UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

EDUARDO LEONEL CORRÊA CARDOSO

POLÍTICA EM ROUSSEAU:
Utopia e Realismo

São Paulo
2014

EDUARDO LEONEL CORRÊA CARDOSO

POLÍTICA EM ROUSSEAU:

Utopia e Realismo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, com vistas à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Renato Janine Ribeiro.

São Paulo
2014

À
Ana Giordano Corrêa
(*in memoriam*).

*Le sentiment de nôtre foiblesse vient moins de nôtre
nature, que de nôtre cupidité : nos besoins nous
rapprochent à mesure que nos passions nous divisent, et
plus nous devenons ennemis de nos semblables moins nous
pouvons nous passer d'eux.*

Jean-Jacques Rousseau,
De la société générale du genre humain.

AGRADECIMENTOS

Ao meu professor orientador Renato Janine Ribeiro, pela fundamental orientação que contribuiu para o desenvolvimento das minhas ideias, para que eu vislumbrasse problemas e pensamentos nas leituras de Rousseau e outros pensadores; o agradeço também pela sua condução diante dos trâmites protocolares ao longo de todo esse processo.

À minha mãe, Lisete, pelo entendimento e incentivo indispensáveis ao longo de toda trajetória da minha vida, sobretudo na acadêmica, diante de escolhas delicadas, dificuldades ímpares e alegrias compartilhadas.

Ao meu irmão, Ricardo, companheiro de todas as horas, sem o qual minha vida não teria toda diversão e risos, que com ele tenho voluntariamente.

Ao meu pai, José Antonio, a quem devo respeito, e o exercício da compreensão.

À minha companheira, Elaine, que com seu brilho trouxe luz à minha vida, e fôlego nos instantes derradeiros da minha pesquisa.

À minha família, em especial minha prima Joana, que me ajudou por ocasião do exame da qualificação, e minha tia Zeza, que me acolheu na cidade de São Paulo, quando da mudança que fiz para cá;

Ao amigo Pedro Ragusa, pelos intermináveis e prazerosos debates filosóficos e futebolísticos; e ao também amigo Thiago Dias, com quem tenho o prazer de compartilhar cafés e ideias, também sobre filosofia, futebol, e tantos outros assuntos...

Aos amigos do Grupo de Estudos Rousseau-USP: Mauro Dela Bandera, Thiago Azevedo, Ciro Lourenço, Homero Santos, Leonardo Canuto, Thomaz Kawache, Evaldo Becker, Marcia Regina e Ellen Elsie;

Aos estudantes com os quais trabalhei nas Escolas Estaduais: “Professora Danúzia de Santi” (Itatinga-SP), “Professor Atílio Innocenti” (São Manuel-SP), “Professor Antonio Firmino de Proença” (São Paulo-SP), “Escola de São Paulo” (São Paulo-SP), “Frei Paulo Luig” (São Paulo-SP), “Professor Carlos de Laet” (São Paulo-SP) e “Buenos Aires” (São Paulo-SP).

Ao Governo do Estado de São Paulo, e aos supervisores de ensino da Diretoria de Ensino-Região Centro, pela concessão da bolsa de estudos.

Às professoras Jacira de Freitas e Olgária Matos, e ao professor Ricardo Monteagudo, pelas pertinentes considerações nas bancas de exame pelas quais passei.

Às funcionárias do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, por todo apoio que me deram.

RESUMO

CARDOSO, Eduardo Leonel C. *Política em Rousseau: utopia e realismo*. 2014. 171 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

Diante da diversidade de registros deixados pelo pensador Jean-Jacques Rousseau, a dissertação que se segue propõe analisar sua filosofia política de acordo com duas chaves de leitura política: a utopia e o realismo. Com base nas referências de *utopia como transgressão e realismo como redução de danos*, encontradas em Renato Janine Ribeiro, pretende-se encontrar uma convergência/aproximação dessas duas tradições de pensamento político no pensamento de Rousseau – que se pressupõe transitar justamente entre a utopia e o realismo. É em virtude dessa filosofia tensa que não se pode afirmar que Rousseau é um pensador utópico ou realista, entretanto, há elementos tanto de uma como da outra perspectiva teórica que permitem a utilização dessa hipótese para a investigação de seu pensamento – marcadamente paradoxal. O objetivo principal da política do genebrino? O homem; ele é a utopia do cidadão e a utopia íntima; e os danos do realismo, bem como a terapia, são aferidos nele. Sendo assim, a dissertação foi dividida em duas partes: a primeira trata dos aspectos utópicos de Rousseau, enquanto a segunda dos realistas. À guisa de considerações finais consta o possível vínculo entre as duas leituras políticas de Rousseau, desenvolvidas nessa pesquisa, isto é, o que se pretende como convergência da sua filosofia política, que pode ser entendida, em extremo, como utópico-realista. Não menos importante, como consequências dessa pesquisa poderão ser alocados alguns conceitos e livros de Rousseau no seu escopo conceitual e no conjunto da sua obra filosófica. A política de Rousseau prevê um homem livre, que em conjunto com os seus, forma um corpo político a fim de erigir uma vida pautada na liberdade; talvez aí esteja o elo entre a utopia e o realismo.

Palavras-chave:

Política; utopia; realismo; homem; liberdade.

ABSTRACT

CARDOSO, Eduardo Leonel C. *Politics in Rousseau: utopia and realism*. 2014. 171 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

Given the diversity of records left by the thinker Jean-Jacques Rousseau, the following dissertation aims to analyze their political philosophy according to two key political reading: utopia and realism. Based on references as *utopia as transgression* and *realism as harm reduction*, found in Renato Janine Ribeiro, aims to find a convergence/approach these two traditions of political thought in Rousseau's thought - it just requires transit between utopia and realism . It is because of this tense philosophy that can not be said that Rousseau is a utopian or realistic thinker, however, there are elements of both theoretical perspective and the other allowing the use of this hypothesis for the investigation of his thought - markedly paradoxical. The main objective of the Genevan's politics? The human being; it is the citizen utopia and the intimate utopia; and damage of realism, as well as therapy, are measured on it. Thus, the dissertation is divided into two parts: the first deals with the utopian aspects of Rousseau, while the second of the realists. By way of concluding remarks given the possible link between the two political readings of Rousseau, developed in this research, ie, what is intended as a convergence of his political philosophy, which can be understood, in the extreme, as utopian-realist. Not least as a consequence of this research may be allocated some concepts and books Rousseau in its conceptual scope and the set of his philosophical work. The Rousseau's politics provides a free man, which together with its forms a political body to build a life based on liberty; perhaps there is a link between utopia and realism.

Keywords:

Politics; utopia; realism; human being; freedom.

SUMÁRIO

Introdução.....	10
 Parte I	
O PENSAMENTO UTÓPICO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU.....	19
 Capítulo 1	
À Procura da Utopia: métodos e modelos de pensamento em Rousseau.....	35
1.1 Imaginação.....	35
1.2 Estado de Natureza.....	39
1.3 Idade de Ouro.....	45
1.4 Viagens.....	55
 Capítulo 2	
Utopia Política: <i>Contrato Social</i> e <i>Júlia, ou a Nova Heloísa</i>.....	59
2.1 A utopia no <i>Contrato</i> : <i>vontade geral e soberania</i> , e outros conceitos (a <i>educação</i> e o <i>legislador</i>).....	61
2.2 O outro mundo de Rousseau: <i>Clarens</i>	80
 Capítulo 3	
A Utopia Íntima.....	83
3.1 Caminhadas.....	84
3.2 Devaneios.....	87
3.3 Felicidade.....	90
 Parte II	
O REALISMO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU.....	96
 Capítulo 1	
A Perfectibilidade e os Desdobramentos do Fundamento Realista de Rousseau: o problema do mal.....	107
1.1 Contingências e Consciências.....	111
1.2 O Devir Distópico.....	122
 Capítulo 2	
Rousseau e a sua Redução de Danos.....	133
2.1 Instituições Políticas: <i>Córsega</i> e <i>Polônia</i>	134
2.2 “Para Paris o teatro; para Genebra as festas públicas”.....	152
 Considerações Finais	
“Quando Utopia e Realismo se Aproximam: A <i>República Democrática</i> sob o <i>Governo Político Natural</i>”.....	159
 Bibliografia.....	 168

Esclarecimento ao leitor

A pesquisa que aqui se inaugura foi animada pelo curso de pós-graduação ministrado pelo Professor Doutor Renato Janine Ribeiro, no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Era o ano de 2010, segundo semestre. O curso tinha como objetivo analisar a utopia e o realismo nas leituras das relações humanas – daí o título da disciplina “Utopia e Realismo na Leitura das Relações Humanas”. Para ser contemplado tal objetivo, o professor Renato Janine elencou pensadores que carregariam nas suas ideias os conceitos próprios dessas duas vertentes de pensamento na tradição da teoria política (e dois escritores *distópicos*: Aldous Huxley e George Orwell); eram eles: Tomas Morus, Nicolau Maquiavel, Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, Karl Marx, Wilhelm Reich, Sigmund Freud e Friedrich Nietzsche. Devido aos meus estudos na graduação e iniciação científica em Rousseau, e à minha disposição em prosseguir com minha formação no âmbito da pós-graduação, me matriculei como aluno especial nessa disciplina. Na ocasião havia comigo a ideia de desenvolver uma pesquisa de mestrado em Rousseau, tendo como objetivo o estudo do conceito de *decadência* nesse pensador. Com a disciplina “Utopia e Realismo” minhas ideias se ampliaram, ganharam maior fôlego. Tais aulas alicerçaram minhas ideias para a pesquisa, que passou de uma análise do conceito de decadência em Rousseau para a de Utopia e Realismo de acordo com a filosofia política do genebrino – que, inclusive, englobaria a análise da decadência. Naquela disciplina Rousseau aparecia como uma “quase utopia”; o que para mim significava que alguma coisa de utopia havia no seu pensamento, que poderia se completar com o realismo. Diante desse “mal-estar” utópico-realista do genebrino surgiu a provocação em mim em entender melhor seu pensamento, de acordo com as balizas políticas expostas nas aulas de então, e a partir daquele momento, estudar também as próprias tradições de pensamentos utópico e realista, no contexto político moderno. Após três anos e meio de pesquisa pude fazer minhas reflexões diante dos desafios apresentados no curso, e também por meio da orientação que recebi ao longo desse processo. Pude também me desafiar quanto ao meu processo formativo, enquanto professor e estudante de filosofia, e seguramente afirmo que minha formação nesse ínterim foi meu maior ganho, dado que ela continua a me projetar rumo à inquietação própria da filosofia, como também ao pensamento de Rousseau, que é uma tensão permanente entre os desconfortos da realidade presente e as possibilidades de uma utopia iminente.

INTRODUÇÃO

Como ler um filósofo que transita entre gêneros literários tão distintos, como se nota na comparação entre o *Contrato Social* e *Júlia, ou a Nova Heloísa*? Essa é uma das singularidades de Jean-Jacques Rousseau que provocou as reflexões a serem aqui desenvolvidas. Tal peculiaridade perceptível no estilo de Rousseau requer um cuidado especial para que o leitor/pesquisador possa adentrar no emaranhado conceitual do filósofo genebrino. Desse emaranhado, possibilidades de vida estão previstos, bem como paradoxos e dificuldades. Certo é que a utopia e o realismo, como formas de leituras políticas, servem como chaves de leitura para que o pensamento de Rousseau possa desabrochar aos olhos, pensamento e imaginário de quem o lê.

Rousseau não pode ser tomado, a rigor, como um filósofo utópico, tampouco realista. E, nas linhas que daqui se seguirão, não haverá nenhum esforço para a categorização de qualquer espécie de Rousseau; tal tentativa seria em vão. Logo, pensar em uma perspectiva intermediária entre a utopia e o realismo poderia ser uma alternativa para que se possa alcançar êxito nessa pesquisa? Talvez. Por ora, não há como afirmar categoricamente essa possibilidade por ser esse um dos objetivos que está por ser esclarecido.

O que se tem por objetivo secundário é encontrar o pensamento de Rousseau em interação no liame de uma leitura histórica/empírica, realista, e outra improvável/ideal, utópica. Não se busca o meio-termo justo, um ponto estático no qual o pensamento de Rousseau possa estar. A ambição da leitura de Rousseau, a que esse trabalho se propõem, é o de identificar um movimento, um deslocamento do pensamento de Rousseau entre os polos do realismo e da utopia. Seria mais apropriado entender o pensamento do genebrino em constante tensão, que aqui é pensado entre a utopia e o realismo.

Se for admitido que as ideias estão em movimento, o pensamento também está. E, sendo assim, a melhor maneira de ser entendido o pensamento de Rousseau é encarando-o como um movimento contínuo presente nos seus textos, muito distinto um dos outros. Por isso o pensamento de Rousseau é aleatório, multiforme; dificilmente definível compreensível nesse movimento. Para entendê-lo é necessário estar atento às peculiaridades presentes no seu legado artístico/intelectual, e respeitá-lo nas suas idiossincrasias.

Como as categorias de leitura sugeridas são políticas, será esse o pensamento de Rousseau almejado. A reflexão a respeito das suas produções artísticas (e outras contribuições intelectuais, como a botânica, deixadas por ele) será preterida, ainda que eventualmente possam constar no decorrer da pesquisa – sobretudo sua obra literária. E, uma vez estando estabelecida a chave de leitura e, com isso, o que no pensamento de Rousseau será buscado, segue-se que os livros a serem privilegiados nessa investigação serão: *Do Contrato Social* (*Contrato*), *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (*Segundo Discurso*), *Emílio, ou da Educação* (*Emílio*), *Devaneios de um caminhante solitário* (*Devaneios*), *Considerações sobre o governo da Polônia* (*Considerações*), *Projeto de constituição para a Córsega* (*Projeto*), e a *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos*¹ (*Carta a d'Alembert*). Dos sete livros elencados somente os *Devaneios* fogem às características ortodoxas dos outros cinco. Isso se explica devido à identidade imaginária e fantástica das utopias, bem como o trato que Rousseau oferece à natureza nas belíssimas construções literárias presentes nas páginas dos *Devaneios*. Outra observação importante a ser feita diz respeito aos livros descritivos/programáticos: as *Considerações*, o *Projeto*, e a *Carta sobre os espetáculos*. São descritivos porque estão preocupados com a realidade histórica de três povos, e por isso podem pressupor programas políticos, ao molde realista da redução dos danos. Além disso, nesses três trabalhos de Rousseau não há preocupação com normatizações, mas sim em adaptação dos princípios normativos, utópicos/ideais, com a realidade empírica da Polônia, da Córsega e de Genebra. Restam o *Contrato*, o *Segundo Discurso*, e o *Emílio*. Esses são os livros normativos. Talvez o *Segundo Discurso* possa ser questionado quanto a sua aparição nesse âmbito. Entretanto, ele é considerado como tal devido a presença de conceitos chaves no pensamento de Rousseau como a perfectibilidade, a piedade, dentre outros – como a construção conceitual do estado de natureza, presente nesse livro. Até mesmo o *Contrato Social* poderia ser questionado nessa categorização, posto que nele não há uma unanimidade de padrão entre o ideal e real. O primeiro e o segundo livro do *Contrato* se enquadram sem maiores problemas dentro da perspectiva normativa, já o terceiro e o quarto não. Mas, por se tratar de uma obra de *princípios do direito político*, como o subtítulo mesmo indica, o *Contrato* será considerado dentro dos padrões normativos. O mesmo acontecerá com o *Emílio*, que trabalha com categorias normativas, mas em nenhum momento abandona o confronto com o real.

¹ Outros livros de Rousseau, como por exemplo, o *Discurso sobre a economia política* e o *Ensaio sobre a origem das línguas* (*Ensaio*), surgirão no decorrer da pesquisa, que não irá deter-se em uma obra em específico.

O método de investigação dessa pesquisa confunde-se com suas hipóteses. Além da chave de leitura utópico-realista, e dos livros de Rousseau que servirão de guias, o método de trabalho aqui utilizado seguirá com a análise de determinados conceitos, que são, concomitantemente, as hipóteses a sustentar a possibilidade de se ler o legado teórico-político de Rousseau dentro da perspectiva utópico-realista. Ao se estabelecer a utopia e o realismo como referência para ler Rousseau, a ideia pressuposta é a de conferir acomodações devidas a determinados livros, e o mesmo para conceitos – aqueles já consagrados, e outros menos aventados dentro do escopo conceitual rousseauísta. Em conjunto com tal empreitada, pretende-se articular as obras e os conceitos de maneira a extrair desse exercício intelectual sínteses de pensamentos que possam contribuir para que o pensamento de Rousseau possa ser entendido no âmbito da política.

O objetivo maior dessa pesquisa é, portanto, *investigar o pensamento político de Rousseau no intuito de entender ao que ele se propõe com a política*. Em duas perguntas: a que se dedica a filosofia política de Rousseau? Qual é a ambição de Rousseau ao pensar a política? A resposta imediata que se tem para tais questões está exposta no preâmbulo do Livro I do *Contrato*: “Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser.”² As primeiras palavras de Rousseau naquele que pode ser considerado seu trabalho com maior repercussão na esfera política servirá de guia para a pressuposição hipotética da ambição da sua filosofia política. A pretensão argumentativa desferida nessa pesquisa é a de que *Rousseau buscou a legitimidade da ação política na preservação da liberdade do homem*. O seu esforço, portanto, se deu por meio da convergência *do que é com o que deve e o que pode ser*. Rousseau contemplou a tarefa a que se propôs? Supõe-se que as páginas da pesquisa que por ora está inaugurada poderão, ao menos, lançar luzes para que se saiba até que ponto Rousseau contribuiu com seu pensamento diante dos problemas aos quais se debruçou.

A escolha pela chave utopia-realismo não foi aleatória ou arbitrária. Existem duas leituras que buscam entender o pensamento político de Rousseau que favoreceram a escolha aqui feita. Tais são os casos de Luis Roberto Salinas Fortes e Milton Meira do Nascimento. Não que ambos tenham considerado, deliberadamente, o pensamento de

² ROUSSEAU, J-J. *Contrato Social*, p. 21.

Rousseau de acordo com o que aqui está proposto. Naquilo que escreveram Salinas e Milton Meira permitem com que haja esta reflexão, a pressuposição desta pesquisa.

