, p.670.

⁵⁶ “c’est que pour bien voir, il faut n’être pas vu” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.667.

⁵⁷ “Il aura l’orgueil de vouloir bien faire tout ce qu’il fait, même de le vouloir faire mieux qu’un autre: à la course il voudra être le plus léger; à la lutte, le plus fort; au travail, le plus habile; aux jeux d’adresse, le plus adroit; mais il cherchera peu les avantages qui ne sont pas clairs par eux-mêmes, et qui ont besoin d’être constatés par le jugement d’autrui, comme d’avoir plus d’esprit qu’un autre, de parler mieux, d’être plus savant, etc.” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.670.

em coisas úteis para a prosperidade da sociedade, ou seja, trabalho e guerra. Emílio é um bom homem, portanto, aqueles que o estimarem estarão estimando a bondade, o bom-senso. A estima, nesse sentido, é considerada não mais como uma vaidade egoísta, mas como consagração da virtude. Apesar da república virtuosa não mais existir, a estima pela virtude, obviamente, deve ser preservada pelo homem.

5.5 A Família

O livro V do *Emílio* é dedicado à união conjugal do protagonista com aquela que foi educada para assumir e honrar o casamento que coroa a “obra” do preceptor. Esse é o alvo de toda a sua arte e trabalho empregado na educação do pupilo, é o destino que foi reservado a Emílio: encontrar a companheira que lhe convém e formar uma família feliz.

Segundo Allan Bloom, “Rousseau insistiu que a família é a única base para uma sociedade saudável(...)”⁵⁸, tendo em vista a impossibilidade da egoísta sociedade moderna incorporar e exercer o antigo civismo espartano. A união dos dois sexos, para que a família desempenhe sua nobre função, deve realizar-se dentro de certos moldes *naturais*. As diferenças precisam ser respeitadas, as quais revelam-se primeiramente na força do macho e na submissão da fêmea, sendo que, num segundo momento, tal relação de poder efetiva-se no sentido inverso, pois:

*Se a mulher foi feita para agradar e para ser subjugada, deve tornar-se agradável ao homem em vez de provocá-lo; sua violência própria está em seus encantos; é por eles que ela deve forçá-lo a descobrir sua força e a usar dela. A arte mais certa de animar essa força é torná-la necessária pela resistência. Então o amor-próprio une-se ao desejo e um sai vencedor com a vitória que o outro fá-lo alcançar. Daí nascem o ataque e a defesa, a audácia de um sexo e a timidez do outro, enfim, a modéstia e a vergonha com que a natureza armou o fraco para sujeitar o forte.*⁵⁹

⁵⁸ Bloom, Allan. *Gigantes e Anões*. p.160.

⁵⁹ “Si la femme est faite pour plaire et pour être subjuguée, elle doit se rendre agréable à l'homme au lieu de le provoquer; sa violence à elle est dans ses charmes; c'est par eux qu'elle doit le contraindre à trouver sa force et à en user. L'art le plus sûr d'animer cette force est de la rendre nécessaire par la résistance. Alors l'amour-propre se joint au désir, et l'un triomphe de la victoire que l'autre lui fait remporter. De là naissent l'attaque et la défense, l'audace d'un sexe et la timidité de l'autre, enfin la modestie et la honte dont la nature arma le faible pour asservir le fort” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.693 e 694.

Os dois sexos são complementares e necessitam da união para compor a totalidade, formando uma relação, na qual, de acordo com Bloom:

*(...)a mulher governa o homem se submetendo à vontade dele e sabendo fazê-lo perceber o que ela precisa para se submeter. Dessa forma, a liberdade de Emílio é preservada sem que a vontade de Sofia seja negada.(...)É assim que se constitui a família. Nada disso encontramos no estado de natureza, mas tudo isso está de acordo com as potencialidades naturais e reconcilia os resultados da civilização com aquelas potencialidades.*⁶⁰

