

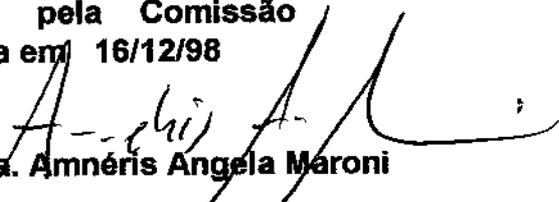
EDEMILSON ANTUNES DE CAMPOS

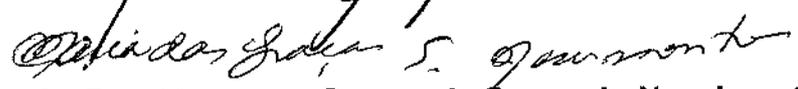
A TIRANIA DE NARCISO

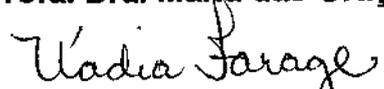
ALTERIDADE, NARCISISMO E POLÍTICA

Dissertação de mestrado
apresentada ao Departamento
de Ciência Política do Instituto
de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade
Estadual de Campinas, sob
orientação da Profa. Dra.
Annéris Ângela Maroni

Este exemplar corresponde
à redação final da
dissertação defendida e
aprovada pela Comissão
Julgadora em 16/12/98


Profa. Dra. Annéris Ângela Maroni

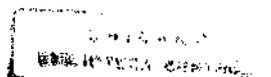

Profa. Dra. Maria das Graças de Souza do Nascimento


Profa. Dra. Nádia Farage

Dezembro/1998

C157t

36608/BC



UNICAMP	BC
N.º DA MATRÍCULA:	
V.	E.
TOMBO PC/36608	
PROC. 229/99	
C	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO R\$ 11,00	
DATA 20/02/99	
N.º CPD	

CM-00121045-7

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Campos, Edemilson Antunes de
C 157 t **A tirania de Narciso : alteridade, narcisismo e política /**
Edemilson Antunes de Campos. - - Campinas, SP : [s. n.], 1998.

Orientador: Amnéris Ângela Maroni.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778. 2. Narcisismo.
3. Ética política. I. Maroni, Amnéris Ângela. II. Universidade
Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

***Para Anézia e Sylvio,
meus pais.***

AGRADECIMENTOS

Este trabalho trata do tema da relação com o outro, com o diferente, logo não poderíamos deixar de agradecer a todos os Outros que, direta ou indiretamente, ajudaram na sua elaboração.

Em primeiro lugar um agradecimento especial a minha orientadora Profa. Dra. Amnéris Angela Maroni, uma amiga acima de tudo, que, aliando sensibilidade e rigor intelectual, motivou e estimulou a realização deste trabalho.

Um agradecimento a Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da USP, personificada nas figuras dos professores Milton Meira do Nascimento e Maria das Graças de Souza do Nascimento, pela acolhida nos cursos que lá realizei.

Agradeço também a UNICAMP, cujas instalações possibilitaram a realização do presente trabalho e ao CNPq pela concessão de uma bolsa de estudo, fundamental para o êxito da pesquisa.

Por fim, gostaria de fazer um agradecimento todo especial a Veridiana Moreira Police, companheira de todas horas, com quem tenho aprendido na prática a grande aventura de conviver e respeitar a diferença.

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo estudar as relações entre alteridade, narcisismo e política na obra de Jean-Jacques Rousseau. A partir de uma sugestão de Salinas Fortes, presente em seu livro *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*, buscamos mostrar como o problema da alteridade, constitui o aspecto central da obra de Rousseau. Com efeito, é a partir da relação entre o eu e o outro que se constitui o laço social, criando as condições de possibilidade para a degeneração das paixões naturais - *amor-de-si* e *pitié* - conduzindo no limite ao "mal do século": o *amor-próprio*. Nesta perspectiva, procuramos mostrar como uma configuração sócio-cultural baseada na civilidade e nos jogos da aparência, engendra o homem do amor-próprio - o moderno Narciso - que anula a alteridade, usurpa todos os lugares e rouba para si a cena do espetáculo público, constituindo-se no princípio de destruição de toda vida comunitária efetiva.

ÍNDICE

Introdução	7
Recortando uma possibilidade interpretativa.....	8
Rousseau e a crítica da representação.....	15
Rousseau e a questão do outro.....	21
Capítulo 1. Alteridade, narcisismo e política	26
1.1 Perseguindo uma pista.....	27
1.2 A emoção criadora.....	30
1.3 A origem do mal: a fissura entre ser e parecer.....	35
1.4 A leitura de Jean Starobinski: aparência, véu e autenticidade..	47
1.5 A leitura de Salinas Fortes: ordem natural, transporte imaginário e alteridade.....	55
Capítulo 2. A nova ordem de Narciso e a recusa do todo	61
2.1 A perversão da pitié na filosofia política.....	62
2.2 Pitié, transporte e imaginação.....	75
2.3 Pitié, amor-de-si e amor-próprio.....	86
2.4 Narciso é o centro de todas as coisas.....	98
Capítulo 3. Narciso e o jogo da aparências	106
3.1 A metáfora do mundo como um teatro.....	107
3.2 Civilidade e espaço público.....	111
3.3 Rousseau e Voltaire em torno da questão do luxo..	118
3.4 Civilidade e alteridade: as críticas de Richard Sennett e Gérard Lebrun.....	126
Conclusão	141
Bibliografia	146

“Mais, tandis qu’il tente d’apaiser sa soif, une autre soif grandit en lui. Pendant qu’il boit, séduit par l’image de sa beauté qu’il aperçoit, il s’éprend d’un reflet sans consistance, il prend pour un corps ce qui n’est qu’une ombre. Il reste en extase devant lui-même, et, sans bouger, le visage fixe, absorbé dans ce spectacle, il semble une statue faite de marbre de Paros. Il contemple, couché sur le sol, deux astres, ses propres yeux, et ses cheveux, dignes de Bacchus, dignes aussi d’Apollon, ses joues imberbes, son cou d’ivoire, sa bouche charmante, et la rougeur qui colore la blancheur de neige de son teint. Il admire tout ce par quoi il inspire l’admiration. Il se désire, dans son ignorance, lui-même. Ses louanges, c’est à lui-même qu’il les décerne. Les ardeurs qu’il ressent, c’est lui qui les inspire.”

(Ovidio: Narcisse, Echo, in: Les Metamorphoses III, pp.388,425)

INTRODUÇÃO

1. Recortando uma possibilidade interpretativa

Neste trabalho discutiremos a relação entre o *eu* e o *outro*. Não se trata de uma questão simples, mas de uma descoberta que envolve medos, fobias, hesitações e toda uma lógica de discriminações e preconceitos, que muitas vezes impede a valorização daquilo que é diferente ou estranho a nós. Como este assunto é imenso, tratamos de estabelecer um objeto para a análise; discutiremos o problema da alteridade na obra de Jean-Jacques Rousseau, mostrando como essa problemática constitui seu centro teórico. Como veremos, para Rousseau a questão da alteridade está na base da constituição do laço social. Ou seja, é a partir da relação entre o *eu* e o *outro* que se criam as condições de possibilidade para a emergência dos elementos definidores da vida social, a saber: a *separação* entre sujeito e objeto e a conseqüente criação do universo da *representação*. Esses fatores constituirão o nó górdio da crítica sócio-cultural de Rousseau, pois a passagem para a vida em sociedade traz, no seu interior, uma profunda ambigüidade. Assim, se de um lado, a vida social possibilita o surgimento de uma consciência moral, de outro, temos a possibilidade do surgimento do “mal do século”: a fúria do *amor-próprio*. Nosso objetivo será desatar esse nó, mostrando como Rousseau ao fazer do tema da alteridade o centro de sua crítica sócio-cultural anuncia, já no século XVIII e muito antes da psicanálise, uma formulação crítica original de um

tema que ganharia força em toda modernidade, qual seja, o “narcisismo”. Nesta perspectiva, em Rousseau, o “narcisismo” aparece como um problema *social e político*, isto é, a passagem para a vida social cria as condições de possibilidade de emergência do homem do amor-próprio, o “moderno Narciso”, que anula o outro, transformando-o em mera projeção de si mesmo, colocando em risco a vida social e política. Desde já pretendemos deixar claro que *não* trabalharemos o narcisismo como categoria psicológica, mas ao contrário, como um problema constitutivo do diagnóstico crítico sócio-cultural rousseauniano.

* * *

Todavia, a definição desta temática não ocorreu de imediato. Ela foi fruto de descobertas, inquietações, e de um longo amadurecimento de algumas questões que acabaram por direcionar nossa atenção para o problema da alteridade e sua relação com a política, em particular na obra de Rousseau que, como sabemos, faz da política uma dimensão fundante de seu pensamento.¹ Assim, vale a pena retrarmos rapidamente o itinerário que resultou na sua realização.

¹ A política, de fato, constitui uma dimensão determinante na obra de Rousseau. É o que vemos nas palavras do próprio genebrino que, nas *Confissões*, afirma: “Vira que tudo se prendia radicalmente com a política, e que de qualquer forma que se procedesse, nunca povo algum seria senão aquilo que a natureza do seu governo o faria ser...” (Jean-Jacques

Talvez pudéssemos estabelecer como mais importante a descoberta de que poderíamos estudar as relações entre alteridade, narcisismo e política a partir da obra de um autor clássico - Jean-Jacques Rousseau. Esse fato não mereceria maiores comentários não fosse pela insistência dos manuais de ciência política em situar o pensamento dos autores clássicos no bojo da "evolução" da história das idéias políticas. Com efeito, Maquiavel, Hobbes, Locke e o próprio Rousseau, autores fundamentais da modernidade política, aparecem como "arcaicos", "superados", já que nosso referencial, produzido nos séculos XIX e XX, parece ser mais completo. Por outro lado, esses mesmos manuais que se propõem a comentar as obras dos autores clássicos, não raro, apresentam-nas como "derivações", "emanações" de um contexto histórico social ou como representações dos interesses de uma classe social perdendo, assim, todo seu impacto e originalidade.²

Porém, quando se trata da obra de Rousseau, esses comentários tomam-se ainda mais perturbadores. Como sabemos, o próprio Jean-Jacques se considerava um "homem de paradoxos", o que faz de suas obras verdadeiros enigmas a serem decifrados, cheios de meandros e circularidades, capazes de provocar

Rousseau. *Confissões*, (trad.) Fernando Lopes Graça, Lisboa: Clássicos Relógio D'Água, 1988, Vol.II, p.126).

² Para uma discussão da obra de Rousseau, entendida como expressão de uma sociedade "pequeno-burguesa" ver: Luciano Gruppi. *Tudo começou com Maquiavel: As concepções de Estado em Marx, Engels, Lênin e Gramsci*, 7.ed., Porto Alegre: LP&M, 1980.

verdadeiros “curtos-circuitos” no discurso representacional. Com efeito, os comentadores, na tentativa de buscarem uma unidade da obra, operam todo o tipo de recortes. Num interessante comentário ao livro de Salinas Fortes: *Rousseau: da teoria à prática*, Marilena Chaui aponta as soluções encontradas pelos intérpretes:

*“Uma solução consiste em desenhar a figura de um Rousseau - Proteu, nascida do dilaceramento do indivíduo vítima da civilização, levando-o aos recursos ambíguos da dissimulação e até mesmo à pura contradição consigo mesmo. E disto resultaria a impossibilidade para totalizar de maneira homogênea a obra do filósofo. Uma outra solução oferecida surge na figura de um Rousseau - Mutilado. Agora procura-se recuperar a coerência da vida com a obra e desta consigo mesma, graças a uma paciente separação do joio e do trigo. Enfim, (como não poderia deixar de ocorrer) a questão da incoerência é resolvida pela partilha eqüitativa daquilo que pertence ao Jovem Rousseau e daquilo que está sob a responsabilidade do Velho Rousseau. A cisão é operada pelo reconhecimento de que há no filósofo uma passagem da paixão radicalizadora à prudência reformista”.*³

Nessa perspectiva, encontramos duas grandes tendências na leitura da obra de Rousseau. Ora seu pensamento é apresentado como defensor de uma supremacia do poder do Estado sobre o indivíduo, obedecendo, assim, a uma lógica totalitária.⁴ Típica leitura

³ Marilena Chaui. “Do tácito ao expreso: o lugar do escritor político”; in: *Rousseau: da teoria à prática*, Luiz Roberto Salinas Fortes, São Paulo: Ática, 1976, pp.11,12.

⁴ Para uma leitura da obra de Rousseau proposta pelo pensamento político liberal ver: Benjamin Constant. “Principes de Potitique”, in: *Cours de politique constitutionnelle*, New York: Arno Press, 1979. Para uma leitura da obra de Rousseau proposta pelo pensamento anarquista ver: Bakunine. *Concelto de liberdade*, Porto: Res Editora, 1975. E, para uma leitura de Rousseau como inspirador das modernas correntes totalitárias ver: J. L. Talmon. *Los origenes de la democracia totalitária*, México: Aguilar, 1956.

liberal. Ela vê em Rousseau um inspirador das modernas correntes totalitárias. E, numa posição diametralmente oposta no espectro político, o pensamento do genebrino é visto como a teorização da “liberdade igualitária”, apontando assim para um “nexo histórico” entre as idéias de Rousseau e de Marx.⁵

Uma releitura da obra de Rousseau também se faz necessária em função das interpretações que, em especial, Richard Sennett e Gérard Lebrun, entre outros, fazem da obra do genebrino.⁶ Para ambos os autores a crítica socio-cultural de Rousseau conduz a uma supervalorização da intimidade e da autenticidade, resultando numa valorização do “eu” e numa tirania da intimidade. Com efeito, ao invés de uma preocupação com a alteridade, a obra de Rousseau é apresentada como estando preocupada única e exclusivamente com a dimensão da interioridade, isto é, com a intimidade, numa exaltação “romântica” da subjetividade, que no limite, conduz a um individualismo exacerbado.

Com efeito, Sennett e Lebrun fazem de Rousseau um “arauto” dos tempos atuais. Para Sennett, em seu livro *O declínio do homem público*, a sociedade atual apresenta-se como uma “sociedade intimista”, ou seja, uma sociedade na qual as pessoas

⁵ Para uma leitura da obra de Rousseau como um precursor do marxismo ver: Galvano Della Volpe. *Rousseau e Marx: a liberdade igualitária*, Lisboa: Edições 70, 1982.

⁶ Referimo-nos em particular às obras: Richard Sennett. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*, (trad.) Lygia Araújo Watanabe, São Paulo: Companhia das Letras, 1988; e Gérard Lebrun. “O desmoronamento da Res-Pública”; in: *Passeios ao léu*, São Paulo: Brasiliense, 1983.

acreditam que os intercâmbios entre os indivíduos são demonstrações de personalidade, inclinando-se, assim, a expor em público sua intimidade e sua personalidade individual, valorizando a autenticidade desse processo de auto-exposição. Para esses autores, a obra de Rousseau é apresentada como uma das responsáveis desse processo. O que faz da crítica da hipocrisia da vida em sociedade e da busca da transparência, elementos centrais da crítica socio-cultural rousseauiana, responsáveis pela vitória da "sociedade intimista" e pela decomposição do espaço público presentes na atualidade. É o que encontramos, por exemplo, na leitura que Richard Sennett faz da obra de Rousseau:

*"A teoria de Rousseau era a maior de seu tempo no que diz respeito à ponte entre vida cosmopolita e o teatro, e uma vigorosa condenação dessa situação. Analista e crítico, ele também foi profeta ao predizer que a ordem pública iria sucumbir a uma vida baseada no sentimento íntimo combinado à repressão política. Esta nova condição - tão semelhante à nossa atual - ele aprovava."*⁷

Gérard Lebrun, em seu artigo *O desmoronamento da res-pública*, no qual comenta o livro de Richard Sennett, também aponta na mesma direção, ao indicar que o ideal rousseauiano da autenticidade se realizou no mundo atual: "nosso ideal* intersubjetivo é uma comunidade afetiva, como a desejada por Jean-Jacques -

⁷ Richard Sennett. op. cit, p. 140. (grifos nossos)

* Gérard Lebrun refere-se à "invasão" da intimidade no âmbito público vivida atualmente.

uma sociedade na qual amigos e amantes nunca parariam de **dizer-se tudo**".⁸

Centrando-se, portanto, na oposição *civilidade/autenticidade*, tanto Sennett quanto Lebrun vêem nas críticas de Rousseau aos códigos da civilidade e ao jogo das aparências, uma condenação do ideal de universalidade proposto pela civilização ocidental e uma retomada de uma "comunidade fechada", na qual reinaria a repressão política. Com efeito, "a tirania política e a procura da autenticidade andam de mãos dadas".⁹ Em contrapartida, ao criticarem a obra de Rousseau, tanto Sennett quanto Lebrun vêem na *civilidade*, isto é, nas relações mediadas pelas máscaras impessoais, que forjam um laço social baseado na distância entre o eu e o outro, o "antídoto" para essa sociedade intimista.

⁸ Gérard Lebrun. op. cit., p.256.

⁹ Richard Sennett. op. cit., p.155.

2. Rousseau e a crítica da representação

A percepção de que poderíamos nos valer da obra de Rousseau para estudar as relações entre alteridade, narcisismo e política, começou a se desenhar quando da leitura da excelente tese de livre-docência, recentemente publicada em livro, de Luiz Roberto Salinas Fortes: *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*.¹⁰ Salinas Fortes, preocupado em revelar a posição central que a questão dos espetáculos ocupa no pensamento de Rousseau - operando como um verdadeiro paradigma a orientar toda a crítica do genebrino ao universo das representações -,¹¹ oferece

¹⁰ Luiz Roberto Salinas Fortes. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*, São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

¹¹ idem, ibidem, p.24. Nas palavras de Luiz Fernando Franklin de Matos, encontramos uma descrição do essencial do texto de Salinas: "O teatro é o 'paradigma essencial' que organiza todo o sistema rousseauiano em sua totalidade (...) O *Paradoxo [do espetáculo...]* começa, assim, pelo exame da crítica rousseauiana da representação. Esta crítica, adverte Salinas, pretende assinalar os limites de todo discurso, para além dos quais emergem 'o entendimento que delira' e a 'paixão que crê raciocinar'. Como já se pode ver, tal procedimento não se restringe ao registro puramente intelectual, mas empenha o homem na sua totalidade. E, com efeito, a origem da representação - que supõe cisão entre o sujeito que representa e o objeto representado - deve ser buscada na passagem da natureza para a vida social. Segundo o *Discurso sobre a origem da desigualdade*, a natureza é fusão, que está aquém de qualquer representação, discurso ou espetáculo - numa palavra, o absoluto -, enquanto a vida social é o domínio do relativo e só existe como representação, espetáculo e discurso. Por isso, Rousseau poderá dizer que a paixão dominante no homem natural é um sentimento *absoluto*, o *amor-de-si-mesmo*, ao passo que a grande paixão do homem social é um sentimento *relativo*, o *amor-próprio*, que supõe a razão, a língua, o existente, o *outro*. E daí ainda o mal por excelência, a duplicidade do homem existente, sua cisão entre o ser e o parecer, cuja causa é a queda na finitude, isto é, na vida em sociedade." (Luiz F. Franklin de Matos. "Uma arte da medida" in: *Paradoxo do espetáculo - política e poética em Rousseau*, op. cit., pp. 9-10.) (grifos nossos)

uma leitura sobre o problema do mal dentro da crítica rousseauiana:

*"O mal por excelência é a **duplicidade** do homem existente, a contradição entre sua realidade e seu modo de aparecer, o seu **fenômeno**. A 'origem' desse mal essencial pode ser designada: é a passagem para a vida em sociedade."¹²*

Centrando sua análise na oposição natureza/sociedade, Salinas mostra que essa ruptura introduz no horizonte humano a cisão entre o *ser* e o *parecer*, sendo, portanto, responsável por todos os vícios dos homens e pelos males da sociedade. O "homem social" ou o "homem do homem" é um ser desnaturado, socialmente dividido, que jamais recuperará a indivisão da origem. Desnaturando-se, o homem é um ser culpado e todos os seus passos apenas acentuarão sua culpa e sua miséria. Socializando-se, o homem nasce para a morte.

Rousseau teria, então, de acordo com Salinas, a intenção de verificar como a cisão entre o *ser* e o *parecer* é produzida e quais seus efeitos na natureza humana. É isso que faz Rousseau, no *Discurso sobre a desigualdade*, tomar a atividade dos homens vivendo em sociedade como problema central. Pois, uma vez estabelecida a oposição natureza/sociedade como responsável pelos males, a distinção entre o *ser* e o *parecer* não está dada de uma vez por todas, mas é algo histórico e socialmente adquirido.¹³ É

¹² Idem, *ibidem*, p.38.

¹³ Idem, *ibidem*, p.41.

a partir deste diagnóstico crítico da vida social, proposto pela interpretação de Salinas Fortes, que podemos visualizar em Rousseau uma preocupação com o problema da “diferença”, fazendo das relações entre alteridade e política o centro de suas reflexões. Nessa perspectiva, a vida em sociedade conduz a uma degeneração das paixões naturais - *pitié* e *amor-de-si* - sendo responsável pelo desenvolvimento do “mal do século”: o *amor-próprio*. Com efeito, uma vez que a história e a sociedade degeneraram o “homem natural”, transformando-o no seu contrário, a *pitié* - paixão básica para compreendermos a bondade natural e a matriz última de todo laço social - traz uma ambigüidade no seu interior. Ou seja, a *pitié*, de um lado pode evoluir para a consciência moral e, por outro lado, pode degenerar, criando as possibilidades para a conversão do *amor-de-si* natural em *amor-próprio*. Em outras palavras: Rousseau ensina que a alma humana passa por um longo processo degenerativo, levando à constituição do homem do amor-próprio; o “moderno Narciso”, que não vê o outro e transforma tudo em mera projeção de si mesmo. É a partir dessa degeneração das paixões naturais que emerge a figura do Tirano/Narciso, o “Leviatã” vislumbrado por Rousseau, capaz de arruinar a vida política e social.

Com efeito, a leitura de Salinas Fortes sugere um deslocamento no eixo interpretativo da obra de Rousseau. A saber: ao invés da oposição *aparência/autenticidade*, deslocamo-nos para

a oposição *aparência/alteridade*. Assim, ao contrário de Sennett e Lebrun, não vemos na crítica de Rousseau ao mundo das aparências um juízo crítico feito apenas em nome de um elogio à intimidade e à interioridade, mas sim como uma crítica contundente aos códigos da civilidade e ao jogo das aparências, entendidos como elementos centrais para a emergência do *amor-próprio*.

A interpretação de Salinas Fortes também chamou nossa atenção para outros dois aspectos sugestivos. O primeiro diz respeito à relevância dos elementos afetivos e passionais no campo político. Sabemos que a tradição do pensamento político se esforçou, desde os gregos, por estabelecer um elo entre *poder* e *razão*, favorecendo a elaboração de uma teoria racional do poder político.¹⁴ Logo, a política se converteu num campo da ação racional, impermeável ao campo passional. Pois bem, a leitura de Salinas sugere a presença da afetividade na política, mostrando que nesse campo *razão* e *paixão* têm de caminhar juntas, pois, como duas dimensões do humano, compõem os pilares fundamentais do edifício político.

* * *

¹⁴ Como bem aponta Jean-Pierre Vernant, desde os gregos estabelece-se uma relação entre a política e o pensamento racional. O surgimento da pólis está intimamente ligado ao nascimento da filosofia. Com efeito, a "razão grega" adquire sua primeira expressão no plano político. (Jean-Pierre Vernant. *As origens do pensamento grego*, São Paulo: Difel, 1986, p.94)

Outro aspecto, complementar ao primeiro, aponta para a relação entre mito e política. Não podemos nos esquecer que a elaboração de uma teoria racional do poder político banuiu o mito da política.¹⁵ Entretanto, como afirma o historiador Raoul Girardet, o estudo dos mitos pode possibilitar a entrada num terreno pouco explorado pelas análises políticas: o *imaginário político*. Trata-se do mundo dos sonhos, das fantasias, das crenças que povoam os corações e mentes dos agentes históricos. O mito, segundo Girardet, permite um alargamento das possibilidades de compreensão dos fenômenos políticos. Nas palavras de Girardet:

*“O mito político é fabulação, deformação ou interpretação objetivamente recusável do real. Mas, narrativa legendária, é verdade que ele exerce também uma função explicativa, fornecendo certo número de chaves para a compreensão do presente, constituindo uma criptografia através da qual pode parecer ordenar-se o caos desconcertante dos fatos e acontecimentos.”*¹⁶

Rousseau, sensível à problemática do mito, não deixou de fazer sua leitura do mito de Narciso, presente já em sua peça teatral: *Narciso ou amante de si mesmo*. A peça, escrita em 1733, por um Rousseau ainda muito jovem, é uma comédia de apenas um ato dividida em dezoito pequenas cenas. Entretanto, como muito bem observa Salinas Fortes, a “comédia”, além de revelar a paixão

¹⁵ Para uma análise das relações entre *mito e política*, no bojo da construção de uma teoria racional do Estado ver: Ernst Cassirer. *O mito do Estado*, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

¹⁶ Raoul Girardet. *Mitos e mitologias políticas*, (trad.) Maria Lucia Machado, São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p.13.

contraditória de Rousseau pelo teatro, já antecipa o essencial de sua crítica ulterior ao “narcisismo” e à vida social, vista como um teatro, no qual o homem aparece em meio ao jogo do *ser* e do *parecer*. Com efeito, como veremos, Rousseau valendo-se de uma leitura do mito de Narciso, direciona sua crítica à sociedade da aparência, responsável pela emergência do “moderno Narciso”.

3. Rousseau e a questão do outro

A preocupação de Rousseau com a questão do “outro” também já havia sido apontada pelo antropólogo Claude Lévi-Strauss em seu belo artigo: *Jean-Jacques Rousseau: fundador das ciências do homem*.¹⁷ Vendo no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, o primeiro tratado de “etnologia” da história, no qual está presente todo o problema das relações entre natureza e cultura,¹⁸ Lévi-Strauss revela um Rousseau que faz da identificação com o outro seu problema central:

“O pensamento de Rousseau desabrocha (...) a partir de um duplo princípio: o da identificação com o outro, e mesmo com o mais “outro” de todos os outros, ou seja, um animal; e o da recusa da identificação consigo mesmo, isto é, a recusa de tudo o que pode tornar o “eu” aceitável. Estas duas atitudes se completam, e a segunda chega mesmo a fundar a primeira: na verdade, eu não sou “eu”, mas o mais fraco, o mais humilde dos “outros.”¹⁹

Para Lévi-Strauss, o pensamento de Rousseau expõe toda a fraqueza do homem ocidental que, fundado no *amor-próprio*, ousou colocar-se no centro de todo o universo. A crítica de

¹⁷ Claude Lévi-Strauss. “Jean-Jacques Rousseau: fundador das ciências do homem”; in: *Antropologia Estrutural II*, (trad.) Maria do Carmo Pandolfo e Tânia Jatobá, Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1987.

¹⁸ Idem, *ibidem*, p.42.

¹⁹ Idem, *ibidem*, p.47.