O ensejo de buscar Salinas como referência para a leitura que aqui está proposta encontra-se no seu livro *Rousseau: da teoria à prática*. Trata-se de uma leitura perspicaz na qual o rousseauísta identifica e sustenta o pensamento de Rousseau imerso às contradições de seu século, e que por isso ressoa nas teorias por ele desenvolvidas, sobretudo na diversidade tão distinta dos seus registros³. Ou seja, não era Rousseau o contraditório, tampouco suas ideias; a contradição estava no seu século, na vida opulenta da corte, em contraste com as desigualdades que ele notava na Paris dos seus dias. Segundo Salinas, o esforço de Rousseau foi justamente o de aproximar polos antagônicos como esses, da teoria à prática, sendo ele, o escritor político, o meio possível da intersecção improvável entre um e outro.

Milton Meira, por seu turno, no artigo intitulado *O Contrato Social – entre a escala e o programa*⁴, expôs a coerência do pensamento político de Rousseau, na busca pela legitimidade da ação política, e dentro de uma leitura que se desloca entre “o que é” e “o que pode ser”; “o que é” vincula-se ao programa político a ser dado por um determinado corpo político específico, enquanto que “o que pode ser” depende dos princípios do direito político que se encontram no *Contrato*, a escala para os programas políticos⁵.

Seguramente as palavras primeiras do *Contrato* inspiraram tanto Milton Meira como Salinas, posto que “os homens como são” estão no âmbito do real, da prática, requerem um programa político; mas, como estabelecer um programa político sem a teoria que o subjaz, ou na ausência de uma escala como referência? Como pensar qualquer ação política sem a força e a energia da utopia?

³ “O ideal fixado será agora medido tendo-se em vista as possibilidades históricas que se oferecem. [...] A distância entre a promessa do pacto e o cumprimento das obrigações é apenas um reflexo da distância entre o homem e a natureza, e os obstáculos que dificultam o cumprimento das obrigações correspondem aos graus de distanciamento da condição primitiva” (FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: da teoria à prática*. p. 94-95).

⁴ NASCIMENTO, Milton Meira do. *O Contrato Social – entre a escala e o programa*. p. 119-129.

⁵ “Ao tomarem os princípios abstratos do Contrato Social como um programa político, os revolucionários de 89 inauguraram uma leitura de Rousseau que seria amplamente difundida e aceita por muitos autores do século XIX e por alguns contemporâneos nossos, esquecendo-se de que, em Rousseau, a elaboração de um programa de ação exige muito mais do que o recurso a meras abstrações. Tomaram o instrumento de medida e esqueceram-se do que deveriam medir. Confundiram a escala com o programa. Ou melhor, esqueceram-se dele, porque o consideravam já feito por Rousseau” (NASCIMENTO, Milton Meira do. *O Contrato Social – entre a escala e o programa*. p. 128-129).

Para explorar o tema sugerido a dissertação encontra-se dividida em duas partes; na primeira está a utopia⁶. Não seria prudente abordar o resíduo de utopia em Rousseau sem que algumas considerações fossem dedicadas à utopia enquanto tradição de pensamento político. Por isso, na primeira sessão da dissertação constam algumas considerações sobre a utopia dentro da sua tradição – enquanto gênero literário e pensamento utópico, além de características das utopias construídas ao longo da tradição ocidental de pensamento, sobretudo o moderno. Isso se deve porque dentro dessas características pretendeu-se identificar aquelas que mais são próximas da filosofia de Rousseau, as contribuições do genebrino para essa tradição de pensamento: sua Idade de Ouro, a utopia política – *utopia do cidadão* –, o modelo utópico *Clarens*, e a *utopia íntima* – do *promeneur solitaire*.

No primeiro capítulo alguns conceitos de extrema relevância para essa pesquisa foram elencados; eles servem como método e/ou modelo de pensamento em Rousseau. São eles: a *imaginação*, o *estado de natureza* e as *viagens*: a Idade de Ouro figura nesse capítulo, mas como derivação do gênero utópico, portanto, um primeiro modelo de utopia extraível da filosofia política de Rousseau – e que se encontra, de maneira sutil, em registros como o *Segundo Discurso* e o *Ensaio*. A imaginação encontra sua importância no pensamento de Rousseau por dela inferida aquilo que será estudado como *razão devaneante*, no pensamento do genebrino. Trata-se de uma imaginação criativa, que participa, junto à razão científica, das reflexões e criações utópicas no pensamento de Rousseau; ela é método e modelo de pensamento verificável e imprescindível nas investigações rousseauístas, e para o objetivo da que aqui nasce. O estado de natureza é um esteio para a filosofia de Rousseau, que estende seus laços para áreas como a antropologia, por exemplo – não é por acaso que as viagens, enquanto expedições científicas estão na ordem do pensamento do genebrino, que segundo Claude Levi-Strauss ocupa uma posição de destaque no pensamento antropológico⁷. As viagens, de acordo com Rousseau, deveriam ser uma oportunidade para se conhecer o homem. O estado de natureza seria a referência, o método, para que o homem fosse conhecido – alheio aos acréscimos culturais que o tempo e os espaços encarregaram de lhes imputar. Já a Idade de Ouro se aproxima da utopia, por ser um gênero derivado dela, e com uma herança antiga, a qual Rousseau tinha no seu horizonte ao desenvolver seu pensamento – dos antigos, como Hesíodo (n’*O trabalho e os dias* e Lucrécio (no *Da natureza*). A Idade de Ouro não é

⁶ A utopia será entendida como *transgressão*, conforme Renato Janine Ribeiro em *A Utopia Lírica de Chico Buarque de Hollanda*, ensaio de referência para essa parte da dissertação. Ver: RIBEIRO, Renato Janine. *A utopia lírica de Chico Buarque de Hollanda*. p. 149-168.

⁷ Cf.: LEVI-STRAUSS, Claude. *Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem*. p. 41-51.

utopia, mas revela-se com a força que inspirava o genebrino para que ele tentasse identificar nela e no estado de natureza – no deslocamento de um e outro, posto que são distintos – a melhor condição de vida – e Rousseau expõe isso, como será visto. Com o primeiro capítulo a pretensão, portanto, foi de firmar o solo teórico, metódico, e também de já uma possível “utopia” (a Idade de Ouro rousseauísta), para que fossem erigidos, como hipóteses e continuidades, os caminhos da filosofia política de Rousseau, em busca do homem e sua liberdade sob a perspectiva utópica.

Dessas pressuposições metódico-hipotéticas se segue o segundo capítulo da primeira parte desta dissertação: “Utopia Política: *Contrato Social* e *Júlia, ou a Nova Heloísa*”. Nele são trabalhados conceitos fundamentais da filosofia rousseauísta, como *vontade geral e soberania*, *educação* e o *legislador*. Talvez esse seja o momento de maior dificuldade desta pesquisa. Nele o objetivo de encontrar os fundamentos de aproximação entre a utopia e o pensamento de Rousseau é colocado à prova. A tarefa foi de articular os conceitos supracitados com as referências utópicas e as de Salinas e Milton Meira. Por meio de um debate intrincado, conflituoso até mesmo, foi extraído a ideia da utopia política de Rousseau: a *utopia do cidadão* – fundamentada nos conceitos de *vontade geral e soberania*, tendo como alicerce a *liberdade do indivíduo* (verificadas nas ideias de *liberdade civil* e *liberdade moral*, de Rousseau). Essa ideia não se coaduna com a tradição do pensamento utópico, uma vez que as utopias não preveem liberdade para o indivíduo, que está sempre imerso na vida social e goza da sua individualidade na coletividade; nas utopias privilegia-se o coletivo, não o indivíduo. Em Rousseau não é assim, e esse capítulo estará encarregado de mostrar isso. A hipótese é a de que *no indivíduo está a medida da legitimidade política* – porque nele se encontra a liberdade, bem como as paixões, que fundamentam a sociedade e, antes, conferem ao indivíduo seu *status* de homem. Disso resulta a *utopia do cidadão*, posto que, na filosofia de Rousseau, em detrimento do par *vontade geral-soberania* obtém-se a *liberdade civil* e a *liberdade moral* – que é utopia em virtude de algumas razões, que serão analisadas detalhadamente na ocasião de então. Ainda à guisa de utopia política será estudado o *modelo utópico “Clarens”*, de *Julie, ou La Nouvelle Heloïse*. Segundo os moldes das *pequenas sociedades*, Rousseau oferece ao seu leitor um modelo de sociedade utópica, devido à características verificadas na tradição do gênero utópico, e que aqui tem sua importância por ser um veículo (o romance) de transmitir e “aplicar” seus conceitos políticos em outro registro – do modelo/método de pensamento utópico ao modelo/gênero utópico.

O terceiro capítulo é dedicado também ao homem rousseauísta, que deixa (ou não) de ser um cidadão, para circunscrever-se em sua intimidade. Daí o título do capítulo:

“*A Utopia Íntima*”. Eis que os *Devaneios* surgem como o texto propício para explorar essa ideia, deliberadamente. Os subtítulos do capítulo sugerem essa deliberação: “Caminhadas, Devaneios e Felicidade”. Definitivamente Rousseau fugiu aos padrões de pensamento do seu tempo ao inserir na sua filosofia a sensibilidade, o afeto. Dentre outros livros seus, os *Devaneios* estão carregados desse princípio que em muito foi responsável pela elaboração de uma filosofia ímpar. Se a legitimidade da filosofia política rousseauísta está pautada na liberdade do homem, o que Rousseau tem a dizer sobre a individualidade, que segundo consta nos *Devaneios*, só é possível na solidão. Entre o novo trazido pelas caminhadas – novas paisagens, cores, sons, sensações –, as reflexões devaneantes, em meio a memórias e amargores, Rousseau se disse feliz. Que felicidade é essa? A felicidade só é possível na solidão, portanto?

Na segunda parte da dissertação encontra-se aquilo que aqui se pretende como pensamento político realista de Rousseau, sua filosofia de redução dos danos⁸. Assim como na primeira parte da dissertação foi reservado espaço para alguns esclarecimentos sobre a utopia, o mesmo procedimento foi adotado na segunda parte. Medida importante a ser feita, posto que é sabido que existem referências claras que associam Thomas Hobbes e Nicolau Maquiavel como pesadores políticos realistas. O pensamento desses, por sua vez, é distinto ao de Rousseau, mas não tão distante, afinal, por haver um pressuposto de filosofia política realista em Rousseau, entende-se que apesar da distância que os separam, ela não é tão longínqua.

Feito os esclarecimentos prévios quanto a tais distinções, o primeiro capítulo da segunda parte é dedicado aos fundamentos do realismo político de Rousseau, cujo título é: “A Perfectibilidade e os Desdobramentos do Fundamento Realista de Rousseau: o problema do mal”. Diferentemente de Hobbes e Maquiavel, *a caracterização do realismo de Rousseau está na junção da queda e da decadência*, tanto do homem como das instituições

⁸ A *filosofia de redução dos danos*, bem como a contraposição entre a utopia e o realismo – eixo temático dessa dissertação – foram inspiradas na ideia de Renato Janine Ribeiro, que se encontra no seu livro *A Sociedade Contra o Social: o alto custo da vida pública no Brasil*, como se lê no trecho subsequente: “no fundo temos aí as oposições entre o direito romano e *common law*, entre racionalismo e empirismo, entre soberania popular e *checks-and-balances*, entre revolução e evolução, entre *utopia* e *prática moderada* ou (*dirão os opositores*) *conservadora*, e quantas mais – em que o primeiro termo da oposição sempre padece de excessivo racionalismo, enquanto o segundo, apesar de o valorizarmos menos, tem em seu favor o sucesso no trato do mundo real, o mundo dos homens” (RIBEIRO, Renato Janine. *A Sociedade Contra o Social: o alto custo da vida pública no Brasil*. p. 36. Grifo Nosso).

políticas, cujo cerne é o *mal*, e os *desprazeres* presentes nas relações humanas (que o aproxima de Hobbes e Maquiavel); a morte é o fim, e esse o fundamento do realismo rousseauísta. Para trabalhar os conceitos de queda e decadência em Rousseau, nessa perspectiva, outros foram somados, como a perfectibilidade, a contingência e a consciência. Articuladas entre si esses conceitos sustentam o princípio realista de Rousseau e apontam o seu pensamento para o *devoir distópico* – porque a história está em curso, pautada na razão científica, que promoveria o bem (enquanto progresso) para os homens. Para o genebrino, porém, essa razão não estaria cumprindo suas promessas, e os progressos tanto das ciências como das artes, não poderiam ser verificados, posto que os homens estavam em queda. Além disso, essa ideia (da distopia) foi trazida à baila para dialogar com a utopia (indiretamente), posto que a distopia deriva dela como sua degeneração.

As medidas de redução de danos só são possíveis diante do diagnóstico, o dano. No caso de Rousseau as medidas estão voltadas para a decadência, que principia os homens para a falência. Como se trata de um pensamento político que respeita os limites da liberdade⁹, Rousseau prevê programas políticos (as medidas de redução de danos) tanto para o indivíduo como para o corpo político; a liberdade é referência, tanto no que se diz utopia, como realismo em Rousseau – talvez ela seja o elo a vincular e viabilizar tais leituras no pensamento do genebrino, ou o homem o é. Esse é o assunto desenvolvido no segundo capítulo da segunda parte da dissertação. A decadência é o princípio norteador do realismo rousseauísta porque não há como reverter esse processo; o máximo que se pode fazer é retardá-lo.

O primeiro programa abordado no capítulo é o das instituições políticas. O *Projeto* e as *Considerações* servem de auxílio para fundamentar esse programa político. Não surgem soltos, sem uma teoria que os guie, por haver a utopia, o horizonte que inspira a ação no “mundo real”. Mas, a caracterização principal de tais programas está na especificidade deles. São programas políticos que respeitam o indivíduo e o povo para o qual foram dirigidos.

Outra ação política de Rousseau, muito singular, por sinal, é a arte e as festas públicas a serviço da redução de danos. Para que essas hipóteses sejam exploradas será feito uso da *Carta a d’Alembert*. A arte que aqui será extraída do pensamento de Rousseau é o teatro, que nesta dissertação se configura como o segundo programa político do genebrino, em

⁹ O termo adequado é *liberdade moral*, como aparece no *Contrato*. Entretanto, a opção por liberdade individual fundamenta-se no foco que se quer dar a presença legitimadora do indivíduo no conjunto conceitual da filosofia rousseauísta.

conjunto com as festas públicas – daí um dos subtítulos do capítulo 2 ser “Para Paris o teatro; para Genebra as festas públicas”. O teatro estaria a serviço da política porque reduziria os danos engendrados pela corrupção dos costumes de povos em estágios avançados na escala estabelecida pelo *Contrato, como Paris*¹⁰ - para povos precipitados na decadência o teatro poderia ter um uso bom, como era o caso dos parisienses à época de Rousseau. A contrapartida do teatro é a festa pública. E, tal como o princípio que guia as artes no conjunto de pensamento político do genebrino, as festas públicas, também conhecidas como festas republicanas, funcionam dentro da escala de corrupção de determinados corpos políticos. Porém, no caso das festas, trata-se de um programa destinado aos povos menos corrompidos, como era o caso de Genebra.

Por fim, à guisa de considerações finais, consta uma reflexão que explora a filosofia tensa de Rousseau; uma tentativa de tornar plausível a leitura dessas duas perspectivas políticas – utopia e realismo. A ideia é a de que na República rousseauísta poderia ser acomodado o modelo de pensamento utópico, enquanto no que Rousseau pensa a respeito de Democracia, seu par seria o realismo.¹¹ Justamente por ser tensão, há uma dupla implicação – e, atração e repulsão – dos dois polos (utopia e realismo), restando um meandro inóspito, que é a vida em curso, no seu devir (distópico), na qual utopia e realismo coexistem – na constituição política da República Democrática.

O filósofo dos *Devaneios* provoca seu leitor para que seja feito um exercício filosófico significativo, aquele que explora as ideias em um diálogo constante com a realidade. Não há como sair ileso desse exercício; a força sedutora das ideias impulsiona quem pensa para esse mundo, distante do real, mas que não o abandona – ao contrário, parte dele e o preserva. Rousseau convida quem lê sua obra a intercambiar sensações e reflexões continuamente. O resultado é específico em cada leitor, porém o ganho em significados para viver a vida é comum a todos os seus leitores. Com a leitura de Rousseau o ganho não é exclusivamente intelectual; é também em sensibilidade e sonhos.

¹⁰ De acordo com o debate desenvolvido por Rousseau com Voltaire na *Carta*. Voltaire queria inaugurar um teatro à moda parisiense em Genebra, o que animou o debate da Carta, posto que Rousseau acreditava que para Genebra o teatro causaria danos irreversíveis nos costumes dos genebrinos, que estariam mais próximos do estado ideal de vida previsto no pensamento rousseauísta – a decadência dos parisienses era maior, por isso lá o teatro seria mais adequado à sociedade do que em Genebra.

¹¹ Ver: RIBEIRO, Renato Janine. *A democracia e A república*. São Paulo: Publifolha, 2008.

PARTE I

O PENSAMENTO UTÓPICO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

A impossibilidade de atingir os seres reais lançou-me no país das quimeras; e não vendo nada de existente que fosse digno do meu delírio, transportei-o para um mundo ideal, que minha imaginação criadora depressa povoou de seres de acordo com o meu coração.

Jean-Jacques Rousseau, *Confissões*.

A utopia reflete os anseios humanos na ação política, na busca pelo novo, tudo segundo meios pouco críveis, mas bastante sedutores, e com a finalidade de um mundo melhor, e por isso feliz – não menos persuasiva, portanto. Enquanto o realismo político oferece suas alternativas, restritas a uma determinada realidade, a utopia parte do que está dado para o imaginário – há imaginação no realismo, porém, suas raízes estão fincadas no “mundo real”; a utopia imagina outra realidade.

Com a utopia o ser humano torna-se transgressivo¹², o que é bom por tratar-se da transgressão que afronta as lógicas reais de um mundo entregue à condição incontornável dos limites asfixiantes da ação. Esse mundo seria aquele que parece cristalizar as conjunturas tal como elas se encontram, induzindo o homem a crer que “se assim é, assim era e sempre será”, algo como uma imutabilidade dos *status* – sejam sociais ou naturais –, restando ao homem conformar-se a esta situação atrofiada – e que também poderia ser considerada inerte¹³.