A fidelidade é igualmente necessária aos dois, entretanto, cabe a mulher maior gravidade quanto ao cumprimento deste dever, pois a infidelidade feminina pode resultar em um filho que não é de seu marido. Nada pior para a família, segundo Rousseau, que uma mulher infiel. Desta diferença surge uma outra, que também impõe maiores deveres à mulher: enquanto “ao agir bem, o homem só depende de si mesmo e pode enfrentar o julgamento público”⁶¹, a mulher deve, além de agir corretamente, mostrar aos outros sua honestidade. Ao contrário dos homens, a aparência é, nesse sentido, essencial para a virtude feminina: “a opinião é o túmulo da virtude entre os homens, e seu trono entre as mulheres”⁶². A apresentação de suas qualidades é um dever moral para as mulheres:

*Portanto, não importa apenas que a mulher seja fiel, mas que o seja considerada pelo marido, por seus próximos, por todos; é importante que ela seja modesta, atenta, reservada e que leve aos olhos dos outros, assim como à sua própria consciência, o testemunho de sua virtude. Enfim, se o que se quer é que o pai ame seus filhos, é importante que estime a mãe deles. Essas são as razões que colocam a própria aparência entre os deveres das mulheres e tornam-lhe a honra e a reputação não menos indispensáveis quanto à castidade.*⁶³

Timidez e atenção são características absolutamente necessárias ao sexo feminino. Ao mesmo tempo em que se mantém recolhida em sua modéstia, a mulher deve estar atenta

⁶⁰ Bloom, Allan. *Gigantes e Anões*. p.161.

⁶¹ “L’homme, en bien faisant, ne dépend que de lui-même, et peut braver le jugement public” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.702

⁶² “l’opinion est le tombeau de la vertu parmi les hommes, et son trône parmi les femmes” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.702 e 703.

⁶³ “Il n’importe donc pas seulement que la femme soit fidèle, mais qu’elle soit jugée telle par son mari, par ses proches, par tout le monde; il importe qu’elle soit modeste, attentive, réservée, et qu’elle porte aux yeux d’autrui, comme en sa propre conscience, le témoignage de sa vertu. Enfin s’il importe qu’un père aime ses enfants, il importe qu’il estime leur mère. Telles sont les raisons qui mettent l’apparence même au nombre des

para que seja julgada pelos outros como tal; para evitar que possam, de alguma maneira, reprovar o seu comportamento. Elas não podem negligenciar os olhares dos outros, pois também deles depende sua virtude.

Outro vigilante da conduta feminina é a divindade: “acostumai-as a sempre se sentirem sob a vista de Deus, a tê-lo como testemunha de suas ações, de seus pensamentos, de sua virtude, de seus prazeres(...)”⁶⁴. É necessário escolher cuidadosamente aqueles que terão autoridade sobre elas, porque: “até a idade em que a razão se esclarece e o sentimento nascente faz com que a consciência fale, o que é bom ou mau para as meninas é o que as pessoas que as rodeiam decidiram que o é.”⁶⁵.

Quando as mulheres já são capazes de *julgar as coisas por si mesmas*, Rousseau introduz um novo *guia* para suas ações: o *sentimento interior*, o qual deve-se unir à opinião, pois enquanto a última lhes dá “essa delicadeza de alma que orna os bons costumes com a honra do mundo”⁶⁶, o primeiro lhes garante uma honestidade verdadeira, impedindo que a aparência tome o lugar da virtude.

Para conciliar a estima pública ao sentimento interior, a mulher não pode ignorar os costumes, as conveniências, ou seja, a *fonte dos juízos humanos*. Ela precisa *cultivar seu espírito e sua razão* para aprender a decidir o momento em que deve ou não submeter-se ao julgamento do público: “antes de rejeitar ou admitir seus preconceitos, ela os pondera, aprende a remontar à sua fonte, a preveni-los, a torná-los favoráveis”⁶⁷, dessa forma, “*ela torna-se juiz de seus juizes.*” A virtude da mulher, que depende ao mesmo tempo, da sua conduta e da opinião dos outros, requer também este discernimento sobre as relações sociais que lhe proporcionará maior habilidade para preservar sua honra.

devoirs des femmes, et leur rendent l'honneur et la réputation non moins indispensables que la chasteté” Rousseau. J.-J. *Emile*, p. 698.