Rousseau é, assim, a crítica do “*etnocentrismo*” da cultura ocidental que, centrando-se num “ego” soberano, conduziu o homem à dominação da natureza e de todos os outros homens, restando-lhe como recompensa a mais completa solidão. Denúncia do “*etnocentrismo*” da cultura ocidental e “defesa das diferenças”. Não seriam essas as intenções presentes, por exemplo, na famosa condenação por Rousseau dos autores que, ao falarem do homem natural, apenas “*transportaram* para o estado de natureza idéias que tinham adquirido em sociedade”? Autores que, como Hobbes, “falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil”.²⁰

Nesta perspectiva, como lembra Lévi-Strauss, é para a *solidariedade* e o respeito *recíproco* que a obra de Rousseau chama a atenção. Afinal, não é o homem fundado na qualidade natural da *pitié*, que gera uma repugnância em ver sofrer nosso semelhante? Com efeito, “numa sociedade civilizada não poderia haver desculpa para o único crime verdadeiramente inexpriável do homem, e que consiste em acreditar-se permanentemente ou temporariamente superior e em tratar homens como objetos: seja em nome da raça, da cultura, da conquista, da missão, ou do simples uso de um expediente.”²¹

* * *

²⁰ Jean-Jacques Rousseau. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*; (trad.) Lourdes Santos Machado, São Paulo: Ed. Nova Cultural, Col. Os Pensadores, 1988, 4a. ed., Vol.II, p.40. (grifo nosso)

²¹ Claude Lévi-Strauss. “Jean-Jacques Rousseau...”, in: *op.cit*, p.50.

Inspirados pelas leituras dessas excelentes obras, resolvemos empreender o estudo das relações entre alteridade, narcisismo e política, tendo como eixo principal a análise sócio-cultural rousseauniana. Com efeito, procuramos apontar como uma configuração social, baseada na civilidade e nos jogos da aparência, foi capaz de engendrar o homem do amor-próprio - o "moderno Narciso" - que anula a alteridade, usurpa todos os lugares e rouba para si a cena do espetáculo público. Nesta perspectiva, pretendemos, no *Capítulo 1*, apresentar o diagnóstico crítico sócio-cultural rousseauniano, tal como proposto por Salinas Fortes, indicando como o mal por excelência - a duplicidade do homem, a cisão entre *ser* e *parecer*, cuja causa é a vida em sociedade - está na base da emergência do amor-próprio, impossibilitando, portanto, toda e qualquer relação com o *outro*. No *Capítulo 2* pretendemos acompanhar mais de perto o itinerário crítico sócio-cultural rousseauniano, mostrando de que modo a relação entre o *eu* e o *outro*, constitutiva do laço social, cria as condições de possibilidade para a degeneração das paixões naturais - *amor-de-si* e *pitié* - conduzindo no limite ao "mal do século": o *amor-próprio*. Com isso procuraremos contrapor a ordem de Narciso - centrada no amor-próprio - à ordem da Natureza, divina e boa. A seguir, no *Capítulo 3*, pretendemos demarcar nossa interpretação da obra de Rousseau em relação às leituras de Richard Sennett e Gérard Lebrun, já citadas anteriormente. Assim, a partir do eixo *civilidade/alteridade*,

pretendemos mostrar de que modo a vida social - marcada pelo jogo das aparências e pelos códigos da civilidade, que valorizam o espetáculo público e celebram a imagem - cria as condições que tomam possível a emergência do "narcisismo".

Entretanto, ao mostrarmos as relações entre alteridade, "narcisismo" e política na obra de Rousseau, sua crítica sócio-política adquire todo seu vigor e atualidade. Uma atualidade já antevista de forma brilhante por Lévi-Strauss, que fazemos questão de apresentar aqui:

"Mas hoje, para nós que sentimos - como Rousseau o predizia a seu leitor - 'o pavor daqueles que terão a infelicidade de viver depois de ti', que seu pensamento toma suprema amplitude e que ele adquire toda a sua grandeza. Neste mundo mais cruel para o homem talvez, do que jamais foi: onde proliferam todos os procedimentos de exterminação, os massacres e a tortura, jamais negados sem dúvida, mas dos quais nós comprazíamos em acreditar que já não tinham importância, simplesmente porque se reservava a populações distantes que os suportavam em nosso proveito, segundo se pretendia, e em todo caso, em nosso nome; agora que - próxima pelo efeito de uma população mais densa que encurta o universo e não deixa nenhuma porção de humanidade ao abrigo de uma abjeta violência - pesa sobre cada um de nós a angústia de viver em sociedade; é agora, digo, que expondo as taras de um humanismo decididamente incapaz de fundar no homem o exercício da virtude, o pensamento de Rousseau pode ajudar-nos a rejeitar uma ilusão da qual, infelizmente somos capazes de observar em nós e sobre nós mesmos os funestos efeitos. Pois, não foi o mito da dignidade exclusiva da natureza humana, que infligiu à própria natureza uma primeira mutilação, a partir da qual deveriam, inevitavelmente, seguir-se outras? (...) Concedendo a uma tudo o que retirava da outra, ele abria um ciclo maldito, cuja fronteira, constantemente recuada, serviria para desviar os homens dos outros homens, e para reivindicar, em proveito de minorias sempre mais restritas, o privilégio de um humanismo, corrompido logo ao nascer, por ter buscado no amor-próprio seu princípio e sua noção (...)

Longe de oferecer-se ao homem como um refúgio nostálgico, a identificação com todas as formas de vida, começando pelas mais humildes, propõe, portanto, à humanidade hoje, pela voz de Rousseau, o princípio de toda sabedoria e de toda ação coletiva; o único que, num mundo em que a superpopulação torna mais difícil, porém muito mais necessário o respeito recíproco, poderá permitir que os homens vivam juntos e construam um porvir harmonioso.²²

Com efeito, a partir das interpretações de Lévi-Strauss e Salinas Fortes, a crítica de Rousseau ao “narcisismo” aponta para uma outra possibilidade de convívio social. Ou seja, uma sociabilidade, baseada numa “ética da alteridade” que tenha na *solidariedade* e na *reciprocidade* seus valores capitais e traga em seu centro um questionamento radical de todas as formas de exclusão social e de recusa da alteridade, única forma possível de construção de uma cultura verdadeiramente democrática.

²² Idem, *ibidem*, pp.48-50. (grifos nossos)

CAPÍTULO 1

ALTERIDADE, NARCISISMO E POLITICA

***“Insensatos, que vos
queixais permanentemente
da natureza, sabeis que
todos os males provêm de
vós mesmos.”***

Jean-Jacques Rousseau

1.1 Perseguindo uma pista

Salinas Fortes, em seu livro *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*, ao analisar o conteúdo da peça teatral escrita por Rousseau: *Narciso ou o amante de si mesmo*, sugere uma pista interessante:

"... Compreensível e altamente sugestiva a atração de Rousseau pelo mito [de Narciso] (...) Há, como vemos, uma sedução particular de Rousseau pelo travestimento, pelo jogo metafórico, pela ilusão das aparências. Mas é sobretudo o tema que antecipa claramente todos os motivos principais da filosofia ulterior, em especial a dicotomia entre amor-de-si e amor-próprio, distinção terminológica que ao nível da peça ainda não encontra guarida."²³

Narciso... teria, segundo Salinas, uma estreita relação com os principais temas da filosofia elaborada por Rousseau que, como sabemos, faz da crítica à representação, ao espetáculo e ao jogo das aparências, fruto da vida social, o centro de sua elaboração. A peça, escrita em 1733 - por um Rousseau ainda muito jovem -, é uma "comédia" e não teve o sucesso esperado, quando foi encenada. Entretanto, ela já revela a paixão paradoxal que une Rousseau à arte de representar. Pois, não é o autor de *Narciso...* o mesmo que anos mais tarde escreverá o célebre juízo crítico ao teatro, presente na *Carta a D'Alembert*? Não pretendemos discutir aqui o cerne da crítica de Rousseau ao teatro, o que já foi objeto de

²³ Luiz Roberto Salinas Fortes. *Paradoxo do espetáculo...*, op. cit., pp.166 e 169.

importantes análises, tanto por Bento Prado Jr., quanto pelo próprio Salinas Fortes.²⁴ De fato, o que nos interessa é entender - a partir da sugestão de Salinas - a obra de Rousseau como uma contundente crítica ao narcisismo, construída pela dicotomia amor-de-si/amor-próprio e já anunciada na peça teatral *Narciso ou o amante de si mesmo*.

A "comédia" é composta de apenas um ato dividido em dezoito pequenas cenas. Nas palavras de Salinas encontramos a descrição dos personagens e da trama em questão:

"Os personagens são sete: Lisimon, o pai, Valério e Lucinda, filhos do primeiro e Angélica e Leandro, aos quais os dois primeiros estão prometidos em casamento; completando o quadro, os infalíveis servidores, o de Valério, Frontin e o de Lucinda, Marton. A intriga se tece no dia mesmo em que Lisimon, o pai de Valério e Lucinda, escolheu para a celebração das bodas entre os dois casais irmãos. Lucinda, assistida por Marton, quer pregar uma peça no irmão, o belo Valério, excessivamente vaidoso, a começar pela ostentação no vestir que o aparenta a uma mulher, 'uma espécie de mulher escondida em roupas masculinas'. Invertendo o disfarce, Lucinda traveste um retrato do próprio Valério, vestindo-o, desenhando nele roupas femininas. Angélica,

²⁴ Para uma análise da crítica de Rousseau ao teatro francês, presente na *Carta a D'Alembert* ver: Bento Prado Jr.. "Gênese e estrutura dos espetáculos" In: *Revista CEBRAP*, no. 8, São Paulo.; Ver também, em particular a parte III do livro de Salinas Fortes: *Paradoxo do espetáculo...*, pp. 141,191. Em sua apresentação ao livro de Salinas, Franklin de Matos comenta o sentido da crítica de Rousseau ao teatro presente na *Carta a D'Alembert*: "Na verdade, o livro de Rousseau inauguraria a crítica social e política dos espetáculos, denunciando o procedimento etnocentrista dos filósofos que examinam o teatro sem passar pelo inventário de suas diferenças ao longo da história". (L.F. Franklin de Matos: "Uma arte da medida"; in: *Paradoxo do espetáculo...*, p.13). Sobre a crítica social de Rousseau ao teatro ver também a esclarecedora *Introdução à Carta a D'Alembert*: "Teatro e amor-próprio" de L.F. Franklin de Matos in: *Carta a D'Alembert*, Jean-Jacques Rousseau, (trad.) Roberto Leal Ferreira, Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.

*apaixonada por Valério e com quem deverá casar-se, também participa, embora a contragosto da brincadeira (...) O efeito da brincadeira vai além do previsto inicialmente: Valério, ao descobrir o seu próprio retrato disfarçado, apaixona-se pelo retrato - 'A coisa é cômica. Ei-lo amoroso de si-mesmo' - e quer a todo custo descobrir o original, vacilando inclusive no seu suposto amor por Angélica e tentando adiar o casamento. Como é fácil prever, a comédia termina com a descoberta da brincadeira, que acaba por pôr a nu o ridículo da extrema vaidade, dela curando o protagonista.*²⁵

Embora sem o aparato conceitual próprio da filosofia ulterior, a peça já anuncia o essencial da crítica sócio-cultural de Rousseau. A saber: a vida social como um teatro; a ilusão do mundo das aparências e a hipocrisia da vida em sociedade, em meio ao jogo do ser e do parecer e, fundamentalmente, a crítica ao "narcisismo". Pois, como aponta Salinas, "trata-se de curar Valério-Narciso do seu excessivo amor-próprio, que se materializa aqui de forma "ridícula" e concreta através de uma imagem fictícia, um retrato, um espelho"²⁶. Tal qual no mito de Narciso, Valério - protótipo do "homem do amor-próprio" - está condenado à sua própria idolatria, não vendo o outro diferente de si mesmo.

²⁵ Luiz Roberto Salinas Fortes. *Paradoxo do espetáculo....*, p.168. Para uma interpretação das relações entre *teatro* e *narcisismo* ver: Luiz Roberto Salinas Fortes: "Teatro e narcisismo"; in: *Paradoxo do espetáculo....*, pp. 167-180.

²⁶ *idem*, *ibidem*, p.169.

1.2 A “emoção criadora”

Valeremo-nos, para o propósito de interpretação já anunciado, das seguintes obras de Rousseau: no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755), teremos como eixo principal o “movimento das paixões”: *amor-de-si*, *pitié* e *amor-próprio*; no *Discurso sobre as ciências e as artes* (1749) discutiremos o tema do *luxo*; no *Ensaio sobre a origem das línguas* (1759) valorizaremos as noções de *imaginação* e *transporte*; no *Emílio ou da educação* (1762) recortaremos o tema da *Ordem da natureza* - divina e boa - contra a perversa *Ordem de Narciso* ou do “*amor-próprio*”.

Cabe salientar que a escolha destas obras para a discussão do tema não foi tomada ao acaso, mas encontra amparo no próprio autor na medida em que estabelece que toda sua obra surgiu num instante de “êxtase emocional”. Como sabemos foi à caminho de Vincennes, onde iria visitar Diderot na prisão, que Rousseau tomou contato com o último número do *Mercure de France*, e soube que a Academia de Dijon acabava de propor para seu prêmio de moral, o seguinte tema: “O restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?” Ao ler a proposta da Academia, Rousseau vive um verdadeiro processo de “iluminação”, que narra nos seguintes termos no Livro VIII das *Confissões*:

...“Logo que tal li [refere-se à leitura do jornal] vi outro universo, e transformei-me em outro homem (...) Do que me lembro, perfeitissimamente é que, nessa ocasião, ao chegar a Vincennes, me achava numa agitação que confinava com o delírio. Diderot reparou nisso: disse-lhe o motivo (...) Aconselhou-me ele a que desse seguimento às minhas idéias, e que concorresse ao prêmio. Todo o resto da minha vida e das minhas desgraças não foi mais que a consequência inevitável deste instante de exaltação.”²⁷

Nas Cartas à Malesherbes, de 12 de janeiro de 1762,

Rousseau também narra esse instante de iluminação:

“Eu estava indo ao encontro de Diderot então prisioneiro à Vincennes; tinha no meu bolso o jornal *Mercure de France* e eu o folhei ao longo do caminho. Deparei-me com a questão da Academia de Dijon que deu lugar ao meu primeiro escrito. Inspiração súbita eis o movimento que se fez em mim enquanto lia; de repente eu senti o meu espírito deslumbrar-se com mil luzes; uma multidão de idéias vivas aí se apresentaram com uma força e uma confusão tais que me lançaram em uma confusão inexprimível; eu senti a minha cabeça tomada por um atordoamento semelhante a embriaguez. Uma violenta palpitação me oprime; excita meu peito, não podendo mais respirar caminhando, eu me deixo cair sob uma das árvores da alameda e aí passo uma meia hora em uma tal agitação que quando dela saí tinha minhas vestes molhadas de lágrimas sem ter sentido que as derramava. Oh! Monsieur se eu pudesse ter escrito um quarto do que eu vivi e senti sob aquela árvore... com que clareza eu teria feito emergir todas as contradições do sistema social, com que força eu teria exposto os abusos de nossas instituições, com que simplicidade eu teria demonstrado que o homem é bom naturalmente e que é em função das instituições que os homens se tornam maus. Tudo o que eu pude reter desta multidão de grandes verdades que durante um quarto de hora me iluminaram sob aquela árvore tem sido fracamente exposto nos meus três principais escritos: no primeiro Discurso (*Discurso sobre as ciências e as artes*), no Discurso sobre a origem da

²⁷ Jean-Jacques Rousseau. *Confissões*, (trad.) Fernando Lopes Graça, Lisboa: Clássicos Relógio D'agua, Vol I, 1988, p.77.

*desigualdade e no tratado sobre a Educação; três obras que são inseparáveis e que formam em conjunto um todo.*²⁸

Mas, qual o sentido que pode ter essa “emoção criadora”? Como encontrar nesse instante de “êxtase emocional” uma unidade na obra de Rousseau? Henri Gouhier, em seu livro: *Rousseau et Voltaire: portrait dans deux miroir*,²⁹ interpreta a “emoção criadora” rousseauiana, discutindo-a, a partir da interpretação que Henri Bergson faz da “emoção criadora” em *Duas fontes da moral e da religião*, cujo parentesco com a “emoção criadora” rousseauiana, Gouhier acentua.³⁰

Vale a pena, portanto, recuperarmos alguns de seus argumentos. Segundo Bergson é preciso distinguir duas espécies de emoção. Entre elas, a diferença é radical. Na primeira, a emoção é consecutiva a uma idéia ou a uma imagem representada. Trata-se da agitação da sensibilidade por uma representação. Tal é o caso que os manuais de psicologia anunciam: a um golpe de trovão eu salto; frente a uma má notícia eu fico confuso. A outra emoção não é determinada por uma representação. Antes, a emoção seria - se tivémos presentes os estados intelectuais que a ela se seguirão - uma *causa* e não um efeito: ela está plena de

²⁸ Jean-Jacques Rousseau. *Oeuvres complètes*, Tomo I, Paris: Pleiade, pp.1134-1135.

²⁹ Henri Gouhier. *Rousseau et Voltaire: portrait dans deux miroirs*, Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1983, pp. 27-45.

³⁰ Idem, *ibidem*, p.35.

representação, nenhuma delas acabada, estando presente em diversas manifestações artísticas, literárias, teatrais, metafísicas, morais e religiosas.³¹

Ora, quando Rousseau lê a questão proposta pela Academia de Dijon, pensamentos que se pressentem antes de toda reflexão, no limite da consciência, aparecem como a boa nova a comunicar. Alguns desses “pressentidos pensamentos” constituirão o arcabouço de todo edifício intelectual rousseauiano.

Como aponta Gouhier há uma desproporção entre a questão lida no jornal e a emoção que ela provoca em Rousseau. Como explicar essa desproporção? O que deve Rousseau às ciências e às artes? Para Gouhier, a iluminação de Vincennes teria revelado para Rousseau “o que ele é no que é o homem”.³² Mais precisamente, a emoção inclui uma autocrítica, criando o modelo com que Rousseau se mira para julgar Jean-Jacques. O que deslumbra Rousseau é a descoberta de uma natureza essencialmente boa do homem original. Com efeito, quando Rousseau constata a degeneração da cultura na sua vida, ele sabe que seu coração é bom por natureza, que seus erros e suas faltas, aquelas de ontem como as de amanhã, deixam intacta uma espécie de inocência fundamental.

A partir de então, ele tem uma certa imagem de si mesmo - um verdadeiro reflexo comparado àquela imagem que a sociedade e a

³¹ Idem, *ibidem*, p.36.

³² Idem, *ibidem*, p.38.

cultura degenerou - sem a qual não poderíamos compreender suas relações com os outros enciclopedistas e, em particular, como veremos, com Voltaire.

Eis, pois, a revelação que Rousseau tem a “caminho de Vincennes”: ele entrevê uma secreta oposição entre a constituição originária do homem e aquela de nossa sociedade. E, não é essa oposição entre ser e parecer que será desenvolvida ao longo de suas obras? O que antes era um “sentimento surdo, uma “noção confusa”, torna-se, agora, um julgamento claro e decidido. O que impedia a “noção confusa” de se tornar um “julgamento claro e decidido” eram as opiniões correntes em seu meio que, como sabemos, tinham no luxo e nos valores da civilidade seus códigos principais.

A partir de então, após a “iluminação” de Vincennes, Rousseau se põe a edificar sua obra, começando pelo *Discurso sobre as ciências e as artes*, explicitamente dirigido contra o espírito do luxo que tinha ditado *Le Mondain*, de Voltaire.³³

³³ Idem , ibidem, p.40.

1.3 A origem do mal: a fissura entre ser e parecer

Em 1753 aparece um prospecto da Academia de Dijon, propondo a seguinte questão para prêmio: “Qual a origem da desigualdade entre os homens e será ela permitida pela lei natural”? Rousseau, surpreso por aquela academia ter ousado propor tão grande questão, resolve concorrer. Para meditar melhor sobre o tema faz uma viagem a Saint Germain. Nas *Confissões* descreve os momentos de inspiração, assim como seus objetivos:

“Durante todo resto do dia, embrenhado na floresta, aí procurava, aí achava a imagem dos primeiros tempos, cuja história orgulhosamente traçava; abatia as pequenas mentiras dos homens; ousava por a nu a sua natureza, seguir o progresso dos tempos e das coisas que o desfiguravam, e comparando o homem do homem com o homem natural, ousava mostrar-lhe no seu pretenso aperfeiçoamento a verdadeira origem de suas misérias. A minha alma, na exaltação destas sublimes contemplações, elevava-se até junto da Divindade.”³⁴

Destas meditações acabou surgindo o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, cuja publicação data de 1755.

A obra, contudo, acabou não sendo premiada e, como se isso não bastasse, lhe rendeu muitas críticas. Em Genebra, para cuja República fora dedicada, a sua repercussão não foi favorável e acabou lhe rendendo muitos inimigos. Entre os enciclopedistas,

³⁴ Jean-Jacques Rousseau. *Confissões*, op.cit., p.112.

como não podia deixar de ser, a obra causou escândalos e inúmeras reações às suas afirmações. Mas, qual o motivo para tantas críticas e reações negativas? Rousseau, tal como havia proposto, traçou em sua obra um quadro no qual mostra o processo degenerativo pelo qual passa a alma humana, a partir do momento em que se afasta de sua condição natural. Ou seja, mostrou que o progresso, ao invés de melhorar a vida humana, na realidade a deteriorou. Nada, portanto, mais contrário ao “espírito de seu tempo” que, como sabemos, fazia da idéia do *progresso* um verdadeiro corolário a guiar as descobertas que floresciam.

No entanto, apesar das reações de seus contemporâneos, sua obra atravessou os séculos dando margem a inúmeras interpretações. O que o autor estaria interessado em denunciar? Qual a “verdadeira origem das misérias do homem”?

A questão que conduz a essa reflexão, como sabemos, é a da “desigualdade” econômica, social e política existente entre os homens. Para resolvê-la, Rousseau opera uma *comparação* entre o “homem do homem” - homem social, “modificado pelo progresso dos tempos”- e o “homem natural” - ser originário, que vive em sintonia com a Ordem natural. Com efeito, “descobrimo e seguindo (...) os caminhos esquecidos e perdidos que levaram o homem do estado de natural ao estado civil”, é possível perceber o “espaço imenso que separa esses dois estados”.³⁵ Esse procedimento permite a

³⁵ Jean-Jacques Rousseau. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, op.cit., p.84.

Rousseau traçar uma verdadeira “genealogia do mal”. Ou seja, Rousseau resolve a questão do mal - a “origem das misérias do homem” - sem imputar a Deus, nem ao homem pecador, sua origem - para nos valermos da formulação de Starobinski.³⁶ Para Rousseau, a degeneração que o homem sofre na história é resultado de “acazos funestos”. Assim, através da comparação entre o “homem do homem” e o “homem natural” é possível explicar “como a alma e as paixões humanas, alterando-se insensivelmente mudam, por assim dizer, de natureza; por que nossas necessidades e nossos prazeres mudam de objeto com o decorrer dos tempos; por que, desaparecendo gradativamente o homem natural, a *sociedade* só oferece aos olhos do sábio uma reunião de homens artificiais e de paixões factícias que são obra de todas essas relações novas e não têm nenhum fundamento na natureza.”³⁷ Com efeito, o mal tem origem na cisão entre o *ser* e o *parecer*; a *duplicidade* do homem explica-se pela *história* e pela *sociedade*.

A fissura entre o ser e o parecer - *base* para todas as outras dicotomias: *realidade/aparência*; *agir/falar* - explica a origem do mal e os “primeiros passos” da desigualdade. Com esse deslocamento interpretativo opomo-nos a toda uma corrente interpretativa, em geral de inspiração marxista, que valoriza a emergência da

³⁶ Jean Starobinski. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, (trad.) Maria Lúcia Machado, São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp. 31-33.

³⁷ Jean-Jacques Rousseau. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, op. cit., p.85. (grifo nosso)

propriedade privada para explicar a desigualdade social e política. Exemplo disto é a leitura que Olgária Mattos faz da obra de Rousseau no livro: *Rousseau: Uma arqueologia da desigualdade*.³⁸ Olgária Matos procura "localizar o ponto em que o discurso rousseauiano cria sua própria barreira interna e que, não podendo ser ultrapassada impede a emergência de uma revolução para alcançá-la."³⁹ Com efeito, a autora se propõe a seguir o itinerário traçado no *Discurso sobre a desigualdade*. Com isso, Olgária pretende desvendar a origem do mal que assola a humanidade, assim como avaliar as possíveis soluções encontradas para erradicá-lo. É assim que, para a autora, a origem do mal está na *desigualdade social*. Nessas condições, sua "Arqueologia" terá como ponto crucial o estabelecimento da "*propriedade privada*", ou seja, "as origens do Estado de guerra do qual resulta um projeto refletido que põe fim ao estado de natureza ao fixar esta lei de propriedade."⁴⁰

Como o diferente se torna desigual, o visível se oculta e a presença se faz ausência? Como entender a ruptura com o estado de natureza, no qual os homens passariam dias tranquilos e inocentes? Para Olgária, a ruptura com a origem se explica por dois motivos: de um lado, pelo advento do *trabalho* e de outro pelo nascimento da *linguagem*.

³⁸ Olgária Matos. *Rousseau: uma arqueologia da desigualdade*, São Paulo: MG Editores, 1978.

³⁹ Marilena Chaui. "Prefácio"; *op.cit.*, p.9.

⁴⁰ Olgária Matos, *op.cit.*, p.16.

Assim, a autora nos mostra como pelo trabalho, o homem começa a se opor à natureza. É o momento da *sociedade nascente*, onde surgem os primeiros agrupamentos em famílias e a construção das comunidades, e no qual ocorre o que Rousseau chama de “Primeira Revolução”. Todavia, para que essa “revolução” viesse a ocorrer foi preciso que acontecesse algo com a própria Natureza. Crises, revoluções naturais, acasos funestos, fizeram com que a Natureza se convertesse em obstáculo, obrigando os homens a lutar para sobreviver. “Na *idade das cabanas*, o homem já perdeu sua ociosidade paradisíaca, caiu no estado de trabalho que começa a opô-lo à natureza”.⁴¹ O trabalho, portanto, obriga o homem a organizar-se em sua luta para vencer os obstáculos. Realiza-se assim a cisão fundamental entre o homem e a natureza e do trabalho nasce o homem social.

Esse novo estado, contudo, será responsável por importantes transformações no homem. É nesse momento que o homem passa a desenvolver suas *faculdades intelectuais*. Ou seja, é sob pressão da luta pela sobrevivência que a adesão instintiva ao imediato cede lugar a algo inscrito na natureza humana desde a origem: a *perfectibilidade*. Como afirma Olgária: “A ‘perfectibilidade’ torna manifesto que as relações humanas mudaram; num certo sentido realiza-se ‘contra a natureza’, no estado social, sob influência das necessidades materiais”.⁴² A luta pela sobrevivência, obrigando os

⁴¹ Idem, *ibidem*, pp. 33,40.

⁴² Idem, *ibidem*, p.42.

homens a se organizarem, contribui de forma decisiva para o desenvolvimento das “luzes”.

Mas, se o trabalho realiza a cisão entre o homem e a natureza é a linguagem que marca o advento da alteridade. Ou seja, é com a linguagem que o homem toma consciência do *outro*. Para Olgária, a linguagem nasce sob uma exigência das *paixões*: é pelo amor e pelo ódio que os homens criam os sons articulados. Logo, enquanto na piedade natural os homens se identificam uns com os outros, na linguagem dos sentimentos o outro é descoberto como objeto de amor e ódio, ou seja, como *diferente*. No entanto, como amar e odiar implica em comparações e preferências, a linguagem dos sentimentos reforça e ratifica a desigualdade entre os homens.