¹² Renato Janine Ribeiro desenvolve essa ideia no seu *A Utopia Lírica de Chico Buarque de Hollanda*, como se lê: “Eu acrescentaria: a transgressão é justamente o que formula a utopia de Chico Buarque. No seu pensamento, a ordenação justa e boa do mundo, que é a ideia de utopia, passa por aí. Eis o paradoxo, o conflito, a contradição: a ideia de utopia é sempre uma ideia de ordem, de organização. Mas, em Chico Buarque, a instauração da justiça e da vida boa exige intensificar a transgressão. Aliás, a própria justiça, como já insinuei, só faz sentido se tiver como base a felicidade, e essa inclui sexo e transgressão. A boa lei só existirá se for baseada na quebra da lei. Ou, se quiserem, a boa lei social só poderá ser fundada na quebra da lei moral, sexual” (RIBEIRO, R. J. *A utopia lírica de Chico Buarque de Hollanda*. p. 155). A ideia de utopia em Chico Buarque passa pela transgressão, e em Rousseau também. Isso porque Rousseau faz uso do afeto para constituir sua filosofia, tal como Chico Buarque – “um outro mundo é possível, pelo afeto” (RIBEIRO, R. J. *A utopia lírica de Chico Buarque de Hollanda*. p. 156). Para Rousseau a vontade geral, sua utopia política, como será visto, passa pelo afeto, pelo *amor à pátria* – a filosofia de Rousseau é devedora da sensibilidade – como se nota na educação de Emílio, ou no seu romance *Julia, ou a Nova Heloísa*, por exemplo. Rousseau inovou com sua filosofia, no seu tempo; incluiu os sentimentos à sua filosofia, e rompeu a ordem política concedendo ao povo a soberania.

¹³ Mas o realismo não é inerte. A atuação dessa perspectiva de leitura das relações humanas se dá de acordo com a ação do homem, em respeito ao que ele é enquanto as práticas que ele realiza, diante das quais a política deverá oferecer suas propostas.

Ainda na Antiguidade ao escrever *A República*, Platão deixou uma herança que foi admitida como utópica – no que diz respeito à filosofia ele pode ser considerado o primeiro pensador utópico. Certamente sua obra serviu como referência no âmbito político para que as construções modelares agregassem todos os elementos que compõem uma utopia. Entretanto, é na Modernidade que as utopias encontraram maior voga, pois estiveram a par com as reviravoltas que o mundo moderno trouxe tanto com as ciências como com as artes e a filosofia. Nesse contexto destaca-se Tomas Morus, com seu livro *Utopia*¹⁴ – contextos históricos, necessidades e obras distintas, mas com semelhanças que permitem a aproximação entre elas devido ao gênero utópico que as vinculam. No caso de Morus, o que sua utopia sugere implicitamente – e o que as utopias assumiram pós-Platão – é a possibilidade da ação política.

O novo da utopia é o totalmente novo, por isso ela reside no imaginário, antes de eventualmente surgir no “mundo real”; nisso está sua sedução. Mas talvez não o fosse à época das mudanças promovidas pela Modernidade, uma vez que as tradições ainda tinham sua força, que perderam espaço à medida que as novidades do pensamento e de outras atividades humanas avançaram. A sedução da utopia se deve também às descrições que ela oferece dos seus mundos imaginários, na qual os homens são felizes devido à harmonia que existiria entre eles e o mundo no qual viveriam, sem a ausência de nada daquilo que é imprescindível para a conservação da vida humana; seria uma vida de plenitude, de abundância.

Ora, os mundos das utopias convergem com os mundos que vinham à tona em pleno Renascimento. As grandes navegações contribuíram para que florescessem no imaginário dos pensadores desse período histórico as possibilidades que os novos horizontes revelavam. Isso explica a perda de força da tradição e o ganho dela pela ciência e o novo que a acompanhava. Aliás, é também no Renascimento que surgem obras utópicas cruciais para o estabelecimento desse gênero e forma de pensamento na nova leitura e ação política.

A ação política até então estava restrita a poucos; com a utopia isso muda. A utopia permite que haja o espaço necessário aos sonhos – na linguagem de Rousseau, *devaneios* –, ou imaginação próprios à filosofia. O resultado disso é a maior apropriação e participação do indivíduo na vida político-social na qual ele estava inserido, o que proporcionou conflitos à época, mas também possibilidades, múltiplas perspectivas de vidas

¹⁴ Ver: MORE, Thomas. *Utopia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

que culminaram em convulsões sociais – causadas e direcionadas pelas ações políticas dos indivíduos.

As utopias fortalecem a perspectiva interventora do homem nas questões humanas, tanto por ser uma espécie de quebra da ordem estabelecida como pela instauração de uma nova ordem. Respeitar o significado da ordem ainda era necessário à época de Rousseau, em um mundo que se preocupava com as leis da natureza, no qual ainda havia uma forte presença do direito divino, e que, portanto, não poderia dispensar do seu horizonte o ordenamento da vida. Não por acaso a ideia da ordem pode ser notada na construção do estado de natureza do genebrino e das utopias em geral. Rousseau preocupou-se com a conservação da vida ao erigir seus arcabouços teóricos, e a ordem da natureza contribuiria com esse propósito. Isso permite que tanto a ordem como a conservação da vida sejam também fundamentos do seu pensamento, *inclusive naquele que aqui se pressupõe utópico* – devido o método e hipótese proposta para essa investigação.

Além disso, e não menos importante, as utopias fizeram com que a filosofia assumisse sua vocação do “pensar o impensável”, e não apenas o impossível; elas expandem o raio de ação da filosofia, e não apenas da política. À época do surgimento da Modernidade elas ampliaram os horizontes do mundo, em cooperação com a ciência e o espírito aventureiro do homem renascentista e iluminista. A aventura do “novo mundo” também foi a aventura do “novo homem” – aventuras do existir.

A utopia é uma energia que permitiu que *novos mundos* fossem descobertos, não apenas no âmbito das navegações, mas como é o caso principal, metaforicamente, segundo as especulações reflexivas, imaginativas, devaneantes, daquilo que poderia ser a vida humana em mundos presentes escondidos, passados ou futuros; mundos alheios ao que é o mundo sensitivo, no tempo e no espaço¹⁵. A utopia intervém, seja na linearidade, no ciclo ou na descontinuidade do tempo histórico; sua prerrogativa é instaurar outro tempo e outro espaço, já que ela visa à superação do que está dado. É por isso que a utopia passa do

¹⁵ Os *novos mundos* estavam, antes, no imaginário dos homens daquela época. Por isso não se pode pensar que Cristovão Colombo e/ou Pedro Álvares Cabral, ou qualquer outro navegador, tinham em mente encontrar o paraíso edênico nas suas excursões – até porque haviam os interesses comerciais, políticos. Porém, havia no imaginário dos navegadores, nos homens daquela época, de cientistas naturalistas, por exemplo, alguma inquietação que os levaram aos desbravamentos pelos mares, às aventuras por outros mares, em busca de novas terras, e dos homens desses lugares. A esse respeito escreve Sérgio Buarque de Holanda: “A crença na realidade física e atual do Éden parecia então inabalável. E posto que o exame detido da questão escape às finalidades do presente estudo, convém, entretanto, notar que aquela crença não se fazia sentir apenas em livros de devoção ou recreio, mas ainda nas descrições de viagens, reais e fictícias, como as de Mandeville, e sobretudo nas obras dos cosmógrafos e cartógrafos” (HOLANDA, Sérgio Buarque de. *A visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. p. 149). Ainda sobre a importância das viagens na mentalidade dos “desbravadores” de novos mundos, ver: SWIFT, Jonathan. *Viagens de Gulliver*. São Paulo: Penguin Classics Cia. Das Letras, 2010 ; e, DEFOE, Daniel. *Robinson Crusoe*. São Paulo : Iluminuras, 2004.

impensável ao pensável, principalmente quando ela se instala como um vácuo, rompendo os segmentos da matéria (no caso, do pensamento) e se acomoda no vazio de outrora, substituindo o nada vacante pelo mundo pensado, imaginado, sonhado pelo homem.

A utopia não está clara em Rousseau; eis um problema por ser pensado nesse trabalho. O melhor método encontrado para que fosse investigado o que há de utopia no pensamento do genebrino foram seus conceitos – que também servem ao propósito da busca pela legitimidade política, segundo sua filosofia: a liberdade do homem. Entretanto, a formação de Rousseau pode servir de auxílio para entender seu pensamento, inclusive o utópico. Da religiosidade de Rousseau podem ser inferidos fragmentos de utopia, pois, de acordo com Estevão Rezende Martins:

Para o nosso mundo ocidental, cunhado na matriz europeia, o caráter moral das utopias está diretamente vinculado ao cristianismo. “Meu reino não é deste mundo” – este elemento fundamental da doutrina cristã marca nitidamente a oposição irreversível que se estabelecera entre um mundo considerado como decaído e irrecuperável e a perspectiva de que somente no “outro mundo” as coisas estariam corretas.¹⁶

Rousseau é uma dessas matrizes europeias de pensamento que, resguardadas todas as peculiaridades da sua religiosidade, carregou consigo e na sua pena, as influências cristãs, que podem ser notadas no seu pensamento. Ainda que ele, no *Contrato*, tenha feito duras críticas quanto à religião cristã – muito mais para propor sua teoria de religião civil – Rousseau não conseguiu se isentar dessa herança religiosa no seu pensamento¹⁷, quando se observa que a ideia de *queda* – do Paraíso Edênico – surge com força e guia, de alguma maneira, toda uma ideia de história e “outros mundos” – história porque a queda seria um marco na história humana por inaugurar outro tempo, que não aquele constante, pleno, estável; “outros mundos”, porque em outros mundos, mundos por serem descobertos, o éden adâmico poderia ser recuperado, devido à virgindade desse tal mundo perdido. Mesmo Immanuel Kant no seu *Começo conjectural da história humana* tece algumas considerações importantes sobre a ideia de queda:

¹⁶ MARTINS, Estevão de Rezende. *Utopia: uma história sem fim*. p. 12.

¹⁷ Trata-se de uma investigação que encontre os princípios religiosos – cristãos, no caso – que influenciaram o pensamento de Rousseau, não sua confissão cristã (se católico ou protestante).

Dessa exposição acerca do começo da história humana resulta o seguinte: a saída do homem do Paraíso, que a razão lhe apresenta como a primeira instância de sua espécie, não significa outra coisa que a passagem da rudeza de uma criatura puramente animal para a humanidade, dos domínios nos quais prevalecia o governo do instinto para aqueles da razão; numa palavra, da tutela da natureza para o estado de liberdade. [...] Antes do despertar da razão, não havia nem mandamento nem interdição e, portanto, ainda nenhuma transgressão; porém, quando de imediato a razão começa a exercer sua ação e, débil como é, luta corpo a corpo com a animalidade em toda a sua força, então deve aparecer o mal, e o que é pior, com a razão cultivada, vícios ausentes por completo no estado de ignorância e, conseqüentemente, de inocência. O primeiro passo para transpor esse estado foi, do ponto de vista moral, uma *queda*; e, do ponto de vista físico, a conseqüência foi toda uma série de males até então desconhecidos, logo, um *castigo*. A história da *natureza* começa, por conseguinte, pelo bem, pois ela é *obra de Deus*; a história da *liberdade* começa pelo mal, porque ela é *obra do homem*.¹⁸

Para apresentar sua ideia dos primórdios da história humana, Kant também faz uso da linguagem religiosa, e através das ideias de queda e castigo, conforme foi visto no trecho acima, ele colocou na narrativa histórica tais valores – bem como o que lhe era caro: a razão, responsável por conferir a liberdade ao homem, algo que não se verificaria na condição paradisíaca, posto que lá ele estaria sob a tutela da natureza, em condição de animal.

Mas por que Rousseau faria uso do pensamento utópico, ou até mesmo de modelos utópicos no seu pensamento? Se, como foi visto, a utopia parte do tempo presente para lhe oferecer uma crítica, é de se imaginar que Rousseau também tinha em mente seu tempo, e que a utopia também lhe serviu de recurso para desenvolver seu pensamento diante do diagnóstico que ele colheu na sua época. E, a propósito de Kant, ainda no texto acima, o *antagonismo entre natureza e cultura* teria sido, para Rousseau, o mal que fez emergir a necessidade de se pensar utopicamente seu tempo e a condição humana. Na linguagem de Kant, esse *antagonismo*, tão próprio ao pensamento de Rousseau, poderia se estender também para a ruptura que está presente e se constataria no homem moderno, ou seja, a *alienação de si*. O ser humano estaria fragmentado, para Rousseau, e tal fragmentação fora decorrente do antagonismo apontado por Kant, da transição do homem da Natureza para a Liberdade, da queda para o castigo. Diante da queda-castigo, Rousseau trabalha sob dois vieses: o do realismo, no intuito de *administrar os danos* causados por essa dupla implicação do movimento da história natural-humana; e de acordo com a utopia, com o propósito de transgredir os modos de se fazer filosofia, além de instalar no horizonte intelectual e imaginário da vida de então alternativas pensáveis do novo, diante do mal-estar da condição fragmentada do homem; a utopia em Rousseau é sinal da permanente inquietação do

¹⁸ KANT, Immanuel. *Começo conjectural da história humana*. p. 24-25.

genebrino diante do impasse da condição humana. A respeito do pensamento de Rousseau, Kant escreve as seguintes palavras:

Desse modo, podemos acordar entre si e com a razão as afirmações do célebre J.-J. Rousseau, que aparentemente se contradizem e foram tão amiúde mal compreendidas. Em seus escritos sobre a *Influência das ciências* e sobre a *Desigualdade entre os homens*, ele mostra, com justeza, o inevitável antagonismo entre a cultura e a natureza do gênero humano como espécie física, no qual todo o indivíduo deve realizar plenamente a sua destinação; mas, em *Emílio*, *Contrato Social* e outros textos, ele busca resolver um problema ainda mais difícil: saber como a cultura deve progredir para desenvolver as disposições da humanidade, como espécie *moral*, conforme a sua destinação, de sorte que esta última não se oponha mais à primeira, à espécie natural. Desse antagonismo (porquanto a cultura, segundo os verdadeiros princípios da *educação* do homem e, ao mesmo tempo, do cidadão, talvez não tenha ainda começado direito, nem muito menos acabado) nascem todos os verdadeiros males que pesam sobre a humanidade e todos os vícios que a desonram, devendo-se ter presente que as incitações que nos levam ao vício, mas que nos tornam responsáveis, são em si mesmas boas e, como disposições naturais, adequadas; todavia, como essas inclinações estavam preparadas para o estado natural, são contrariadas pelo progresso da cultura e, reciprocamente, trazem prejuízo a esse progresso, até o momento em que a arte, atingindo a perfeição, se torna de novo natureza, que é a meta derradeira da destinação moral da espécie humana.¹⁹

Kant observa no pensamento de Rousseau um nexos que vai dos dois *Discursos* (o primeiro, sobre as ciências e as artes, e o segundo, sobre a desigualdade entre os homens) para o *Contrato* e o *Emílio*. Para ele os *Discursos* (*Primeiro* e *Segundo*) seriam o diagnóstico de Rousseau sobre seu tempo presente – marcado pela incômoda condição dividida, entre Natureza e Sociedade. O *Contrato* e o *Emílio* são as alternativas, o trato de Rousseau sobre o problema. Ainda de acordo com Kant, o problema do *mal-estar* da condição humana no seu tempo não estaria na constituição natural humana, tampouco na sociedade-cultura – posto que nela estariam as condições para o progresso/desenvolvimento humano – que seriam melhores adequadas no estado natural. A questão é, portanto, como criar uma viabilidade (adequação) própria para que o homem possa desenvolver-se enquanto tal, tendo em vista suas disposições naturais e as que ele criaria em sociedade. Não há como pensar o homem apenas de acordo com suas disposições naturais, já que ele, ao receber as influências da vida em sociedade, criaria para si disposições artificiais – o que na linguagem do pensamento de Rousseau seria o “homem-do-homem”, ou o homem da moral/liberdade, segundo Kant. Diante de tal problemática, pressupõe-se que as duas alternativas sugeridas nesse trabalho (utopia e realismo) são válidas; elas podem extrair do pensamento de Rousseau o que ele entendeu como tratamento para as inquietações do homem seccionado. Do fato de

¹⁹ KANT, Immanuel. *Começo conjectural da história humana*. p. 25-29.

haver um homem decaído não se segue que a atenção do filósofo deve ser apenas sob o viés do realismo; a utopia verificável em Rousseau, por estar envolvida também do pensamento realista do genebrino, pode estar mais próxima dos anseios humanos de gozo e felicidade; trata-se de um “outro mundo”, mas não tão distante do “mundo real”.

A utopia pode ser entendida como gênero literário ou pensamento utópico; essas duas vertentes da utopia também estão em Rousseau. Nesses vieses adotados para a investigação da utopia, seus fundamentos inevitavelmente deverão ser expostos, pois é neles que se encontram os princípios filosóficos que também sustentam o pensamento do genebrino, e pelos quais a investigação em curso se interessa. Dessa forma, sobre as duas características da utopia, algumas considerações encontradas no *Dictionnaire de Philosophie Politique* são válidas para fins de esclarecimentos prévios:

Il s'agit en effet d'un phénomène culturel et mental aux *multiples facettes*. On partira de la constatation qu'il recouvre un ensemble de *productions intellectuelles qui expriment, sous des formes qui se veulent exemplaires, des aspirations ou de rêves des sociétés soit accomplies et parfaites, soit à venir mais radieuses*. Dans les expressions utopiques les thèmes religieux se mêlent à des vues sociales, les convictions philosophiques ou idéologiques aux programmes réformateurs et politiques. [...] Du point de vue de la philosophie politique, l'utopie apparaît ainsi comme *une galaxie de rêves réfléchis ou projetés dans différents paradigmes*, dont la plupart sont caractérisés par une démarche commune et nourris de thème semblables et récurrents.²⁰

Tais considerações sobre a utopia não a encerram. De fato ela pode ser admitida em virtude não só da sua constatação na literatura utópica, mas principalmente por ser considerada como “productions intellectuelles qui expriment, sous des formes qui se veulent exemplaires, des aspirations ou de rêves des sociétés soit accomplies et parfaites” – o pensamento utópico se vale das produções intelectuais, e é, também, segundo esse caminho que aqui o pensamento de Rousseau será lido.

Mas, como é possível ser a utopia uma produção intelectual racional, e ao mesmo tempo “une galaxie de rêves réfléchis”? Tais ideias parecem ser contraditórias, porém, deixam de ser quando, ao escrever sobre a utopia, Judith Shklar afirma que “Utopia is not here and now, but it is to be found in the rational cosmos which it reproduces”²¹. A utopia

²⁰ RAYNAUD, P., RIALS, S. (orgs.). *Dictionnaire Philosophie Politique*. p. 716, 720.