⁶⁴ “accoutumez-les à se sentir toujours sous les yeux de Dieu, à l'avoir pour témoin de leurs actions, de leurs pensées, de leur vertu, de leurs plaisirs(...)” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.729.

⁶⁵ “jusqu'à l'âge où la raison s'éclaire et où le sentiment naissant fait parler la conscience, ce qui est bien ou mal pour les jeunes personnes est ce que les gens qui les entourent ont décidé tel” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.730.

⁶⁶ “cette délicatesse d'âme qui par les bonnes moeurs de l'honneur du monde” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.730.

5.6. Emílio e Sofia

O encontro de Emílio com sua futura esposa, Sofia, revela a *descoberta recíproca* das diferenças, assinaladas acima, entre os dois sexos. A dependência entre eles, que garante sua união, só pode existir quando ocorre esta complementaridade. Neste modelo educacional, “a meta básica da educação do homem e da mulher civilizados é prepará-los um para o outro.”⁶⁸.

Este é o momento de Emílio usufruir dos talentos que cultivou até então: “só agora, estando realmente empenhado em agradar, Emílio começa a perceber o valor dos talentos agradáveis que adquiriu”⁶⁹. Movido não pela vaidade, mas unicamente pelo desejo de agradar sua namorada, Emílio procura transmitir-lhe todos seus conhecimentos de filosofia, matemática, física etc. A capacidade de agradar os outros, muitas vezes criticada por Rousseau ao relacioná-la com a adulação, é cultivada por Emílio com a finalidade de, quando a idade certa chegar, fortalecer os laços com sua amada. Os talentos de Emílio no canto, na dança, nos desenhos, ornaram a casa da moça sem custo financeiro. Os pais de Sofia “lembram-se de sua antiga opulência ao tornarem a ver brilhar à sua volta as belas-artes, a única coisa que fazia com que a opulência lhes fosse cara”⁷⁰. A arte, geralmente acessível apenas com *dinheiro e trabalho*, emana aqui, do amor dos dois enamorados.

Emílio e Sofia ainda não estão casados e, portanto, ele deve respeitar a castidade de sua namorada. A violação desta conduta significaria a desonra de Sofia. Os pais da moça e o preceptor são vigilantes, mas nem sempre estão por perto, ou seja, o mal pode ser realizado fora do alcance de seus olhos. Nesse sentido, a mãe de Sofia procura alertar o rapaz sobre esse perigo quando ele beija pela primeira vez sua namorada. O beijo ocorre *diante dos olhos* da mãe, e isso muda completamente o julgamento da ação de Emílio, pois, *aquela sábia mãe*, conforme observa Jean-Jacques, “deixa-me admirado com sua rara

⁶⁷ “Avant de rejeter ou d'admettre leurs préjugés, elle les pèse; elle apprend à remonter à leur source, à les prévenir, à se les rendre favorables” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.731 e 732.

⁶⁸ Bloom, Allan. *Gigantes e Anões*. p.162.

⁶⁹ “C'est à présent que, devenu véritablement empressé de plaire, Emile commence à sentir le prix des talents agréables qu'il s'est donnés.” Rousseau. J.-J. *Emile*, p. 790.

⁷⁰ “se rappellent leur ancienne opulence en revoyant briller autour d'eux les beaux-arts, qui seuls la leur rendaient chère” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.791.

prudência, que não faz caso que beijem diante dela a boca de sua filha, e que se assusta por ousarem beijar seu vestido em particular”⁷¹. O mal, neste caso, estaria em procurar esconder as ações, em trocar *a verdadeira castidade* pela *decência*.