Resta, entretanto, saber como diferença se torna desigualdade. Ou, em outras palavras, como essa sociabilidade nascente engendra o mal, com o conseqüente estado de guerra. Com efeito, Olgária vê o mal relacionado com o surgimento da *posse* e do *interesse particular*. A subjetividade nascente organiza-se, assim, mais na dimensão do *meu* do que na do *eu*.⁴³ Neste sentido, é com o surgimento da propriedade privada que se opera a cisão definitiva entre o estado de natureza e o estado civil, com o advento do estado de guerra. Nesse estado, o trabalho converte-se em *trabalho alienado* e a linguagem torna-se linguagem do *interesse*. Logo, trabalho e linguagem complementam-se no

⁴³ Idem, *ibidem*, p.74.

desenvolvimento do processo de alienação: “enquanto a propriedade e o trabalho afundam o punhal na carne dos desiguais, a linguagem põe unguento nas feridas para cicatrizá-las à força, convencendo os esbulhados de que todos são iguais porque, unidos pelo trabalho, criam o bem coletivo.”⁴⁴

Todavia, escreve Olgária, Rousseau toma a *alienação* como resultado do processo produtivo. Tal fato o impede de alcançar a alienação em ato, no interior do processo produtivo, o que o torna incapaz de superar a situação que descrevera. É assim que, para a autora, tanto o *Contrato Social* como a pequena comunidade de Clarens anunciada na *Nova Heloísa*, são formas nas quais se reafirma a desigualdade, ao invés de erradicá-las. Na medida em que o *Contrato* busca fundar a universalidade na Lei, termina por legitimar a desigualdade social, transformando a *posse* em *propriedade* legítima. Já a pequena comunidade de Clarens, esboçada na *Nova Heloísa*, também será incapaz de superar a desigualdade, pois, como afirma Olgária, trata-se de uma “*solução moral* a um *problema político*”.⁴⁵ Com efeito, ela nada mais é do que um modelo, no qual um pequeno grupo de pessoas virtuosas são capazes de dar a si as mesmas regras.

É na célebre comparação feita por Rousseau entre a alma humana e a estátua do Deus Glauco, evocada por Platão, que

⁴⁴ Idem, *ibidem*, p.9.

⁴⁵ Idem, *ibidem*, pp. 112-113.

encontramos de forma clara a cisão entre o ser e o parecer, provocada pela vida em sociedade, como a origem do mal:

*"Como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a **alma humana**, alterada no seio da **sociedade** por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de **aparência** a ponto de tornar-se quase irreconhecível e em lugar de um ser agindo sempre por princípios certos e invariáveis, em lugar dessa simplicidade celeste e majestosa com a qual seu autor a tinha marcado, não se encontra senão o contraste disforme entre a paixão que crê raciocinar e o entendimento delirante."*⁴⁶

Ora, os progressos desenvolvidos pela humanidade não fizeram outra coisa senão afastá-la de sua condição de origem. Nesse processo, a vida social torna-se um espetáculo enganoso, provocando uma transfiguração na "alma humana", tornando-a irreconhecível. Com efeito, o homem, vivendo no "seio da sociedade", muda de aparência, torna-se ator; personagem de um drama que o conduz à degeneração. Desta forma, o mal é algo adquirido, advindo da vida em sociedade, não pertencendo ao estado originário do homem. No *Discurso sobre a desigualdade*, o genebrino é enfático: "... **unicamente** o espírito da **sociedade** e a desigualdade, que ela engendra, é que mudam e alteram, desse modo, todas as nossas inclinações naturais."⁴⁷

⁴⁶ Jean-Jacques Rousseau. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, op.cit., p.31.(grifos nossos)

⁴⁷ Idem, ibidem, p.86.

Impõe-se, assim, uma revolta contra a história e, em particular, contra a situação histórica do Antigo Regime. Essa definição do mal, como oriundo da vida social, tem um alcance muito mais amplo, revelando a originalidade da crítica rousseauiana. Com efeito, Rousseau rompe com toda a tradição que definia o mal a partir do dogma do pecado original. Não podemos nos esquecer que a doutrina do pecado original, formulada por Santo Agostinho, manteve-se intacta vigorando durante séculos para explicação dos males - sofrimento, dor, morte - como uma retribuição do pecado.⁴⁸ Nessa perspectiva, o mal é entendido como procedente de nossa finitude e de nosso livre-arbítrio. Na concepção cristã o mal e o pecado original encontram-se articulados; o que leva a um deslocamento do problema do mal para o plano ético: todo mal é um mal moral, todo mal é um mal cometido. Não se trata mais de discutir de onde vem o mal; mas sim de esclarecer porque o fazemos.

Porque o sofrimento é por vezes excessivo e/ou repartido injustamente foi preciso dar ao pecado uma dimensão supra-individual, histórica e até mesmo genérica. Essa é a doutrina do pecado original, conforme Paul Ricoeur nos esclarece:

... "esta proposição condensa um aspecto fundamental da experiência do mal, isto é, a experiência ao mesmo tempo individual e comunitária da impotência do homem perante a

⁴⁸ Para uma discussão da doutrina cristã do pecado original e sua relação com a filosofia das luzes ver: Ernst Cassirer. **A filosofia do iluminismo**, (trad.) Álvaro Cabral, Campinas: Editora da UNICAMP, 1992, pp. 193-220.

*potência demoníaca do mal 'já lá', antes de toda e qualquer iniciativa má assinalável a qualquer intenção deliberada...*⁴⁹

E, será no século XVIII, pela voz de Rousseau, que a doutrina do pecado original e a questão do mal serão questionadas. Pois, o genebrino enfrenta o problema da teodicéia de uma maneira perfeitamente original. Ao situar o problema do mal na vida social, Rousseau acaba por desculpar Deus da responsabilidade pelos males, cabendo esta única e exclusivamente ao homem. Na *Profissão de fé do Vigário Saboiano*, presente no *Emílio*, encontramos:

*"A potência humana age através de meios, a potência divina age por si mesma. Deus pode porque quer; sua vontade faz o seu poder. Deus é bom, nada é mais evidente; mas a bondade no homem é o amor de seus semelhantes, e a bondade de Deus é o amor da ordem, pois é pela ordem que ele conserva o que existe e liga cada parte ao todo. Deus é justo; estou convencido disso, trata-se de uma consequência de sua bondade; a injustiça dos homens é obra deles, e não de Deus; a desordem moral, que depõe contra a providência aos olhos dos filósofos, aos meus só consegue demonstrá-la."*⁵⁰

Ou ainda,

"Deus não é o Deus dos mortos, não poderia ser destrutor e mau sem se prejudicar. Aquele que tudo pode só pode querer o que é bom. Portanto, o Ser soberanamente bom, por ser soberanamente poderoso, deve ser também soberanamente justo, caso contrário ele se contradiria; pois o amor da ordem

⁴⁹ Paul Ricoeur. *O mal (um desafio à filosofia e à teologia)*, Campinas: Ed. Papirus, 1988, p. 33.

⁵⁰ Jean-Jacques Rousseau. *Emílio ou da educação*, op. cit., p.385. (grifos nossos)

*que o produz chama-se bondade e o amor da ordem que o conserva chama-se justiça.*⁵¹

Com efeito, Deus é desculpado e a responsabilidade dos males cabe unicamente ao homem: "Tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem".⁵² Mas, que homem? O "homem em relação", o "homem artificial", produto da vida em sociedade. É o que encontramos, por exemplo, no *Prefácio* (1753) de sua peça teatral *Narciso ou o amante de si mesmo*, em que Rousseau, criticando àqueles que sustentam que os homens são em toda parte os mesmos, afirma que os "vícios não pertencem tanto ao homem, quanto ao homem mal governado".⁵³ E, no *Emílio*, lemos:

*"Homem, não procures o autor do mal; esse autor és tu mesmo. Não existe outro mal além do que fazes ou do que sofres, e ambos vêm de ti. O mal geral só pode estar na desordem, e vejo no sistema do mundo uma ordem que não se desmente."*⁵⁴

Nas palavras de Ernst Cassirer encontramos uma definição da originalidade do pensamento de Rousseau:

"A teoria ético-política de Rousseau situa a responsabilidade num lugar onde ninguém imaginaria sequer procurá-la. O que constitui a verdadeira importância histórica e o valor sistemático de sua teoria é o fato de que ela criou um novo

⁵¹ Idem, *ibidem*, p.380. (grifos nossos)

⁵² Idem, *ibidem*, p.7.

⁵³ Jean-Jacques Rousseau. *Prefácio de Narciso ou amante de si mesmo*; (trad.) Lourdes Santos Machado, São Paulo: Ed. Nova Cultural, Col. "Os Pensadores", 1988, 4. ed., Vol.II, p.228.

⁵⁴ Jean-Jacques Rousseau. *Emílio ou da educação*, op. cit., p.379.

*sujeito de 'imputabilidade', que não é o homem individual mas a sociedade humana.*⁵⁵

A sociedade é responsável pelos males. É ela que faz do homem um tirano da natureza e de si mesmo. Ainda, segundo Cassirer:

*"...a sociedade, sob a forma que ainda prospera, infligiu à humanidade suas feridas mais cruéis: é ela quem pode curar essas mesmas feridas pela sua própria renovação. Tal é a solução que a Filosofia do Direito de Rousseau oferece para o problema da teodicéia. Foi ele, de fato, quem situou o problema num terreno inteiramente novo, fazendo-o passar do plano da metafísica para o centro da ética e da política."*⁵⁶

Com Rousseau a verdadeira "medida de existência humana" passa a ser a justiça social e o direito. Rousseau, assim, vai inspirar com maior ou menor força todas as práticas revolucionárias desde o século XVIII, e será, como muito bem aponta Lévi-Strauss, o efetivo "fundador das ciências do homem".

Eis definida até aqui a extensão desse pensamento que faz da crítica radical à vida em sociedade, do jogo das aparências, sua pedra de toque. Antes de prosseguirmos na sua exploração e mostrarmos o modo pelo qual a vida social altera a constituição originária do homem, devemos atentar para o modo como essa crítica ao parecer vem sendo interpretada por alguns comentadores.

⁵⁵ Ernst Cassirer. *A filosofia do iluminismo*, op. cit., p.216.

⁵⁶ Idem, *ibidem*, p.217 (grifos nossos)

1.4 A leitura de Jean Starobinski: Aparência, Véu e autenticidade

A cisão entre o ser e o parecer como origem do mal, produzido pela vida em sociedade, tem sido tematizada por vários comentadores da obra de Rousseau, entre os quais encontramos o belo livro de Jean Starobinski: *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*.⁵⁷ Preocupado em estabelecer um vínculo entre a vida e a obra de Rousseau, Starobinski oferece uma interpretação, na qual a crítica rousseauiana ao parecer, ao mundo das aparências enganosas, ocupa um lugar central. Em sua análise do *Discurso sobre as ciências e as artes*, já podemos vislumbrar a cumplicidade entre o parecer e o mal:

*“O espírito humano triunfa, mas o homem se perdeu. O contraste é violento, pois o que está em jogo não é apenas a noção abstrata do ser e do parecer, mas o destino dos homens, que se divide entre a inocência renegada e a perdição doravante certa: o parecer e o mal são uma e mesma coisa.”*⁵⁸

Para Starobinski, a tensão entre ser e parecer anima todo o conteúdo do primeiro *Discurso*. Mas não é de uma noção abstrata do ser e do parecer, que nos fala Rousseau. De fato, o que está em questão é o próprio destino dos homens. E isso, segundo

⁵⁷ Jean Starobinski. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. (trad.) Maria Lúcia Machado, São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

⁵⁸ Idem, *ibidem*, p.15

Starobinski, acaba por conferir à obra de Rousseau um conteúdo dramático, pois afeta diretamente nossas vidas.

“Que ser e parecer sejam diversos, que um ‘véu’ dissimule os verdadeiros sentimentos, esse é o escândalo inicial com que Rousseau se choca, esse é o dado inaceitável de que buscará a explicação e a causa, essa é a infelicidade de que deseja ser libertado.”⁵⁹

Mas, qual a causa da crítica rousseauiana ao parecer?

Starobinski encontra na própria vida de Rousseau sua causa:

*“Vamos encontrar uma recordação de infância que descreve o encontro do parecer como perturbação brutal. Não, ele [Rousseau] não começou por observar a discordância do ser e do parecer: **começou por sofrê-la**. A memória remonta a uma experiência original do malefício da aparência.”⁶⁰*

Starobinski refere-se ao episódio, narrado nas *Confissões*, no qual Rousseau é acusado de quebrar os pentes da senhorita Lambercier.⁶¹ Rousseau parece mentir, mas é sincero. É castigado

⁵⁹ Idem, ibidem, p.17.

⁶⁰ Idem, ibidem, p.19. (grifos nossos)

⁶¹ Vale retomar a citação que Starobinski faz das *Confissões*, em que se expressa o encontro de Rousseau com o mundo do parecer: “Um dia estudava sozinho minha lição no quarto contíguo à cozinha. A criada pusera para secar na chapa os pentes da senhorita Lambercier. Quando voltou para a apanhá-los, havia um com todo um lado de dentes quebrado. A quem atribuir a culpa desse estrago? Ninguém além de mim entrara no quarto. Interrogam-me; nego ter tocado no pente. O senhor e a senhorita Lambercier se reúnem; exortam-me, pressionam-me, ameaçam-me; persisto com obstinação mas a convicção era forte demais, prevaleceu sobre todos os meus protestos, embora fosse a primeira vez que tivessem encontrado tanto audácia em mentir. A coisa foi levada a sério; merecia sê-lo. A maldade, a mentira, a obstinação pareceram igualmente dignas de punição... Faz agora quase cinqüenta anos dessa aventura, e não tenho medo de ser hoje punido uma segunda vez pelo mesmo fato. Pois bem! Declaro diante do Céu que eu era

injustamente por aqueles que tanto ama. As consciências se separaram e a comunicação imediata tornou-se impossível. A feliz unidade do mundo infantil chega ao fim. Para Starobinski, esse fato terá um valor arquetípico, constituindo o pólo irradiador de sua crítica ao parecer.

*"A revelação da mentira da aparência é sofrida à maneira de um ferimento. Rousseau descobre o parecer como vítima do parecer. No instante em que percebe os limites da subjetividade, ela lhe é imposta como **subjetividade caluniada**. Os outros o desconhecem: o eu sofre sua aparência como uma denegação de justiça que lhe seria infligida por aqueles pelos quais queria ser amado."⁶²*

Não é, portanto, como um "sujeito filosófico" que Rousseau descobre o parecer. Ou seja, ao invés de uma operação do pensamento, o genebrino começa por sentir em si mesmo a cisão entre o ser e o parecer. "Antes que ele se experimente distante do mundo, o *eu* sofreu a experiência de sua distância em relação aos outros. O malefício da aparência o atinge em sua própria existência, antes de alterar a figura do mundo."⁶³

Doravante, a obra de Rousseau se põe como tarefa a reconquista da unidade perdida. Pois, se o mal está no exterior e se confunde com a paixão do homem pelo exterior, ainda resta uma

inocente... Não tinha ainda bastante razão para sentir quanto as aparências me condenavam, e para me colocar no lugar dos outros. Mantinha-me no meu lugar, e tudo o que sentia era o rigor de um castigo terrível por um crime que não cometera." (pp.19-20)

⁶² Idem, ibidem, p.21

⁶³ Idem, ibidem, p.21

esperança. O coração do homem não se corrompeu. “O mal é véu e velamento, é máscara, tem acordo com fictício, e não existiria se o homem não tivesse a perigosa liberdade de negar, pelo artifício, o dado natural. É entre as mãos do homem e não em seu coração, que tudo degenera.”⁶⁴ Assim, será na interioridade, no recolhimento em si mesmo, que Starobinski vê a possibilidade da salvação. Em outras palavras, trata-se de recuperar a transparência dos corações e a autenticidade da comunicação entre os homens. “A consciência expulsa de seu paraíso deverá empreender uma longa viagem antes de retomar à felicidade; ser-lhe-á preciso buscar uma outra ventura, totalmente diferente, mas na qual seu primeiro estado não deixará de ser-lhe totalmente restituído.”⁶⁵ Na leitura de Starobinski, portanto, a obra de Rousseau aparece como um convite ao “retorno da transparência” em nossas vidas:

*“Rousseau não duvida de que uma ação seja possível, de que uma livre decisão possa consagrar-nos ao serviço da verdade velada. Mas quanto à natureza dessa decisão e dessa ação, ele ouve vários apelos e os exprime sucessivamente (ou simultaneamente) em sua obra: reforma moral e pessoal (...), educação do indivíduo (...), formação política da coletividade (...), Contrato Social (...). De tantos desígnios dessemelhantes, que é tão difícil harmonizar de maneira inteiramente satisfatória, é preciso reter esta única coisa que têm em comum: sua **unidade de intenção**, que visa à salvaguarda ou a restauração da transparência comprometida.”⁶⁶*

⁶⁴ Idem, ibidem, p.32.

⁶⁵ Idem, ibidem, p.21.

⁶⁶ Idem, ibidem, pp.24-25.

A leitura de Starobinski, contudo, permite que façamos algumas observações. Em primeiro lugar, ao dar prioridade ao nexo entre vida e obra na interpretação de Rousseau, o autor encontra na busca da autenticidade perdida o sentido da crítica rousseauiana ao parecer. Com efeito, Starobinski move-se sobre a polaridade *aparência/autenticidade*, para construir sua interpretação. Assim, a crítica de Rousseau ao mundo das aparências é entendida como uma crítica ao obstáculo constituído pelo âmbito do parecer à transparência entre os corações. Trata-se, assim, de um elogio à interioridade e à autenticidade, que norteia a visão crítica de Rousseau da vida social.

Resta ainda perguntar-nos pelo que opõe de fato o homem à natureza? Ou, dito de outro modo, o que fez com que o homem experimentasse o mal? A resposta é encontrada na própria vida social. Para Starobinski, é na medida em que contraria a natureza que a sociedade se torna causa dos males e dos vícios dos homens.

*“Essa sociedade negadora da natureza (da ordem natural) não suprimiu a natureza. Mantém com ela um conflito permanente, de onde nascem os males e os vícios de que sofrem os homens. A crítica de Rousseau esboça, portanto, uma ‘negação da negação’: acusa a civilização, cuja característica fundamental é sua **negatividade** em relação à natureza.”⁶⁷*

Essa sociedade que se opõe à natureza conduz à opacidade, ao fim da transparência entre os corações. Os homens, assim,

⁶⁷ Idem, *ibidem*, p.35.

passam a identificar seus interesses não com sua existência pessoal, mas com as coisas materiais. "O eu do homem social não se reconhece mais em si mesmo, mas se busca no exterior, entre as coisas; seus meios se tornam seu fim (...) A crítica de Rousseau denuncia essa alienação e propõe como tarefa um retorno ao imediato."⁶⁸

Na medida em que se opõe à natureza, a vida social obscurece a relação imediata entre as consciências. Essa é a leitura que Starobinski faz do *Discurso sobre a origem da desigualdade*, no qual encontramos a descrição da história hipotética da humanidade como um progresso da negação da natureza, que vela a transparência originária.⁶⁹ Com efeito, a oposição sociedade/natureza tem no *trabalho* humano sua fonte alimentadora. Para Starobinski, é pelo trabalho que o homem se distancia da natureza. "Suas mãos trabalham, mudam a natureza, fazem a história, ordenam o mundo exterior e produzem, com o tempo, a diferença entre as épocas, a luta entre os povos, a desigualdade entre os 'particulares'."⁷⁰

Starobinski mostra como, pelo trabalho, o homem começa a se opor à natureza. É o momento da sociedade nascente, onde surgem os primeiros agrupamentos familiares e a construção das comunidades, e no qual ocorre o que Rousseau chama de "Primeira

⁶⁸ Idem, ibidem, pp.35,36.

⁶⁹ Idem, ibidem, p.36.

⁷⁰ Idem, ibidem, p.32.

Revolução”. Todavia, para que essa “revolução” viesse a ocorrer foi preciso que acontecesse algo com a própria Natureza. Crises, revoluções naturais, acasos funestos, fizeram com que a Natureza se convertesse em obstáculo, obrigando os homens a lutar para sobreviver. O trabalho obriga o homem a organizar-se em sua luta para vencer os obstáculos. Realiza-se assim a cisão fundamental entre o homem e a natureza e, do trabalho, nasce o homem social.

Esse novo estado será responsável por importantes transformações no homem. “Dessa luta que opõe o homem ao mundo resultará sua evolução psicológica. A faculdade de comparar o tornará capaz de uma reflexão rudimentar: ele saberá perceber diferenças entre as coisas, se saberá diferente dos animais, se verá em sua superioridade, e já surge um vício: o orgulho.”⁷¹ A luta pela sobrevivência, obrigando os homens a se organizarem, contribui de forma decisiva para o desenvolvimento das “luzes”.

“Com a reflexão, termina o homem da natureza e começa ‘o homem do homem’. A queda nada mais é que a intrusão do orgulho; o equilíbrio do ser sensitivo está rompido; o homem perde o benefício da coincidência inocente e espontânea consigo mesmo (...) Então vai começar a divisão ativa entre o eu e o outro; o amor-próprio vem perverter o inocente amor de si, os vícios nascem, a sociedade se constitui.”⁷²

Para Starobinski, existe um vínculo intrínseco na obra de Rousseau entre a crítica do parecer e as transformações

⁷¹ Idem, ibidem, p.39.

⁷² Idem, ibidem, p.39.

econômicas. O homem social tem uma existência relativa, dependente dos outros homens e das coisas. "Nenhum de seus desejos pode ser saciado imediatamente; deve passar pelo imaginário e pelo factício; a opinião dos outros, o trabalho dos outros lhe são indispensáveis."⁷³ A degradação moral do homem tem um paralelo no progresso técnico e material. O conflito que opõe o homem à natureza, acaba por conduzi-lo a um fim trágico. Assim, o ciclo da história se fecha com o despotismo; um estado tirânico, em que o homem se encontra isolado de seu semelhante, humilhado e na mais completa solidão.

⁷³ Idem, *ibidem*, p.40.

1.5 A leitura de Salinas Fortes: Ordem natural, transporte imaginário e alteridade

Outra é a interpretação de Salinas Fortes: na passagem da natureza para a sociedade - na fissura entre ser e parecer - se insinua e se explica o mal. Para o autor, a Natureza é o grande paradigma, o modelo que nos permite apreender a origem da degeneração que assola o espírito humano. Com efeito, a Natureza é tomada como uma Ordem, na qual cada ser tem um lugar determinado. Nas palavras de Salinas Fortes, a ordem natural é a ordem do bem, "o lugar natural de cada ser ou de cada elemento nessa ordem constituída é aquele que melhor lhe pode ser atribuído no interior de um todo em que realiza o máximo de perfeição em todas as suas partes".⁷⁴ A Natureza configura-se, assim, em um modelo que deve orientar nossas ações no mundo social e servir de guia para nossos juízos.

Seguir os princípios deste todo ordenado pelo criador é, na leitura de Salinas, a conduta do verdadeiro sábio. Pois,

*"o verdadeiro sábio, esse **especimen** tão raro em nossa condição atual, é aquele que, aprendendo as verdadeiras 'relações' é capaz de designar bem precisamente, para si mesmo, o posto que melhor lhe convém no interior da ordem em que se inscreve."*⁷⁵

No estado de natureza as paixões predominantes no homem

⁷⁴ Luiz Roberto Salinas Fortes. *Paradoxo do espetáculo...*, op. cit., p.78.

⁷⁵ Idem, *ibidem*, p.74.

são o amor-de-si mesmo - o desejo de auto-conservação - que, sendo bom e conforme à Ordem, não é excludente em relação a outrem⁷⁶ - e a pitié - piedade natural - que corresponde à capacidade da se identificar com o sofrimento dos seres sensíveis. E, será sobre as paixões naturais - amor- de-si e pitié - que Salinas concentra sua análise. Com efeito, se o amor-de-si é bom e conforme a Ordem, e nos leva à preocupação com nossa própria existência, a pitié nos leva para fora de nós. Ou seja, é uma “força expansiva do coração”⁷⁷; um sentimento que nos leva a nos identificar com nosso semelhante. Por meio da pitié, coloco-me imaginariamente no lugar daquele que sofre, sem perder meu próprio lugar. Trata-se, assim, de um “movimento de transporte”, de um colocar-se no lugar do outro, pela imaginação, que mantém de fato meu próprio lugar na Ordem. Nas palavras de Salinas Fortes:

“A pitié é, assim, identificação sem supressão da separação, transporte ‘imaginário’ para fora de si e permanência real do ‘espectador’ junto a si; além disso ela só se põe em ação, ao menos em seus primórdios, nas suas manifestações mais elementares, como identificação com o Outro enquanto sofrente.”⁷⁸

Essa capacidade “imaginária” de se colocar no lugar do outro é, para Salinas, o fundamento e a condição última de possibilidade para se fundar um laço social. Ou seja, através da pitié o Outro é

⁷⁶ Idem, ibidem, p.56.

⁷⁷ Jean-Jacques Rousseau. *Emílio ou da educação*, op.cit., p.289.

⁷⁸ Luiz Roberto Salinas Fortes. *Paradoxo do espetáculo...*, op. cit., p.60.

percebido como um outro Eu e eu me descobro como semelhante ao Outro.⁷⁹ Em outras palavras:

“Colocar-se no lugar do outro: esta é, sem dúvida, a característica essencial dessa capacidade de identificação com um outro eu, e sobre a qual se funda a possibilidade de toda ‘relação’ com o outro, ou seja, tanto a possibilidade de qualquer comércio quanto a possibilidade de qualquer espetáculo ou representação.”⁸⁰

Essa capacidade de identificação é a condição *sine qua non* para que se estabeleça um vínculo efetivo com o outro. Por meio desse movimento de transporte, o homem deixa de girar em torno de si mesmo e se abre para o outro e para a alteridade.

A *pitié* natural, contudo, é suscetível de sofrer alterações: pode evoluir sofrendo um refinamento mais profundo a ponto de acabar por se converter em “verdadeira simpatia” e, em última instância, “consciência moral”.⁸¹ Entretanto, sob influência da vida social, a *pitié* pode se perverter. O homem social, ao contrário do homem natural, tem uma existência relativa, vivendo da opinião que os outros têm de si. Ao invés de ocupar seu lugar na Ordem natural, em sociedade o homem vive uma cisão entre o ser e o parecer, na qual o sentimento de existência não coincide consigo mesmo. Como consequência, a paixão predominante nesse estado é o *amor-próprio*, o furor de se distinguir, cuja causa é a passagem para a vida em sociedade e,

⁷⁹ *Idem, ibidem, p.60.*

⁸⁰ *Idem, ibidem, p.61.*

⁸¹ *Idem, ibidem, p.60.*

com ela, a perversão da pitié. Nas palavras de Salinas Fortes a pitié:

“...quando submetida à influência nefasta do ‘amor-próprio’ narcisista, ela será neutralizada e artificializada, produzindo-se apenas por ocasião do espetáculo (...) subsistindo como mero efeito imaginário sem qualquer eficácia real.”⁸²

Privilegiando a noção de “transporte imaginário”, Salinas mostra como a vida social provoca uma degeneração no movimento de transporte próprio da pitié. Com efeito, o homem social ao invés de se identificar empaticamente com o outro visa, no limite, suprimir a alteridade, já que ao se transportar para o lugar do outro, sua imaginação o vela. Mais uma vez Salinas Fortes indica os perigos da vida social:

“Tão grande é, porém, o fascínio pelo espetáculo e tão grande as possibilidades de sair de si de maneira desmedida ou os riscos de alienação, por outras palavras, tão efetivos são os perigos que implica a vida social, já que nela mesma é fratura e cisão, tão contrários à vida ‘natural’ e às tendências espontâneas do homem em direção à solidão são o ‘espírito’ da sociedade e a vida artificial que, somente com enorme dificuldade, seria possível conciliar as exigências contraditórias desses dois termos antitéticos e conduzir a evolução do homem no sentido de um melhor desfecho. O processo histórico-social se define como um perigoso processo de exteriorização ou como o processo de aprofundamento da dicotomia entre ser e parecer e de construção das individualidades públicas e privadas, propiciado pela interferência conflitante de uma multiplicidade complexa de movimentos exorbitantes de translação social.”⁸³

⁸² Idem, ibidem, p.60.