²¹ SHKLAR, Judith N. *Men and Citizens: a study of Rousseau's social theory*. p. 9.

pode ser constatável no mundo real, mas suas origens não estão no tempo e no espaço²² – além disso, ela cria tempos e espaços. Ela tem origem na reflexão racional, mas com características imaginárias, como possíveis sonhos ou devaneios, como sugere a palavra em francês – e própria do vocabulário e produção intelectual de Rousseau²³. Cabe ao pensamento político-filosófico fazê-la comungar com as pessoas do “mundo real”, com o tempo e o espaço correspondentes às suas racionalidades.

Nesse sentido, um problema se apresenta por ora: *é possível encontrar uma (ou “a”) intersecção entre a razão científica e a razão devaneante em Rousseau*²⁴? (Ou, no mínimo, a aproximação entre seus limites – se a intersecção não for possível?). A *razão devaneante* de Rousseau é a da *sensibilidade*. Essa é a transgressão do genebrino enquanto um de seus métodos ou modelos de pensamento – um dos fundamentos do seu pensamento utópico e modelos de utopias que aqui se pretendem sustentar na sua obra. Devido aos quadros humanos do seu tempo, oriundo, sobretudo, dos progressos das ciências e das artes – alvo de uma de suas reflexões – ele fez da sensibilidade seu devaneio e sua transgressão no fazer filosófico – Rousseau pensou fora da ordem do pensamento de então. O *pensamento sensível* de Rousseau seria possível devido ao alto valor que ele conferiu à percepção/sensação e imaginação no seu pensamento; esse é o método da *razão devaneante* do genebrino²⁵, que seria solo fértil para que fosse erigido o modelo utópico de *Clarens*, por

²² “Utopia was neither in space nor in time” (SHKLAR, Judith N. *Men and Citizens: a study of Rousseau's social theory*. p. 2).

²³ Referência a uma das obras de Rousseau, que será aqui estudada, intitulada “*Rêveries d'un Promeneur Solitaire*”.

²⁴ Salvaguardadas as devidas especificidades do seu texto, Michel Foucault em *A História da Loucura na Idade Clássica*, aborda de maneira ímpar o tema, como se segue aqui à guisa de esclarecimento, sobre os liames tênues entre razão e loucura, ou devaneios: “Em todos os lados, a loucura fascina o homem. As imagens fantásticas que ela faz surgir não são aparências fugidias que logo desaparecem da superfície das coisas. Por um estranho paradoxo, aquilo que nasce do mais singular delírio já estava oculto, como um segredo, como uma inacessível verdade, nas entranhas da terra” (FOUCAULT, Michel. *História da Loucura na Idade Clássica*. p. 22). Fantasias, delírios, vocábulos próprios aos que encaram a utopia fora da lógica formal. Ainda no seu texto, Foucault oferece outra consideração conclusiva sobre o tema: “A loucura torna-se uma forma relativa à razão ou, melhor, loucura e razão entram numa relação eternamente reversível que faz com que toda loucura tenha sua razão que a julga e controla, e toda razão sua loucura na qual ela encontra sua verdade irrisória. Cada uma é a medida da outra, e nesse movimento de referência recíproca elas se recusam, mas uma fundamenta a outra” (FOUCAULT, Michel. *História da Loucura na Idade Clássica*. p. 30).

²⁵ Trata-se de outro modelo de pensamento, com sua lógica e métodos próprios e que trazem consigo o *pensamento utópico* de Rousseau. A respeito da resistência de Rousseau diante do modelo racionalista de pensamento, e a possibilidade de se afirmar, aqui, uma *razão devaneante* na sua obra, Ernest Cassirer tece as seguintes considerações: “Igualmente ambíguo e incerto torna-se o julgamento quando tentamos confrontar o universo das ideias de Rousseau com a oposição tradicional entre ‘racionalismo’ e ‘irracionalismo’. É inequívoco que ele se afastou daquela glorificação da ‘razão’ vigente no círculo dos enciclopedistas franceses, e que, perante ela, ele se reporta às forças mais profundas do ‘sentimento’ e da ‘consciência moral’ (Genissen). [...] Rousseau sempre resistiu à noção de que um pensamento só poderia ter objetivo e verdade objetiva se aparecesse desde o princípio numa couraça e numa conformação sistemática. Isso vale tanto no sentido teórico quanto no prático; vale para o modelo de pensar, bem como para o modo de viver” (CASSIRER, Ernest. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. p. 41-42).

exemplo. Mas, seguramente, o maior ganho da *transgressão-sensibilidade* do genebrino foi a *utopia íntima*, a *utopia dos Devaneios*, do *promeneur solitaire* – que é a exteriorização máxima da sua razão devaneante, a evidência maior da reflexão e dos ganhos em *sentidos para o mundo de então e “outros mundos”* – mesmo a utopia política da vontade geral não seria possível sem a sensibilidade, posto que ela pressuponha o *amor à pátria*, o afeto. Entretanto, Rousseau não despreza a razão científica: a *ordem* do pensamento, a qual ele também fez uso – a *razão devaneante* não exclui a *razão científica*, nem o contrário procede em Rousseau. Para ele o problema não seria a ciência, propriamente, posto que ela é artifício, deriva da decadência humana e deveria estar acompanhada pela instrução/educação para que fosse melhor utilizada; a razão científica também é usada por Rousseau na construção do seu pensamento. Sobre ela, assim ele escreve:

Comecei pelos fatos e mostrei que os costumes degeneram entre todos os povos do mundo na medida em que se espalhou em seu seio o gosto pelo estudo e pelas letras. Isso não bastava, pois, sem poder negar que essas coisas sempre tivessem caminhado juntas, poder-se-ia negar que uma tivesse trazido a outra. Esforcei-me, em consequência, por mostrar essa ligação necessária. Demonstrei que a fonte de nossos erros, nesse ponto, resulta de confundirmos nossos conhecimentos vãos e enganadores com a inteligência soberana que, num só golpe de vista, discerne a verdade de todas as coisas. *A ciência, tomada de modo abstrato, merece nossa inteira admiração*. A louca ciência dos homens é digna unicamente de escárnio e de desprezo²⁶.

Ainda que Rousseau tenha tecido suas críticas à ciência do seu tempo no *Discurso sobre as ciências e as artes (Primeiro Discurso)*, disso não se segue que ele a tenha preterido. Para Rousseau a ciência estaria reservada a alguns, que poderiam desenvolvê-las com o objetivo de proporcionar, promover a felicidade do gênero humano²⁷. Dessa ressalva para com as ciências (e mesmo para com as artes) percebe-se a hesitação que Rousseau teve em admitir seus desenvolvimentos no seio da sociedade, tendo em vista que eram traços evidentes da decadência humana. Entretanto, haveria um bem nelas que não poderia ser descartado – o próprio genebrino fez uso das ciências, sendo permitido, assim, a inferência do

²⁶ ROUSSEAU, J-J. *Prefácio a Narciso*. p. 420-421. (Grifo nosso). O mesmo Cassirer que ressalta o “irracionalismo” de Rousseau, também faz uma ressalva quanto ao seu “racionalismo”: “Mas, por outro lado, foi justamente esse ‘irracionalista’ que, em meio às lutas mais intensas contra os ‘filósofos’, contra o espírito do Iluminismo francês, anunciou que as ideias mais sublimes da divindade, das quais o homem seria capaz, eram fundadas pura e exclusivamente na razão: ‘les plus grandes idées de la divinité nous viennent par la raison seule. E, além disso, foi esse ‘irracionalista’ que ninguém menos que Kant comparou com Newton, chamando-o de Newton do mundo moral” (CASSIRER, Ernest. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. p. 41).

²⁷ “Se é preciso permitir a alguns homens entregarem-se ao estudo das ciências e das artes, isso só se fará com aqueles que se sentirem com forças para andarem sozinhos em suas sendas e ultrapassá-las; é a esse pequeno número que cabe elevar monumentos à glória do espírito humano. [...] Então, somente, ver-se-á o que podem a virtude, a ciência e a autoridade animadas por uma emulação nobre e trabalhando concordes em favor da felicidade do gênero humano” (ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre as ciências e as artes*. p. 351).

uso duplo daquilo que se entende como *razão devaneante* e *razão científica* no seu pensamento. Logo, há margens para que a intersecção que se busca seja encontrada – mesmo uma junção entre a *razão devaneante/científica-pensamento utópico*, e *razão científica-pensamento realista*, pares que formam modelos de pensamentos e vias de leituras em Rousseau.

Seja pela aproximação ou na intersecção, a expectativa é de que não apenas a validade da utopia, mas também sua viabilidade possa ser compreendida e delas contempladas os vazios que pairam entre a fusão do real e do devaneio – se é que quem cria e pensa a utopia a almeja viável, no que tange sua implementação²⁸. *Rousseau parece guardar em si tal intersecção – se a razão científica for a do realismo e as duas razões as da utopia*. É válido que se afirme ser essa intersecção apenas uma expansão de leitura do pensamento político de Rousseau – bem como da política. Dessa intersecção podem seguir alternativas de leitura das relações humanas com possibilidades de compreensões melhores tanto do que se tinha na conjuntura de vida do século XVIII e no quê novos pensamentos oriundos dessa leitura complexa têm a revelar em termos de meios humanos de vida.

Uma viabilidade certa da utopia, aventada tanto no dicionário ora posto, como por Shklar, é a da referência para a crítica. Ambos defendem a ideia de que as utopias surgem da necessidade de se oporem às condições reais de vida em curso – seja qual for o tempo e o local. Para tanto, as utopias servem como comparação crítica diante de tal contexto, sendo, portanto, viáveis de acordo com esse propósito – e, por isso também, com origens racionais (segundo a *razão científica*, de Rousseau). A utilidade da utopia não está em uma possível conversão sua em realidade, mas sim em servir de referência para o real.

Le trait spécifique des ouvrages utopiques est donc de juxtaposer, de façon plus ou moins explicite, une vision exemplaire et des situations collectives que l'on juge condamnables, sur le plan moral ou religieux, social ou politique.²⁹

Utopia is an attack on both the doctrine of natural sin, which imposes rigid limits on men's social potentialities, and on all actual societies, which always fall so short of men's real capacities. *The object of all these models, however, was never to set up a perfect community, but simply to bring moral judgment to bear on the social misery to which men have so unnecessarily reduced themselves*. For the fault is not in God, fate, or nature, but in ourselves – where it will remain. To recognize this, to accept it, to contemplate and to judge: that was the function of the classical utopia.³⁰

²⁸ No caso de Rousseau tudo indica que não, por no seu pensamento estar reservado um espaço para o realismo (o que não debilita seus traços utópicos mas, ao contrário, reforça a tese de que seu pensamento contempla as características díspares dos seres humanos, polos opostos como o gozo e a dor). Por isso, seu pensamento estaria mais próximo do homem, do movimento da vida.

²⁹ RAYNAUD, P., RIALS, S. (orgs.). *Dictionnaire Philosophie Politique*. p. 716.

³⁰ SHKLAR, Judith N. *Men and Citizens: a study of Rousseau's social theory*. p. 2.

Para atender a essa função, as utopias devem ser entendidas, principalmente, como modelos sociais ou cidades perfeitas – elas assim se mostram como gênero literário. De acordo com essa perspectiva, o mundo ocidental possui uma vasta herança utópica, que remonta do mundo greco-romano, o judaico-cristão, aos dias atuais. Rousseau pertence a essa trajetória da utopia, faz parte do percurso do desenvolvimento do seu pensamento. Suas críticas ao seu século encontram na lógica utópica – muito mais enquanto pensamento utópico do que gênero – uma boa fonte de recursos para seu exercício crítico-intelectual. Porém, quais são as características fundamentais que estruturam as utopias e as tornam, portanto, recursos críticos diante das sociedades para e pelas quais elas foram escritas?

O gênero literário utópico possui como características fundamentais a religiosidade, a política e a moral – e, associada a elas, a economia. Em outras palavras, poderia ser dito que existe um relato utópico para cada um desses elementos, além daquelas que os agregam. Todas possuem representações que correspondem a um determinado tempo presente. Isso significa que, seja qual for a utopia, ela terá na sua estrutura literária ao menos um desses elementos – ou até mesmo todos. Afinal, por ser um contraponto que serve à crítica, são os valores morais, o conflito em torno do poder, a propriedade e o desejo da felicidade em um mundo paradisíaco vindouro (ou perdido) os pontos centrais das mais distintas utopias. Para explicitar melhor esses fundamentos ora postos, Estevão de Rezende Martins contribui com seu artigo *Utopia: uma história sem fim*, conforme os trechos abaixo citados:

Ora, as teorias sociais e a formação do Estado moderno, acompanhadas pelo desenvolvimento da ideia de nação, introduzem uma utopia diferente no mundo: a utopia política. Ao invés da utopia transcendente, que tudo projetava para o mundo futuro, dependente do comportamento moral de acordo com a vontade divina e de seus intérpretes “neste mundo”, surge a utopia imanente, em que a realização plena dos homens se faria segundo projetos de Estado. [...] Além da utopia moral e religiosa, temos, pois, uma utopia política. A essa pertencem também as utopias econômicas. [...] A utopia econômica depende das outras. Ela acena com a distribuição totalmente equilibrada das riquezas, em que cada um tem sua parte de tudo o que produz.³¹

Todo o programa utópico tem como base essas categorias sociais. Segue-se disso que, para a crítica, são necessárias informações colhidas dos elementos socioculturais dos seus contextos de criação, com inspirações em utopias anteriores e projeções imaginárias, presentes e/ou futuras, oriundas da razão, não apenas a científica, mas principalmente a razão devaneante (imaginação-sensibilidade). A citação serve também para a reflexão do desenvolvimento histórico da utopia. Os elementos que fundamentam as utopias foram se

³¹ MARTINS, Estevão de Rezende. *Utopia: uma história sem fim*. p. 13.

somando, tornando-as mais complexas, de acordo com as realizações humanas ao longo do tempo. O homem passou a ser personagem central nas transformações sociais, inclusive nas utopias, fazendo com que elas fossem também compreendidas como imanentes; esse é o ensejo da possibilidade política da utopia – isso principalmente depois da Revolução Francesa, de 1789 – não há como ignorar que antes, no século XVII, Carlos I fora decapitado, o que também pode servir de referência para o novo que a ação política representa em termos de atividade do indivíduo, de mudança nos padrões político-sociais.

A propósito da Modernidade é *Utopia*, escrita por Thomas Morus em 1515, a obra que melhor enquadra a utopia como gênero literário, bem como caracteristicamente um pensamento filosófico. No seu livro Morus trabalha com todas as categorias sociais supracitadas, e o faz na perspectiva da crítica comparativa diante das injustiças, misérias e desejos por uma sociedade inglesa melhor, mais completa. Com isso, Morus contribuiu para o estabelecimento do gênero literário utópico que serviria de base para que demais obras fossem encaradas como utópicas, ainda na Modernidade. Para reforçar o que anteriormente aqui foi mencionado, Morus está em meio ao Renascimento, contexto no qual outras tantas obras utópicas foram redigidas, e que demonstra a sintonia própria das utopias com as evidentes mudanças sociais, religiosas, políticas, derivadas desse período histórico – e que encontram na efervescência científica forte propulsão, tanto no método que os guiavam na escrita como no conteúdo presente nas utopias; foram escritas no rigor científico e exaltavam a ciência ³².

No século XVIII, mesmo Voltaire, com seu conto *Cândido, ou O Otimismo*, de 1759, fez uso da utopia como gênero literário para desenvolver sua filosofia, conforme se nota quando Pangloss, mestre de Cândido, é estereotipado e ridicularizado – sobretudo no âmbito moral, predominantemente religiosa³³. Em nenhum momento Voltaire pretendeu que essa utopia fosse realizada, ao contrário, tratava-se de um recurso crítico aos projetos políticos

³² Tommaso Campanella com a sua *Cidade do Sol*, e *A Nova Atlântida*, de Francis Bacon, servem de exemplo como utopias do contexto histórico moderno-renascentista, e a exaltação da ciência.

³³ Ainda no começo do conto encontra-se as seguintes palavras a respeito de Cândido, diante de Pangloss e seus princípios filosóficos e religiosos: « Le précepteur Pangloss était l'oracle de la Maison, et le petit Candide écoutait ses leçons avec toute la bonne foi de son âge et de son caractère. Pangloss enseignait la métaphysico-théologo-cosmolonigologie. Il prouvait admirablement qu'il n'y a point d'effet sans cause, et que, dans ce meilleur des mondes possibles, le château de monseigneur le baron était le plus beau des châteaux et madame la meilleure des baronnes possibles. 'Il est démontré, disait-il, que les choses ne peuvent être autrement : car, tout étant fait pour une fin, tout est nécessairement pour la meilleure fin' » (VOLTAIRE. *Candide ou L' Optimisme*. p.150). Em diálogo com um habitante de Eldorado as conclusões de Cândido são conflitantes, diante das instruções de Pangloss a respeito de Deus e do “melhor dos mundos”: « ‘ – Quoi! Vous n'avez point de moines qui enseignent, qui disputent, qui gouvernent, qui cabalent, et qui font brûler les gens qui ne sont pas de leur avis ? – Il faudrait que nous fussions fous, dit le vieillard ; nous sommes tous ici du même avis, et nous n'entendons pas ce que vous voulez dire avec vos moines.’ Candide à tous ces discours demeurait en extase, et disait en lui-même : ‘Ceci est bien différent de la Vestphalie et du château de monsieur le baron : si notre ami Pangloss avait vu Eldorado, il n'aurait plus dit que le château de Thunder-ten-tronckh était ce qu'il y avait de mieux sur la terre ; il est certain qu'il faut voyager » (VOLTAIRE. *Candide ou L' Optimisme*. p.193).

e morais da sua época – sobretudo tendo Eldorado como relato/referência utópica. Além de Voltaire, outros *philosophes* do XVIII fizeram uso da utopia como gênero literário; Montesquieu e Diderot são dois exemplos. Montesquieu reserva espaço para o relato utópico no seu romance *Cartas Persas*, de 1721. Em estilo epistolar, o livro de Montesquieu faz uso de um relato utópico entre as cartas XI a XIV; trata-se da história dos Trogloditas³⁴. Diderot, por sua vez, em 1772 escreveu o *Suplemento à Viagem de Bougainville*, que se tornou uma obra de destaque no contexto das utopias, no seu caso ao utilizar um gênero próximo ao da utopia, conhecido como *robinsonada*³⁵. Nessa obra, Diderot exalta as virtudes naturais, em detrimento das convenções sociais; uma espécie de utopia da natureza³⁶. Os relatos dos contemporâneos de Rousseau, aqui citados, permitem com que se torne evidente o debate de ideias que havia naquele tempo, que vertia como crítica e como possibilidades de vidas, por serem descobertas, no caso de tais sociedades descritas nessas *robinsonadas*. Mas não apenas: no caso de Rousseau a influência recebida por ele, provenientes desses debates, transferiu-se, sobretudo, para suas edificações imaginárias da natureza e do estado de natureza – onde ele situará sua Idade de Ouro, outra derivação de gênero utópico.