No momento em que o casamento poderia ser efetivado, o preceptor pede, como cumprimento de uma promessa, que Emílio separe-se temporariamente de Sofia. Embora contrariado, Emílio cede, pois, conforme explica o preceptor, ele precisa aprender a ser capaz de sobreviver sem sua amada, pois, se caso o destino lhe for desfavorável, ele deve saber preservar sua integridade. Segundo Joel Schwartz:

*Apesar de Emílio depender de Sofia, ele também deve deixar Sofia para que esta dependência diminua. Sua dependência pode e deveria ser diminuída porque Sofia não é a causa da virtude de Emílio (...) Emílio não é virtuoso porque ele ama; ele ama porque é virtuoso.*⁷²

A viagem possui também outro motivo, ensinar política a Emílio⁷³, pois, quando ele se casar passará a integrar a sociedade civil e se tornará dependente do seu patrimônio, o qual estará sujeito às leis. Emílio precisa aprender o que são as leis e para que servem, pois está chegando o momento em que estará subordinado à elas, em que estas determinarão, em parte, o rendimento e a prosperidade do seu trabalho e do seu rancho. Ele deve conhecer outros povos, suas leis, seus costumes, para, enfim, melhor escolher o local em que estabelecerá, juntamente com Sofia, o seu rancho⁷⁴. Rousseau, entretanto, não abdica do patriotismo, sempre defendido em suas obras. Eis, portanto, o destino e a “missão” que o preceptor entrega à Emílio:

⁷¹ “me laisse dans l'admiration de sa rare prudence, qui compte pour peu qu'on baise devant elle la bouche de sa fille, et qui s'effraye qu'on ose baiser sa robe en particulier.” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.794.

⁷² “Although Emile depends on Sophie, he also must leave Sophie so as to lessen his dependence upon her. His dependence can and should be lessened because Sophie is not the cause of Emile’s virtue.(...)Emile is not virtuous because he loves; he loves because he is virtuous.” Schwartz, Joel. *The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau*. The Chicago University Press, p.94.

⁷³ “après s'être considéré par ses rapports physiques avec les autres êtres, par ses rapports moraux avec les autres hommes, il lui reste à se considérer par ses rapports civils avec ses concitoyens.” Rousseau. J.-J. *Emile*, p. 833.

⁷⁴ O preceptor sugere à Emílio: “J'ai une proposition à vous faire: consacrons les deux ans que nous avons pris jusqu'à votre retour à choisir un asile en Europe où vous puissiez vivre heureux avec votre famille, (...)Si nous réussissons, vous aurez trouvé le vrai bonheur vainement cherché par tant d'autres, et vous n'aurez pas regret à votre temps. Si nous ne réussissons pas, vous serez guéri d'une chimère; vous vous consolerez d'un malheur inévitable, et vous vous soumettrez à la loi de la nécessité.” Rousseau. J.-J. *Emile*, p. 836.

Não digas então: Que me importa onde eu esteja? É importante para ti que estejas onde possas cumprir todos os teus deveres, e um desses deveres é o apego pelo lugar em que nasceste. Teus compatriotas protegeram-te quando criança, deves amá-los sendo adulto. Deves viver no meio deles, ou pelo menos num lugar onde lhes possas ser útil tanto quanto possível(...). Tu que não tens o triste ofício de dizer a verdade aos homens, vai viver no meio deles, cultiva sua amizade num doce comércio, sê seu benfeitor e modelo; teu exemplo ser-lhe-á mais útil do que todos os livros, e o bem que verão fazeres sensibilizá-los-á mais do que todos os vãos discursos.

*Não te exorto com isso a ires viver nas grandes cidades; pelo contrário, um dos exemplos que os bons devem dar aos outros é o da vida patriarcal e do campo, a primeira vida do homem, a mais tranqüila, a mais natural e a mais doce para quem não tem o coração corrompido.*⁷⁵

Emílio torna-se um modelo do homem social que merece ser imitado pelos outros. Ele não será um filósofo, não escreverá tratados de moral, a fim de curar a sociedade, porém, Emílio não deixará de contribuir para o bem desta ao servir de bom exemplo, junto à sua família, para o resto dos homens. Contribuição esta que parte da vida privada para, quiçá, transformar a vida pública quando esta for constituída por diversos “Emílios”.