⁸³ Idem, ibidem, p.70(grifos nossos).

Nessa perspectiva, ao invés de um elogio à interioridade e à transparência perdidas, Salinas sugere que *a chave para a interpretação da obra de Rousseau é a pitié, e, por meio dela, a sociabilidade e a possibilidade de comunicação entre o eu e o outro se degeneram*. De posse desta chave interpretativa procuraremos demonstrar, nas páginas seguintes, que a preocupação de Rousseau é prioritariamente com a *alteridade*, e não com a transparência e a interioridade. Com efeito, se é certo que o parecer é véu e máscara, a sua retirada tem um papel secundário na obra de Rousseau. De fato, o parecer, o mundo das aparências é, fundamentalmente, a causa dos “*transportes imaginários*” degenerados, capazes de suprimir a *alteridade*.

Ao nos apropriarmos da chave interpretativa de Salinas Fortes, sugerimos um novo eixo interpretativo para a obra de Rousseau, qual seja, da *transparência/obstáculo* para *alteridade/amor-próprio*, produto da exacerbação da imaginação. Nesse novo eixo interpretativo, o reino da natureza não se centra naquele da “*transparência do cristal*”, mas na relação potencial com o *outro*, na possibilidade mesmo dessa relação. Com efeito, a história e o progresso representam, para Rousseau, a perda progressiva da alteridade e, no limite, o isolamento e a solidão de Narciso e, com isso, a impossibilidade de uma verdadeira comunidade social.

Assim, seguindo a sugestão de Salinas Fortes, pretendemos acompanhar o modo como a vida social cria as condições de

possibilidade da degeneração do movimento de transporte próprio da pitié, conduzindo à conversão do amor-de-si natural em amor-próprio, paixão por excelência do moderno Narciso.

CAPÍTULO 2

A NOVA ORDEM DE NARCISO E A RECUSA DO TODO

***“... o vício é o amor da ordem,
tomado num sentido diferente.
Há alguma ordem moral em
todos os lugares onde há
sentimento e inteligência. A
diferença é que o bom se ordena
relativamente ao todo e o mau
ordena o todo relativamente a
ele. Este faz-se o centro de todas
as coisas...”***

Jean-Jacques Rousseau

2.1 A perversão da pitié na filosofia política

Para compreendermos o modo pelo qual as rupturas sociedade/natureza e ser/parecer são responsáveis pela degeneração das paixões naturais - amor-de-si e pitié - e pelo surgimento do amor-próprio - paixão social, característica do moderno Narciso -, comecemos lançando um olhar para o "estado primitivo", procurando ver o homem "tal como a natureza o formou".

Com a intenção de verificar a "origem das misérias do homem", Rousseau procura a "imagem dos primeiros tempos". Ou seja, procura conceber um estado em que o homem, isolado de seu semelhante, pode ser apreendido em sua essência. Essa tentativa, que o leva a suspeitar de uma sociabilidade natural do homem e por isso o opõe à tradição aristotélica,⁸⁴ implica em algumas dificuldades. Pois, como ver o homem em sua essência? Os progressos e a sucessão dos tempos acrescentaram e alteraram propriedades de seu estado primitivo. Como, então, separar o que há de original e artificial na natureza do homem?

Para resolver essa dificuldade e ter acesso à condição original do homem, Rousseau vale-se de um artifício metodológico. Ou seja, constrói através de raciocínios e conjeturas o modelo de um "estado

⁸⁴ Aristóteles em a *Política* defende que os homens possuem um instinto natural à sociabilidade: "Estas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal social e um homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma seria desprezível ou estaria acima da humanidade..." (Aristóteles. *Política*, Livro I, Capítulo I, Brasília: Editora da UNB, 2a. edição, 1988, p.15.)

de natureza”, que como ele afirma: “não existe e talvez nunca tenha existido”.⁶⁵ Esse conceito, elaborado hipoteticamente, desempenha o papel de um conceito crítico, isto é, permite ao filósofo acompanhar as sucessivas transformações processadas no modo de ser original do homem. A noção de estado de natureza, portanto, dá suporte para a noção de “escala” de medida, ou seja, por meio deste conceito crítico Rousseau pode avaliar a condição atual do homem, assinalando o grau degenerativo em que se encontra. Com efeito, a partir da noção de *estado de natureza*, pode-se refletir sobre a natureza do homem, para, por fim, concluir sobre as mudanças sofridas em seu modo de ser originário. Em outras palavras, através da noção de estado de natureza é possível ver o homem “tal como a natureza o formou”, isto é, separar aquilo que pertence à sua própria essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram ou modificaram seu estado primitivo.⁶⁶ O homem do estado de natureza rousseauiano será, portanto, um ser despojado de todos os atributos da vida social. Assim, a imagem que Rousseau oferece é a de um homem vivendo isolado e que consegue, sozinho, satisfazer suas necessidades, pois encontra na Natureza todos os meios de sua segurança, vida e desenvolvimento.⁶⁷ No *Emílio*,

⁶⁵ Jean-Jacques Rousseau. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, op. cit., p.32.

⁶⁶ Idem, *ibidem*, p.31.

⁶⁷ No *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau oferece uma imagem do homem no estado de natureza: “Despojando esse ser, assim constituído, de todos os dons sobrenaturais que ele pôde receber e todas as faculdades artificiais que ele só pôde adquirir por meio de progressos muito longos, considerando-o, numa palavra, tal como deve ter saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte do que uns, menos ágil

Rousseau também oferece um noção do homem natural ao afirmar que “o homem natural é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que só se relaciona consigo mesmo ou com seu semelhante.”⁸⁸

Vivendo integrado à Ordem Natural o homem, no estado de natureza, mantém com seus semelhantes relações instáveis e esporádicas. Agindo segundo princípios certos e invariáveis, o homem ocupa na Natureza um lugar delimitado. No *Emílio*, Rousseau define a Natureza como uma Ordem, ou como um sistema bem ordenado, no qual o homem ocupa um lugar determinado:

*“A humanidade tem seu lugar na ordem das coisas, e a infância tem o seu na ordem da vida humana: é preciso considerar o homem no homem e a criança na criança. Determinar para cada qual o seu lugar e ali fixá-lo, ordenar as paixões humanas conforme a constituição do homem, é tudo que podemos fazer pelo seu bem-estar.”*⁸⁹

Para Rousseau há, assim, uma “ordem implícita” na natureza, cuja exigência fundamental é, segundo Pierre Burgelin, que encontremos nosso lugar nessa ordem. Assim, “do mesmo modo que eu atento ao soberano na ordem social, atento a Deus na

do que outros, mas, em conjunto, organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais. Vejo-o fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e assim, satisfazendo a todas as suas necessidades” (J.J. Rousseau. *Discurso sobre a origem...*, op.cit., p.42).

⁸⁸ Jean-Jacques Rousseau. *Emílio ou da educação*, op.cit., p.11.

⁸⁹ Idem, ibidem, p. 69 (grifos nossos)

ordem do universo e à percepção parcial desta ordem que Ele me revela.”⁹⁰ A filosofia de Rousseau busca, assim, segundo Burgelin, uma conciliação entre dois pólos: a existência, de um lado, e a ordem, de outro:

*“O problema de Rousseau, seu problema filosófico, ao menos, é a relação destes dois temas constantemente ligados em sua obra: como unificar a ordem e a existência? Uma me remete a meu modesto lugar no todo sobre o qual Deus reina, na cidade onde reina a lei; o outro me remete ao centro. Uma orienta para uma filosofia da razão, o outro para uma exploração do sentimento. A conciliação é o objetivo: existo [je suis fait] para ser feliz num mundo em ordem”*⁹¹

Neste sentido, a Natureza combinando seus elementos de modo que ocupem o melhor lugar e tenham o máximo de perfeição, torna-se o modelo, o arquétipo, que deve orientar nossas ações no mundo finito. O homem deve, portanto, para seu próprio bem estar, regular suas ações segundo os princípios da Natureza. No *Emílio* lemos:

*“O anjo rebelde que superestimou sua natureza era mais fraco do que o feliz mortal que vive em paz com a sua. O homem é muito forte quanto se contenta com ser o que é, e é muito fraco quando deseja erguer-se acima da humanidade.”*⁹²

⁹⁰ Pierre Burgelin. *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, 2.ed., Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1973, p.412.

⁹¹ Idem, *ibidem*, p.572. Para uma leitura da obra de Pierre Burgelin: *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau* ver: Bento Prado Junior. “Lecture de Rousseau”, in: *Discurso*, n.3, 1972, p.9-66.

⁹² Jean-Jacques Rousseau. *Emílio ou da educação*, op. cit., p.71.

Mais adiante encontramos:

“Quem vê bem a ordem do todo vê o lugar onde deve estar cada parte; quem vê bem uma parte e a conhece a fundo pode ser um homem douto; o outro é um homem judicioso. E deveis lembrar-vos de que o que nos propomos a adquirir é menos ciência do que juízo.”⁹³

O que importa é reconhecermos e aceitarmos nosso lugar na ordem natural e social e em função dele orientar nossa conduta. Pois, “o homem sábio sabe permanecer em seu lugar”⁹⁴, aceitando-o. No *Emílio*, Rousseau alerta para a necessidade de permanecermos no lugar que a Natureza nos destinou:

“Ó homem! Fecha tua existência dentro de ti e não mais serás miserável. Permanece no lugar que a natureza te atribuiu na cadeia dos seres, nada poderá fazer com que saias dali; não te revoltes contra a dura lei da necessidade, e não esgotes, querendo resistir a ela forças que o céu não te deu para estenderes ou prolongares tua existência, mas apenas para conservá-la, como lhe aprouver e enquanto lhe aprouver.”⁹⁵

A noção da Natureza como Ordem divina e modelo é o ponto zero da escala de medida, uma verdadeira “estrela guia” que deve orientar nossa razão na avaliação e redefinição da ordem social. Ou seja, cabe a nossa razão imitar o ato criador e, como lembra Rousseau no *Emílio*, seguindo a marcha da natureza, pressupor como ordenável o espaço da ação humana e fazer da idéia do

⁹³ Idem, ibidem, p.245.

⁹⁴ Idem, ibidem, p.77.

⁹⁵ Idem, ibidem, p.75 (grifos nossos).

perfeito uma idéia 'reguladora' que nos torna, para retomarmos uma expressão de Burgelin, o "vigário de Deus" ⁹⁶ na Terra. Assim, pela visão parcial que temos da ordem do universo, somos remetidos ao lugar do criador, devendo zelar pela ordem do mundo.

Essa concepção da Natureza faz com que Rousseau enfrente com dificuldades o problema dos movimentos dos corpos. Com efeito, nosso autor nega toda e qualquer hipótese de um movimento inerente à matéria: "... as primeiras causas do movimento não estão na matéria; ela recebe o movimento e comunica-o, mas não o produz".⁹⁷ Nessa perspectiva, para Rousseau o movimento "não é senão a idéia da translação de um lugar para o outro".⁹⁸ Essa noção nos será útil para entendermos a construção do laço social, através do movimento de transporte próprio da *pitié*. Pois, é por meio da paixão da *pitié* que o movimento pode ser instituído na política e na história. É a *pitié* que permite o "transporte imaginário", o movimento, para o lugar daquele que sofre. É, portanto, pela perversão do movimento de transporte próprio da *pitié*, causado pela cisão entre o

⁹⁶ Pierre Burgelin. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, op.cit., 415.

⁹⁷ Jean-Jacques Rousseau. *Emílio ou da educação*, op.cit., p.366. Continuando, Rousseau afirma: "Quanto mais observo a ação e reação das forças da natureza agindo umas sobre as outras, mais acho que, de efeitos em efeitos, devemos sempre remontar a alguma vontade como primeira causa; pois supor um progresso de causas ao infinito é não supor causa nenhuma. Numa palavra, todo movimento que não é produzido por um outro só pode provir de um ato espontâneo, voluntário; os corpos inanimados só agem pelo movimento e não há verdadeira ação sem vontade. Eis meu primeiro princípio. Creio, portanto, que uma vontade move o universo e ainda a natureza. Eis meu primeiro dogma, ou meu primeiro artigo de fé." (pp.366-367)

⁹⁸ Idem, *ibidem*, p.368.

ser e o parecer, que a desordem se institui, visto que os lugares que ocupamos na natureza são transgredidos. Porém, não nos precipitemos e continuemos nosso percurso procurando visualizar melhor o homem natural descrito por Rousseau.

Vivendo em uma quase completa simbiose e imediação com a Natureza o homem natural é, segundo Rousseau, um ser limitado às puras sensações.⁹⁹ Ou seja, é por meio dos sentidos que o homem terá uma impressão do mundo em função da qual ele foge do que lhe ameaça e se aproxima do que é capaz de satisfazê-lo. Se há, nesse estado, alguma diferença em relação ao animal, é porque o homem é livre e perfectível. Ou seja, para Rousseau o que distingue o homem natural do animal é: de um lado, sua qualidade de agente livre e, de outro, sua capacidade de aperfeiçoamento.¹⁰⁰ Desta

⁹⁹ “O homem selvagem, abandonado pela natureza unicamente ao instinto ou ainda, talvez, compensado do que lhe falta por faculdades capazes de a princípio supri-lo e depois elevá-lo muito acima disso, começara pois, pelas funções puramente animais. Perceber e sentir será seu primeiro estado, que terá em comum com todos os outros animais; querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e quase as únicas operações de sua alma, até novas circunstâncias nela determinem novos desenvolvimentos.” (Jean-Jacques Rousseau. *Discurso sobre a origem...*, op.cit., pp.47-48).

¹⁰⁰ Sobre a qualidade de “agente livre” encontramos a seguinte passagem no *Discurso sobre a desigualdade*: “Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, tudo quanto tende a destruí-la ou estragá-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como agente livre (...) Não é, pois, tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre possuída pelo homem que constitui, entre os animais a distinção específica daquele. A natureza manda em todos os animais e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma...” (J.J. Rousseau: *Discurso sobre a origem...*, op. cit., pp.46-47). Mais adiante, Rousseau fala da faculdade de *aperfeiçoar-se*: “Mas, ainda quando as dificuldades que

forma, o homem pode interromper o automatismo e aperfeiçoar seus sentidos, desenvolvendo a partir de sua utilização e bom uso, novas faculdades, ou seja, a imaginação, a memória, a razão etc.

Mas, é sobre as qualidades "morais" do homem natural que devemos concentrar nossas atenções. Pois, será nas mudanças ocorridas em sua constituição que identificaremos as transformações fundamentais sofridas pela natureza humana, quando de sua incursão no universo das representações. Assim é que Rousseau concebe, de um ponto de vista moral, o homem dotado de um "*amor de si*", que o conduz a prover os meios de sua subsistência; e de uma paixão natural, a *pitié*; piedade natural, que o faz sensibilizar-se com o sofrimento alheio. Além desses dois princípios anteriores à razão, há também uma outra paixão primitiva, o desejo que liga um sexo ao outro.

Examinemos mais de perto estes dois princípios em ação. Começando pelo amor-de-si, veremos que Rousseau identifica nessa paixão primitiva e inata a fonte da qual derivam todas as outras paixões - "a fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e nunca o

cercam todas essas questões deixassem por um instante de causar discussão sobre a diferença entre o homem e o animal, haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação - é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo..." (idem, *ibidem*, p.47).

abandona enquanto ele vive é o amor de si”.¹⁰¹ Ele será também responsável por mover o homem na busca dos bens necessários à sua conservação. É devido ao amor de si que o homem se aproxima daquilo que o favorece e foge daquilo que o prejudica. No *Emílio*, Rousseau diz que “o amor de si é sempre bom e sempre conforme à ordem”,¹⁰² estando aquém do bem e do mal. Nesse sentido, estando em conformidade com a “Ordem Natural”, o amor de si não se constitui num princípio de insociabilidade. Ou seja, o sentimento do amor de si não exclui nosso semelhante, sendo, portanto, perfeitamente compatível com a simpatia recíproca entre os seres sensíveis. Desta forma, Rousseau critica os pensadores e filósofos, que falando do homem natural “projetaram” - transportaram na linguagem de Rousseau - sobre ele atributos que pertencem exclusivamente ao homem civil. Em particular essa crítica é endereçada ao filósofo inglês Thomas Hobbes, que, ao falar do homem no estado de natureza, viu nele paixões violentas, concebendo-o como um ser insociável.

O “preconceito” hobbesiano se explica pelo procedimento adotado pelo autor para demonstrar a natureza insociável do homem. É assim que, no *Leviatã*, Hobbes sugere ao leitor: “Lê-te a ti mesmo”.¹⁰³ Essa é a única demonstração admitida pelo filósofo

¹⁰¹ Jean-Jacques Rousseau. *Emílio ou da educação*, op.cit., p.273.

¹⁰² Idem, *ibidem*, p.274.

¹⁰³ Thomas Hobbes. *Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*, (trad.) João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, 4.ed., São Paulo: Nova Cultural, 1988, p.6.

inglês, que consiste em encontrar em si mesmo a natureza humana, que o próprio Hobbes encontrou lendo-se a si mesmo.

“depois de eu - diz Hobbes - ter exposto claramente e de maneira ordenada minha própria leitura, o trabalho que a outros caberá será apenas verificar se não encontram o mesmo em si próprios. Pois esta espécie de doutrina não admite outra demonstração.”¹⁰⁴

Com efeito, “quem quer que olhe para dentro de si mesmo” poderá ler e conhecer os pensamentos e paixões de todos os outros homens, nas mesmas circunstâncias. É esse o procedimento, segundo o filósofo inglês, que deve ser adotado pelo governante: “Aquele que vai governar uma nação inteira deve ler, *em si mesmo*, não este ou aquele indivíduo em particular, mas o gênero humano”¹⁰⁵. Desta forma, ao tirar o outro de dentro de si mesmo, Hobbes conclui pela natureza insociável do homem e pela necessidade do Leviatã, este ente de razão, único capaz de manter os homens vivendo em harmonia.

No *Discurso sobre a origem da desigualdade*, Rousseau explicita sua crítica a Hobbes:

“Não iremos, sobretudo, concluir com Hobbes que, por não ter nenhuma idéia de bondade, seja o homem naturalmente mau; que seja corrupto porque não conhece a virtude; que nem sempre recusa a seus semelhantes serviços que não crê dever-lhes; nem que, devido ao direito que se atribui com razão relativamente às coisas de que necessita, loucamente imagine ser o proprietário do universo inteiro. (...) Raciocinando sobre

¹⁰⁴ Idem, ibidem, p.6.

¹⁰⁵ Idem, ibidem, p.6 (grifos nossos).

*os princípios que estabeleceu, esse autor deveria dizer que, sendo o estado de natureza aquele no qual o cuidado de nossa conservação é o menos prejudicial ao de outrem, esse estado era, conseqüentemente, o mais propício à paz e o mais conveniente ao gênero humano.*¹⁰⁶

Para Rousseau, o “preconceito” do filósofo inglês possui uma raiz moral. Ela se deve à corrupção do *amor de si* que, degenerando-se em *amor-próprio*, impede o filósofo de sair de dentro de si mesmo, tornando-o incapaz de imaginar um homem totalmente diferente de si. Em outras palavras, o “etnocentrismo” de Hobbes é conseqüência direta do obscurecimento de sua piedade natural e da intensificação de seu amor-próprio. A crítica de Rousseau deve ser entendida, então, como dirigida aos “preconceitos” da casta filosófica, que se explicitam nessa incapacidade de percepção do outro. Rousseau nos adverte que para “representarmos” a verdadeira “Ordem” devemos ir além do existente ou da aparência, sendo necessário que nos afastemos dos “fatos” e dos mentirosos livros dos homens, que possuem um valor relativo. Em suma, para termos uma imagem exata do homem natural, é necessário ir além das máscaras com que a história humana o recobriu, não se deixando impressionar pelo fascínio das aparências, e se deixar guiar pela Idéia reguladora da Natureza, princípio, modelo e paradigma de que devemos nos servir. Rousseau, portanto, nos convida a um mergulho nas profundezas da alma humana. “Conhece-te a ti mesmo”, eis o preceito

¹⁰⁶ Jean-Jacques Rousseau. *Discurso sobre a origem ...*, op.cit., p.56.

rousseauiano para se atingir o verdadeiro conhecimento do homem. Com efeito, recusando o “preconceito” hobbesiano, Rousseau sugere a existência no homem primitivo de um princípio, anterior a toda reflexão, que nos inspira uma repugnância natural por ver o sofrimento de qualquer ser sensível e, principalmente, de nossos semelhantes.

“Há, aliás, outro princípio que Hobbes não percebeu: é, que tendo sido possível ao homem, em certas circunstâncias, suavizar a ferocidade de seu amor-próprio ou o desejo de conservação antes do nascimento desse amor, tempera, com uma repugnância inata de ver sofrer seu semelhante, o ardor que consagra ao seu bem-estar (...) Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude universal e tanto mais útil ao homem quanto nele precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes dão dela alguns sinais perceptíveis (...) Um animal não passa sem inquietação ao lado de um animal morto de sua espécie; há até alguns que lhes dão uma espécie de sepultura e os mugidos tristes do gado entrando no matadouro exprimem a impressão que tem do terrível espetáculo que o impressiona (...) Tal é o movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão; tal a força da piedade natural que até os costumes mais depravados têm dificuldades em destruir...”¹⁰⁷

Anterior a toda reflexão, a *piedade* natural leva o homem a se identificar com o sofrimento de seu semelhante. Sua evidência é tamanha que é possível notar sua presença até mesmo no choro do tirano diante dos infortúnios sofridos pelos atores nos espetáculos:

“porquanto se vê todos os dias, em nossos espetáculos, emocionar-se e chorar por causa das infelicidades de um desafortunado, aquele mesmo que, se estivesse no lugar do

¹⁰⁷ Idem, *ibidem*, pp.56,57.

*tirano, agravaria ainda mais os tormentos de seu inimigo, como o sanguinário Sila, tão sensível aos males que não tinha causado, ou aquele Alexandre de Fers, que não ousava assistir à representação de uma tragédia, temendo que o vissem chorar com Andrômaca e Príamo, enquanto ouvia sem emoção os gritos de tantos cidadãos que, por sua ordem, eram degolados a cada dia.*¹⁰⁸

Paixão inata e natural, a piedade, suavizando a ferocidade do amor-próprio, constitui-se na fonte de conservação de toda espécie humana.

¹⁰⁸ Idem, *ibidem*, p.57.

2.2 Pitié, transporte e imaginação

A “pitié” natural constitui-se na base sobre a qual se assenta toda a possibilidade de “relação” com o *outro*. Nessa capacidade de identificação com nosso semelhante encontra-se tanto a matriz última de toda sociabilidade, quanto a possibilidade de *representação*. Nesse sentido, como lembra Salinas, se há um paradoxo do espetáculo há também um paradoxo da *pitié*.¹⁰⁹ Com efeito, o movimento de exteriorização, próprio da *pitié*, constitui-se ao mesmo tempo no fundamento e no grande risco de toda vida social. Pode, de um lado, contribuir para a conservação mútua de toda espécie, ao moderar em cada indivíduo a atividade do amor-de-si mesmo e, de outro, pode favorecer o desenvolvimento do amor-próprio, levando, no limite à supressão da *alteridade*, ao fazer do outro mera projeção de si mesmo. Vejamos, então, como se desenvolve esse movimento de identificação com o outro, próprio da *pitié*.

No *Emílio*, Rousseau afirma:

“...a piedade, primeiro sentimento relativo que toca o coração humano conforme a ordem da natureza (...) De fato, como nos deixaremos comover pela piedade a não ser saindo de nós mesmos e identificando-nos com o animal que sofre e deixando, por assim dizer, nosso ser para assumir o seu? Só sofreremos na medida em que julgamos que ele sofre; não é em nós, mas nele que sofreremos. Assim, ninguém se torna

¹⁰⁹ Luiz Roberto Salinas Fortes. *Paradoxo do espetáculo ...*, op.cit., pp.60-62.

*sensível a não ser quando sua imaginação se excita e começa a transportá-lo para fora de si.*¹¹⁰

A piedade é caracterizada como uma capacidade de identificação com nosso semelhante, que nos transporta até ele, fazendo com que eu veja algo em comum entre ele e eu. Com efeito, essa capacidade exige que o indivíduo perceba o outro como seu semelhante, isto é, exige o uso da atividade da comparação e da avaliação.

Ligada ao coração sensível, a piedade é a participação no sofrimento do outro, que exige para sua efetivação o uso da razão. Como muito bem aponta Pierre Burgelin, a *pitié* é um sentimento que tem uma dupla orientação: para o particular e para o universal.¹¹¹ Com efeito, enquanto ligada ao coração, a *pitié* implica em uma singularidade de nosso sentimento, dirigindo-o ao ser que sofre, particularizando nossa ação. Todavia, é através da razão que a *pitié* pode tornar-se uma consciência moral, adquirindo um estatuto de universalidade, dirigindo nossa ação a todo ser sensível. Mas, é preciso sublinhar: não é a razão que nos diz o que é justo ou não; esse sentimento de justiça está inscrito em nosso coração, sendo parte mesmo de nossa natureza. "Conhecer o bem não é amá-lo; o homem não tem um *conhecimento* inato do bem; mas assim que a sua razão faz com que o conheça, sua *consciência* leva-o amá-lo: é

¹¹⁰ Jean-Jacques Rousseau. *Emílio ou da educação*, op.cit., p.289 (grifos nossos).

¹¹¹ Pierre Burgelin. "Le coeur et la raison", In: *Revue des Sciences Humaines*, Tomo XLI, n.161, pp.35-43, jan-mars, 1976, p.39.

este *sentimento* que é inato.”¹¹² Com efeito, para Rousseau nossa razão é limitada e por isso deve ter como guia nossa *consciência*; esse “instinto divino”, que habita nosso coração. É bem conhecida a fala do Vigário Saboiano, no *Emílio*, para quem a *consciência* deve servir de guia de nossa razão:

*“Consciência! Consciência! Instinto divino, imortal e celeste voz; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que tomas o homem semelhante a Deus, és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações; sem ti nada sinto em mim que me eleve acima dos animais, a não ser o triste privilégio de perder-me de erros em erros com o auxílio de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípio.”*¹¹³

Mas, qual a concepção de justiça de Rousseau? Ou, dito de outro modo, que noção de justiça é essa, cujo acesso só nos é possível pelo sentimento? A justiça é amor da Ordem, construída por Deus. O “espetáculo” da Natureza apresenta-se ao homem como uma totalidade harmônica. Na Natureza os elementos são combinados como num verdadeiro concerto, no qual as partes se relacionam entre si em perfeita harmonia, imperando um perfeito equilíbrio. Trata-se de uma verdadeira ordem, que o homem só consegue apreender intuitivamente pelo coração. Com efeito, é pela *pitié* que, ao romper nosso isolamento primitivo, colocando-nos diante do sofrimento dos seres sensíveis, temos a *consciência* de

¹¹² Jean- Jacques Rousseau. *Emílio ou da educação*, op. cit., p.392 (grifos nossos).