Cabe nesse momento, portanto, uma *compreensão melhor das características do gênero utópico* – os elementos que compõem uma utopia, tendo como referência as categorias sociais já citadas. É certo que, por se tratar de uma crítica à sociedade na qual foi escrita, as instituições sociais desse contexto são evidentes. Contudo, quais traços são elementares para que uma obra possa ser considerada utópica, enquanto gênero? E, no quê Rousseau reserva esses traços, podendo ser encontrado na sua obra a utopia, como gênero e/ou a mentalidade utópica? (É válido ressaltar que o delineamento da utopia enquanto gênero possibilita compreendê-la enquanto pensamento; seus princípios são os mesmos, apenas suas

³⁴ MONTESQUIEU. *Cartas Persas*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. Renato Moscateli, no seu artigo *Utopias do Iluminismo*, comenta a utopia dos trogloditas: “A narrativa de Usbek termina com as lamentações do velho troglodita acerca do triste futuro que via para seu povo: cansados de suportar sozinhos o peso da virtude, eles pediam leis complacentes sob as quais poderiam enriquecer e satisfazer sua ambição. Sua utopia estava prestes a ser destruída pela força do tempo, no momento em que o governo era chamado a assumir o lugar da moral” (MOSCATELI, Renato. *Utopias do Iluminismo*. p. 91).

³⁵ Sobre esse gênero utópico próximo as utopias mais tradicionais, Raymond Trousson tece as seguintes considerações: “En este caso no se trata ya del retrato de una sociedad, sino ao contrario, de la aventura de um hombre aislado o de un grupito de civilizados apartados de la sociedad y arrojados a una isla por un naufragio. Utopía y robinsonada tienen en común el insularismo y el aislamiento del resto de la comunidad humana, pero se trata solo de similitudes exteriores: en una se desea el regreso, en la outra se rechaza” (TROUSSON, Raymond. *Historia de la Literatura Utópica: viajes a países inexistentes*. p. 54).

³⁶ “Observa esses homens; vê como são eretos, sadios e robustos. Observa essas mulheres; vê como são eretas, sadias frescas e belas. Toma este arco, é o meu; chama em tua ajuda um, dois, três, quatro de teus camaradas, e tenta distendê-lo. Eu o distendo sozinho. Eu lavro a terra; escalo a montanha; atravesso a floresta; percorro uma légua da planície em menos de uma hora. Teus jovens companheiros tiveram dificuldade em me acompanhar; e eu tenho noventa anos passados. Ai desta ilha! Ai dos taitianos presentes, e de todos os taitianos vindouros, desde o dia em que tu nos visitastes! (DIDEROT. *Suplemento à viagem de Bougainville*. p. 275).

formas e utilizações mudam). Segundo Raymond Trousson, um relato utópico possui as seguintes características gerais: o insularismo, por isso são cidades fora do espaço comum, isoladas, por isso ilhas, geralmente; uma economia encerrada em si mesma, e que despreza o dinheiro, o ouro, etc.; a regularidade, isto é, uma sociedade estável, livres das contingências inevitáveis dos espaços e tempos reais; a legislação é fruto de uma intervenção divina, e não decorrência sócio-histórica; a uniformidade social é outra importante característica do gênero utópico, não restando espaço para manifestações individuais de seus habitantes; em decorrência disso, a igualdade é outra aspiração utópica, eliminando-se, assim, as classes sociais historicamente comuns; outra derivação do gênero utópico é a vigilância, ou policiamento; o coletivismo é também fundamental para a construção utópica, que permite, no conjunto das características já apresentadas, a felicidade, que nunca é individual; por fim, a educação é mais um traço que delinea os relatos utópicos, importante para a orientação dos ideais de uma dada sociedade utópica³⁷.

Tentar transpor a caracterização de Trousson a respeito da utopia, na íntegra, para Rousseau, seria temerário. Rousseau não compartilha de muitas características apresentadas por Trousson – e em alguns pontos específicos, sobretudo. Um exemplo importante para ser pensado é a uniformidade social, sem espaço para manifestações individuais. Em Rousseau é justamente o contrário; a soberania, conceito fundamental da filosofia política de Rousseau, só é possível devido o concurso das diferenças, presentes nos indivíduos. O extrato dessas diferenças resulta na vontade geral, como será visto. Sem a manifestação individual – para que se saiba o que há em comum, e o que é diferente – não é possível a ação política legítima.

Porém, em Trousson, a educação é elencada como característica elementar da utopia, bem como em Rousseau. O genebrino situa a educação dentro de uma posição privilegiada dentro do seu pensamento, por no mínimo dois motivos muito importantes: o primeiro diz respeito a desnaturação do homem, e o segundo a formação do cidadão – motivos distintos, mas que podem ser pensados em uníssono. Além disso, o *Emílio*, como obra de educação, deve ser levado em consideração nesse escopo utopia-educação. Porém, ele precisa ter a ressalva de que se trata de uma educação voltada mais para o homem em específico, do que para a formação do cidadão – o que não compromete a localização da educação dentro do pensamento utópico de Rousseau, por nele estar reservado o espaço devido ao indivíduo, conforme as pretensões desta pesquisa.

³⁷ TROUSSON, Raymond. *Historia de la Literatura Utópica: viajes a países inexistentes*. p. 43-49.

Evidentemente tais características do gênero utópico não são encontradas, necessariamente, em todas as utopias. E, também não se segue dessa advertência que, não sendo encontrada uma ou outra característica, um determinado relato tido como utópico deixará de sê-lo. Em virtude disso é importante acrescentar às características outrora apresentadas, as considerações de Trousson quanto ao estilo do pensamento utópico, que complementa o universo da utopia e a torna um recurso na filosofia.

El modo utópico es la facultad de imaginar, de modificar la realidad mediante hipótesis, crear un orden diferente de la realidad y paralelo a ella. En otros términos, consiste en modificar un conjunto de axiomas y, por tanto, en este caso, en cambiar el mundo. Esa actitud es bien conocida de los matemáticos: es la que rige la especulación sobre las geometrías en n dimensiones o las geometrías no euclidianas. Se trata de un método hipotético-deductivo. Al principio, el científico y el utopista utilizan la misma experiencia mental, pero difieren en que el científico está atento a la verificación y el utopista no.³⁸

A utopia requer ser compreendida também enquanto *disposição do pensamento* – ou, *pensamento utópico*, como também aqui está sendo considerada a utopia em Rousseau. Por isso a utopia pode ser entendida enquanto uma descrição inversa do real, consequentemente um recurso crítico ao tempo e espaço do qual ela surge; essas são suas principais características enquanto pensamento utópico. Para os pensadores do século XVIII francês, imersos no mundo das artes, a literatura foi também um recurso político, o que permite entender melhor o pensamento de Rousseau. Se ele flertou com o mundo das artes, o fez ao utilizar a literatura como recurso de gênero/modelo utópico; por outro lado é perceptível nos seus textos filosóficos o pensamento utópico. Essas observações distintivas conduzem a questão da utopia no pensamento do genebrino para uma melhor compreensão: ainda que Rousseau possua um pensamento lógico, metódico, próprio de um homem das ciências (sua *razão científica*), ele também carrega consigo um pensamento imaginativo, devaneante, próprio de um homem das artes (sua *razão devaneante*)³⁹; não há contradição, nem mesmo incoerência; trata-se de um pensamento complexo.

Dada a vasta e complexa obra desse pensador, e diante do que foi exposto acerca da utopia, nos escritos de Rousseau existem tanto traços do gênero literário da utopia quanto de pensamento utópico. É evidente que existe também um arranjo na utilização desses

³⁸ TROUSSON, Raymond. *Historia de la Literatura Utópica: viajes a países inexistentes*. p. 42.

³⁹ E que por vezes estão em interação – daí a sugestão no título desse trabalho das duas leituras políticas de Rousseau, a utopia e o realismo.

recursos, que se devem ao público e ao propósito do autor quando da escrita e publicação dessas obras. Tal é o caso da diferença explícita que existem entre os livros *Do Contrato Social* e *Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens* frente a *Júlia, ou a Nova Heloísa* e aos *Devaneios do caminhante solitário*. Mesmo diante das diferenças que marcam essas obras, as críticas de Rousseau à sua sociedade estão presentes em todos eles. Mas, não é o fato de serem obras com teor crítico que as tornam utópicas. Aliás, não são obras utópicas – nem mesmo Rousseau pode ser considerado um pensador exclusivamente utópico. O que está sendo proposto é o pensamento utópico de Rousseau, que é verificável menos pelo seu pensamento crítico, mas mais pelos traços de pensamentos utópicos e algumas características literárias utópicas – ele também é um pensador crítico devido ao seu realismo. É segundo esse propósito que os capítulos seguintes irão versar, ao analisar conceitos e imagens utópicas presentes no pensamento de Rousseau, e lançar as bases da interação com o seu pensamento realista. Tendo em vista isto, Rousseau é utópico? A melhor resposta a essa pergunta é: sim e não. Nesta parte desta dissertação será tratado o Rousseau do “sim”, aquele que se lançou no país das quimeras, do mundo encantado, conforme está escrito nas suas *Confissões*:

A impossibilidade de atingir os seres reais lançou-me no país das quimeras; e não vendo nada de existente que fosse digno do meu delírio, transportei-o para um mundo ideal, que minha imaginação criadora depressa povoou de seres de acordo com o meu coração. Nunca esse recurso chegou mais a propósito, nem se mostrou tão fecundo. Nos meus êxtases contínuos, embriagava-me com torrentes dos mais deliciosos sentimentos que algum dia entraram no coração do homem. Esquecendo completamente a raça humana, fiz sociedade com criaturas perfeitas, tão celestes por suas virtudes como por suas belezas, amigos certos, ternos, fieis, tais como nunca os encontrei neste mundo. Tomei um tal gosto em vagar assim no empireu, no meio dos objetos encantadores de que me cercara, que lá passava horas, dias, sem dar conta de nada; às pressas, ardia por escapar para os meus bosques. Quando, prestes a partir para o mundo encantado, eu via chegarem infelizes mortais, que me vinham prender à terra, não podia moderar nem esconder meu despeito; e, não sendo mais senhor de mim, fazia-lhes uma acolhida tão brusca que poderia ter o nome de brutal. E isso só me fez aumentar a reputação de misantropia, justamente por um motivo que me teria criado uma reputação bem oposta, se pudessem ler no meu coração.⁴⁰

⁴⁰ ROUSSEAU, J-J. *Confissões*. p. 390.

Capítulo 1

À Procura da Utopia: método e modelos de pensamento em Rousseau

Com o *Segundo Discurso* há uma contribuição de Rousseau para com as investigações por ora em curso principalmente quando ele se dispôs a distinguir os problemas que permeavam os debates acerca da condição social do homem à sua época. Esse livro do genebrino é, sobretudo, uma obra metódica. Nele Rousseau procurou explicitar o método que deveria ser utilizado para encontrar os motivos que culminaram naquilo que era visto na sua época, e o método foi o do *modelo abstrato*⁴¹: o estado de natureza. Nesse momento do seu pensamento ele não estava preocupado, necessariamente, em oferecer projetos ou propostas políticas para que a má condição de vida na qual os homens se encontravam fossem minoradas ou revolucionadas. Tratava-se apenas, mas não menos importante, de diagnosticar o mal que acometia os homens do seu tempo, e estabelecer métodos que favorecessem a investigação dele. O método deveria ser bom, rigoroso, certo, do contrário todo o trabalho poderia estar comprometido, inclusive o de propor alternativas no âmbito político, para que a condição humana fosse outra – tarefa que ele empreenderia em outras obras, como o *Contrato*, em uma perspectiva que será estudada no âmbito da utopia, e as *Considerações*, de acordo com o realismo, dentre outros. Investigando esse método alguns vestígios favoráveis à investigação do pensamento utópico apreendeu-se nessa pesquisa, como se segue no quê se disserta a seguir.

1.1 Imaginação

O estado de natureza, mesmo a Idade de Ouro ou as Viagens, que serão estudadas nesse capítulo como *modelos de pensamento* (que assim, portanto, não deixam de serem métodos, e, no caso da Idade de Ouro, também um *modelo de utopia*), tem em comum o fundamento metódico da *imaginação*. Foi assim a maneira que Rousseau fez uso para desenvolver sua filosofia, criando para si mesmo modelos de pensamento que lhe serviram

⁴¹ Segundo Rolf Kuntz, “o método utilizado por Jean-Jacques nem era novo, no seu tempo, nem se tornou, mais tarde, obsoleto. Todo mundo imaginário do *Discurso sobre a desigualdade* não é senão aquilo que hoje chamamos um modelo abstrato” (KUNTZ, Rolf. *Fundamentos da teoria política de Rousseau*. p. 109).

como métodos para que suas investigações fossem levadas adiante. Entretanto, a imaginação (mais do que a racionalização) lhe foi preferível – sobretudo pela negativa à última, que lhe era sinônimo dos estados avançados da degeneração humana. Porém, é verdade que Rousseau não a rejeitava; ao contrário: a razão, enquanto saber, era tão necessária quanto a imaginação na produção dos artifícios para a vida. Mesmo a razão poderia se somar à imaginação nessa tarefa – já que, inclusive, por se tratar de filosofia, a razão está presente, necessariamente. Mas, o que há de tão especial na imaginação para que Rousseau tenha feito dela seu método de pensamento, preferencialmente à razão? Bento Prado Jr., no livro *A retórica de Rousseau*, discorre sobre o tema:

Imaginar o real – eis uma expressão bem paradoxal! Não deveríamos nela enxergar antes a expressão de uma impossibilidade? Pois não se deve entender com isso que a imaginação se remonta, direta ou indiretamente, “à distância”, ao mundo real; é preciso entendê-lo no sentido mais forte, de uma imaginação que recobre a presença do imediato e acaba por se fundir na percepção. Certamente, em Rousseau, também a imaginação é a instância que abre o campo do possível, que arranca o sujeito do imediato e do instante, que torna possível a consciência do tempo e de um *alhures*, e que faz do homem o ser que habita os *planos distantes*.⁴²

A genialidade de Rousseau se faz notar, segundo Bento Prado, na sua capacidade de fazer da imaginação um método de pensamento capaz de impulsionar o homem para outros mundos. Por abrir *o campo do possível, arrancar o sujeito do imediato e do instante*, segundo Bento Prado, segue-se dessa operacionalidade da imaginação no homem *a consciência do tempo e de um alhures, e que faz do homem o ser que habita os planos distantes*. A consciência do tempo, de um alhures e os planos distantes podem ser entendidos como o outro, “aquele que não sou eu” – não, necessariamente, um “outro eu”, uma espécie de “alter ego”; mas, qualquer exterior a mim. Nesse sentido, a imaginação tira o indivíduo de si mesmo, e faz com que ele busque fora de si o que ele não é, para que essas identificações fora de si permitam com que sejam percebidas possibilidades de realizações. O outro fora de mim, uma entidade qualquer, mesmo outro homem – que não seria propriamente um ser moral, se for tomado o estado de natureza indolente de Rousseau – é, por assim dizer, um plano distante, mesmo um alhures. Mas, a imaginação vai além; ela pode permitir ao homem o alhures e planos distantes que não sejam representações do que existe enquanto perceptível e que é tomado pelo homem enquanto realidade. Os planos distantes sugeridos por Bento Prado podem ser outros mundos, Utopias fincadas na *racionalidade imaginativa* do homem.

⁴² PRADO JR. Bento. *A Retórica de Rousseau*. p. 240.

É por isso que Bento Prado, debatendo com M. Eigeldinger⁴³, entende a imaginação como *poder criador*, mais do que reprodução. E, uma vez criadora, a imaginação confere ao homem liberdade e mobilidade para que ele acesse *outros mundos, planos distantes*, alhures.

Tal exposição começa pela afirmação da autonomia da imaginação em relação às outras “funções da alma”, como a percepção e a memória. Essa autonomia está fundada na *espontaneidade* da imaginação, entendida como *poder criador*: ela não reproduz o que já foi dado, instaura uma “realidade” inédita.⁴⁴

A descrição da autonomia e da espontaneidade da imaginação nos permite captar a primeira característica essencial da imaginação: a liberdade. Ela é assim definida como o emblema da liberdade, na medida em que dá ao homem a honra de ingressar numa dimensão onde toda a necessidade foi excluída, onde os obstáculos, suprimidos, deixam o espaço livre para a onipotência da espontaneidade.⁴⁵

[...] segunda característica da imaginação: sua *mobilidade*. É preciso aqui notar que a inspiração sartreana é subitamente substituída por uma inspiração bergsoniana: a imaginação já não é pensada como poder de transcendência, negação e distanciamento, mas também como “poder de captar os movimentos internos e externos, de exprimir o devir dos seres e das coisas, do pensamento e do sentimento”.⁴⁶

Rousseau faz uso da imaginação para desenvolver seu pensamento porque ela converge com o que ele pensa sobre o próprio homem. A imaginação é a revelação do homem no seu sentido pleno; imaginar é exercer liberdade, que por sua vez é o movimento da vida. Imaginar é colocar-se em movimento, seguir o fluxo da vida, criar realidades inéditas, nas palavras de Bento Prado. Do seu debate com Eigeldinger é possível extrair seguimentos de pensamentos fundamentais para a pesquisa em curso, como os de agora. Segundo Rousseau, a imaginação é própria ao homem, mais do que a reflexão racional, que seria um advento da vida em sociedade. Se a imaginação é liberdade e mobilidade, e ela é capaz de lançar os homens para outros e novos mundos, para *alhures* – mesmo os mundos que são outros homens – teria sido ela a responsável primeira por estabelecer as possibilidades de uma vida em sociedade, tanto por aproximar os homens uns aos outros, como para estabelecer as condições mínimas de vida, como o *pacto social* – que é uma abstração, enquanto imaginação, no pensamento de Rousseau, e vínculo entre os homens.