⁷⁵ “Ne dis donc pas: que m’importe où je sois? Il t’importe d’être où tu peux remplir tous tes devoirs; et l’un de ces devoirs est l’attachement pour le lieu de ta naissance. Tes compatriotes te protégèrent, enfant, tu dois les aimer étant homme. Tu dois vivre au milieu d’eux, ou du moins en lieu d’où tu puisses leur être utile autant que tu peux l’être, et où ils sachent où te prendre si jamais ils ont besoin de toi. Il y a telle circonstance où un homme peut être plus utile à ses concitoyens hors de sa patrie que s’il vivait dans son sein. Alors il doit n’écouter que son zèle et supporter son exil sans murmure; cet exil même est un de ses devoirs. Mais toi, bon Emile, à qui rien n’impose ces douloureux sacrifices, toi qui n’as pas pris le triste emploi de dire la vérité aux hommes, va vivre au milieu d’eux, cultive leur amitié dans un doux commerce, sois leur bienfaiteur, leur modèle: ton exemple leur servira plus que tous nos livres, et le bien qu’ils te verront faire les touchera plus que tous nos vains discours.

Je ne t'exhorte pas pour cela d'aller vivre dans les grandes villes; au contraire, un des exemples que les bons doivent donner aux autres est celui de la vie patriarcale et champêtre, la première vie de l'homme, la plus paisible, la plus naturelle et la plus douce à qui n'a pas le cœur corrompu” Rousseau. J.-J. *Emile*, p.858 e 859.

Conclusão

Fazendo uma referência direta às análises de Starobinski, pode-se afirmar que o presente trabalho guiou-se pelo embate constante nas obras de Rousseau entre *diagnóstico* e *remédio*. Tomei como ponto de partida o pessimista diagnóstico da sociedade moderna e suas causas de corrupção exposto no segundo *Discurso*, para em seguida, visualizar na *Carta a d'Alembert* o modelo genebrino de virtude e a prudência que o governo deve ter com a opinião pública. Continuando esse itinerário, observei nas *Considerações sobre o governo da Polônia* o recurso ao remédio no mal: a opinião do outro, elemento corruptor no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, torna-se fundamental para o controle e preservação das virtudes patrióticas dos cidadãos poloneses. Enfim, cheguei ao *Emílio*, obra que, se não pode ser vista como conclusão do pensamento rousseauiano, ao menos requer o conhecimento daquelas que a antecedem para ser compreendida em sua plenitude. *Natureza, opinião, amor-de-si e amor-próprio* são conceitos – já bem estruturados no segundo *Discurso* – que norteiam o *Emílio*, cuja principal tarefa é preservar os traços naturais do homem a fim de torná-lo capaz, ao mesmo tempo, de estabelecer uma saudável convivência com os outros sem alienar-se nas suas opiniões. Emílio é capaz de não absorver o mal da sociedade moderna.

Esta sociedade tornou-se, por sua história, doentia. Rousseau debruça-se então sobre a origem deste mal e as possibilidades de evitá-lo. A sociabilidade, tal como Rousseau a testemunha nas grandes cidades, é retratada em tons sombrios. O homem e sua complicada relação com o outro é o foco das atenções de Jean-Jacques. Nesse drama que envolve grande parte de sua obra, a preocupação com a opinião é central.

Ao fixar as atenções na opinião, observa-se que o desejo de receber o bom julgamento dos outros, ou seja, de ser visto como alguém que possui boas qualidades, representa, tanto um mal – sendo a origem do homem vaidoso e competitivo – como um bem, na medida em que proporciona, na vida republicana, as distinções honoríficas entre os cidadãos. Estes vigiam e deixam-se vigiar pelo olhar e pela opinião dos outros.

Mesmo que o delineamento da opinião pública seja possível somente no momento da instituição da sociedade, o seu controle deve ser realizado nos Estados que ainda possuem bons costumes a serem preservados. Neste caso, a intervenção sugerida por Rousseau – a censura ao teatro em Genebra, reclamada na *Carta a d’Alembert* – deve ser compreendida como uma tentativa de impedir que a opinião pública seja alterada ou corrompida pelos maus costumes cosmopolitas, que encontram em Paris a sua manifestação plena.

Rousseau não propõe, em nenhum momento, procurar alternativas de redenção para estas grandes urbes, símbolos de decadência da humanidade. Suas propostas referem-se a impedir que o mal se propague para as sociedades sadias, como as pequenas cidades interioranas, ou ainda, a tentar, por meio do estabelecimento de virtudes cívicas, nas sociedades onde isso ainda é possível, instaurar a vida republicana.