¹¹³ Idem, *ibidem*, p.393.

nosso lugar na Ordem do universal. Ou, nas palavras de Rousseau, “é do sistema moral formado por essa dupla relação, consigo mesmo e com seus semelhantes, que nasce o impulso da consciência”.¹¹⁴ O homem justo é, portanto, aquele que, contemplando a ordem da Natureza, sente em seu coração sua participação nesta ordem cósmica. É esse sentimento de justiça - que Rousseau chama de consciência - que deve servir de princípio à nossa razão, balizando nossa conduta no mundo.

Notamos, assim, que não existe em Rousseau uma oposição entre razão e sentimento. Ainda de acordo com Pierre Burgelin, a sabedoria de Rousseau consiste em superar a oposição entre coração e razão e propor uma relação “dialética” entre ambos, pois se abandonarmos-nos a um desses pólos isoladamente estaríamos diante ou de “uma razão sem princípio” ou de um “sentimento sem esclarecimento”, fatores que nos conduzem ao triunfo do amor-próprio, da intolerância e da crueldade.¹¹⁵

Essa definição da *pitié*, como um movimento de saída de si, impõe ainda uma pergunta. Como é possível que se dê esse “transporte” num estado no qual o homem vivendo isolado e integrado à ordem natural, está aquém de todo espetáculo? Estaríamos diante de uma contradição do autor? De fato, não se trata de uma contradição pois, no *Discurso sobre a desigualdade*, ao descrever a ação da *pitié*, Rousseau o faz em sentido figurado, uma

¹¹⁴ Idem, *ibidem*, p.392.

¹¹⁵ Pierre Burgelin. “Le coeur et la raison”, In: *op.cit.*, p.43.

vez que a compaixão consiste num sentimento relativo e supõe, para o seu exercício efetivo, necessariamente, a passagem para o estado de sociedade. Logo, o “paradoxo” de Rousseau estaria em imaginar como atuaria no estado de natureza, o sentimento relativo da piedade. O que importa para Rousseau é indicar que essa capacidade de sofrer no outro, de se compadecer, é uma “disposição natural”, é algo intrínseco à natureza humana. Desse modo, podemos concluir que a *pitié* goza no “estado de natureza” de uma completa “virtualidade”, e que sua plena manifestação e completa atualização dependem do desenvolvimento das “luzes”, expressas nas atividades da avaliação e comparação. A *pitié*, portanto, pode ser definida como uma paixão natural e relativa, ou seja, tem seu estatuto ontológico ligado à natureza e encontra na passagem para a sociedade a possibilidade de manifestação e atualização e, também, como veremos, de perversão.

No *Emílio*, Rousseau define a *pitié* como uma força expansiva do coração que nos leva para fora de nós. Esse movimento de saída de si tem seu centro na *imaginação*. No *Ensaio sobre a origem das Línguas*, Rousseau afirma que a *pitié* “ainda que natural ao coração do homem, permaneceria eternamente inativa sem a imaginação que a põe em ação.”¹¹⁶ Entretanto, se a imaginação é a faculdade capaz de pôr em ação a *pitié*, favorecendo a harmonia entre os seres sensíveis, o seu uso exacerbado pode nos desviar de nosso

¹¹⁶ Jean-Jacques Rousseau. *Ensaio sobre a origem das línguas*, op.cit., p.175.

lugar na Ordem Natural, rompendo o equilíbrio estabelecido pela Natureza. Para Rousseau, a imaginação apresenta-se, assim, como uma faculdade ambivalente por excelência, na qual seu uso desmedido representa um risco para o homem.

Nos textos de Rousseau encontramos claramente exposta essa ambivalência da imaginação. Com efeito, no *Ensaio sobre a origem das Línguas*, a imaginação é responsável por romper o isolamento primitivo: “Quem nada imagina não sente mais do que a si mesmo: encontra-se só no meio do gênero humano.”¹¹⁷ Já no *Emílio*, Rousseau alerta para o fato de que a imaginação amplia os limites estabelecidos pelo real, sendo, por isso, responsável pelos sofrimentos do homem:

*“O mundo real tem seus limites, o mundo imaginário é infinito. Já que não podemos ampliar o primeiro, reduzamos o segundo, pois é unicamente da diferença entre eles que nascem todos os sofrimentos que nos tornam realmente infelizes.”*¹¹⁸

A ambivalência de Rousseau sobre a imaginação não deixa de situá-lo dentro da tradição clássica sobre o tema. Como aponta Enid Abreu Dobránszky, a imaginação foi tomada pela tradição de nosso pensamento, como “uma faculdade desregrada e errante”, responsável pela imitação, pela mimesis, que distorce a realidade ao procurar imitá-la. Assim, a “imaginação designa uma atividade ligada

¹¹⁷ Jean-Jacques Rousseau. *Ensaio sobre a origem das línguas*; (trad.) Lourdes Santos Machado, São Paulo: Ed. Nova Cultural, Col. “Os Pensadores”, 1987, 4.ed. Vol. I, p.175.

¹¹⁸ Jean-Jacques Rousseau. *Emílio ou da educação*, op.cit., p. 71.

às sensações. Não possuindo nem a evidência das sensações diretas nem a coerência do raciocínio abstrato, ela é uma faculdade intermediária: derivada das sensações e preliminar à atividade da inteligência, seu reino é o da aparência transitória, da passagem, da imagem segunda.”¹¹⁹

Essa definição, contudo, faz da imaginação uma faculdade representativa por excelência. Pertencente ao reino da aparência, capaz de gerar imagens segundas, a imaginação é co-irmã da mimeses: “não há imitação, nesse sentido, sem imaginação.”¹²⁰ É pela imaginação que a atividade mimética cria a imagem semelhante. Nessa perspectiva, a imaginação encontra-se no centro do problema epistemológico-estético da distinção entre aparência e realidade ou, nas palavras de Rousseau, da cisão entre o ser e parecer.

A visão de Rousseau sobre a imaginação é ambivalente, pois a atividade específica desta faculdade é o “transporte” para fora de si, próprio da *pitié*. Assim, a imaginação, através do movimento de transporte da *pitié*, é a faculdade que possibilita nossa relação com o outro. Com efeito, a imaginação está ligada diretamente às possibilidades de representação e de sociabilidade, possuindo uma significação política. Ou seja, para Rousseau, a base tanto para o

¹¹⁹ Enid Abreu Dobránszky. *No tear de Palas. Imaginação e gênio no século XVIII: uma introdução*, Campinas: Papyrus - Editora da UNICAMP, 1992, p.26.

¹²⁰ Idem, *ibidem*, p.26.

social quanto para o político, está na *pitié* e, portanto, na imaginação.

O problema rousseauiano, portanto, está no uso que se faz da imaginação, que pode variar de conteúdo e de intensidade. Desta forma, se sem imaginação *não* há transporte, sua *exacerbação* representa um risco, pois pode alterar nosso lugar na Ordem Natural. Aliás, para Rousseau, a noção de escala indica que *quanto menor* a fissura *ser/parecer, natureza/cultura* - esquema (visto) da imaginação e imaginação luxuriante - *menor* é a degeneração. Frisando: da mesma forma que a fissura entre o ser e parecer é condição para o social, e seu abismo é uma catástrofe política, o movimento de transporte da imaginação pode nos conduzir a uma composição harmônica com o outro, bem como a usurpação de seu lugar.

Todavia, devemos notar que esse processo de identificação com o outro, próprio da *pitié*, ocorre em seus primórdios sem que nos separemos de nós mesmos. “A piedade é doce, porque ao nos colocarmos no lugar de quem sofre sentimos no entanto o prazer de não sofrer como ele.”¹²¹ Ainda no *Emílio* lemos:

*“Se o primeiro espetáculo que o impressiona é um objeto de tristeza, o primeiro retorno a si mesmo é um sentimento de prazer. Vendo de quantos males está livre, sente-se feliz do que julgava ser. Compartilha os sofrimentos de seus semelhantes, mas essa partilha é voluntária e doce. Goza a um só tempo da piedade que sente pelos males deles e da felicidade de não trazê-los em si...”*¹²²

¹²¹ Jean-Jacques Rousseau. *Emílio ou da educação*, op.cit., p.287.

¹²² Idem, *ibidem*, p.299.

Ou, ainda "...só sofremos na medida em que julgamos que ele sofre; não é em nós, mas nele que sofremos".¹²³ Com efeito, trata-se, na origem, de um transporte "imaginário" em que nos colocamos no lugar do outro, mantendo nossa existência absoluta. No *Ensaio sobre a origem das Línguas* lemos:

*"Como nos deixamos emocionar pela piedade? - Transportando-nos para fora de nós mesmos, identificando-nos com o sofredor. Só sofremos enquanto pensamos que ele sofre; não é em nós, mas nele, que sofremos."*¹²⁴

Em outras palavras: é através da paixão do amor de si mesmo, que no estado de natureza atua no sentido de nossa conservação, que não nos separamos de nós mesmos. Sofremos, mas não queremos sofrer como o ser sofredor.

A *pitié*, portanto, pode ser definida como uma capacidade de "representação", ou seja, capacidade de se por imaginariamente no lugar do outro; uma capacidade de superação de si mesmo. Esse transporte para fora de si mesmo é no homem, quando exacerbado, o fundamento da imitação. É o que lemos no *Emílio*:

"O homem é um imitador, o próprio animal também o é. O gosto pela imitação é da natureza bem ordenada, mas, em sociedade, degenera em vício. O macaco imita o homem que ele teme, e não imita os animais que despreza. Considera bom o que faz um ser melhor que ele. Entre nós, pelo contrário, nossos arlequins de todo tipo imitam o belo para degradá-lo, para torná-lo ridículo; procuram no sentimento de sua baixaza igualar-se ao que vale mais do que eles, ou quando se

¹²³ Idem, *ibidem*, p. 287.

¹²⁴ Jean-Jacques Rousseau. *Ensaio sobre a origem das línguas*, op.cit., p.175. (grifos nossos)

*esforçam por imitar, vemos na escolha dos objetos o falso gosto dos imitadores; querem muito mais se impor aos outros ou fazer com que seu talento seja aplaudido do que se tornarem melhores ou mais sábios. O fundamento da imitação entre nós vem do desejo de sempre sair fora de si mesmo.*¹²⁵

A *pitié* permite uma abertura para o outro e para a alteridade; é um sentir junto ao outro, que nos transporta imaginariamente para fora. Mas, esse movimento de saída de si tem algo de paradoxal em seu interior. Ser capaz de sair de si é ao mesmo tempo condição da relação com o outro, bem como da possibilidade de usurpação e imitação. Nesta perspectiva, a *pitié*, pode conduzir tanto a uma composição harmônica com o outro como, mais freqüentemente, a uma exorbitância ou a uma saída patológica do lugar que cabe a cada um. Na vida social as possibilidades de se perder o lugar na ordem das coisas e de se deixar conduzir pelo fascínio das aparências são grandes, colocando em risco as possibilidades de se construir uma vida comunitária.

Em tais condições, qual a diferença fundamental entre o homem natural e o homem do amor-próprio?

O homem do amor de si e da *pitié* se põe *imaginariamente* no lugar do outro mantendo-se, na realidade, em seu próprio lugar. Identifica-se empaticamente com o outro mantendo, assim, a alteridade. Diferencia-se radicalmente de Narciso, o homem do

¹²⁵ Jean-Jacques Rousseau. *Emílio ou da educação*, op.cit., pp. 108-109. (grifos nossos)

amor-próprio que, ao se transportar para o lugar do outro, visa suprimir a alteridade, fazendo do outro mera projeção de si mesmo.

O movimento de exteriorização, próprio da *pitié* é, portanto, suscetível de sofrer alterações. Pode contribuir para a evolução de uma consciência moral, bem como pode favorecer a intensificação do amor-próprio. Eis o perigo e o grande risco próprio da condição social do homem. Eles residem, fundamentalmente, na forma assumida pelo movimento de sair para fora de si que, como vimos, é próprio da imaginação. Assim, passemos a focalizar o homem numa nova cena. Vejamos como se comportam essas paixões naturais - amor-de-si e *pitié* - diante da nova situação representada pela vida social.

2.3 Pitié, amor-de-si e amor-próprio

Para avaliar o impacto causado à natureza humana, pela passagem para a vida em sociedade, é necessário ver em quê consiste a vida social. É preciso saber em que medida a sociedade se opõe à natureza e quais as conseqüências dessa oposição à natureza humana. Com efeito, vejamos como se processa a socialização do homem e como se compõe a cena do "homem do homem" em seus primórdios. Para tanto, é necessário que voltemos àquele momento discriminado no *Discurso sobre a desigualdade* como o da "sociedade iniciada", ou "sociedade nascente", onde se estabelecem as primeiras relações entre os homens.

Distante do isolamento primitivo, encontraremos o homem entrando em contato com seus semelhantes. Assiste-se à constituição das primeiras famílias e, diante das transformações que vão se verificando, elas se reúnem fundando pequenas nações unidas, não por regulamentos, mas pelo mesmo gênero de vida e de alimentos. O estreitamento das relações familiares e as mudanças quanto ao gênero de vida, contudo, não deixarão de produzir sérias conseqüências para a natureza humana. Desenvolvem-se novas faculdades, aperfeiçoam-se o espírito e o coração, e assiste-se o despertar de paixões distantes das existentes no estado de natureza, em que do lado do sentimento amoroso, surge o ciúmes, responsável pela discórdia e pelo ódio.

Em passagem do *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau descreve a ação dos homens nos primeiros relacionamentos entre si:

*"A medida que as idéias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração entram em atividade, o gênero humano continua a domesticar-se, as ligações se estendem e os laços se apertam. Os homens habituaram-se a se reunir diante das cabanas, ou em torno de uma árvore grande; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tomaram-se a distração, ou melhor a ocupação dos homens, e das mulheres ociosos e agrupados."*¹²⁶

Essa nova condição, cenário no qual se desenrola o drama primitivo, traz conseqüências importantes:

*"Cada um começa a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloqüente, passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram de um lado, a vaidade e o desprezo e, de outro a vergonha e a inveja. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência."*¹²⁷

As passagens acima nos apresentam os elementos principais capazes de propiciarem uma profunda revolução na vida humana. Trata-se das condições necessárias para a constituição do *laço social*: de um lado, a fixação de um espaço físico delimitado - o da vizinhança - e, de outro, do tempo uniforme e cumulativo de

¹²⁶ Jean-Jacques Rousseau. *Discurso sobre a origem....* op.cit., p.67.

¹²⁷ Idem, ibidem, p.67.

reiteração - o da 'freqüentação mútua' e dos primeiros encontros dos dois sexos.

A constituição do laço social, entretanto, introduz a vida humana numa situação profundamente ambígua. Pois, se os homens agora passam a viver um laço social permanente, essa vivência ocorre nos termos de um espetáculo. Os homens, vivendo em sociedade, passam a se expor uns perante os outros, passando a vivenciar a experiência da separação sujeito/objeto. Ou seja, através do exercício da comparação e da distinção, o homem vive a experiência, tipicamente social, de separar-se num sujeito que vê e num objeto que se mostra. A festa-primitiva, então, é ambivalente, pois ao mesmo tempo em que é fusão, união, é também diferenciação e separação, entre um sujeito que vê, compara e escolhe e um objeto que se mostra. Nos primeiros encontros os homens reúnem-se, já que abandonam o isolamento primitivo, mas separam-se na medida em que se destacam uns dos outros.

Nesta perspectiva, se essa época é descrita por Rousseau como a "verdadeira juventude do mundo"¹²⁸ ela não deixará de ser o palco de um inevitável conflito. Pois, com o ingresso nessa nova condição assiste-se à constituição da finitude. Ou seja, a partilha sujeito-objeto, própria à condição do espetáculo, insere a vida humana num universo onde tudo passa a ser relativo e o homem percebe-se enquanto um ser finito. Ao contrário do estado de

¹²⁸ Jean-Jacques Rousseau. *Discurso sobre a origem...*, op.cit., p.68.

natureza, onde o homem era tudo para si, “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”.¹²⁹ Do mesmo modo, enquanto o homem natural, integrado à ordem, vivia uma existência absoluta e orientava suas ações segundo a Idéia do Perfeito o homem civil tem uma existência fora de si, isto é, enquanto sujeito ou objeto, espectador ou ator é da opinião de seus semelhante que retira o sentimento de sua existência. No *Discurso sobre a Desigualdade*, lemos:

*“O que diferencia o selvagem do civilizado é que o selvagem ‘vive em si mesmo’, ao passo que o civilizado ou o ‘homem social, sempre fora de si não sabe viver senão na opinião dos outros e é, por assim dizer do seu juízo exclusivamente que ele retira o sentimento de sua própria existência”*¹³⁰

A passagem para a sociedade cria, assim, as condições necessárias para que o indivíduo tenha uma existência fora de si. Ao contrário do que ocorria no estado de natureza, onde ao se identificar com seu semelhante, o homem mantém-se em seu próprio lugar, na vida em sociedade, o homem vive na dimensão do “*para outrem*”, isto é, tem uma existência que se manifesta na forma como aparece perante os outros.

Neste momento, cabe perguntar: a “ruína” do homem tem sua origem no momento do lazer, na festa-espetáculo, ou no momento

¹²⁹ Jean-Jacques Rousseau. *Emílio ou da educação*, op. cit., p.11.

¹³⁰ Jean-Jacques Rousseau. *Discurso sobre a origem...*, op.cit., p.85.

da luta pela sobrevivência, no trabalho?

Como vimos anteriormente, para Olgária Matos o momento da “sociedade nascente” é marcado pelo afastamento do homem em relação à natureza. É pelo trabalho que se realiza a ruptura fundamental entre o homem e a natureza, dando origem à desigualdade social. Para Starobinski também é através do trabalho que o homem se afasta decisivamente da natureza. Para ele, as mãos do homem trabalham, mudam a natureza, reordenando o mundo exterior e criando a desigualdade entre os indivíduos. Já para Salinas Fortes o momento da “sociedade iniciada”, descrito no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, é interpretado como o momento de lazer, em que se coloca entre parênteses a luta pela sobrevivência. É nesse instante que o homem descobre a alteridade, e o “outro” converte-se em um objeto de contemplação e sedução. Para Salinas, a festa é ocasião para o exercício das faculdades de avaliação e para a emergência do egoísmo.

No momento da “sociedade iniciada”, portanto, a festa-primitiva, é o lugar privilegiado em que se dá o encontro entre o eu e o outro. Com efeito, ela oferece as condições necessárias para que o eu e o outro se exibam como objetos de admiração e sedução. A festa-primitiva é o momento para o exercício das faculdades de avaliação e comparação, sendo, portanto, o espaço ideal para a visibilidade da cisão entre o *ser* e o *parecer*. O mal que aflige a humanidade surge, assim, num momento lúdico, fora do espaço do trabalho e da necessidade.

À medida que o laço social se aperta e o homem se insere irremediavelmente no círculo de comércio com o outro, acentua-se a degeneração da natureza humana. Estar diante do outro é estar exposto ao fascínio que ele exerce sobre nós. É estar diante de um “objeto” que nos atrai de forma irresistível e que portanto, nos condena a uma vida exteriorizada. No *Emílio* encontramos:

“Pensai que tão logo o amor-próprio se desenvolve, o eu relativo entra em jogo constantemente e nunca o jovem observa os outros sem se voltar para si mesmo e comparar-se com eles. Trata-se, pois, de saber em que posição junto a seus semelhantes ele se colocará depois de tê-los examinado.”¹³¹

Essa vida na aparência, contudo, torna possível o desenvolvimento de nossas faculdades de avaliação e comparação. Ainda no *Emílio*, lemos as conseqüências dessa nova condição:

“Tendo Emílio até o presente olhado apenas para si mesmo, o primeiro olhar que lança a seus semelhantes leva-o a comparar-se a eles, e o primeiro sentimento que excita nele nesta comparação é desejar o primeiro lugar. Eis o ponto em que o amor de si transforma-se em amor-próprio e onde começam a nascer todas as paixões que dele dependem.”¹³²

Ao comparar-me com o outro, procuro dele me distinguir, coloco-me no centro, desejo o primeiro lugar. Ao contrário do homem natural, que não está em condições de fazer comparações, o homem social ao fazê-las torna possível o desenvolvimento do

¹³¹ Idem, ibidem, p.321.

¹³² Jean-Jacques Rousseau. *Emílio ou da educação*, op.cit., p.309.

“egoísmo narcisista” e a fixação de todo o leque de paixões perversas, tais como a inveja, a vaidade etc. No *Emílio*, lemos sobre a infelicidade provocada pelo amor-próprio:

“O aspecto de um homem feliz inspira aos outros menos amor do que inveja; de bom grado acusariam-no de usurpar um direito que não tem, ao criar para si mesmo uma felicidade exclusiva, e o amor-próprio também sofre ao nos fazer sentir que tal homem não tem necessidade de nós (...) A imaginação coloca-nos no lugar do miserável mais do que no lugar do homem feliz; sentimos que uma dessas condições nos diz respeito mais de perto do que a outro (...) a inveja é amarga, na medida em que o aspecto de um homem feliz, longe de colocar o invejoso em seu lugar, dá-lhe a tristeza de estar nele.”¹³³

A fixação das relações sociais cria, assim, as condições necessárias para o desenvolvimento do amor-próprio (narcisista), e a conseqüente inibição dos sentimentos altruístas. Vivendo em sociedade, eu me comparo com o outro e, portanto, transporto-me até ele mas, ao contrário do movimento de transporte próprio da pitié natural, procuro dele me distinguir. Trata-se, assim, de uma perversão do processo de identificação com o outro, que possibilita a conversão do *amor de si* primitivo em *amor-próprio*. Amor de si e amor-próprio são, portanto, dois sentimentos completamente diferentes:

“Não se deve confundir o amor-próprio com o amor de si; são duas paixões bastante diferentes tanto pela sua natureza quanto pelos seus efeitos. O amor de si é um sentimento

¹³³ Idem, *ibidem*, p.287.

*natural que leva todo animal a velar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra.*¹³⁴

Distante do estado de natureza, no qual o homem vivia segundo a “Idéia do Perfeito” temos a constituição de um novo móvel para a ação: “a busca da estima pública”.

*“O amor de si, que só a nós mesmos considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente e nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível. Eis como as paixões doces e afetuosas nascem do amor de si, e como as paixões odiantas e iracíveis nascem do amor-próprio.”*¹³⁵

O homem do amor-próprio exige o outro e que o outro o estime, reconhecendo-o enquanto sujeito individual. Mas, essa estima pública tem um preço. Pois, convertendo-se em mola propulsora de todo o comportamento humano, condena o homem a ter uma vida alienada. Ou seja, viver sob o domínio do amor-próprio é estar condenado a uma vida que não coincide com o sentimento da própria existência e que só se manifesta na *opinião* que o outro tem a nosso respeito - “o que torna o homem essencialmente mau é

¹³⁴ Jean-Jacques Rousseau. *Discurso sobre a origem...*, op.cit.,pp.110-111.

¹³⁵ Jean-Jacques Rousseau. *Emílio ou da educação*, op.cit., p.275.

ter muitas necessidades e dar muita atenção à *opinião*.”¹³⁶ Assim é que, através de uma alteração das paixões primitivas e do desenvolvimento das luzes, *ser* e *parecer* tornam-se duas coisas totalmente diferentes, produzindo todos os vícios dos homens e todos os males da sociedade.

A exemplo da pitié, o amor-próprio também é suscetível de se refinar e de se intensificar. Levado às últimas conseqüências transforma-se em uma espécie bem precisa de loucura, ou seja, converte-se em furor de se distinguir. Rousseau ao resumir, no final do *Discurso sobre a desigualdade*, o movimento crescente da desigualdade, avalia nos seguintes termos as conseqüências do amor-próprio:

*“Salientaria como esse desejo universal de reputação, de honrarias e de preferências, que nos devora a todos adestra e põe em confronto os talentos e as forças, excita e multiplica as paixões e como, tornando todos os homens concorrentes, rivais, ou melhor, inimigos, cotidianamente determina desgraças, acontecimentos e catástrofes de toda espécie, fazendo com que tantos pretendentes entrem num mesmo combate. Mostraria que é a tal ânsia de falar de si, a esse furor de distinguir-nos, quase sempre nos colocando fora de nós, que devemos o que há de melhor e de pior entre os homens...”*¹³⁷

É em meio a essa competição desenfreada dos homens entre si, que assistimos a constituição das personalidades públicas e privadas. A emergência do amor-próprio como radicalização do eu ocorre, portanto, em meio a um processo histórico-social, que se

¹³⁶ idem, ibidem, p.275.(grifo nosso)

¹³⁷ Jean-Jacques Rousseau. *Discurso sobre a origem...*, op.cit., p.82.

define como um perigoso processo de exteriorização e aprofundamento da dicotomia entre ser e parecer, propiciado pela atuação da perfectibilidade e pela fixação do espaço público. Como resultado dessa competição incessante e da atuação intensa do mecanismo da perfectibilidade, teremos o advento do estado de guerra, ou seja, um conflito generalizado, uma “guerra de todos contra todos”, que perpassa todos os níveis do convívio social. A solução aparente que os homens encontram para pôr termo a essa situação é o “estado civil”, isto é, a vida comum regulada por leis. Temos, assim, o momento inaugural da vida política e as condições necessárias para a institucionalização do espaço público. Desta forma, a dimensão pública da existência, constituída em meio ao “jogo de olhares”, se consolida, se cristaliza, se solidifica. Constitui-se um novo cenário e a vida humana entra em um novo ato. Mas, as conseqüências dessa nova condição não deixarão de ser catastróficas. Pois, se agora temos a constituição do corpo político, as bases nas quais ele se assenta, não serão outras senão as de uma humanidade corrompida e degenerada. Ou seja, o corpo político emergente é corpo político degenerado porque tem o “mal” como princípio e fundamento. O processo degenerativo pelo qual passa a natureza humana, que culmina com o predomínio definitivo do amor-próprio, está na base do corpo político emergente. É assim que os homens, corrompidos pelo amor-próprio, querem exercê-lo pela violência. Rousseau avalia nos seguintes termos o estágio derradeiro da humanidade:

“É do seio dessa desordem e dessas revoluções que o despotismo, elevando aos poucos sua horrenda cabeça e devorando tudo o que percebesse de bom e de sadio em todas as partes do Estado, conseguiria por fim esmagar sob seus pés as leis do povo e estabelecer-se sobre as ruínas da república. Os tempos que precederiam esta última mudança seriam períodos de agitações e calamidades, mas, no fim, tudo seria devorado pelo monstro e os povos não mais teriam chefes, nem leis, mas unicamente tiranos.”¹³⁸

Nessa severa crítica ao Antigo Regime, Rousseau anuncia a catástrofe que a história reserva à humanidade. Em seu momento derradeiro, no último grau, no qual a história quase toca seu fim, Narciso reina soberano. Sob a forma do despotismo, vemos o triunfo da vontade individual. Não há outra lei além da vontade do tirano e não há outra regra além de suas paixões.¹³⁹ Levado ao paroxismo, na forma do despotismo, o amor-próprio conduz o homem a um estado de coisas, no qual temos a dominação total de um sobre todos. Impondo sua vontade particular como única norma, o déspota abole o cenário público. Rouba a cena para si. Usurpa todos os lugares, ao transformar a todos em mera projeção de si mesmo. Nesse momento crepuscular, em que impera a lei do mais forte, a história parece fechar-se em um círculo e o homem parece viver em meio a um novo estado de natureza. Ao contrário de sua condição

¹³⁸ Idem, *ibidem*, pp. 83,84.