E mais: tudo o que foi até aqui discorrido a respeito da imaginação ganha ainda mais força se essa investigação se questionar quanto aos fundamentos dela própria. Ou

⁴³ Ver: EIGELDINGER, M. *Jean-Jacques Rousseau et la réalité de l'imaginaire*. Neuchâtel : La Baconnière, 1962.

⁴⁴ PRADO JR. Bento. *A Retórica de Rousseau*. p. 245-246.

⁴⁵ PRADO JR. Bento. *A Retórica de Rousseau*. p. 246.

⁴⁶ PRADO JR. Bento. *A Retórica de Rousseau*. p. 247.

seja, o que poderia ter disparado a imaginação do homem? Que espontaneidade e autonomia é essa, da qual escreve Bento Prado? A hipótese mais plausível para tais questionamentos é o da *pitié*⁴⁷. Rousseau é extremamente comprometido com o homem. Por ser parte integrante da natureza, nele e tudo o que nela se encontra e deriva imediatamente, estaria os fundamentos da sociabilidade e as demais investigações das quais Rousseau teria se debruçado.

Como aqui foi indicado, o “eu” deveria ter saído de si para buscar no que há “fora”, não o que ele não era, mas o que ele era e que poderia integrar-se a si na perspectiva de sua própria conservação; isso é a piedade. A piedade é a exteriorização a-moral dos homens no intervalo temporal de vida entre o estado de natureza e a vida em sociedade. A propósito, ela é mobilidade, tanto quanto a imaginação. Na verdade, o movimento da imaginação deriva dela. Ao seu turno, a liberdade, arregimentada por Bento Prado para sustentar a autonomia e espontaneidade da imaginação, também pode ser encontrada nessa *acronia intermediária* do estado de natureza para a sociedade civil. Tanto a piedade como a liberdade são as responsáveis por exteriorizar os homens; estariam neles como dispositivos a serem disparados de acordo com as conjunturas de suas vidas. A imaginação não; ela é acaso, um devir que é a somatória das confluências da piedade, da liberdade e das contingências climáticas da vida no estado de natureza. Ela teria abrigado em si a força criativa do homem por ser potência de vida, uma vez dotada de liberdade, sobretudo. Daí o motor que ela é, capaz de projetar o homem para *terras distantes*, mesmo as que estão presentes nos planos reais da vida, bem como aquelas que estão por vir, mas já vieram, no imaginário do homem; a imaginação tem o poder de criar o real.

A respeito da imaginação pode-se concluir com Bento Prado que ela é um feixe de possibilidade de vida, que conduz o homem a multiplicidades infinitas de existência. É por isso que ela configura-se como método de pensamento com força o suficiente para estabelecer um pensamento utópico em Rousseau. Ela transita entre o possível e o impensável; ela é, ao mesmo tempo, fundamento da realidade e das utopias⁴⁸.

⁴⁷ A *pitié* ou piedade é um sentimento próprio ao homem, identificado por Rousseau no homem da natureza. Seria a responsável pela conservação desses homens nesse estado. Assim escreve Rousseau, no *Segundo Discurso*: “Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos ; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quando nele precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes são delas alguns sinais perceptíveis” (J-J. ROUSSEAU. *Discurso sobre a desigualdade*. p. 253). Outras reflexões sobre a *pitié* serão desenvolvidas nessa dissertação, ainda ao longo desse primeiro capítulo.

⁴⁸ Por isso ela também participa nas reflexões realistas de Rousseau.

1.2 O Estado de Natureza

Por que o estado de natureza? Qual a sua justificativa na lógica do pensamento do genebrino? Como método Rousseau fez uso da natureza para que por meio dela a história do homem fosse possível, e, portanto, estabelecida. Rousseau dialoga com os modelos investigativos do seu tempo, no caso com os pensadores das *leis naturais*⁴⁹. Ou seja, como o homem é parte integrante da natureza, seu relacionamento com ela, de acordo com os princípios das leis da natureza, bem como com o da história natural, permitiria que fosse possível decifrar os desdobramentos que conduziram o homem para a condição na qual ele se encontrava⁵⁰.

A força da construção do estado de natureza em Rousseau está na junção que ele estabeleceu entre o modelo jusnaturalista e o mítico-imaginário, da Idade de Ouro⁵¹. Ele conseguiu somar pressupostos teóricos que favoreceram tanto a vertente especulativa, as dos jusnaturalistas, como dos cientistas naturalistas da sua época⁵², mas também com o imaginário do mundo antigo que fizeram uso do paraíso perdido (ou renegado ao homem devido à sua queda dele), que guardava em si as benesses próprias da Idade de Ouro.

⁴⁹ Robert Derathé, no seu livro *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política do seu tempo*, desenvolve uma reflexão no intuito de demonstrar o debate de Rousseau com os seus contemporâneos, dentre os quais aqueles que traziam nos seus pensamentos princípios das leis da natureza, como Pufendorf, por exemplo.

⁵⁰ “Oh! Homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis tua história como acreditei tê-la lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente. Tudo o que estiver nela será verdadeiro; só será falso aquilo que, sem o querer, tiver misturado de meu. Os tempos que vou falar são muito distantes; como mudaste! É, por assim dizer, a vida de tua espécie que vou descrever de acordo com as qualidades que recebeste, e que tua educação e teus hábitos puderam falsear, mas que não puderam destruir” (ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a desigualdade*. p. 237).

⁵¹ A respeito da herança antiga dos relatos sobre a Idade de Ouro nota-se em Hesíodo seus primórdios, como se lê n’*Os Trabalhos e os Dias*, na forma das *Cinco Raças* (Cf.: HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. p. 29-35). Ovídio é outro pensador/poeta antigo que oferece seu relato sobre *as quatro idades*, n’*As Metamorfoses*, e nele inclui a Idade de Ouro (Cf.: OVÍDIO. *Les Métamorphoses*. p. 9-13). Mas é em Lucrécio que pode ser inferida uma influência antiga de Rousseau a respeito da Natureza e da Idade de Ouro. A esse respeito Arlei de Espíndola dedicou especial atenção, conforme as palavras que se seguem: “Sendo um naturalista, o filósofo [Lucrécio] mantém que existe um ordenamento das coisas no universo, razão pela qual não há espaço para acidentes, no sentido de fenômenos e dados que criam lacunas na natureza, como sustentavam Platão e Aristóteles. Diante disso, os homens são incapazes de ‘quebrar as fortes determinações do tempo’, mesmo tendo um elevado desejo, pois ‘tudo se faz segundo uma ordem certa e um plano certo’ [...] Na idade de ouro, definida pelo epicurista como a juventude do mundo, o homem teria se beneficiado dos abundantes recursos da terra, ficando alheio, totalmente, ao peso do trabalho. Era dela, e não de seu dispêndio de energia física ou mental, que advinha sua provisão e abrigo [...] Ele se aproveita ainda, dado o equilíbrio que aí se mantinha, da amenidade das estações e da própria temperatura favorável: ‘a juventude do mundo não trazia ainda os duros frios, nem o demasiado calor, nem os ventos das grandes forças’. [...] proponho que consideremos somente o caso do *Deuxième Discours*. A ideia da existência de uma lei que rege todas as coisas no universo – e de que se devem projetar as realizações humanas tendo esse princípio como referência –, apesar de ser mais bem explicitada em outros livros, aparece na obra de Rousseau em questão de uma forma semelhante àquilo que se verificou no texto de Lucrécio (ESPÍNDOLA, Arlei de. *Gênese da moralidade, liberdade humana e legitimidade*. p. 41, 43 e 50).

⁵² Por isso Rousseau também concedeu especial atenção àquilo que se descobria com as incursões dos cientistas naturalistas, como se observa nas notas do *Segundo Discurso*, e ao que se dedica a terceira sessão deste capítulo: Viagens.

Se a instalação da utopia se der no rompimento da ordem estabelecida, em prol da perfeição, a Idade de Ouro é a ordem perfeita já prevista, mas que fora rompida pela curiosidade humana – tal rompimento também pode ser entendido como a *queda* humana do estado de perfeição para o corrompido, do paraíso para o mundo da permanente inquietação. Essa imagem está fortemente atrelada ao estado de natureza de Rousseau, uma vez que a partir dela todos os males, as desigualdades que acompanham o homem na condição social na qual ele vivia, são oriundos dessa queda. Esse momento descrito por Rousseau, e seus desdobramentos, merece alguma atenção por ora. Isso porque no estado de natureza rousseauiano a vida está em fluxo contínuo, o que significa que ele não poderia manter-se – nem mesmo o homem que nela vivia poderia fruir o seu melhor (até mesmo a vida estaria ameaçada, posto que contingências climáticas poderiam aniquilá-la, sem que o homem nada pudesse fazer). Em virtude disso o estado de natureza também pode ser considerado em estágios, já que é somente devido a tal movimento que ele alcançaria aquilo que pode ser entendido como Idade de Ouro. Isto é, sem a possibilidade da fruição pelo homem daquilo que há de melhor nessas condições de vida, não haveria como o estado de natureza de Rousseau ser considerado Idade de Ouro. E de fato Rousseau tinha tal hipótese em mente ao escrever as palavras que se seguem:

Ainsi la douce voix de la nature n'est plus pour nous un guide infallible, ni l'indépendance que nous avons reçu d'elle un état desirable ; la paix et l'innocence nous ont échappé pour jamais avant que nous en eussions goûté les délices ; insensible aux stupides hommes des premiers tems, échappée aux hommes éclairés des tems postérieurs, l'heureuse vie de l'âge d'or fut toujours un état étranger à la race humaine, ou pour l'avoir méconnu quand elle auroit pu le connoître.⁵³

O tom de Rousseau é nostálgico, quase de lamento. Ao que indica ele não poderia conceber a ideia de o homem fruir os regozijos próprios da Idade de Ouro, ou porque os homens não a reconheceriam, por serem bestas – nesse caso estariam nela –, ou porque os homens seriam esclarecidos, e por isso também trariam consigo as chagas do conhecimento – nesse caso estariam fora dela.

Para que os homens pudessem gozar a vida da Idade de Ouro ele não poderia ser o homem autômato do estado de natureza, nem mesmo o homem esclarecido da vida social; deveria haver um estágio ou lapso temporal que desvinculasse o homem da bestialidade dos primeiros tempos e dos preconceitos dos tempos decaídos e, ainda assim, permitisse com que ele permanecesse naquele mundo. Se assim fosse haveria a possibilidade para o homem “gouter les délices” da “heureuse vie de l'âge d'or”.

⁵³ ROUSSEAU, J-J. *Du Contract Social ou Essai sur la Forme de la République (première version)*. p. 283.

Mas, para que haja um esclarecimento maior sobre o estado de natureza no pensamento de Rousseau, segue-se abaixo uma descrição desse estado e do homem nele. A partir dessa citação será possível avançar essa investigação de acordo com o que Rousseau deixou em termos de fundamentos (ou método), e, portanto, uma referência para o que aqui está em curso.

A terra abandonada à fertilidade natural e coberta por florestas imensas, que o machado jamais mutilou, oferece, a cada passo, provisões e abrigos aos animais de qualquer espécie. Os homens, dispersos em seu seio, observam, imitam sua indústria e, assim, elevam-se até o instinto dos animais, com a vantagem de que, se cada espécie não possui senão o próprio instinto, o homem, não tendo talvez nenhum que lhe pertença exclusivamente, apropria-se de todos, igualmente se nutre da maioria dos vários alimentos que os outros animais dividem entre si e, consequentemente, encontra sua subsistência mais facilmente do que qualquer deles poderá conseguir.⁵⁴

A terra é virgem na condição natural descrita por Rousseau, alheia às intervenções do homem, porque ele é um com ela e não possui as luzes desenvolvidas pela razão; o que existe e persiste nessa condição é a fusão entre tudo que existe. O homem erra pelos campos, próximo da condição de besta. Sua vida não encontra maiores dificuldades para conservação senão aquelas que a própria natureza lhe apresenta, mas que ele não encara como perigo, obstáculo ou limitação para sua vida; tudo o que existe está para ele também – o homem é parte integrante da constituição virginal da natureza, tal como apresentada nessa descrição de Rousseau, que é ainda mais explícita.

O homem selvagem, abandonado pela natureza unicamente ao instinto, ou ainda talvez, compensado do que lhe falta por faculdades capazes de a princípio supri-lo e depois elevá-lo muito acima disso, começará, pois, pelas funções puramente animais. Perceber e sentir será seu primeiro estado, que terá em comum com todos os outros animais; querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e quase as únicas operações de sua alma, até que novas circunstâncias nela determinem novos desenvolvimentos.⁵⁵

O homem natural é um ser rústico, por isso próximo da bestialidade como de outros animais; disperso e entregue a seus instintos. Mas, apesar dessa condição rasa de vida, Rousseau o considera apto a possuir características elementares, e não poderia ser diferente. Isso porque, justamente por serem elementares elas também participam da constituição de outros animais. Perceber, sentir, querer, desejar, são sentimentos ou posturas de todos os animais; são motores porque energias próprias da “máquina” autômata que é o corpo – basta estímulos sensitivos para que o homem perceba ou sinta, bem como queira ou

⁵⁴ ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a Desigualdade*. p. 238.

⁵⁵ ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a Desigualdade*. p. 243-244.

deseje. Todos esses sentimentos e posturas elementares são “cegos” por si; não há juízo de valor; não escolhem ou selecionam o que querem ou desejam, o que os fez perceber ou o que sentir⁵⁶.

Mesmo quase uma besta, o homem se diferencia dos demais animais porque possui um dispositivo em si, que fora disparado quando da interação dele com o meio no qual vivia; ou seja, das relações com seu meio, e das contingências do curso dessa vida se deu o desenvolvimento das suas demais faculdades. Das suas disposições elementares se seguiram a complexidade delas, já que elas encontraram os objetos que as complementaram – não basta sentir ou querer, este último requer predicções, e o primeiro o estímulo que o fez sentir. Disso se segue que o homem natural é dotado de uma condição elementar animal de vida, mas prontamente complexa devido a capacidade de ir para além disso – ao que Rousseau denominou *perfectibilité*⁵⁷. A “consciência da liberdade” e o “sentimento de poder escolher” são devidos à perfectibilidade, mas antes dessa consciência e desse sentimento estão o querer, o desejar, o sentir e o perceber; antes de toda essa complexidade está o homem, tal como ele é no estado de natureza e caro a Rousseau, que o tomou como fundamento para as investigações não apenas das desigualdades entre os homens, mas como princípio da legitimidade do poder político, com sua liberdade – sua capacidade de resistir, sua condição de agente livre.

O homem natural é pura paixão⁵⁸. Assim ele pode ser traduzido quando entendido rusticamente. Com a paixão, Rousseau quer dar a entender que ela é a síntese que

⁵⁶ Por isso Rousseau fez questão de distinguir o ser humano dos outros animais quando o considerou livre para a escolha: “Não é, pois, tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre possuída pelo homem que constitui, entre os animais, a distinção específica daquele. A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma, pois a física de certo modo explica o mecanicismo dos sentidos e a formação das ideias, mas no poder de querer, ou antes de escolher e no sentimento desse poder só se encontram atos puramente espirituais que de modo algum serão explicados pelas leis da mecânica” (ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a Desigualdade*. p. 243).

⁵⁷ Ou *perfectibilidade*, a capacidade de aperfeiçoamento do homem: “Mas, ainda quando as dificuldades que cercam todas essas questões deixassem por um instante de causar discussão sobre diferença entre o homem e o animal, haveria 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 [...]” (ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a Desigualdade*. p. 243).

⁵⁸ O homem natural é pura paixão porque nele não há o artificialismo do homem civil. As paixões do homem da natureza de Rousseau não têm mácula; é o amor de si mesmo, por exemplo, e não o amor próprio. O amor próprio é o amor de si mesmo, mas degenerado devido os acréscimos das luzes, tanto do próprio homem – a razão – como do seu tempo – as ciências e as artes, por exemplo. É a *pitié* que modera o amor de si mesmo em sociedade, para que ele não degenere. Perante a natureza, o amor de si mesmo efetua a conservação do homem, e a piedade a conservação da espécie. Quando juntas, elas promovem a humanidade. De acordo com as palavras de Rousseau: “Não se deve confundir o amor-próprio com o amor de si mesmo; são duas paixões bastante diferentes tanto pela sua natureza quanto pelos seus efeitos. O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz humanidade e virtude. O amor próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade [...]” (ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a Desigualdade*. p. 219).

agrega todos os elementos fundamentais próprios do homem natural, mas também, e, sobretudo, o elo que o vincula aos movimentos que o impulsionariam do estado indolente, próprio da vida no estado de natureza, para o estado civil. As paixões não o abandonariam, pelo contrário, se fariam presentes em todos os estágios pelos quais os homens passariam nesse movimento contínuo da vida, dele e da natureza – que também inauguraria outras vidas e mundos.

As paixões, por sua vez, encontram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos, pois só se pode desejar ou temer as coisas segundo as ideias que delas se possa fazer ou pelo simples impulso da natureza; o homem selvagem, privado de toda espécie de luzes, só experimenta as paixões desta última espécie, não ultrapassando, pois, seus desejos a suas necessidades físicas. Os únicos bens que conhece no universo são a alimentação, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme, a dor e a fome.⁵⁹

Das relações físicas, rústicas porque em fusão com o todo que o cerca no estado de natureza, o homem encontra nas paixões a força que o faria seguir o fluxo das contingências que acometem a vida – naquele momento ainda natural. O homem em certa medida é contingência, ou contingencial. E é bom que seja assim, posto que nas contingências ele encontra meios – ou se aproveita deles – para dispor das faculdades resguardadas em si, e assim colocar-se em movimento. No caso, as paixões, as contingências e a perfectibilidade seriam a soma que compõe o homem – que dessa soma não é nem natural nem civil; ele vaga nas incertezas do tempo e do espaço que se abre perante ele, obscuro, incerto, disforme. As poucas necessidades e as paixões puras tornam-se artificialidades incontinentes agregadas, provenientes do engenho humano, que na ânsia de suprir a ausência de significados da sua marcha, substitui o que outrora era vazio, por edifícios do conhecimento – que para Rousseau, não raro, também era vago.

Lapso ou intersecção, as duas palavras servem para exprimir a ideia que se aproxima daquilo que o estado de natureza e a Idade de Ouro carregam consigo no pensamento de Rousseau. É certo que o lapso enquanto temporal traduz uma ideia do que aqui está sendo desenvolvido, e a intersecção outra, mas ambas muito próximas e necessárias para explicar a presença de tais arcabouços teóricos de Rousseau.