A Polônia, rico exemplo desta tentativa, é uma sociedade já instituída, com seus vícios já muito enraizados¹ que precisam ser corrigidos. Tarefa que Rousseau compreende a complexidade e, ao invés de propor uma revolução, que tivesse como modelo o *Contrato Social*, sugere poucas mudanças quanto ao governo. É imprescindível, entretanto, a construção do cidadão patriota. Conforme conclui Salinas Fortes:

*O problema da forma do governo apresenta-se como menos importante do que o da ação formadora dos costumes do povo. Transformar o homem polonês, fazendo-o amar as leis e a pátria: eis o objetivo estratégico fundamental*².

Os costumes e a opinião pública são elementos sem os quais qualquer transformação social torna-se impossível. As correções necessárias à Polônia são realizáveis somente com a adesão de todos os cidadãos aos valores determinados pelo Estado. Rousseau chama a sociedade polonesa inteira para cuidar de si mesma, todos devem estar empenhados na manutenção da saúde do corpo político; ninguém tem o direito de ausentar-se desta tarefa e continuar vivendo sob a proteção do Estado. Este seria o esforço necessário para tornar a Polônia uma verdadeira república.

¹ Cf. Rousseau, J.-J. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p.953 e Fortes, L. R. Salinas. *Rousseau: da teoria à prática*. Editora Ática, São Paulo, 1976. p.30.

Enquanto o cidadão deve viver exclusivamente para a pátria, completamente voltado para os deveres cívicos, o habitante das pequenas cidades, que evita as comparações, “*insensível aos ultrajes e pouco sensível aos elogios*”, vive em si mesmo e para sua família. Esse virtuoso homem das comunidades agrestes não é um cidadão, ele é um *homem*, tal como *Emílio*.

O *Emílio*, portanto, representa a busca desta vida virtuosa que não precisa da república para efetivar-se, mas que, diferentemente do simples campônio, é consciente da existência e do perigo do mal que assola as grandes cidades: a alienação nas opiniões alheias. *Emílio* é imune a este mal, pois sua educação assim o fez. É importante observar, nesta obra, que a opinião apresenta-se novamente como elemento fundamental a ser cuidadosamente trabalhado para a possibilidade da conquista da virtude. Mesmo não sendo indiferente à opinião dos outros, *Emílio* sabe que não deve pautar-se por elas; ele possui princípios muito bem estabelecidos pelo preceptor, os quais visam fundamentalmente torná-lo um bom marido e um bom pai, enfim, que seja capaz de constituir uma boa família.

² Fortes, L. R. Salinas. *Rousseau: da teoria à prática*. p.132.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS PARA TRADUÇÃO:

Rousseau, Jean-Jacques. *Carta a d'Alembert*; tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

_____. *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*; tradução: Luis Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*; tradução: Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1989.

_____. *Ensaio sobre a origem das línguas*; tradução: Fulvia Moretto. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1998.

_____. *O Contrato Social*; tradução: Antônio de Pádua Danesi – 3ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *Os Devaneios do Caminhante Solitário*; tradução: Fulvia Moretto – 3ª ed. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

_____. *Emílio*; tradução: Roberto Leal Ferreira – 2ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1999.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Arnauld d'Andilly, Antoine. *Logique du Port-Royal*, p.77. Texto eletrônico da Edição **Gallica**, disponível no sítio da Bibliothèque Nationale de France.

Aulotte, Robert : *Amyot et Plutarque, la tradition des moralia au XVIe siècle* Genève, Droz, 1965.

Baczko, Bronislaw. *Solitude et Communauté*. Traduit du polonais par Claire Brendhel-Lamhout – Paris: Mouton, La Haye, 1974.

Barros, Gilda Naécia Maciel de. *Platão, Rousseau e o Estado Total*, T.A. Queiroz Editor, São Paulo, 1996.

Biuso, Alberto Giovanni: *La transparence totalitaire* (traduzido do italiano por D. Collin) texto eletrônico disponível no sítio <http://denis-collin.viabloga.com/news/105.shtml>

Bloom, Allan. *Gigantes e Anões: ensaios 1960 – 1990*, tradução Wladir Dupont; São Paulo, Editora Best Seller, 1990.