¹³⁹ No *Contrato Social*, Rousseau define precisamente o sentido da tirania: “No sentido vulgar, um tirano é um rei que governa com violência e sem levar em consideração a justiça e as leis. No sentido preciso, um tirano é um particular que se arroga a autoridade real, sem ter direito a isso (...) Desse modo, *tirano* e *usurpador* são duas palavras perfeitamente sinônimas.” (Jean-Jacques Rousseau. *Do Contrato Social*, (trad.) Lourdes Santos Machado, São Paulo: Ed. Nova Cultural, Col. “Os Pensadores”, 4. ed., Vol. I, pp. 101-102.)

de origem, o homem agora encontra-se isolado em meio à corrupção e à iniquidade. Distante de sua condição original o homem, socializando-se, condenou-se à solidão e à morte.

2.4 Narciso é o centro de todas as coisas

Partimos, no início deste trabalho, de uma pista sugerida por Salinas Fortes, de que na peça teatral *Narciso ou o amante de si mesmo*, encontram-se anunciados todos os elementos da filosofia posterior construída por Rousseau. A obra do genebrino apontaria, assim, para uma contundente crítica do narcisismo, a partir da dicotomia amor-de-si/amor-próprio e pela degeneração da pitié. Ou seja, é em meio ao jogo do ser e do parecer, próprio do mundo das aparências, que o movimento de transporte da pitié se perverte, estabelecendo a dicotomia amor-de-si/amor-próprio e possibilitando a emergência de Narciso, que anula o outro, transformando-o em mera projeção de si mesmo.

Narciso é cada um dos tiranos que - no fim da história - nos habita. Narcisos são aqueles cujos “transportes imaginários” ocultam o outro - velado ou não! O mal está na história - desde que não percamos de vista que o paradigma para se pensar o social é a natureza.

A Natureza, portanto, é o modelo; a ordem da Perfeição, construída por Deus, na qual cada ser ocupa um lugar determinado. Já a sociedade, ao contrário, é o espaço da desordem, no qual impera a troca generalizada de lugares. É o que Rousseau nos diz no *Emílio*, diante do espetáculo oferecido pela vida social:

"Mas, quando, para depois conhecer meu lugar individual em minha espécie, considero as diversas posições sociais e os homens que as ocupam, que acontece comigo? Que espetáculo! Onde está a ordem que observei? O quadro da natureza só me oferecia harmonia e proporções, o do gênero humano só me oferece confusão e desordem! O concerto reina entre os elementos e os homens estão no caos! Os animais são felizes, só seu rei é miserável! Ó sabedoria, onde estão tuas leis? Ó providência, assim regerà o mundo? Ser beneficente, em que se transformou teu poder? Vejo o mal sobre a terra."¹⁴⁰

A ordem natural se apresenta ao homem como um verdadeiro concerto, no qual os elementos que a compõem se auxiliam mutuamente. Ocupando um lugar determinado nesta ordem, o homem, entretanto, é um ser privilegiado. Pois, a Natureza o colocou na condição de "rei da terra que habita", isto é, um ser capaz, por seus atributos naturais, de "somar o sentimento da existência comum ao de sua existência individual."¹⁴¹ Essa capacidade faz do homem, nas palavras de Pierre Burgelin, o "vigário de Deus" na terra, pois pode intuitivamente apreender a existência da ordem natural, que deve servir de modelo para orientar suas ações na sociedade. Rei da terra, o homem pode "observar, conhecer os seres e suas relações", pode ainda, principalmente, "sentir o que é a ordem, beleza e virtude" contemplando o universo, elevando-se até Deus. Em suma, o homem pode "amar o bem e fazê-lo."¹⁴² Rei da terra, o homem tem uma nobre missão, qual seja, apreender e zelar pela ordem do mundo.

¹⁴⁰ Jean-Jacques Rousseau. *Emílio ou da educação*, op. cit., p.374.

¹⁴¹ Idem, *ibidem*, p.373.

¹⁴² Jean-Jacques Rousseau. *Emílio ou da educação*, op.cit., p.373.

Como aponta Burgelin: a ordem [da natureza] é a linguagem que Deus nos fala, marcando nossa origem.¹⁴³ E, fazer parte desta ordem natural é a própria fonte da felicidade do homem. Essa é a conclusão a que Rousseau chega no *Emílio*, ao se perceber fazendo parte desta ordem:

“Já não sinto em mim senão a obra e o instrumento do grande Ser que quer o bem, que o faz, que fará o meu bem pela reunião das minhas vontades às suas e pelo bom uso de minha liberdade; digo sim à ordem que ele estabelece, certo de que um dia eu mesmo gozarei desta ordem e de que nela encontrarei a felicidade, pois qual felicidade é mais doce do que se sentir em ordem num sistema onde tudo está bem?”¹⁴⁴

Mas, se o homem ocupa um lugar destacado na ordem do mundo, ele também pode subverter esta ordem. Com efeito, é pelo livre-arbítrio e pelo abuso da liberdade natural, que Rousseau vê a possibilidade do mal penetrar no mundo:

“Se o homem é ativo e livre, ele age por si mesmo. Tudo o que faz livremente não entra no sistema ordenado da providência e não lhe pode ser imputado. Ela não quer o mal que o homem faz abusando da liberdade que ela lhe dá, mas não o impede de fazê-lo, quer porque da parte de um ser tão fraco esse mal seja nulo a seus olhos, quer porque não o poderia impedir sem perturbar a sua liberdade e causar um mal maior degradando a sua natureza.”¹⁴⁵

¹⁴³ Pierre Burgelin. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, op.cit., p.419.

¹⁴⁴ Jean-Jacques Rousseau. *Emílio ou da educação*, op.cit., p.395.

¹⁴⁵ Idem, ibidem, p.378.

O homem, pelo livre-arbítrio, pode afastar-se de si mesmo, subvertendo a ordem natural, perdendo-se eternamente. É, pois, com o homem vivendo em sociedade que surge o mal - "o mal particular está apenas no sentimento do ser que sofre, e tal sentimento o homem não recebeu da natureza, causou-o a si mesmo".¹⁴⁶

Vivendo no terreno das opiniões humanas, regido pelas aparências, o homem social ou o homem do homem, com sua existência fragmentada, apenas aprofunda o turbilhão dos males que ele próprio causa a si mesmo. "Todo homem que se preocupa com os talentos deleitáveis quer agradar, ser admirado, e quer ser admirado mais do que um outro."¹⁴⁷ Preocupado apenas com seu proveito pessoal, o homem esquece-se de sua verdadeira missão, qual seja, a *manutenção da ordem do mundo*. Não mais se reconhece como pertencendo ao todo, e busca organizar a ordem social tomando a si mesmo como o centro. No *Emílio* lemos:

"... o vício é o amor da ordem, tomado num sentido diferente. Há alguma ordem moral em todos os lugares onde há sentimento e inteligência. A diferença é que o bom se ordena relativamente ao todo e o mau ordena o todo relativamente a ele. Este faz-se o centro de todas as coisas; o outro mede seu raio e mantém-se na circunferência. Então ele é ordenado relativamente ao centro comum, que é Deus, e relativamente a todos os círculos concêntricos, que são as criaturas. Se a

¹⁴⁶ Idem, *ibidem*, p.379.

¹⁴⁷ Jean-Jacques Rousseau: *Prefácio de Narciso ou o amante de si mesmo*, op.cit., p.227.

*divindade não existe, apenas o mau raciocina e o bom não passa de um louco.*¹⁴⁸

O vício/maí só é possível dentro de uma 'nova ordem': a ordem instaurada por Narciso. Nessa nova ordem, movido pelo amor-próprio narcisista, o homem busca ordenar o todo tomando a si mesmo como o centro. Julgando-se o rei da criação e de todo o universo, o homem busca assumir o lugar da divindade, reduzindo a todos a seu próprio interesse. É o que encontramos no *Emílio*, na *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*:

*“Levado pelos preconceitos de educação e por esse perigoso amor-próprio que sempre quer levar o homem para além de sua esfera, não podendo elevar minhas fracas concepções até o grande Ser, esforcei-me por rebaixá-lo até mim. Tornei mais próximas as relações infinitamente distantes que ele colocou entre a sua natureza e a minha. Eu queria comunicações mais imediatas, instruções mais particulares, e, não contente com tornar Deus semelhante ao homem, para ser eu mesmo privilegiado entre meus semelhantes, pretendi luzes sobrenaturais, pretendi um culto exclusivo, pretendi que Deus me tivesse dito o que não tinha dito a outros, ou o que outros não tinham entendido como eu.”*¹⁴⁹

Esse comportamento é o mesmo que Rousseau atribui aos filósofos, presente no *Prefácio de Narciso ou o amante de si mesmo*.

Retomando o *Prefácio* encontramos:

“Além disso, de tanto refletir sobre a humanidade, de tanto observar os homens, o filósofo aprende a apreciá-los de acordo com seu valor e é bem difícil consagrar afeição a quem

¹⁴⁸ Jean-Jacques Rousseau: *Emílio ou da educação*, op. cit., p.395. (grifos nossos)

¹⁴⁹ Idem, *ibidem*, p.401. (grifo nosso)

*se despreza. Em breve, resume em sua pessoa todo o interesse que os homens virtuosos compartilham com seus semelhantes. Seu desprezo pelos outros passa a favorecer seu orgulho, e seu amor-próprio aumenta na mesma proporção que sua indiferença pelo resto do universo. Tornam-se para ele palavras desprovidas de sentido, a família e a pátria; não é pai, cidadão ou homem - é filósofo.*¹⁵⁰

Movido pelo amor-próprio, o filósofo pretende reivindicar para suas conclusões uma versão do absoluto. Rousseau investe contra a pretensão da casta filosófica que confia no progresso das "luzes" como uma salvação para o gênero humano. No *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau investe contra o "preconceito" dos letrados:

"Que é a filosofia? Qual o conteúdo das obras dos filósofos mais conhecidos? Quais as lições desses amigos da sabedoria? Ouvindo-os, não os tomaríamos por uma turba de charlatães gritando, cada um para seu lado, numa praça pública: 'Vinde a mim, só eu não engano!' Um pretende não haver corpos e que tudo só existe como representação; o outro, não haver outra substância senão a matéria, nem outro deus senão o mundo. Este avança não haver nem virtudes, nem vícios, e serem quimeras o bem e o mal morais; aquele, que os homens são lobos e podem, com a consciência tranqüila, se devorarem uns aos outros. Oh! grandes filósofos, por que não reservais para vossos amigos e filhos essas lições

¹⁵⁰ Jean-Jacques Rousseau: *Prefácio de Narciso ou o amante de si mesmo*, op.cit., p.227 (grifo nosso). Nas palavras de Salinas Fortes encontramos uma análise sobre os efeitos do amor-próprio na produção filosófica: "O amor-próprio é a exasperação do 'narcisismo'. Em termos de conhecimento ele conduz à ideologia 'filosófica' ou à *Filosofia* como ideologia específica de uma casta particular. O combate contra ela, cujo recurso principal é o paradoxo, assume a forma de um combate contra o preconceito dominante entre os letrados. Daí a presença, em todos os textos de Rousseau, de uma démarche eminentemente hiperbólica." (Salinas:1997, p.93).

*proveitosas? Tereis logo a recompensa e não temeríamos encontrar entre os nossos alguns de vossos sectários.*¹⁵¹

Comentando a passagem acima Salinas aponta a crítica de Rousseau aos preconceitos dos filósofos que pretendem escapar aos limites da humanidade, apresentando-se como intérpretes da razão. Com efeito,

*"a filosofia apresenta-se como uma sofística, como um discurso de uma razão delirante, alimentado pelo amor-próprio ou por aquilo que no Discurso [sobre a origem da desigualdade] Rousseau chama de 'furor de se distinguir', paixão que nos leva a transgredir o lugar natural que nos é destinado na Ordem das perfeições, a ir além da nossa finitude, pretendendo oferecer respostas absolutas e definitivas para os mistérios em que a nossa razão limitada, finita, é incapaz de penetrar.*¹⁵²

Aceitar - e recuperar - o lugar de cada um na ordem das coisas não só é fundamental porque determina a significação da existência e da conduta, mas também porque suaviza o egoísmo. É porque (re) conhece seu pertencimento ao *todo*, ao cosmos, que o homem recupera o seu lugar e deixa de atuar como Narciso. Em contrapartida, enquanto cultiva o amor-próprio, vivendo o jogo das aparências, o narcisista é incapaz de se pôr efetivamente no lugar do outro a não ser de maneira artificial e perversa. Possuidor de uma imaginação exacerbada, o narcisista é incapaz de ir além de seu próprio círculo; é incapaz de situar-se na "circunferência". E, ao

¹⁵¹ Jean-Jacques Rousseau: *Discurso sobre as ciências e as artes*, op.cit., pp. 153,154.

¹⁵² Luiz Roberto Salinas Fortes: *Paradoxo do espetáculo...*, op.cit., pp. 95-96.

retirar o outro de dentro de si - princípio de destruição de toda vida comunitária efetiva - o narcisista usurpa os lugares e anula a alteridade, constituindo-se no ator político-social responsável pelo fim da vida social.¹⁵³

¹⁵³ As questões discutidas nesse capítulo foram, durante algum tempo, objeto de intensa discussão com minha orientadora Prof^a Dra Amnérís Maroni. Produto dessa discussão é o artigo da citada professora: "Jesus, Narciso e Sócrates (no pensamento de Jean-Jacques Rousseau)"; In: **Jesus**, (org) F. Benjamin, Campinas: Ed. da UNICAMP (no prelo), comentando o artigo de J-J. Rousseau, intitulado "*Fragments alegóricos da revelação*".

CAPÍTULO 3

NARCISO E O JOGO DAS APARÊNCIAS

“O homem do mundo está inteiramente na sua máscara, não estando quase nunca em si mesmo, ele é sempre estrangeiro e está pouco à vontade quando é forçado a entrar em si. O que ele é não é nada, o que ele parece é tudo para ele.”

Jean-Jacques Rousseau

3.1 A metáfora do mundo como um teatro

A história e o social como “teatro”, como um jogo de aparências, cuja trama conduz à constituição da figura de Narciso. Para Rousseau, como vimos, a surrada metáfora do mundo como um teatro, comum em todo século XVIII, vai além de um simples recurso estilístico. Ela denota o estado atual em que se encontra a humanidade, adquirindo, por isso, força de um apelo político. Pois, se a história é efetivamente palco e peça, os homens são atores de um combate trágico, no qual o protagonista é o próprio Narciso - homem do amor-próprio - envolvido pelo jogo das aparências.

Narciso, ator político-social do jogo das aparências, dissimula, disfarça, enfim, vive a máscara própria da vida social:

“O homem do mundo está inteiramente na sua máscara, não estando quase nunca em si mesmo, ele é sempre estrangeiro e está pouco à vontade quando é forçado a entrar em si. O que ele é não é nada, o que ele parece é tudo para ele.”¹⁵⁴

Com efeito, o homem do amor-próprio, produto da vida social, aproxima-se, em suas atitudes, do papel do comediante teatral, pois este mascara-se, traveste-se, brilha na aparência e vive um personagem. Na *Carta a D’Alembert*, Rousseau define o talento do comediante. Note-se a semelhança entre a definição do homem do amor-próprio, apresentada anteriormente, e do comediante:

¹⁵⁴ Jean-Jacques Rousseau. *Emílio ou da educação*, op.cit., p.300.

“Que é o talento do comediante? 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, de dizer coisas diferentes das que se pensam com tanta naturalidade como se realmente fossem pensadas, e, enfim, de esquecer seu próprio lugar, de tanto tomar o de outro.”¹⁵⁵

Tal como o homem do amor-próprio, que se põe no lugar do outro, anulando a alteridade, o comediante realiza um movimento imaginário de se colocar no lugar de um personagem. Em suma, o comediante busca fazer passar-se por outro, mas por mero jogo.

O mundo social como um teatro, no qual prevalece o jogo de aparências: essa é a tônica da obra político-social de Rousseau. Nesta perspectiva, a obra de Rousseau aponta para o elo orgânico existente entre o mundo das aparências e a emergência do sujeito narcísico. Com efeito, a crítica de Rousseau ao narcisismo desdobra-se em uma crítica à cultura, pois é desta que trata, como sugere Lèvi-Strauss, o *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Nessa perspectiva, é compreensível sua crítica aos elementos estruturadores do parecer, em particular à *civilidade* e à *polidez*. É bem conhecida a crítica à polidez presente no *Discurso sobre as ciências e as artes*:

“Atualmente, quando buscas mais sutis e um gosto mais fino reduziram a princípios a arte de agradar, reina entre nossos costumes uma uniformidade desprezível e enganosa, e parece que todos os espíritos se fundiram num mesmo molde: incessantemente a polidez impõe, o decoro ordena;

¹⁵⁵ Jean-Jacques Rousseau. *Carta a D’Alembert*, op.cit., p.92. (grifos nossos)

incessantemente seguem-se os usos e nunca o próprio gênio. Não se ousa mais parecer tal como se é e, sob tal coerção perpétua, os homens que formam o rebanho chamado sociedade, nas mesmas circunstâncias, farão todos as mesmas coisas desde que motivos mais poderosos não os desviem. Nunca se saberá, pois, com que se trata: será preciso, portanto, para conhecer o amigo, esperar pelas grandes ocasiões, isto é, esperar que não haja mais tempo, porquanto para essas ocasiões é que teria sido essencial conhecê-lo."¹⁵⁶

E ainda:

"Que cortejo de vícios não acompanha essa incerteza! Não mais amizades sinceras e estima real; não mais confiança cimentada. As suspeitas, os receios, os medos, a frieza, a reserva, o ódio, a traição esconder-se-ão todo o tempo sob esse véu uniforme e pérfido da polidez, sob essa urbanidade tão exaltada que devemos às luzes de nosso século."¹⁵⁷

No *Emílio* também encontramos uma crítica à polidez:

"A verdadeira polidez consiste em mostrar benevolência para com os homens; isto não é difícil quando a temos; é para quem não a tem que somos forçados a reduzir a arte suas aparências.

"O mais infeliz efeito da polidez de costumes é ensinar a arte de dispensar as virtudes que ela imita. Inspirem-nos na educação a humanidade e a bondade, e teremos a polidez, ou já não teremos mais necessidade dela.

'Se não temos a polidez que se revela pelas graças, teremos a que revela o fidalgo e o cidadão; não precisaremos recorrer à falsidade.

'Em vez de ser artificioso para agradar, bastará ser bom; em vez de ser falso para agradar às fraquezas dos outros, bastará ser indulgente..."¹⁵⁸

¹⁵⁶ Jean-Jacques Rousseau. *Discurso sobre as ciências e as artes*, op.cit., p.140.

¹⁵⁷ Idem, ibidem, p.140.

¹⁵⁸ Jean-Jacques Rousseau. *Emílio ou da educação*, op.cit., p.466.

As críticas de Rousseau se referem aos elementos que dão vida ao jogo das aparências. A polidez e a civilidade compõem os pilares sobre os quais ergue-se o palco social, contribuindo para uma teatralização do social. A seguir analisaremos alguns aspectos dessa teatralização do social, notadamente no que se refere à civilidade e à etiqueta.

3.2 Civilidade e espaço público

A crítica de Rousseau ao narcisismo, produto da vida social baseada na aparência e nos códigos de civilidade, capaz de produzir uma centralidade no *eu* - leia-se no amor-próprio -, que anula o outro, negando a alteridade, desdobra-se numa crítica da própria cultura. Ou seja, ao colocar o narcisismo como um problema social e político, Rousseau põe no centro de sua crítica a base sobre a qual são mediadas as relações sociais no espaço público, qual seja, a civilidade. Mas, o que é a civilidade? Trata-se de um processo vivido na cultura ocidental, no qual os costumes foram se refinando, despojando-se da rusticidade e adquirindo uma crescente urbanidade. Como muito bem mostrou Norbert Elias, esse processo correspondeu a uma civilização dos costumes,¹⁵⁹ pela qual o espaço público vai sendo construído como um espaço da aparência. Com isso as relações entre o eu e o outro passaram a ser mediadas pelos códigos de *civilidade* e pelas boas maneiras, adquirindo maior urbanidade e polidez. Tal fato afetou diretamente o modo de se comportar em público. Para não ser desagradável com os outros, os homens foram recortando um espaço privado, o qual estava reservado para intimidade e que não devia ser exposto ao outro, e um espaço público cujas ações deveriam levar em conta a sensibilidade alheia. Essa linha divisória entre público e privado,

¹⁵⁹ Norbert Elias. *O processo civilizador: uma história dos costumes*, (trad.) Ruy Jungmann, Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1989, Vol. I e II.

porém, faz da vida social um jogo de aparências, marca da condição humana. Mediadas pelas boas maneiras, as relações entre o *eu* e o *outro* operam um recorte no espaço público, no qual o social passa a ser concebido como um espaço da aparência. A vida social se teatraliza, estabelecendo uma cisão definitiva entre *ser* e *parecer*. Ou seja, vivendo sob os códigos da civilidade e das boas maneiras, o ser de um homem se confunde com sua aparência; o homem torna-se ator no teatro social. Não é por acaso, que nessa sociedade da aparência, a paixão por excelência seja a *honra*, a busca da estima pública. Como muito bem afirma Renato Janine Ribeiro:

“Glória, honra, fama, reputação apontam o renome que tenho, a imagem que os outros vêem de mim. A imagem pública, assim se opõe à intenção: quando os outros me valorizam ou depreciam pelo que de mim é visível não importa o que eu esteja sentindo no mais íntimo. O universo das intenções, a consciência, não pode ser devassado pelo outro (...) o que importa não é o que sou, é o que pareço ser.”¹⁶⁰

Todavia, as boas maneiras não servem apenas para criar uma sociabilidade agradável; elas podem assumir uma conotação política, na medida em que teatraliza as relações sociais e são usadas como forma de controle social e político. Essa utilização política das boas maneiras e da civilidade atingiu seu ápice com a *etiqueta*; um cerimonial minucioso, vivido nas cortes européias dos séculos XVII e

¹⁶⁰ Renato Janine Ribeiro. “A Glória”; In: *Os sentidos da paixão*, Sérgio Cardoso... [et al.], São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p.107.

XVIII, construído de modo a exaltar a imagem do rei.¹⁶¹ Como muito bem mostra Norbert Elias, a etiqueta corresponde ao *ethos* da sociedade de corte. Vivendo em torno do rei, os nobres podiam, através da etiqueta, distinguirem-se uns dos outros, garantindo, assim, o prestígio e sua posição social. Nas palavras de Elias:

*"Através da etiqueta, a sociedade de corte faz a sua auto apresentação, as pessoas distinguem-se umas das outras e, todas juntas, distinguem-se dos que são estranhos ao grupo, dando a todos e a cada um a prova do valor absoluto da sua existência."*¹⁶²

A etiqueta, portanto, é a medida que permite aos cortesãos distinguirem-se uns dos outros e se afirmarem socialmente. Fazer parte da corte e participar de todo seu cerimonial era condição necessária para manter o cortesão isolado face aos outros, bem como garantir sua existência social e sua identidade individual.¹⁶³ Para manter sua posição na nobreza era necessário estar presente na corte e, conseqüentemente, depender do rei.

¹⁶¹ Para uma análise da função social da etiqueta no seio da sociedade de corte ver: Norbert Elias: *A sociedade de corte*, (trad.) Ana Maria Alves, Lisboa: Editorial Estampa, 1995. A etiqueta atinge seu ápice como cerimonial regulador das posições sociais durante o reinado de Luiz XIV - o rei Sol. O cerimonial da etiqueta não é executado pelo rei apenas para cumprir uma ordem hierárquica transmitidas pelos seus antecessores. Ao contrário, "a etiqueta deixa-lhe alguma margem de manobra que ele utiliza para definir o prestígio de cada um, mesmo em assuntos de pouca importância. Tira vantagens das disposições psicológicas, reflexo das estruturas hierárquicas e aristocráticas da sociedade; tira proveito da rivalidade entre cortesãos, sempre na mira de prestígio e de favores para, graças a um cuidadoso doseamento dos sinais de favor que concede, alterar a posição e o mérito aparente dos membros da sociedade de corte em função das necessidades do poder real, para criar tensões internas e deslocar a seu grado os centros de equilíbrio." (p.64)

¹⁶² Idem, ibidem, p.78.

¹⁶³ Idem, ibidem, p.74.

Na sociedade de corte, na qual a posição social e o prestígio são questões fundamentais para a existência de um indivíduo, a *opinião* do conjunto da sociedade sobre cada um de seus membros é de uma eficácia e de uma “realidade” temíveis. Com isso a noção de *honra* adquire um sentido demasiado importante para os membros da corte. Pois, pela honra de cada um é possível medir o grau de consideração e prestígio de determinada pessoa. Perder a honra, por sua vez, pode significar a perda da própria identidade pessoal, e, muitas vezes, da própria vida.¹⁶⁴ Na sociedade de corte, portanto, ninguém podia fugir à pressão da opinião sem com isso comprometer simultaneamente a sua qualidade de membro e a sua identidade enquanto representante da elite, razão principal do seu orgulho pessoal e da sua honra. O cortesão vive, portanto, uma vida na aparência, na qual seus atos adquirem sentido na medida em que se relaciona com os outros membros da corte. Tal situação faz da *arte de observar a si mesmo e os outros* um aspecto fundamental da vida na corte.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Idem, *ibidem*, p.70. Norbert Elias expõe com clareza a importância da “opinião” social para a definição da honra na sociedade da corte: “Uma pessoa tinha a sua ‘honra’ na medida em que era considerada pela sociedade em questão, e portanto também por si própria, como um dos seus membros. Perder a ‘honra’ era deixar de pertencer à ‘boa sociedade’ (...) Quando uma sociedade deste gênero recusava a um dos seus o título de ‘membro’ este perdia a sua ‘honra’ e com ela um elemento integrante da sua identidade pessoal.” (p.70).