Mesmo não sendo sinônimos, tanto o estado de natureza como a Idade de Ouro permitem que, no pensamento de Rousseau, o lapso temporal seja utilizado para o

⁵⁹ ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a Desigualdade*. p.244.

entendimento sobre o desejo do homem enquanto participantes desse mundo ideal. A vida plena não é possível aos homens; eles somente poderiam experimentá-la através do lapso temporal devido algumas experiências temporais⁶⁰ – no mundo real – que os conduziriam ao estado de plenitude, a Idade de Ouro – que seria constante, ao passo que o homem não (ele está sujeito às intempéries das suas paixões e das condições contingenciais da vida, o que justificaria a impossibilidade de não provarem da vida plena). E, mesmo no estado de natureza, não haveria como provar de tal plenitude, justamente porque o homem é parte da regularidade que ela é. Desvincular-se dessa condição de vida na qual ele participaria como uma parte do todo seria impossível. Aquele que é parte do todo não tem consciência própria, não pode discernir ou julgar o que lhe apraz, tampouco o que é aprazível; o homem precisaria reconhecer-se como um indivíduo para desfrutar a vida que era parte dele. Mas, à parte dela, do todo, o gozo também não seria possível, porque o homem estaria fora do estado de natureza. Trata-se de um paradoxo: quanto mais imerso na vida do estado de natureza, menos poderia provar das suas delícias, ainda que nela, e somente nela, que ele poderia sabê-la; quanto mais se afastado dela, menos provaria dela, mas seria somente estando fora dela que ele poderia provar do que ela lhe teria a conceder.

*O estado de natureza é distinto da Idade de Ouro*⁶¹. E é por isso que o homem necessitaria de uma espécie de intersecção entre essas duas condições de vida para que houvesse a compreensão do que um e outro reservariam em termos de experiências e conhecimento para que a vida circunstancial fosse melhor. A intersecção permitiria ao homem situar-se entre ambos para que assim ele pudesse gozar do que em um e no outro houvesse, a fim de que sua condição real de vida fosse outra, muito provavelmente melhor – em termos de o homem saber-se (no caso do estado de natureza seria mais no âmbito pessoal, posto que o homem estaria isolado nele; quanto a Idade de Ouro, existiria a possibilidade de pensá-la em sociedade, de acordo com algumas descrições dessa tradição). Como a vida é movimento⁶², o homem não poderia perder-se ao longo dele. Tudo indica que no pensamento de Rousseau o dinamismo da vida não permite que ela tenha roteiros, e uma vez que o homem diluiu-se no

⁶⁰ A intersecção se instala no lapso temporal aberto pelas experiências sensitivas estimuladas pelo contato que o homem estabelece com a natureza na sua vida temporal; essa é a aproximação que existe entre a intersecção e o lapso temporal. Tais experiências temporais serão devidamente trabalhadas nas Caminhadas e nos Devaneios de Rousseau, que se encontram no capítulo três dessa primeira parte da pesquisa.

⁶¹ Conforme foi visto em Trousson, a Idade de Ouro possui características bem estabelecidas, como sua tradição antiga e sua proximidade com a utopia, enquanto gênero literário. O estado de natureza é um método criado por Rousseau com características da Idade de Ouro, porque ela está contida nele, mas em deslocamento, de saída...

⁶² “Tudo vive em fluxo contínuo na terra: nela, nada conserva uma forma constante e definitiva e nossas afeições, que se apegam às coisas exteriores, passam e se transformam necessariamente como elas” (ROUSSEAU, J-J. *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. p.76).

seu fluxo contínuo, da vida, ele movimenta-se alheio a si mesmo por não saber ao certo o que é⁶³. A aleatoriedade da vida somada à ignorância de si mesmo, do homem, resulta em um indivíduo social desamparado – as transições da natureza para a Idade de Ouro e desta para o estado social/civil não pressupõe no homem a angústia que é própria do indivíduo das luzes, civil⁶⁴.

O resultado da experiência da natureza na vida do indivíduo deve ser esmiuçado. Ainda que Rousseau não ofereça planos ou projetos políticos e/ou morais nas linhas do *Segundo Discurso*, ele indica com os recursos imaginativos/teóricos do estado de natureza outra condição de vida humana – a Idade de Ouro, que não deixa de ter cunho político e moral. Contudo, esses recursos não se configuram como modelos de programas e/ou projetos políticos, tais como se encontram no *Contrato* e em outras obras suas. É um ideal – utópico – que impulsiona o homem para além daquilo diante do que ele está entregue, e que por vezes é limitado – no que tange principalmente a si mesmo.

Com o todo perdido, ou esquecido, ignorado, perdeu-se também um pouco do homem. O homem não sabe o que é ser integral, e a ciência, a política, as artes ou qualquer recurso artificial que ele tenha criado ou possa criar não irá recuperar sua integralidade; o máximo que ele conseguirá serão lampejos de plenitude, harmonia e abundância na vida fragmentada que ele vive. À utopia cabe oferecer alternativas para a vida integral – que não será mais a perda, serão outras, impossíveis certamente, o que não destitui seu valor que está no fato de serem pensáveis, o que é mais importante, possível e necessário – essa é a força da utopia, que no capítulo de agora é a Idade de Ouro. Até o momento de serem apresentadas, as utopias eram impensáveis – porque inconcebíveis –; quando os homens as conheceram elas povoaram suas imaginações e pensamentos tornando-se desejáveis, supostamente possíveis, mas dificilmente realizáveis – sobretudo por inteiras.

1.3 A Idade de Ouro

A diferença fundamental entre estado de natureza e Idade de Ouro em Rousseau está em que um é método-explicativo-normativo – o estado de natureza – e a outra é

⁶³ Reflexo do mal diagnosticado por Rousseau no seu tempo, posto que, por estar seccionado, dividido, fragmentado, o homem estaria, também, alienado de si; suas partes o fazem perdido, sobretudo por ele estar lançado no movimento temporal da vida; o homem perdeu-se (suas partes) na sua própria história.

⁶⁴ Isso porque aquele homem não teria consciência de si, ou se tivesse não seria o bastante para dimensionar toda complexidade que envolve a angústia derivada do posicionamento de si na sua própria existência de vida.

uma *condição modelar de vida* – a Idade de Ouro, que é um deslocamento sutil do conceito metodológico anterior de Rousseau. É o que esclarece Pierre Burgelin, no seu *La Philosophie de l'Existence de J.-J. Rousseau*.

L'état pastoral est l'âge d'or. Après des fontaines, l'amour naît avec la musique et la danse. L'agriculture est déjà une sorte de décadence : elle implique le développement de l'artifice, elle rend l'homme dépendant de l'homme, chacun s'y définit, non plus par rapport à l'animal, sauvage ou asservi, mais par rapport au groupe et à ses lois. [...] Il faut conclure que, *du point de vue de notre situation présent*, rien n'est si proche de la nature que l'état agricole. [...] Bref, l'état de nature est *explicatif*, nous en avons besoin pour comprendre l'essence de l'homme et ses transformations, il peut rester hypothétique. L'état civilisé est *descriptif*, nous l'avons sous les yeux. Mais l'état sauvage a un caractère *normatif*, il nous enseigne ce qui a pu et devrait être l'état d'équilibre et d'harmonie [...]. Si l'unité immédiate de la vie disparaît avec la socialisation, reste la simplicité, unité du développement selon la nature.⁶⁵

O estado de natureza de Rousseau não é utopia – tampouco uma derivação dela. Entretanto, a Idade de Ouro, partícipe desse estado, é um modelo utópico – e está contido no estado de natureza, em deslocamento. Essa afirmação pode ser feita devido uma característica fundamental do gênero literário utópico: o equilíbrio presente nessa condição de vida – além disso, como foi visto também em Trousson, a Idade de Ouro é um gênero parental da utopia. A distinção a ser remarcada entre estado de natureza e Idade de Ouro no pensamento do genebrino está, fundamentalmente, no método de que Rousseau faz uso no primeiro caso. É dele que deriva o *modelo de vida simples*, da sua Idade de Ouro, que nela está descrita a vida rústica, campestre, oposição fundamental/dual para com a vida pomposa, do luxo, de seu tempo. Disso se segue o atributo da economia e sociedade agrícola, mais equilibrada, da Idade de Ouro – e referência, portanto, para a vida civilizada.

A Idade de Ouro deve ser analisada nessa pesquisa por ser uma derivação da utopia enquanto gênero literário. Ainda que ela não seja utopia ou algo que a constitua, a Idade de Ouro possui elementos da utopia na sua formação, o que a torna uma construção literária próxima da utopia, semelhante a ela nas suas estruturas. Essas primeiras considerações indicam que inclusive os propósitos da utopia podem ser assumidos pelo seu gênero derivativo, a Idade de Ouro – o que ocorre, mas à maneira dela. As palavras de Raymond Trousson, abaixo, permitem uma melhor compreensão do que aqui está sendo afirmado sobre a Idade de Ouro:

⁶⁵ BURGELIN, Pierre. *La Philosophie de l'Existence de J.-J. Rousseau*. p. 274-275.

El tema de la edad de oro se remonta, como la utopía, a la Antigüedad. También en este caso se trata del sueño de otro mundo, de un mundo liberado del mal, en el que la condición humana esté exenta de angustia. Es el sueño de un tiempo pasado, antes de la decadencia y la caída, fuera de la Historia; *in illo tempore*. Tiempo sin crímenes ni leyes ni castigos ni guerras; los hombres Vivían felices y sin preocupaciones en una tierra que por sí sola producía todo [...] Esas construcciones imaginarias proceden, evidentemente, de la misma necesidad compensatoria, de un mismo sueño de felicidad, igualdad y comunidad: la edad de oro de Hesíodo, decía Maurice Croiset, es un “auténtico sueño de campesino fatigado”. El hombre es feliz en ella porque está en comunión con la naturaleza y los dioses. La única condición que se le impone es la de no transgredir la Ley: si el imprudente Adán come la manzana, si la curiosa Pandora abre la caja de los males, la edad de oro se desvanece sin que nada pueda hacerla volver. Es nostalgia, añoranza de un pasado perdido para siempre, mientras que la utopía esfuerzo de construcción, voluntad humana de afirmarse y conquistar una felicidad que el hombre deberá solo a sí mismo.⁶⁶

Trousseau não apenas permite que seja melhor esclarecida a aproximação entre a utopia e a Idade de Ouro, como também estabelece propriedades imprescindíveis a esse gênero literário. Trata-se principalmente da condição de perfeição vivida pelo homem, em plenitude com a natureza e com os deuses – como é o caso citado, de Hesíodo. No que concerne à proximidade com a utopia, os sonhos que levam os homens aos mundos utópicos também são próprios aos que os levam as Idades de Ouro. Felicidade, abundância, e outras similitudes que se encontram na utopia também se notam na Idade de Ouro, bem como o que não se encontra. Mas, e quanto ao que demarca as diferenças entre uma e outra, já que são gêneros próximos, não iguais? Seguramente a principal diferença delimitadora entre a utopia e a Idade de Ouro é a posição do homem nelas. Em um ele é passivo, está sujeito à condição na qual se encontra, e não tem nenhuma necessidade para que a situação seja diferente, esse é o caso da Idade de Ouro; enquanto na utopia o mundo das delícias é fruto do esforço humano, tanto no sonhá-lo como no vivê-lo, no sentido de atuar para que assim fosse, na preservação e estabelecimento da condição perfeita (na Idade de Ouro o homem pode quebrar a ordem da perfeição, mas não pode recuperá-la; na utopia ele tampouco pode quebrá-la)⁶⁷.

⁶⁶ TROUSSON, Raymond. *Historia de la literatura utópica: viajes a países inexistentes*. p.51-52.

⁶⁷ Ainda no intuito de delimitar as fronteiras entre o mundo utópico e o da Idade de Ouro, Trousseau tece as seguintes considerações: “Como se ve, esos géneros emparentados se relacionan más o menos con la idea de caída, de degradación en un tiempo histórico del que invitan a huir por el pensamiento. En la utopía, en cambio, el hombre se propone construir su propio paraíso, resueltamente terrestre, sin recurrir a la beneficencia y el paternalismo divinos. La redención que propone el utopista es una redención del hombre, nacida de un sentimiento trágico de la Historia y de una voluntad de dirigir su curso” (TROUSSON, Raymond. *Historia de la literatura utópica: viajes a países inexistentes*. p. 53).

Essas primeiras palavras sobre a Idade de Ouro introduzem, por elas mesmas, a aproximação que fez com que nessa investigação do pensamento de Rousseau ela fosse considerada; em uma pergunta, por que colocar a Idade de Ouro na pauta da utopia rousseauísta? Rousseau contempla no seu pensamento tanto a utopia como a Idade de Ouro. E isso ele faz não apenas pela proximidade de ambos os gêneros. Para ele tanto um gênero como o outro servem como modelo (no sentido de projeções/especulações filosóficas) e método de investigação das questões que ele levantou (por isso Rousseau fez mais do que elencar tais indagações para fins interpretativo-explicativos; ele propôs possibilidades para o seu mundo, e o fez segundo os modelos utópicos e também, em certa medida, de acordo com a Idade de Ouro).

No caso da Idade de Ouro a tarefa por excelência de Rousseau foi o da investigação das origens e dos fundamentos das desigualdades entre os homens – o declínio humano (da queda-castigo) teria passado por ela. Por meio das citações de Trousson, acima expostas, algumas indicações que ainda requerem maiores análises podem ser notadas por fazerem parte do universo argumentativo utilizado por Rousseau ao longo dessa sua obra. Apesar de o *Segundo Discurso* ser elucidativo no que concerne a pressuposição da Idade de Ouro é válido ressaltar – e adiantar – que o *Ensaio* também será analisado, por tratar-se de uma obra com conteúdo relevante para as considerações por ora em curso.

A condição da vida no estado de natureza teria como fim sua conservação – é o que indica Rousseau nas suas considerações sobre a vida do homem nesse estado⁶⁸. A conservação da vida é o objetivo da própria vida, que se dá no âmbito da espécie a partir da sua perpetuação – e as utopias contribuiriam para com esse propósito por oferecerem seus sonhos de conservação em esferas sociais, algo que também acontece com a Idade de Ouro⁶⁹. Para que tal conservação fosse possível, Rousseau identifica no homem natural duas disposições (paixões) pertencentes a ele que viabilizariam esse fim próprio da vida; trata-se do amor de si mesmo e da piedade. Uma vez que o estado de natureza não carrega consigo traços utópicos, por ser método – a Idade de Ouro, ao seu turno, serve de modelo utópico; ela é um gênero derivativo da utopia devido às suas características, como o equilíbrio social da vida que nela acontece, a felicidade e toda descrição de “outro mundo”, que o próprio Rousseau

⁶⁸ Conservação porque, no plano pessoal, o homem tem o amor de si mesmo para se conservar; em relação à espécie, tem a piedade. Além disso, o homem seria uma extensão do meio no qual vive, não se distinguindo dele. “O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência, sua primeira preocupação a de sua conservação” (ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a Desigualdade*. p. 260).

⁶⁹ Nas descrições de Rousseau sobre o estado de natureza ele faz uso de alguns conceitos que são cruciais para o desenvolvimento das suas ideias sobre o homem natural, que podem ser pensados tanto nas reflexões sobre a utopia quanto do realismo.

relata em trechos como os que serão vistos. O amor de si mesmo e a piedade, conceitos fundamentais em Rousseau, viabilizam o equilíbrio da vida na sua Idade de Ouro, afinal, são paixões naturais dos homens que cooperam para o fluir e fruir da vida.

Rousseau insere esses conceitos a propósito do seu debate com Hobbes no intuito de demonstrar menos que o homem é bom por natureza, e mais que a conservação seria propícia no estado de natureza. E, é ela, portanto, a conservação, o anseio dos homens em sociedade, justamente por ter sido perdida no desenrolar da história – esse também é o esforço a que Hobbes se dedica, mas ele trilha outro caminho, se comparado ao de Rousseau⁷⁰. O genebrino, por seu turno, afirma sobre o homem no estado de natureza que “não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas a tranquilidade das paixões e a ignorância do vício que os impedem de proceder mal”⁷¹. Essa afirmação de Rousseau é contundente para que sua teoria do estado de natureza pressuponha a conservação da vida. Se as paixões são rústicas e tampouco existem os vícios nesse estado, a princípio não haveriam as interferências humanas para que a conservação da vida estivesse em risco. É por isso que ainda há o amor de si mesmo e a piedade para cooperarem com a conservação da vida – que está em movimento, o que significa que a rusticidade e a ignorância, próprias do estado de natureza, não bastariam. Em nota no *Segundo Discurso* (nota “O”), Rousseau afirma o seguinte sobre o amor de si mesmo: “O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude”⁷². A razão e a piedade participam do amor de si mesmo, mas em um grau mais complexo – porque gera no homem o sentimento de humanidade e virtude.

O homem natural possui o amor de si mesmo, que o leva a conservar sua própria vida. A participação da razão no amor de si mesmo, associada à piedade, produz os sentimentos assinalados por Rousseau. Porém, nesse caso o homem deveria ser pensado em um estágio fora do estado de natureza – para que a razão possa ser pensada nesse contexto algum deslocamento o homem natural deveria ter sofrido, ao passo que a piedade é uma paixão presente nele ainda na sua condição rudimentar.

Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos ; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quando nele

⁷⁰ Assim escreve Rousseau sobre o filósofo de Malmesbury: “Hobbes pretende que o homem é naturalmente intrépido e não procura senão atacar e combater” (ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a Desigualdade*. p. 239).

⁷¹ ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a Desigualdade*. p. 252.

⁷² ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a Desigualdade*. p. 306.

precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes são delas alguns sinais perceptíveis.⁷³

Certo, pois a piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. Ela nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer à sua doce voz; ela impedirá qualquer selvagem robusto de tirar a uma criança fraca ou um velho enfermo a subsistência adquirida com dificuldade, desde que ele mesmo possa encontrar a sua em outra parte; ela, em lugar dessa máxima sublime da justiça raciocinada – *Faze a outrem o que desejas que façam a ti* –, inspira a todos os homens esta outra máxima de bondade natural, bem menos perfeita, mas talvez mais útil do que a precedente – *Alcança teu bem com o menor mal possível para outrem*..⁷⁴

Seguramente a piedade é um conceito chave no pensamento de Rousseau, principalmente de acordo com o propósito da conservação, no qual é o cerne. É devido a ela que o homem conseguiria efetuar as transições que Rousseau previu, a partir do estado de natureza. A piedade não se confunde com a curiosidade, a razão ou a imaginação – que unidas às contingências dos ambientes habitados pelos homens o impulsionariam no fluxo dos movimentos da vida. Porém, se não fosse pela piedade, de nada seria útil tais faculdades dos homens, uma vez que a conservação da vida estaria em risco.