Bres, Yvon. *La Psychologie de Platon*. Paris: Univ. de France, 1973.

Cassirer, Ernst. *A Questão Jean-Jacques Rousseau*; tradução: Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

Cohen, Paul, M. : *Freedom's Moment: An Essay on the French Idea of Liberty from Rousseau to Foucault*; University Of Chicago Press, 1997.

Deat, Marcel : *J.-J. Rousseau totalitaire dans Pensée allemande et pensée française*, Paris, Aux Armes de France, 1944

Derathé. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1995.

Faick, D. *La citoyenneté politique sociale et économique dans la philosophie politique de J.J. Rousseau*. Texto eletrônico disponível no Site de Philosophie de l'Académie de Toulouse.

Fetscher, Iring: *La filosofia politica di Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà*. Milano, Feltrinelli, 1972

Fortes, Luis Roberto Salinas. *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

_____. *Rousseau: da teoria à prática*. Editora Ática, São Paulo, 1976.

Fortes, Luis Roberto Salinas. *Dos jogos de teatro no pensamento pedagógico e político de Rousseau*. In. DISCURSO, n.10, 1979.

Koselleck, R. *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*; Cambridge, MIT Press, 1959

Landowski, Eric. *A Sociedade Refletida: ensaios de sociosemiótica*. Tradução: Eduardo Brandão. EDUC/Pontes, São Paulo, 1992.

Launay, Michel. *Introduction*. In: *Lettre a M. D'Alembert*; ed. Garnier – Flammarion, Paris, 1967.

MacCormick, J. P. : *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*. Cambridge, University Press, 1997.

Marques, J. O. de Almeida. *Rousseau e os perigos da leitura, ou porque Emílio não deve ler as fábulas*. Texto eletrônico disponível no sítio:
<http://www.eventos.uevora.pt/comparada/VolumeII/>

Meier, H. *The Lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*; Chicago University Press, 1998.

Morgenstern, Mira. *Rousseau and the Politics of Ambiguity: Self, Culture and Society*. Pennsylvania State University Press.

Nascimento, Milton Meira do. *Opinião Pública e Revolução*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

Prado Jr., Bento. *Gênese e estrutura dos espetáculos*. In: *Estudos CEBRAP*, n° 14, p. 5-34, 1975.

Perdigão, Paulo. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&pm.1995.

Platão. *Les Lois*. Les Belles Lettres, t.XII (1^{re} partie), Paris, 1994.

_____. *A República*, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira; 9^a edição. Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Cartas*, 2^a ed., Editorial Estampa, Lisboa, 1980.

_____. *Fedro*, tradução Pinharanda Gomes. Guimarães Editores, Lisboa, 1989.

Plutarque. *Oeuvres Morales*. Traduit par Jean Dumortier. Société d'Édition Les Belles Lettres, Paris, 1975.

Piozzi, Patrizia. *Natureza e Artefacto: a ordem anárquica*. Tese de doutoramento, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1991.

Romano, Roberto. *Os laços do orgulho. Reflexões sobre a política e o mal*. In: Unimontes Científica. Montes Claros, v.6, n.1, jan/jun 2004.

_____. *A tirania do olhar*. In: Marques Neto, J.C. e Lahuerta M. , org., O pensamento em crise e as artimanhas do poder. Editora Unesp, São Paulo, 1988.

Rousseau, J-J. *Oeuvres Complètes*. Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, Paris, (t.I: 1959); (t.III: 1964); (t.IV: 1969); (t.V: 1995).

Sartre, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução: Paulo Perdigão – Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

Schwartz, Joel. *The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau*. The Chicago University Press, Chicago and London, 1985.

Sennett, Richard. *O Declínio do Homem Público: as tiranias da intimidade*. Tradução Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*; tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *O remédio no mal: o pensamento de Rousseau*. In: *As máscaras da civilização: ensaios*; tradução: Maria Lúcia Machado. – São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *The accuser and the accused*. In: *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*; summer 1978. pp.41-58.

Vargas, Yves. *Introduction à l'Emile de Rousseau*. Presses Universitaires de France, Paris, 1995.