¹⁶⁵ Idem, *ibidem*, p.79. Como mostra Elias: “nada obriga o homem da corte a desculpar-se das motivações profundas de seus atos. Muito pelo contrário. Tal como é obrigado a descobrir, por detrás da dissimulação e autodomínio dos outros, os seus verdadeiros motivos e pulsões, tal como estaria perdido se não soubesse adivinhar, por detrás da atitude impassível dos seus rivais, as paixões e os interesses em jogo, também tinha de conhecer muito bem suas próprias paixões e interesses para

Todo esse cerimonial da etiqueta visava sobretudo a glória e honra do rei.¹⁶⁶ A produção do corpo do Rei, construído como metáfora orgânica da sociedade, faz parte desse cerimonial, operando uma junção perversa entre o social e o político, sob uma imagem, uma idéia e um nome: o nome do *UM*, cuja vontade é a lei. Nessas sociedades de corte, porém, assistimos, como lembra Renato Janine Ribeiro, à utilização dos recursos teatrais para fins políticos.¹⁶⁷ Em torno do rei a vida se teatraliza e a exibição do rei, num espetáculo público, é o ponto alto desta teatralização. Como afirma Janine Ribeiro:

"A etiqueta não se reduz a mero repertório do que devemos ou não fazer. É preciso que os gestos e palavras considerados belos adquiram um sentido cerimonial, tomem a forma de um ritual quase religioso. É preciso que as boas maneiras, esta redução da ética a uma estética, do bom ao belo, se enraizem

poder dissimulá-las. A idéia de que o *egoísmo* é o móbil profundo dos nossos atos não é uma descoberta dos meios burgueses capitalistas e do seu clima de concorrência: foi formulada pela primeira vez no universo concorrenciais corte..." (p.80). (grifo nosso)

¹⁶⁶ Idem, *ibidem*, p.92. Como mostra Norbert Elias "para Luiz XIV, a manifestação pública e a representação simbólica do seu poder eram valores em si. Para ele, os símbolos do poder animam-se e adotam o caráter de *fetiches de prestígio*. O fetiche de prestígio que melhor exprime o caráter de valor autônomo da existência de rei é a idéia de *glória* (...) A *glória* era para o rei o que a *honra* era para o nobre. Mas a auto glorificação da sua existência social e a sua sede de prestígio tinham uma intensidade muito maior que todos os 'grandes' do reino, na exata medida em que o seu poder ultrapassava o deles. O desejo do rei não só de exercer o seu poder como de o *manifestar* por meio de atos simbólicos, de ver o reflexo do seu triunfo sobre os outros nos atos de obediência e submissão - era isto a *glória* - é uma prova de força das tensões que devia saber controlar e manipular com atenção, sob pena de perder as rédeas do comando do poder." (pp.108,110)

¹⁶⁷ Renato Janine Ribeiro. "A política como espetáculo"; in: ***Anos 90: política e sociedade no Brasil***, (org.) Evelina Dagnino, São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994, p.34. Sobre as relações entre teatro e política ver também de Renato Janine Ribeiro: "A glória"; in: ***Os sentidos da paixão***, op.cit., 1987 e ***A etiqueta no Antigo Regime: do sangue a doce vida***, São Paulo: Ed. Brasiliense, 3a.ed., 1990.

*numa política: que a conduta valorizada seja um sacrifício prestado a um senhor, a um príncipe que governa não só um Estado como os atos de seus membros de maior destaque.*¹⁶⁸

A etiqueta, portanto, deve ser entendida como uma estratégia política: “o homem da etiqueta não é apenas uma pessoa bem educada. É alguém que expressa seus costumes de modo a tributar e obter prestígio”.¹⁶⁹ Os truques da etiqueta ajudaram a consolidar o poder real pelo jogo das aparências, pois calavam os dissidentes pelo medo do ridículo e impressionavam as mentes, constituindo-se numa importante forma de controle social e político. Pelo jogo das aparências constrói-se uma sociedade de máscaras, uma sociedade do espetáculo, cujo centro é a figura do rei. Em suas memórias, Luís XIV mostra como implantou a etiqueta como instrumento de dominação:

*“Enganam-se muito os que imaginam que se trate apenas de questões de cerimônia. Os povos sobre os quais reinamos, não podendo penetrar o fundo das coisas, costumam regular o seu juízo pelas aparências que vêem, e o mais das vezes medem seu respeito e obediência segundo as precedências e as posições. Como é importante que o público seja governado por um só, também importa que quem cumpre esta função esteja de tal forma elevado acima dos outros que ninguém se possa confundir e comparar com ele; e, sem prejudicar o corpo inteiro do Estado, não se pode retirar do seu chefe a mínima marca da superioridade que o distingue dos membros.”*¹⁷⁰

¹⁶⁸ Renato Janine Ribeiro. **A etiqueta no Antigo Regime...**, op.cit., p.23.

¹⁶⁹ Idem, ibidem, p.23.

¹⁷⁰ Norbert Elias. **A sociedade de corte**, op. cit., pp. 91-92. Como mostra Elias, “para Luiz XIV a função da etiqueta não consiste apenas em marcar a distância que o separa dos seus súditos, a etiqueta é para ele *um instrumento de dominação* (...) Para ele, não se trata de um simples cerimonial, mas de um meio de dominar os seus súditos. O povo não crê no poder, mesmo o real, se ele não se manifesta na aparência exterior

Já podemos antever o que irá opor Rousseau a essa sociedade da aparência. Como vimos no capítulo anterior, o filósofo genebrino faz em sua obra a crítica da cultura, da vida em sociedade, regida pelo jogo das aparências e pelos códigos de civilidade. Rousseau ensina que a alma humana passa por um longo processo degenerativo, levando à constituição do homem do amor-próprio, de Narciso, que não vê o outro e transforma tudo em mera projeção de si mesmo. Portanto, a vida social, baseada na civilidade e nos jogos da aparência, constitui o palco ideal para encenação de Narciso. O narcisismo é produto de uma sociedade de aparências, uma sociedade do espetáculo que valoriza e celebra a imagem. Sob a égide do narcisismo, o Tirano/Narciso rouba a cena para si, convertendo a todos em meros espectadores.

Isolado dos outros, o sujeito narcísico espelha em sua existência particular o papel do tirano. Pois, quem é o tirano senão aquele que estabelece sua vontade como sendo a lei? A crítica rousseauiana, portanto, mostra como a figura do Tirano/Narciso encontra-se em todos os lugares, tecendo todos os níveis de sociabilidade.

do monarca. Precisa de ver para crer. Quanto mais distante se mostra o príncipe, maior será o respeito que o povo lhe testemunha." (pp. 91-92)

3.3 Rousseau e Voltaire em torno da “questão do luxo”

A crítica de Rousseau, contudo, acabará por atrair a ira de seus contemporâneos, causando desconforto nos defensores da civilidade e da polidez. Como vimos, o pensamento de Rousseau estava em total oposição ao “espírito de seu tempo”. Em meio a uma época em que todos valorizavam a idéia do progresso e os valores da civilização, Rousseau busca pensá-los como algo a ser compreendido. No *Discurso das Ciências e das Artes*, publicado em 1749, defendia o ponto de vista de que as ciências, as artes e as letras, cujo florescer se assistia na época, ao invés de melhorarem o Homem o haviam, na realidade, deteriorado.¹⁷¹ Nada, portanto, mais contrário ao que se propunham os iluministas. Em meio a um tempo em que se preconizava o exercício de uma Razão soberana, única e imutável, para a gestão da sociedade, vemos Rousseau revelando os limites de uma razão, autoritária e narcísica, além de mostrar que o ideal iluminista acentuou a miséria do homem.¹⁷² E, em meio a um tempo em que se vivia, nos salões, a

¹⁷¹ No *Discurso* encontramos: “Onde não existe nenhum efeito não há nenhuma causa a procurar; nesse ponto, porém, o efeito é certo, a depravação é real, e nossas almas se corromperam à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram no sentido da perfeição”. (Jean-Jacques Rousseau. “Discurso sobre as ciências e as artes”; in: *Os Pensadores*, (trad.) Lourdes Santos Machado, São Paulo: Ed. Nova Cultural, 4. ed., p.141).

¹⁷² Nas palavras de Cassirer encontramos uma definição dessa razão iluminista: “o século XVIII está impregnado de fé na unidade e imutabilidade da razão. A razão é uma e idêntica para todo indivíduo pensante, para toda nação, toda época, toda cultura” (Ernst Cassirer. *A filosofia do iluminismo*, op.cit, p.23).

superficialidade da aparência, lá está Rousseau denunciando a hipocrisia da vida em sociedade; o verdadeiro baile de máscaras em que se converteu a vida social. Podemos perceber, com isso, o quanto suas obras incomodavam seus contemporâneos.

Talvez, o ápice desse incômodo esteja em torno da crítica rousseauniana ao grande símbolo das conquistas da civilização: o *luxo*. Cabe lembrar que, até meados do século XVI, o luxo era uma exceção no cotidiano das pessoas existindo assim, salvo em algumas épocas e para alguns extratos da população. O luxo funcionava como um elemento figurativo e simbólico, fazendo parte de certas ocasiões: festas, aparições públicas da realeza e procissões da igreja. Entretanto, com o ciclo das descobertas marítimas e a conseqüente circulação cada vez maior do dinheiro, a Europa passa de uma economia de escassez para uma economia da abundância, na qual os artefatos e utensílios, que facilitavam a vida, passaram a fazer parte do cotidiano de um número cada vez maior de pessoas. Em meio a esse contexto, o século XVIII será palco de um intenso debate entre os partidários e os críticos do luxo.¹⁷³ Como mostra Monzani, a “querela do luxo”, como ficou conhecida, “consistia em saber se os antigos ou os modernos eram superiores nos diferentes campos (civilização, costumes, saber, ciência etc.) (...) Havia os que defendiam a pureza, a frugalidade, a

¹⁷³ Para um aprofundamento na polêmica em torno do luxo no século XVIII ver: Luiz Roberto Monzani. *Desejo e prazer na Idade Moderna*, Campinas: Editora da UNICAMP, 1995, pp.19-61.

austeridade e a virtude dos antigos, em contraposição ao amolecimento geral dos costumes nas sociedades modernas, sofisticadas...”¹⁷⁴ Rousseau, como não podia deixar de ser, assumirá uma posição contrária ao luxo. Em seu *Discurso sobre as ciências e as artes*, o genebrino explicita sua crítica:

*“De que se trata, pois nessa questão do luxo? (...) o gosto pelo fausto absolutamente não se associa, nas mesmas almas, com o da honestidade. Não é possível que espíritos degradados por um mundo de preocupações fúteis se elevem por uma vez a algo grande e, se tivessem força, faltar-lhes-ia coragem. Todo artista quer ser aplaudido. Os elogios de seus contemporâneos são a parte mais preciosa de suas recompensas (...) Desse modo, a dissolução dos costumes, consequência forçosa do luxo, acarreta por sua vez a corrupção do gosto.”*¹⁷⁵

Todavia, essa posição colocará Rousseau em oposição ao grande representante do século: Voltaire. Em 1736, o *philosophe* havia publicado o poema *Le Mondain*, no qual fazia a apologia dos tempos modernos. Em alguns de seus versos afirma:

*“Eu agradeço à Natureza sábia / Que, para meu bem, me fez nascer nesta época / Tão difamada por nossos pobres doutores / Esta época profana é perfeita para meus costumes / Amo o luxo e até a volúpia, / Todos os prazeres, as artes de toda espécie / O asseio, o paladar, os ornamentos: / Todo homem de bem tem tais sentimentos.”*¹⁷⁶

¹⁷⁴ Idem, *ibidem*, p.20.

¹⁷⁵ Jean-Jacques Rousseau. *Discurso sobre as ciências e as artes*, op. cit., p.149.

¹⁷⁶ Citado em: Luiz Roberto Monzani. *Desejo e prazer na Idade Moderna*, op. cit., pp. 19-20.

Fazer a apologia do luxo significa fazer o elogio da sociedade moderna, pois foi esta que o possibilitou. O *philosophe* vê no luxo todos os benefícios que a civilização nos trouxe: ele é o resultado do “avanço da indústria e do gênio e avança com os progressos da primeira. E esse avanço da indústria faz com que os produtos barateiem”.¹⁷⁷ Portanto, é equívoco criticá-lo tendo em vista os reais benefícios adquiridos pela civilização.

É no bojo desta polêmica que deve ser entendida a famosa resposta de Voltaire a Rousseau, em agosto de 1755, quando do recebimento de um exemplar do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: “Ninguém usou de tanto espírito para nos querer transformar em bestas. Dá-nos vontade de andar de quatro quando lemos sua obra.”¹⁷⁸

Voltaire, o grande representante do século, não tolera as investidas de Rousseau contra os valores da civilidade. O autor do *Século de Luiz XIV*, vê nas idéias do filósofo genebrino um retrocesso ao estado primitivo, na medida em que recusa o luxo e, por conseguinte, toda a civilização. Como mostra Robert Darton, “por civilização Voltaire entendia a força motriz da história, uma combinação de elementos estéticos e sociais, costumes e boas maneiras, que impele a sociedade na direção do ideal de Eldorado, um estado em que todos os homens são perfeitamente ‘polis’ e

¹⁷⁷ idem, *ibidem*, p.38.

¹⁷⁸ Citado em: Henri Gouhier. *Rousseau et Voltaire: portrait dans deux miroir*, op. cit., p.54.

'policés'.¹⁷⁹ Com efeito, a civilidade ou as boas maneiras se articulavam à indústria do luxo e demais conquistas da civilização. Para Voltaire, o Século de Luiz XIV representava exatamente esse ideal civilizatório, uma época em que a "literatura francesa alcançou seu zênite e a polidez dos franceses servia de modelo para toda Europa".¹⁸⁰

Mas, qual o sentido da crítica de Rousseau ao luxo? Seria uma posição típica de um moralista, descontente com o avanço da civilização? Não nos parece ser este o caso. Com efeito, as respostas a essas perguntas podem ser obtidas após um rápido exame no desfecho na querela do luxo. Como sabemos, a querela, que perdurou por todo século XVIII, teve um desfecho favorável aos partidários do luxo. Entretanto, como afirma Monzani, o argumento fundamental desse desenlace foi o de que "a natureza humana tem um impulso natural, uma inclinação pelo luxo, esse gosto pelo supérfluo que parece ser inerente à sua essência".¹⁸¹ Com esse argumento decisivo, os partidários do luxo puseram um término na

¹⁷⁹ Robert Darton. "A procura da felicidade", *Folha de São Paulo*, Caderno MAIS, p.5, 31 nov. 1996.

¹⁸⁰ Idem, ibidem, p.5.

¹⁸¹ Luiz Roberto Monzani: *Desejo e prazer...*, op. cit., p.49. Monzani apresenta em seu texto uma análise minuciosa da problemática do luxo no século XVIII, mostrando sua articulação com as temáticas do desejo e do prazer. Assim conclui que, para os defensores do luxo, este seria "um móvel, uma mola que é inerente ao homem, que está agindo continuamente, em progressão geométrica temporal, na medida em que seus conhecimentos vão avançando (...) O luxo é o efeito dessa inclinação natural que os homens têm de antecipar, pela imaginação, através daquilo que a razão lhe trouxe de novo no seu plano, bens que até agora haviam lhe escapado." (p.50) Como aponta Monzani, para Voltaire o luxo "é uma consequência de nossa capacidade de fantasiar." (p.50)

polêmica, pois de agora em diante não fazia mais sentido discutir se o luxo era bom ou mau em si mesmo. À medida que tem um assento na natureza humana, o que deve ser discutido é a maneira com que o luxo é administrado. Mais uma vez é Voltaire quem melhor exprime essa posição:

"Se entendemos por luxo tudo aquilo que é além do necessário, o luxo é uma conseqüência natural dos progressos da espécie humana; e para raciocinar conseqüentemente, todo inimigo do luxo deve crer, com Rousseau, que o estado de felicidade e de virtude para o homem é aquele, não de selvagem mas de orangotango. Sentimos que seria absurdo ver como um mal comodidades das quais todos os homens desfrutariam; por isso, em geral, só se dá o nome de luxo às superfluidades das quais apenas um pequeno número de indivíduos pode desfrutar. Neste sentido, o luxo é uma decorrência necessária da propriedade, sem a qual nenhuma sociedade pode subsistir, e de uma grande desigualdade entre fortunas, que é a conseqüência não do direito de propriedade, mas de más leis. São portanto as más leis que fazem nascer o luxo, e são as boas que podem destruí-lo. Os moralistas devem dirigir seus sermões aos legisladores, e não aos particulares, porque está na ordem das coisas possíveis que um homem virtuoso e esclarecido tenha o poder de fazer leis razoáveis, e porque não é da natureza humana que todos os ricos de um país renunciem, por virtude, a obter a preço de dinheiro desfrutes de prazer e vaidade."¹⁸²

Todavia, o que se depreende daí é uma cisão definitiva entre o plano moral ou público e o plano ético individual. Com efeito, o que Voltaire nos diz é que, se há um sentido que o luxo pode ser condenado, é o de ser supérfluo, que é um privilégio de uma minoria rica. Contudo, isso diz respeito à legislação, sendo antes um problema político e não relativo à moral privada. "Trata-se de um

¹⁸² Idem, *ibidem*, pp.43,44.

problema de política, não de ética”.¹⁸³ Neste sentido, ética e política são duas coisas distintas, devendo ser pensadas em esferas diferentes.

Entretanto, o que Voltaire e os partidários do luxo fizeram foi revestir com o requinte e a sofisticação do discurso filosófico a cisão forjada com a civilização dos costumes. A separação entre espaço da aparência e espaço da intimidade, ou entre espaço público e espaço privado adquire um sentido novo, sendo, a partir de agora, regidas por lógicas distintas. Em outras palavras, estabeleceu-se de forma definitiva uma cisão entre *civilidade/autenticidade*, definindo o espaço da moralidade pública e o espaço da ética privada, como duas esferas radicalmente distintas do mundo humano, sendo, portanto, regidas por códigos e normas diferentes.

Nessa perspectiva, a posição de Rousseau toma-se clara. Para o genebrino é inconcebível pensar o plano ético separado do campo político. Rousseau se opõe a essa clivagem entre o ético e o político, pois pensa a *totalidade* do humano com o social. No *Emílio*, Rousseau alerta que “é preciso estudar a sociedade pelos homens e os homens pela sociedade: quem quiser tratar separadamente a política e a moral nada entenderá de nenhuma das duas”.¹⁸⁴ O homem não pode ser pensado como um ser dividido

¹⁸³ Idem, *ibidem*, p.44.

¹⁸⁴ Jean-Jacques Rousseau. *Emílio ou da educação*, op. cit., p.309. Prossequindo, Rousseau acentua sua crítica aos autores que vêem o luxo como um efeito de nossa natureza humana: “Quem deseja pouca coisa, depende de pouca gente mas, sempre confundindo nossos vãos desejos com nossas necessidades físicas, os que fizeram destas últimas

entre o plano individual e o público, já que suas ações são um efeito da maneira como se organiza a sociedade. Portanto, para Rousseau, o luxo não pode ser concebido como um efeito, cuja causa estaria na natureza humana, mas é parte integrante do mundo social, do mundo da aparência e da sociedade do espetáculo. Logo, concluímos que ele é um perigoso ingrediente para o fortalecimento do homem do amor-próprio. A crítica de Rousseau ao luxo assume, assim, uma conotação *política*. Ao se opor ao luxo, Rousseau chama a atenção para as *diferenças* e para o perigo representado pela "ordem de Narciso", uma ordem social na qual o amor-próprio é o centro ordenador e que tem no luxo seu mote principal.

os fundamentos da sociedade humana sempre tomaram os efeitos pelas causas e apenas se desorientaram em todos os seus raciocínios." (p.309).

3.4 Civilidade e alteridade: as críticas de Richard Sennett e Gérard Lebrun

A vitória de Voltaire no debate não só selou a vitória dos partidários do luxo, como também definiu a oposição civilidade/autenticidade, como um eixo marcante para as leituras futuras da obra de Rousseau.

Com efeito, será numa retomada dos ideais de civilidade, que os críticos atuais da obra de Rousseau, entre os quais destacaremos Richard Sennett e Gérard Lebrun, formularão suas críticas, vindo no genebrino um arauto dos tempos atuais:

“A teoria de Rousseau era a maior de seu tempo no que diz respeito à ponte entre vida cosmopolita e o teatro, e uma vigorosa condenação dessa situação. Analista e crítico, ele foi também profeta ao predizer que a ordem pública iria sucumbir a uma vida baseada no sentimento íntimo autêntico combinado à repressão política. Esta nova condição - tão semelhante à nossa atual - ele aprovava.”¹⁸⁵

As intenções de Sennett são claras: apresentar as idéias de Rousseau como a pedra de toque dessa “invasão” da intimidade no espaço público, vivida na atualidade. Assim, a crítica de Sennett retoma a oposição *civilidade/autenticidade*, para se desfazer das análises de Rousseau, apresentando-as como a defesa de uma “comunidade política fechada”, na qual deve reinar a tirania e onde deve imperar a transparência das relações humanas. Sennett vê na

¹⁸⁵ Richard Sennett. *op.cit.*, p.140.

crítica de Rousseau à cidade como um teatro, uma crítica moralista, cujo objetivo seria evitar que os indivíduos se relacionem entre si, fora dos rigores da necessidade e, com isso, se tornassem atores, pois, “num estado de lazer, as pessoas interagem cada vez mais pelo prazer do contato”, buscando a fama e o reconhecimento público. Eis como Sennett lê Rousseau:

“Numa cidade grande, essa busca de fama acaba por se tornar um fim em si mesmo; para tanto, os meios são todo o tipo de imposturas, convenções e etiquetas com que as pessoas estão sempre dispostas a jogar numa cosmópolis. Ainda assim, tais meios levam inexoravelmente a seu fim, pois uma vez que a pessoa não tenha um ‘lugar’ fixo na sociedade, ditado pelo Estado, que por sua vez nada mais é do que o instrumento de um Poder Maior, então ela forja um lugar, manipulando sua aparência. Já que o jogo da representação é corrupto, tudo o que se deseja conseguir com sua aparência é o aplauso (...) A busca da reputação substitui a busca da virtude.”¹⁸⁶

Gérard Lebrun, em comentário ao livro de Sennett, também aponta para a mesma direção, indicando que o ideal rousseauiano da autenticidade se realizou no mundo atual:

“A esta sociedade alienada, o genebrino opõe a transparência das relações humanas, nas comunidades agrestes e nas pequenas cidades, onde a contínua vigilância de todos por todos torna vão o porte da máscara (...) Mas, e aí está o paradoxo não foi absolutamente o retorno à vida campestre ou o encerramento nas pequenas cidades que produziu tal resultado: foi muito ao contrário, a monstruosa proliferação da cidade - suprimindo o espaço público e matando o sentimento de mera urbanidade.”¹⁸⁷

¹⁸⁶ Idem, ibidem, pp. 151,152.

¹⁸⁷ Gérard Lebrun. “O desmoroamento da Res-Pública”; In: *Passeios ao léu*, São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983, p.256.

De fato, Lebrun vê na obra de Rousseau o grande obstáculo à defesa da civilidade como modelo de sociabilidade. Pois,

*“quem fez mais do que ele para nos convencer de que a efusão sentimental é nossa única relação normal com o outro, de que a subjetividade é o nosso único bem, e de que somente somos ‘nós mesmos’ quando ‘retirados - longe do ‘público’...? Afinal o que vocês preferem, as espertas **Confissões** de Jean-Jacques ou a **Correspondência** de Voltaire? A **autenticidade**, ou a **civilidade**?”¹⁸⁸*

Centrando-se na oposição *civilidade/autenticidade* tanto Sennett quanto Lebrun, vêem nas críticas à hipocrisia da vida em sociedade e do jogo das aparências, uma condenação do ideal de universalidade proposto pela civilização ocidental e uma retomada de uma “sociedade fechada”, na qual reinaria a repressão política. Com efeito, “a tirania política e a procura da autenticidade andam de mãos dadas”.¹⁸⁹ Nessa perspectiva, ambos os autores apontam a civilidade como a forma ideal de convivência no espaço público. Como afirma Lebrun:

“Que o porte da máscara constitua ‘a própria essência da civilidade’, afinal de contas, nada tem de alarmante ou condenável. Se dissimulamos o que sentimos não é, forçosamente por hipocrisia: é, antes de mais nada, por polidez. ‘A civilidade preserva o outro do peso do eu, e assim lhe permite gozar da companhia do outro’.”¹⁹⁰

¹⁸⁸ Idem, *ibidem*, p.262.

¹⁸⁹ Idem, *ibidem*, p.155.

¹⁹⁰ Idem, *ibidem*, p.256.

Podemos dizer que, a exemplo de Voltaire, a grande utopia de Sennett e de Lebrun seria uma “sociedade polida”, habitada por homens polidos, capazes de mediar suas relações por valores impessoais. Com efeito, Sennett retoma os termos da crítica de Voltaire à obra de Rousseau, a favor das boas maneiras e da polidez:

“Essas máscaras deixaram de ter importância em situações impessoais, ou parecem ser propriedades exclusiva de esnobes; em relacionamentos mais íntimos, parecem impedir que se conheça outra pessoa. E me pergunto se esse desprezo pelas máscaras rituais da sociabilidade não nos tornou, na realidade, culturalmente mais primitivos do que a mais simples tribo de caçadores e catadores.”¹⁹¹

As críticas de Sennett à obra de Rousseau ficam mais claras ainda se levarmos em conta a interpretação de Sennett para o fenômeno do narcisismo e sua relação com a questão da alteridade. Com efeito, vale a pena retomar alguns aspectos de sua obra: ***O declínio do homem público***. O argumento central desta obra polêmica é de que a sociedade atual vive um esgotamento do espaço público. Para Sennett, desde o século XIX, nós, ocidentais, assemelhamo-nos aos romanos, que, à época do Império, também viram seu espaço público desmoronar:

“Hoje a vida pública também se tornou questão de obrigação formal. A maioria dos cidadãos aborda suas negociações com o Estado com um espírito de aquiescência resignada, mas essa debilitação pública tem um alcance muito mais amplo do que as transações políticas. Boas maneiras e intercâmbios

¹⁹¹ Richard Sennett. *op.cit.*, p.30.

*rituais com estranhos são considerados, na melhor das hipóteses, como formais e áridos e, na pior, como falsos (...) Como na época romana, a participação na **res pública** é hoje, na maioria das vezes, uma questão de estar de acordo; e os fóruns para essa vida pública, como a cidade, estão em estado de decadência.*¹⁹²

Todavia, Sennett observa que esse declínio do público vem acompanhado de um incremento na vida íntima. Na medida que o espaço público vai sendo abandonado, busca-se refúgio na intimidade. Constrói-se, assim, o que Sennett chama de uma “visão íntima da sociedade”.¹⁹³ Ou seja, a sociedade atual é vista como uma sociedade intimista, em que as pessoas, para se relacionarem umas com as outras, substituem os códigos e normas públicos, pela revelação de sua personalidade, tomada como critério balizador das relações sociais. Nesta perspectiva, as pessoas buscam, em público, expor sua intimidade e sua personalidade, valorizando a autenticidade desse processo. Para o autor, portanto, a sociedade atual está cada vez mais voltada para a interioridade, provocando uma espécie de “troca mercantil de intimidades” entre os indivíduos.¹⁹⁴

Mas, qual a causa desta valorização da intimidade em detrimento do espaço público? Sennett vê no narcisismo e na “defesa da autenticidade rousseauniana”, as razões para essa “invasão” da *vida íntima no espaço público*:

¹⁹² Idem, *ibidem*, pp.15-16.

¹⁹³ Idem, *ibidem*, p.17.

¹⁹⁴ Idem, *ibidem*, p. 23.

“Numa sociedade onde o sentimento íntimo é um padrão de realidade apropriado a diversas finalidades (...) nessa sociedade, as energias humanas básicas do narcisismo são mobilizadas de modo a penetrarem sistemática e perversamente nas relações humanas. Nessa sociedade, o teste para se saber se as pessoas estão sendo autênticas e “direitas” umas com as outras é um padrão peculiar de troca mercantil em relações íntimas.”¹⁹⁵

Para Sennett, o narcisismo consiste num distúrbio de caráter, ou seja, é a “preocupação consigo mesmo que impede alguém de entender aquilo que é inerente ao domínio do eu e da autogratificação e aquilo que não lhe é inerente. Assim, o narcisismo é uma obsessão com ‘aquilo que esta pessoa, este acontecimento significa para mim.’¹⁹⁶ O narcisismo aparece, assim, como uma possibilidade de caráter para o ser humano; uma busca incessante e jamais satisfeita de autogratificação para o “eu”. Em outras palavras, o “eu narcísico” busca incessantemente a satisfação de suas necessidades, reduzindo tudo e a todos a si mesmo. Aliás, esse é o sentido que Sennett capta no mito de Narciso:

“O mito de Narciso tem um duplo sentido: a sua auto-absorção evita que tenha conhecimento a respeito daquilo que é e daquilo que ele não é; esta absorção também destrói a pessoa que está engajada nessa situação. Narciso, ao se ver espelhado na superfície da água, esquece que a água é uma outra coisa, que está fora dele próprio, e desse modo se torna cego a seus perigos.”¹⁹⁷

¹⁹⁵ Idem, ibidem, p.21.

¹⁹⁶ Idem, ibidem, p.21.

¹⁹⁷ Idem, ibidem, p.395.

Narciso, portanto, é aquele que não vê a distinção entre o “eu” e o “outro”. O mito alerta, assim, para o “perigo da projeção, uma reação ao mundo como se a realidade pudesse ser compreendida através de imagens do eu”.¹⁹⁸

Esse modelo explicativo permite, segundo Sennett, entendermos o “desmoronamento” do âmbito público. Sendo assim, é “precisamente porque acabamos por esperar tais benefícios psicológicos permeando a gama de nossas experiências e precisamente porque muita vida social que tem uma significação não pode conceder tais recompensas psicológicas, o mundo exterior, o *mundo impessoal*, parece nos decepcionar, parece rançoso e vazio”.¹⁹⁹

Como conseqüência dessa descrença no mundo impessoal causada pelo narcisismo vamos encontrar um estreitamento da vida comunitária, que se fecha em si mesma, identificando-se com uma personalidade coletiva. Logo, “forasteiros, desconhecidos, dessemelhantes tornam-se criaturas a serem evitadas; os traços de personalidade compartilhados pela comunidade tornam-se cada vez

¹⁹⁸ Idem, ibidem, p.395. Nas palavras de Sennett: “A auto-absorção não produz gratificação, produz ferimentos no eu; apagar a linha divisória entre o eu e o outro significa que nada de novo, nada de “outro” jamais adentra o eu; é devorado e transformado, até que a pessoa possa pensar que pode se ver na outra - e, então, isso se torna sem sentido (...) O narcisista não está faminto de experiências; está faminto da Experiência. Buscando sempre uma expressão ou reflexo de si mesmo na Experiência, ele desvaloriza cada interação ou cenário particular, pois nunca será o bastante para acompanhar quem ele é. O mito de Narciso capta nitidamente isso: a pessoa se afoga no eu; é um estado entrópico.” (p.395)

¹⁹⁹ Idem, ibidem, p.17. (grifos nossos)

mais exclusivos”.²⁰⁰ Para Sennett, como resultado dessa sociedade intimista, centrada no narcisismo, temos a exclusão do “outro”; do diferente e de todos aqueles que não se identificam com os valores da comunidade. Com efeito, a única forma de se preservar o outro, segundo o autor, seria pelo cultivo dos vínculos da *civilidade*, isto é, pelas relações impessoais criadas pela polidez e pela máscara social. Sennett vê na civilidade o “antídoto” para o narcisismo e, portanto, para a sociedade intimista.

Nessa perspectiva, para Sennett, usar a máscara é a essência da civilidade e a única forma possível de se preservar a alteridade no espaço público:

*“As máscaras permitem a sociabilidade pura, separada das circunstâncias do poder, do mal-estar e do sentimento privado daqueles que as usam. A civilidade tem como objetivo a proteção dos outros contra serem sobrecarregados por alguém.”*²⁰¹

A construção desse espaço civilizado de sociabilidade deve ser obra dos indivíduos, independente de qualquer vínculo afetivo ou de classe, não estando, portanto, vinculada a uma transformação das condições sociais. Nas palavras de Sennett:

“Num mundo sem rituais religiosos nem crenças transcendentais, as máscaras não são pré-fabricadas. As

²⁰⁰ Idem, *ibidem*, p.325.

²⁰¹ Richard Sennett. *op. cit.*, p.323. Para Sennett: “civilidade é tratar os outros como se fossem estranhos que forjam um laço social sobre essa distância social. A cidade é esse estabelecimento humano no qual os estranhos devem provavelmente se encontrar. A geografia pública de uma cidade é a institucionalização da civilidade.” (pp.323-324)

*máscaras precisam ser criadas por ensaio e erro, por aqueles que as usarão, por intermédio de um desejo de viver com os outros, mais do que pela compulsão de estar perto dos outros. Quanto mais esse comportamento tomar corpo, mais vivos se tornarão a mentalidade de cidade e o amor pela cidade.*²⁰²

O narcisismo e a troca de intimidades que têm caracterizado a vida pública atualmente impedem que os indivíduos usem a máscara das convenções para balizar as relações com estranhos. Logo, o homem deixa de ser um ator, confundindo vida pública e vida privada. Com isso, vida social deixa de ser um jogo de aparências, distante dos desejos imediatos do eu.²⁰³

Essa supervalorização da civilidade, contudo, explica os constantes ataques de Sennett à obra de Rousseau. Afinal, não podia ser diferente, pois não é Rousseau o crítico da vida social como um teatro, responsável pela emergência da “ordem do amor-próprio”? Não é a crítica rousseauiana, que vê o mal por excelência na duplicidade do homem, na cisão entre o ser e o parecer? De fato, Sennett não poupa argumentos para desqualificar a crítica rousseuana, de modo que a crítica do jogo das aparências, a busca da transparência e a denúncia da hipocrisia da vida em sociedade, elementos centrais do pensamento de Rousseau, são apresentados como responsáveis pela vitória da “sociedade intimista” e pela decomposição do social e do público, presentes na atualidade.

²⁰² Idem, *ibidem*, p.324.

²⁰³ Idem, *ibidem*., p.326.

Todavia, as críticas de Sennett e Lebrun à obra de Rousseau e sua conseqüente defesa dos códigos da civilidade e das boas maneiras impõem que façamos algumas observações. A primeira delas refere-se ao silêncio de ambos os autores sobre a dimensão política da civilidade. Este silêncio, contudo, não é casual e está em perfeita harmonia com suas proposições que, como bem observou Christopher Lasch, são fiéis a uma tradição tocquevilliana, que vê a política como sendo a "política do egoísmo esclarecido".²⁰⁴ Ou seja,

²⁰⁴ Christopher Lasch: *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*, (trad.) Ernani Pavaneli, Rio de Janeiro: Editora Imago, 1983. Ver também sobre o tema do narcisismo: Christopher Lasch. *O mínimo eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis*; (trad.) João Roberto Martins Filho, São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986. O tema do narcisismo na obra de Lasch assume uma conotação diferente da defendida por Richard Sennett. Com efeito, ao contrário do que pretende Sennett, para o autor de *A cultura do narcisismo* e *O mínimo eu*, o narcisismo é um fenômeno *social*, devendo ser entendido como a reação da personalidade diante de uma cultura que insiste em colocá-la na defensiva. Catástrofes ecológicas, terrorismo, eminência de uma guerra mundial, são alguns dos problemas contemporâneos que, segundo Lasch, conduziram a uma retração do eu em torno de si mesmo, corroborando para a constituição do sujeito narcísico. Nessa perspectiva, o eu narcísico é um eu fraco, inseguro e amedrontado, estando longe do eu soberano do passado. A seguir recuperaremos alguns de seus argumentos principais. Lasch parte da constatação de que existe uma crise profunda na sociedade capitalista moderna, que se traduz numa crise cultural. A sociedade burguesa, responsável pelas grandes mudanças produzidas pela modernidade, se vê nos dias atuais em meio a um esgotamento de seu "estoque de idéias construtivas". (Lasch: 1983, p.11) Marcada pela instabilidade, insegurança, ameaçada pela expansão da criminalidade, do terrorismo, pela deterioração do meio ambiente e pelas constantes crises econômicas, a sociedade burguesa entrou num período de crise que abrange todas as dimensões da vida social e política. Surge, então, na visão de Lasch, "um mundo no qual o passado não serve mais de guia para o presente e o futuro tornou-se imprevisível". (Lasch: 1983, p.97). É dentro deste contexto, em que se observa um enfraquecimento da idéia de tempo histórico, com a conseqüente perda de confiança no futuro, que emerge a figura do narcisista; um ser marcado pela ansiedade que busca desesperadamente um sentido para a vida. São essas condições que farão Lasch conceber, em *O mínimo eu*, esse "eu narcísico" como um "núcleo defensivo, em guarda diante da adversidade". (Lasch: 1986, p.9) A crise cultural vivida pela moderna sociedade capitalista exigiria, assim, um equilíbrio emocional, que permitisse a sobrevivência psíquica do sujeito. Esse

equilíbrio é conseguido pelo eu narcísico, esse *eu mínimo*, "simplesmente sitiado", e não pelo "eu soberano" do passado.

A partir deste quadro geral traçado por Lasch para a emergência do eu narcísico, vemos que há uma relação de adaptação entre a sociedade capitalista e a personalidade dos indivíduos que a compõem. Lasch parte assim da premissa de que "toda sociedade reproduz sua cultura, suas presunções subjacentes, seus modos de organizar experiências no indivíduo, na forma de personalidade". (Lasch:1983 p.58) O narcisismo, então, não deve ser avaliado como positivo ou negativo, mas sim como o tipo de personalidade necessária para a sobrevivência psíquica nesta sociedade. Nas palavras de Lasch:

"Novas formas sociais requerem novas formas de personalidade, novos modos de socialização, novos modos de organizar a experiência (...) o narcisismo parece realisticamente representar a melhor maneira de lutar em igualdade de condições com as tensões e ansiedades da vida moderna, e as condições sociais predominantes tendem, em conseqüência, a fazer aflorar os traços narcisistas presentes, em vários graus, em todos nós." (Lasch: 1983, p.24).

Opera-se, desta maneira, um deslocamento da crise do indivíduo para a crise da sociedade e da cultura. Neste sentido, é a deterioração das relações sociais que se refletem na personalidade individual e não o contrário, o que permite que se faça uma crítica da sociedade e não do indivíduo. Há, portanto, uma relação de ajuste entre o narcisismo - este "modo de vida moribundo do mundo capitalista" - e esta sociedade burguesa em crise.

A presença do narcisista, contudo, estabelece um novo parâmetro para as relações sociais e políticas. Com efeito, por ser uma sociedade de instabilidades, na qual se estabelece uma descrença no futuro ao mesmo tempo que se rompe todas as ligações com o passado e as tradições, os indivíduos passam a viver o agora e para si mesmo. Para Lasch:

"Viver para o momento é paixão predominante (...) Estamos perdendo o sentido de continuidade histórica, o senso de pertencermos a uma sucessão de gerações que se originaram no passado e se prolongarão no futuro (...) Uma vez que a sociedade não tem futuro, faz sentido vivermos para o momento, fixarmos os olhos em nossos próprios 'desempenhos particulares'" (Lasch: 1983, pp. 25-26).

É frente a esta visão fatalista do futuro que ocorre a contração do eu nesse *eu mínimo* e se estabelece uma nova relação com o outro. Nesta nova relação o eu fixa seu olhar em si mesmo e, apesar de sua ilusão de onipotência, torna-se dependente "de outros para validar sua auto-estima". (Lasch: 1983, p.30) Assim, o narcisista vê o mundo como espelho e vê no outro sua imagem refletida. Com isso o narcisista revela sua insegurança, ao procurar "reconstruir o mundo à sua própria imagem".(Lasch: 1983, p.12) Preocupado com a estima pública, o eu narcísico, anula o outro, pois não consegue identificar-se com alguém sem anular a identidade do outro. (Lasch: 1983, p.117) Lasch, portanto, se aproxima da leitura que fazemos de Rousseau que, como veremos

a política é tomada como um espaço de uma pluralidade racional, na qual os homens estariam aptos a organizar sua vida social de modo independente, distantes da intimidade e dos elementos passionais. Com efeito, a abordagem de Sennett aponta para uma valorização do teatro das relações sociais, e da “civildade burguesa” como a forma por excelência da sociabilidade. Nas palavras de Lasch:

“Do ponto de vista pluralista, as imperfeições admissíveis da sociedade burguesa permanecem inacessíveis à correção política, já que a vida política é vista como, inerentemente, uma esfera de imperfeição radical. Assim, quando homens e mulheres exigem alterações fundamentais no sistema político, estão realmente projetando ansiedades pessoais na política. Neste aspecto, o liberalismo define-se como o limite mais externo da racionalidade política e repele todas as tentativas de ir além do liberalismo, inclusive toda a tradição revolucionária, como a política do narcisismo (...) A despeito de

adiante, também vê na estima-pública o elemento norteador da conduta do eu narcísico em sociedade.

Como podemos observar encontramos-nos diante de um ponto de vista diametralmente oposto ao de Sennett. Pois para Lasch, “o culto da intimidade origina-se não da afirmação da personalidade, mas de seu colapso” (Lasch: 1983, p.53)

No plano estritamente político, Lasch observa uma tendência à teatralização da política. Ou seja, a política converte-se em espetáculo público através do culto da celebridade. Assim, uma sociedade marcada pela troca de mercadorias e pelo equívoco generalizado, acaba por fazer da própria imagem uma mercadoria estabelecendo o culto da celebridade. Numa sociedade de mass-mídia que “intensifica os sonhos narcisistas de fama e glória, encoraja o homem comum a identificar-se com as estrelas e a odiar o rebanho” (Lasch: 1983, p.43) é fundamental, para o narcisista, criar uma imagem de si como vencedor para sair do “rebanho” e juntar-se aos ricos e famosos.

Nesta sociedade, cujo sucesso é um fim em si mesmo, o narcisista projeta para si e para os outros uma imagem de vencedor que o torne uma celebridade. A celebridade, entretanto, se realiza sob a forma de um tipo de aprovação que aplaude e admira não os atos, mas os atributos pessoais, a imagem. Neste contexto a política também é tomada pela apologia da celebridade e da imagem. Assim, “toda a política torna-se uma forma de espetáculo (...) Quando o fazer político, a busca do poder e a persecução da riqueza não possuem outro objeto além de excitar a admiração ou a inveja, os homens perdem seu senso de objetividade, sempre precário, na melhor das circunstâncias. As impressões eclipsam as realizações.” (Lasch: 1983, p.88)

*sua idealização da vida pública do passado, o livro de Sennett participa da atual revolução contra a política - ou seja, a revolução contra a esperança de usar a política como um instrumento de mudança social.*²⁰⁵

Devemos acrescentar à crítica de Lasch que o eixo *civilidade/autenticidade*, norteador das concepções de Sennett e Lebrun, também é fundamental nessa visão da civilidade como a “única” forma possível de se tratar o problema da alteridade. Isso ocorre para ambos, pois, como vimos, há uma separação entre plano político, de um lado, e plano ético individual, de outro. Com efeito, qualquer alternativa que não considere essa separação é tida por ambos como “política do narcisismo”, estando comprometida com o viés da intimidade ou autenticidade.

Em segundo lugar, ao se concentrarem na oposição *civilidade/autenticidade*, ambos os autores salientam apenas o caráter negativo e supostamente conservador da crítica rousseuniana. Com efeito, o pensamento de Rousseau aparece como uma suposta apologia da presença do “eu” no interior do espaço público. Em outras palavras, tudo se passa como se a obra de Rousseau apontasse para um individualismo exacerbado, uma verdadeira “tirania da intimidade”, tal qual a vivida atualmente, responsável pelo declínio do homem público. Essa leitura, contudo, não faz justiça ao caráter crítico da obra de Rousseau que, como vimos, faz da crítica do amor-próprio - elemento básico do narcisismo

²⁰⁵ Idem, *ibidem*, pp. 52-53.

- seu mote principal. Com efeito, a partir do eixo *civilidade/alteridade* temos uma outra compreensão para o problema, qual seja, as condições de possibilidade para a emergência do narcisismo, já se encontram presentes no âmago do que Norbert Elias muito bem chamou de *"processo civilizador"*. É assim que, para Rousseau, a vida social, baseada no jogo das "aparências" e nos códigos da "civildade burguesa", é o espaço privilegiado para a emergência do amor-próprio. Em outras palavras, o processo de civilização pelo qual passou a sociedade ocidental criou uma sociedade de aparências, uma sociedade do espetáculo, um palco ideal - nós sugerimos - para a encenação do moderno Narciso. Assim, ao contrário do que pretendem Sennett e Lebrun, será em meio aos códigos de civilidade, que balizam as relações entre o eu e o outro na vida social, que se encontram as condições de possibilidade para a emergência do narcisismo.

Para Rousseau, o surgimento do Tirano só pode ser compreendido a partir de uma análise da relação entre a política e o movimento das paixões. Neste sentido, ao contrário das visões de Sennett e Lebrun, a crítica de Rousseau aponta para a importância dos elementos afetivos e passionais na vida política. O campo político não é o terreno da racionalidade que deve ser habitado por um ego esclarecido, mas, ao contrário, é permeado pelo passional e pela afetividade. Rousseau reconhece, assim, que a política não é simplesmente o campo da ação racional, mas, sobretudo, o espaço em que tanto a razão quanto a paixão atuam de modo determinante.

O edifício político, portanto, constrói-se com os corações e mentes dos indivíduos, e deixar de lado um dos pólos significa vê-lo ruir. Neste sentido, para Rousseau, a vida social regida pela civilidade e pelas boas maneiras agrava a degeneração da paixão natural da *pitié*, favorecendo a conversão do *amor-de-si* natural em *amor-próprio*, levando à supressão da alteridade. Em outras palavras, é pela degeneração das paixões naturais - *pitié* e *amor-de-si* - provocada pela vida em sociedade que, nós insistimos, emerge o moderno Narciso, o homem do amor-próprio e se coloca em risco a vida política e social.

CONCLUSÃO

Claude Lévi-Strauss, em seu artigo *Jean-Jacques Rousseau: fundador das ciências do homem*, chama nossa atenção para a preocupação de Rousseau com o problema da alteridade. Para o antropólogo, a obra de Rousseau representa uma crítica ao “etnocentrismo” da cultura ocidental que, considerando-se superior às demais culturas, abole as diferenças, a partir da dominação tanto da natureza quanto dos outros homens.

A questão do “outro” ocupa, assim, uma posição central na crítica socio-cultural rousseauniana. Fundada no amor-próprio narcisista, a cultura ocidental condenou o homem à mais completa solidão. Acreditando-se senhor do universo, o homem esqueceu-se de sua verdadeira missão, qual seja, zelar pela ordem do mundo. Pois, para Rousseau, essa é a missão do homem, já que este é, dentre as demais espécies, o único capaz de apreender a ordem do cosmo. Possuidor do sentimento inato da *pitié* e de uma razão capaz de lhe proporcionar uma consciência moral, o homem é, para retomarmos uma expressão de Pierre Burgelin, o “vigário de Deus” na Terra. Portanto, é na medida em que se reconhece como fazendo parte da totalidade cósmica, que o homem é capaz de suavizar seu egoísmo, reconhecendo a alteridade e respeitando seu semelhante.

A crítica de Rousseau, como vimos, situa a emergência do amor-próprio narcisista na vida social. Com efeito, a cena do mundo descrita por Rousseau aponta para a teatralização da vida social. Desse modo, homens e mulheres, dialogando e agindo no espaço público, mediados pelos códigos de civilidade, vão tecendo um

universo de representações. A vida social se teatraliza, convertendo-se em um palco no qual assistimos somente a um protagonista, a saber, Narciso - homem do amor-próprio - que, roubando a cena para si, transforma a todos em meros espectadores de seu espetáculo.

Essa teatralização do social acaba por converter a política em um espetáculo: uma “mise-en-scène”, na qual o público perde o sentido de bem comum, para assumir um sentido teatral de platéia. Nesse teatro público, destinado a celebrar a imagem do governante, assistimos à emergência do Tirano/Narciso como meros espectadores. Essa peça, contudo, tem um fim trágico. Nas palavras de Renato Janine Ribeiro, encontramos a definição precisa dos perigos desse processo de teatralização do social e do político:

“Quanto mais se teatralizar a política - quanto mais os cidadãos forem reduzidos a público, a espectadores das decisões políticas -, menor será o caráter público das políticas adotadas, menor seu compromisso com o bem comum, com a res-pública que deu nome ao regime republicano. Em suma, quanto mais o governante fizer cena para sua popularidade, menos será republicano, e maior risco correremos de que, esquecendo o público pelo publicitário, ele se aproprie da coisa comum para fins privados.”²⁰⁶

Nessa releitura de Rousseau fica a advertência: enquanto meros “espectadores” do espetáculo narcísico não temos chance, seremos pura e simplesmente esmagados.

²⁰⁶ Renato Janine Ribeiro. “A política como espetáculo”, *op.cit.*, p.34.

A crítica rousseauiana do narcisismo, portanto, traz para o centro da vida política e social o problema da alteridade. Com efeito, a reflexão sobre a natureza da sociedade mostra que o homem, ao perder seu lugar na ordem do mundo, criou as condições de possibilidade para a emergência de Narciso. Nessa perspectiva, recuperar o "lugar perdido", vale dizer, recuperar o "ser", torna-se fundamental para que o homem deixe de atuar como Narciso e construa, de fato, uma nova forma de sociabilidade.

Pautada por um respeito à natureza que se opõe ao princípio do amor-próprio, essa sociabilidade outra pressupõe uma *ética da alteridade*. Ou seja, uma forma de convivência pautada não mais no egoísmo, mas na solidariedade e no respeito recíproco entre os homens. Seguindo o modelo da natureza no qual, como quer Rousseau, existem a ordem e o equilíbrio entre os seres, a ordem social, fundada no reconhecimento do outro, retira do homem o pedestal de se colocar no centro do universo, ao restituir uma convivência harmoniosa entre os seres. Diferentemente da sociabilidade narcísica, a ética da alteridade restitui ao homem sua missão de zelar pela ordem do mundo e pelo respeito a todas as formas de vida. O reconhecimento do outro, começando pelas formas de vida mais humildes, deve ser, como bem salientou Lévi-Strauss, o princípio de toda sabedoria e ação coletiva. O único princípio capaz de fundar no homem o exercício da virtude e da justiça.

Pela voz de Rousseau, portanto, podemos ouvir os ecos da construção de uma verdadeira ética da alteridade, capaz de garantir o respeito a todos aqueles excluídos pela arrogância do amor-próprio, que marca o etnocentrismo da cultura ocidental. Criticar o narcisismo significa, assim, trazer para o centro da discussão político-social o problema da alteridade, única forma possível de construção de uma cultura verdadeiramente democrática.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Rousseau

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Tomo I, 1959.

_____. *Carta a D'Alembert*, (trad.) Roberto Leal Ferreira, Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.

_____. *Confissões*, (trad.) Fernando Lopes Graça, Lisboa: Clássicos Relógio D'água, Vol I, 1988.

_____. *Discurso sobre as ciências e as artes*. (trad) Lourdes Santos Machado. 4. ed. São Paulo: Ed. Abril, Col. "Os Pensadores", 1987.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. (trad.) Lourdes Santos Machado. 4. ed. São Paulo: Ed. Nova Cultural, Col. "Os Pensadores", 1987.

_____. *Do contrato social*. (trad.) Lourdes Santos Machado. 4. ed. São Paulo: Ed. Nova Cultural, Col. "Os Pensadores", 1987.

_____. *Emílio ou da educação*. (trad.) Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1995

_____. *Ensaio sobre a origem das línguas*. (trad.) Lourdes Santos Machado. 4. ed. São Paulo: Ed. Nova Cultural, Col. "Os Pensadores", 1987.

_____. *Prefácio de Narciso ou amante de si mesmo*. (trad.) Lourdes Santos Machado, 4. ed. São Paulo: Ed. Nova Cultural, Col. "Os Pensadores", 1987.

Outros autores:

ARISTÓTELES. *Política*. 2.ed., Brasília: Editora da UnB, 1988.

BURGELIN, Pierre. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1973.

_____. "Le coeur et la raison", In: *Revue des Sciences humaines*, Tomo XLI, no. 161, p.35-43, jan-mars, 1976.

- CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. (trad.) Álvaro Cabral, Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.
- DARTON, Robert. "A procura da felicidade", *Folha de São Paulo*, Caderno MAIS, p.5, 31 nov. 1996.
- DOBRÁNSZKY, Enid Abreu. *No tear de Palas. Imaginação e gênio no século XVIII: uma introdução*, Campinas, SP: Papyrus - Editora da UNICAMP, 1992.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*, (trad.) Ruy Jungmann, Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1989, Vol. I e II
- _____. *A sociedade de corte*, (trad.) Ana Maria Alves, Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. *O iluminismo e os reis filósofos*, São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991.
- _____. *Rousseau: da teoria à prática*, São Paulo: Ed. Ática, 1976.
- _____. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*, São Paulo: Discurso Editorial, 1997
- GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*, (trad.) Maria Lucia Machado, São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GOUHIER, Henri. *Rousseau et Voltaire: portrait dans deux miroirs*, Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1983.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*, (trad.) João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, 4.ed., São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- LASCH, Christopher. *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*, (trad.) Ernani Pavanelli, Rio de Janeiro: Editora Imago, 1983.
- _____. *O mínimo eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis*, (trad.) João Roberto Martins Filho, São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986.
- LEBRUN, Gérard. "O desmoronamento da Res-Pública"; In: *Passeios ao léu*, São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "Jean-Jacques Rousseau: fundador das ciências do homem"; In: *Antropologia Estrutural II*, (trad.) Maria do Carmo Pandolfo e Tânia Jatobá, Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1987.

- MARONI, Amnérís. "Jesus, Narciso e Sócrates (no pensamento de Jean-Jacques Rousseau)"; In: *Jesus*, (org) F. Benjamin, Campinas: Ed. da UNICAMP (no prelo).
- MATOS, Olgária. *Rousseau: uma arqueologia da desigualdade*, São Paulo: MG Editores, 1978.
- MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*, Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.
- PRADO JR., Bento. "Gênese e estrutura dos espetáculos" In: *Revista CEBRAP*, no. 8, São Paulo.
- _____. "Lecture de Rousseau"; In: *Discurso*, São Paulo, n.3, p. 9-66, 1972.
- RIBEIRO, Renato Janine. *A etiqueta no Antigo Regime: do sangue a doce vida*, São Paulo: Ed. Brasiliense, 3a.ed., 1990.
- _____. "A Glória"; In: *Os sentidos da paixão*, Sérgio Cardoso... [et al.], São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. "A política como espetáculo"; In: *Anos 90: política e sociedade no Brasil*, (org.) Evelina Dagnino, São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.
- RICOEUR, Paul. *O mal (um desafio à filosofia e à teologia)*, Campinas: Ed. Papyrus, 1988.
- SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*, (trad.) Lygia Araújo Watanabe, São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, (trad.) Maria Lúcia Machado, São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*, São Paulo: Difel, 1986.