Não menos importante é o fato de que a piedade, ainda que fortemente constatável no homem descrito por Rousseau no trecho acima (e em outras passagens), também pode ser pensada como um elemento que compõe um ideal de homem – e por isso está bem situada no âmbito da utopia. Rousseau tinha convicção de que o homem natural tinha consigo a piedade, como uma paixão própria do estado de natureza, ou ele queria que o homem assumisse a característica de piedoso, em sociedade? As duas hipóteses podem estar corretas – e, se estiverem, certamente não estarão em conflito. Quanto à primeira hipótese, contida na questão, há uma consideração de Rousseau que permite sustentá-la, no *Segundo Discurso*.

A natureza faz com eles precisamente como a lei de Esparta com os filhos dos cidadãos; torna fortes e robustos aqueles que são bem constituídos e leva todos os outros a perecerem, sendo quanto a isso diferente de nossas sociedades, onde o Estado, tornando os filhos onerosos para os pais, mata-os indistintamente antes de seu nascimento.⁷⁵

Como pode a natureza proceder impiedosamente, sendo que os homens certamente iriam intervir nessa ação seletiva por possuírem a piedade? Talvez a ausência da

⁷³ ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a desigualdade*. p.253.

⁷⁴ ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. p. 254.

⁷⁵ ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a Desigualdade*. p.238.

reflexão complexa do homem civil poderia ser a justificativa para tal atitude, no mínimo omissa do homem. Ainda assim não haveria respostas a contento; tanto em um como no outro caso as crianças pereceriam, sem que se notasse a piedade (entretanto, no caso da ação da natureza o argumento é mais compreensível, pois ele acompanha o que Rousseau afirma sobre o estado de natureza, e, portanto, apesar da estranheza que surge dessa leitura, não há como execrá-la do conjunto da obra do genebrino).

No que concerne à possibilidade de que Rousseau desejaria que houvesse a presença da piedade no homem em sociedade, como um recurso utópico para que a vida em sociedade fosse melhor, o trecho abaixo serve como referência para essa hipótese – trecho extraído do *Ensaio*.

As afeições sociais só se desenvolvem em nós com nossas luzes. A piedade, ainda que natural ao coração do homem, permaneceria eternamente inativa sem a imaginação que a põe em ação. Como nos deixamos emocionar pela piedade? – Transportando-nos para fora de nós mesmos, identificando-nos com o sofredor. Só sofremos enquanto pensamos que ele sofre; não é em nós, mas nele, que sofremos. Figuremo-nos quanto de conhecimentos adquiridos supõe tal transposição. Como poderia eu imaginar males dos quais não formo ideia alguma? Como poderia sofrer vendo outro sofrer, se nem soubesse que ele sofre? Se ignoro o que existe de comum entre ele e mim? Aquele que nunca refletiu, não pode ser clemente, justo, ou piedoso, nem tampouco mau e vingativo. Quem nada imagina não sente mais do que a si mesmo: encontra-se só no meio do gênero humano.⁷⁶

Ainda que o homem fosse piedoso, tal paixão lhe seria inútil, se ela não estivesse acompanhada pela imaginação e reflexão. Ora, esses são os pressupostos necessários para a formação da sociedade – e o que Rousseau enseja no decorrer da citação⁷⁷. No que diz respeito ao que está sendo analisado – a piedade como recurso utópico na constituição da sociedade – faz sentido concebê-la segundo essa hipótese. Isso porque ela só é relevante na vida dos indivíduos em sociedade. É o que Rousseau afirma quando associa a piedade à imaginação e à razão. Tanto uma como outra inexitem no estado de natureza – mais uma evidência de como essa condição humana poderia ser de barbárie, mesmo estando em paz; naquela condição a piedade não teria valor algum. Ou seja, mesmo que sob a constituição de um Estado devidamente legítimo ocorram ações impiedosas, a piedade não deixa de ser uma espécie de freio – independentemente das leis –, uma vez que ela seria inerente ao homem – e deve ser aperfeiçoada, já que a razão e a imaginação o são.

A piedade acompanha o homem tornando a vida possível ao longo da história. No movimento da história a piedade vincula o homem do estado de natureza à Idade

⁷⁶ ROUSSEAU, J-J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. p. 175.

⁷⁷ Em extremo pode-se afirmar que as paixões, e em especial a piedade, são os germes da sociedade.

de Ouro e ao estado social/civil, permitindo que ele possa conservar-se em qualquer situação na qual se encontre, sem qualquer nocividade à espécie e ao meio no qual ele viveria. Além disso: a piedade seria coparticipante, em conjunto com outras faculdades humanas (a razão e a imaginação), para que o homem pudesse alcançar a melhor das condições para se viver. É esse ponto exato, e fugidio, que concorreria para a conservação perfeita da espécie humana – e desejável mais do que tudo (é a utopia, mas à maneira da Idade de Ouro). Ainda que o homem o almeje, que possua condições para pensá-lo, imaginá-lo, as mesmas disposições que o motiva para essa busca, são também as que o afasta dela.

Assim, embora os homens se tornassem menos tolerantes e a piedade natural já sofresse certa alteração, esse período de desenvolvimento das faculdades humanas, ocupando uma posição média exata entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio, deve ter sido a época mais feliz e a mais duradoura. Mais se reflete sobre isso e mais se conclui que esse estado era o menos sujeito às revoluções, o melhor para os homens, que certamente saiu dele por qualquer acaso funesto que, para a utilidade comum, jamais deveria ter acontecido. O exemplo dos selvagens, que foram encontrados quase todos nesse ponto, parece confirmar que o gênero humano era feito para sempre nele permanecer, que esse estado é a verdadeira juventude do mundo e que todos os progressos ulteriores fora, aparentemente, outros tantos passos para a perfeição do indivíduo e, efetivamente, para a decrepitude da espécie.⁷⁸

De acordo com essas palavras de Rousseau, a melhor condição de vida para o homem é a Idade de Ouro, que é a juventude do mundo. A Idade de Ouro é o *intermezzo* entre o estado de natureza e o estado civil⁷⁹, o que nas palavras de Rousseau pode ser verificado quando ele escreve sobre a “posição média exata entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio”⁸⁰. Não há como afirmar o ponto exato para aquela que foi a melhor das vidas humanas, pode-se apenas especulá-lo. Se de fato ele existiu, em outras passagens Rousseau afirmara que os indivíduos não teriam como gozá-

⁷⁸ ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a Desigualdade*. p.264.

⁷⁹ Apesar da Idade de Ouro ter sido considerada uma referência para fins de aproximação ao estado de natureza – a Idade de Ouro enquanto gênero utópico-literário –, existe no pensamento de Rousseau uma Idade de Ouro específica, espécie de deslocamento temporal entre o estado de natureza e o estado civil; seria o melhor dos mundos, para Rousseau. O estado de natureza não é utopia, enquanto a Idade de Ouro sim. Porém, tanto uma como outra se valem da *razão científica-devaneante* de Rousseau, apontada no início dessa dissertação como recurso metodológico do seu pensamento. Isto posto, sabe-se que tal deslocamento – estado de natureza-Idade de Ouro – tem como propósito, sobretudo, a crítica ao estado civil, terceiro deslocamento acima indicado.

⁸⁰ Porém, estava sendo afirmado que a intersecção poderia ser notada na transição do homem do estado de natureza para a Idade de Ouro. Tal afirmação se deve porque a história em Rousseau é fugidia, o homem não é o senhor dela – ele almeja ser em virtude das luzes somadas a sua existência enquanto espécie. Mesmo assim os rumos da vida, e da sua em especial, “escapam entre seus dedos”, pois ele, mesmo com a ciência que lhe é cara, continua sujeito às intempéries da natureza e do outro – que também é natureza. Se assim for, a transição do homem no decorrer da história possibilita identificar inúmeras intersecções, e nelas os ganhos e as perdas humanas no que tange a conservação da vida.

la⁸¹, e agora ele aponta para a imprecisão desse momento, o que não colide com a consideração anterior, contudo, sugere que o homem poderia identificá-la, mas como? Essa sugestão vem acompanhada com a possibilidade clara de que o homem não estava necessariamente preocupado em pensar, entender todo o significado da “juventude do mundo”; sua preocupação era outra: a de conservar-se, mantendo-se naquela condição de vida – além do quê, ele não tinha todas as suas faculdades plenamente desenvolvidas, pré-requisito imprescindível para que ele pudesse compreender no Todo aquela condição de vida. Ainda assim, em outro trecho do *Ensaio*, Rousseau faz uma aproximação entre o estado de natureza e a Idade de Ouro.

Esses tempos de barbárie foram a Idade de Ouro, não porque os homens estivessem unidos, mas porque estavam separados. Cada um, dizem, julgava-se o senhor de tudo. Pode ser que sim, mas ninguém conhecia e desejava senão o que estava sob a sua mão; suas necessidades, em lugar de aproximá-lo de seus semelhantes, distanciavam-no. Os homens, se quisessem, atacavam-se quando se encontravam, mas encontravam-se muito raramente. Em todos os lugares dominava o estado de guerra e a terra todo estava em paz.⁸²

Aqui Rousseau aproxima a Idade de Ouro ao estado de guerra, mas, no caso dele, “a terra toda estava em paz”. Compreensível, posto que Rousseau ao escrever sobre a Idade de Ouro nessa citação, a relaciona ao estado de natureza⁸³ – os homens estão isolados. Não há estado de guerra, segundo os moldes de Hobbes; há conflitos, e tão somente⁸⁴. E mais: aproximar o estado de natureza com a Idade de Ouro também não é nenhum problema; ambos comungam da paz como pré-requisito para sua identificação, o que é básico e o mínimo necessário para dissipar qualquer controvérsia sobre tais categorias conceituais em Rousseau. Além do que, como há pouco foi posto, o movimento da história em Rousseau acompanha os movimentos contingenciais da vida e dos climas sobre a terra; nada é constante, o que dificulta sobremaneira a fixação de qualquer estágio ou estado permanente sobre o qual o homem possa se fiar minimamente com o intuito de conservar sua vida – daí a dificuldade de se alcançar e manter esse propósito básico e nobre do homem.

⁸¹ Página 40, nota 53.

⁸² ROUSSEAU, J-J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. p. 176.

⁸³ É interessante notar que nesse caso Rousseau usa a imagem da Idade de Ouro como sinônimo de estado de natureza, sem comprometer o que até o momento tem sido aventado como tal. Isso porque a Idade de Ouro existe mesmo sem que o homem a saiba, como é o caso em questão. Se ele a souber (como é o caso da citação anterior de Rousseau, no *Segundo Discurso*) ele poderá fruir dessa vida suas delícias, o que a torna o melhor estado para se viver.

⁸⁴ Há conflitos porque entre homens não pode haver guerra – que só ocorre entre Estados. A suspeita do ataque, que já configura o estado de guerra em Hobbes, não há em Rousseau – mesmo entre homens – porque os homens estão dispersos, e, se por ventura se aproximarem, a piedade se encarregaria de temperar as relações com a comisseração própria dela.

Com isso a Idade de Ouro assume uma função ímpar no propósito da conservação da vida: nela o tempo é estável, a natureza e o homem estão em harmonia, o que torna a conservação da vida possível, pois as contingências que promovem os deslocamentos aleatórios da história estão ausentes dela; não há história na Idade de Ouro, nem no estado de natureza (ainda que ambos façam parte da história) – tal como no caso das utopias, a Idade de Ouro está fora do tempo e do espaço.

Nas considerações sobre o estado de natureza e a Idade de Ouro a imaginação ocupa um lugar importante. Primeiro porque toda essa construção teórica de Rousseau é devedora desse recurso. Ou seja, Rousseau a utiliza como método investigativo que o conduz aos edifícios teóricos que culminam principalmente no estado de natureza – oferecendo, assim, as pressuposições que ele precisava para defender as teses que no *Segundo Discurso* se encontram. As ciências eram ainda muito precárias – ainda que úteis e que Rousseau também fez uso –, o que fez com que ele tenha recorrido à imaginação, ou quase ela, segundo suas próprias palavras: “não poderei formular sobre esse assunto senão conjecturas vagas e quase imaginárias”⁸⁵. A razão trabalha com a imaginação e, em se tratando de utopias e Idade de Ouro, a última é bem-vinda – necessária, até mesmo.

Em segundo lugar, o valor da imaginação pode ser notado naquilo que Rousseau escreve sobre o homem natural. A imaginação “põe em ação” a piedade⁸⁶, como foi visto acima, segundo as palavras de Rousseau. Ela trabalha em conjunto com a razão, a curiosidade, dando utilidade à piedade, por exemplo, e despertando no homem a perfectibilidade – tornando-o mais completo.

O homem lançado no mundo, entregue às suas paixões, na ausência de significados para a vida, que seria o estado de natureza, seria tão ausente para si mesmo como tudo ao seu redor – o que permite que o Todo, que era ele, e o meio no qual vivia, sejam entendidos como vazios, porque sem sentido. Entretanto, ao remeter-se para esse instante do homem no passado, um estado em potencial, hipotético e imaginário, Rousseau quis não apenas dar sentido a ele (o estado de natureza/a Idade de Ouro) como também ao seu próprio

⁸⁵ ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a Desigualdade*. p.134.

⁸⁶ Sobre a relação entre a *imaginação* e a *piedade* Salinas escreve: “É possível, assim, caracterizar a *pitié* como uma faculdade representadora, ou seja, faculdade de se pôr imaginariamente no lugar do outro, capacidade de ‘transcendência’, de superação de si. Abertura para o outro ou para a alteridade, ela tem em si mesma algo de móvel: o sentir, nesse caso, é um sentir junto ao outro, que é, como tal, transporte e movimento imaginário para fora” (FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau*. p. 61).

tempo. A imaginação pôde servir como recurso plausível para essa incursão no tempo e fora dele; somente ela poderia transitar entre paradoxos, antíteses e à beira de contradições, e sair ilesa – é difícil imaginar o estado de natureza e a Idade de Ouro sem a imaginação (a razão é insuficiente).

1.4 Viagens

Um dos interesses de Rousseau nas viagens está na sustentação científica que ele julgava acrescentar às suas especulações imaginativas. Apesar de usar a imaginação na construção do recurso hipotético do estado de natureza, Rousseau não ignorou o fato de que, por meio daquilo que até então havia sido observado – e o que poderia ser observado – nas incursões por “outros mundos”, ele poderia somar tais conhecimentos ao que tinha em mente quando das investigações sobre esse estado e o homem natural.

Porém, o recurso da viagem nas investigações das características dos homens em outras regiões carecia de certos cuidados negligenciados por certos viajantes. Ao que Rousseau registra em nota do *Segundo Discurso*⁸⁷.

Depois de, trezentos ou quatrocentos anos, os habitantes da Europa inundarem outras partes do mundo e incessantemente publicarem novos repositórios de viagens e de relatos, estou persuadido de que, quanto aos homens, só reconhecemos os europeus; parece até, devido aos preconceitos ridículos que ainda não se extinguiram entre os letrados, que cada um, sob o título pomposo de estudo do homem, só faz o dos homens de seu país.⁸⁸

O que Rousseau nessas palavras afirma é o mesmo que se encontra no início do *Segundo Discurso*, quando lá ele advertia sobre o problema daqueles que falavam do estado de natureza, segundo referências do estado civil⁸⁹. O fato é que se o método não for bom a pesquisa estará fatalmente comprometida. O que significa que Rousseau não descartava a possibilidade de as viagens serem ruins enquanto método para que se obtivessem, em outras

⁸⁷ É nessas notas que se verifica, sobremaneira, o esforço de Rousseau na sustentação científica das suas teses no *Segundo Discurso*.

⁸⁸ ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a Desigualdade*. p. 300.

⁸⁹ Não que os homens encontrados pelos viajantes fossem os homens naturais que Rousseau criara; o problema era de método. Segundo Rousseau, esses teóricos não eram rigorosos o bastante com seus preconceitos que eram vistos nas conclusões sobre o homem natural, como se lê: “Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza ideias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil” (ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a Desigualdade*. p. 236).

regiões distantes da Europa, informações sobre os homens que lá habitavam, bem como seus costumes, suas leis, e tudo quanto fosse bom para suas pesquisas e para a vida dos seus iguais. Mas, se não houver rigor no método, as consequências – enquanto resultado da pesquisa – serão aquelas que o próprio Rousseau assinala:

Daí veio esse belo provérbio de moral, tão repisado pela turba filosofesca – que os homens, em todos os lugares, são os mesmos e que, possuindo em todos os lugares as mesmas paixões e os mesmo vícios, é bastante inútil tentar caracterizar os vários povos –, o que é aproximadamente tão bem raciocinado quanto se disséssemos não se poder distinguir Pedro de João porque ambos têm um nariz, uma boca e olhos.⁹⁰

Não seria possível, para Rousseau, admitir essa máxima: “os homens, em todos os lugares, são os mesmos e que, possuindo em todos os lugares as mesmas paixões e os mesmo vícios, é bastante inútil tentar caracterizar os vários povos”. Os homens estão sujeitos aos climas, às contingências, aos acidentes naturais que cada região reserva e que os afetam nessas específicas localidades. Dessa forma, em respeito às multiplicidades de afecções recebidas por suas paixões, suas necessidades e os desenvolvimentos delas fariam com que os homens fossem tão diferentes quanto a região na qual habitasse. Daí a riqueza reservada aos bons observadores, aos naturalistas que soubessem, ao ver, distinguir o que seria próprio do adquirido por tais homens, seus progressos enquanto homens e povos, sempre distintos uns dos outros. E Rousseau tinha exemplos desses homens, aptos para a viagem e as responsabilidades que elas guardavam consigo.

Suponhamos um Montesquieu, um Buffon, um Diderot, um Duclos, um d’Alembert, um Condillac ou homens dessa têmpera, viajando para instruir seus compatriotas, observando e descrevendo, como o sabem, a Turquia, o Egito, a Barbária, o Império de Marrocos, a Guiné, o país dos Cafres, o interior da África e suas costas orientais, as Malabares, o Mongol, os rios do Ganges, os reinos do Sião, de Pegu e de Ava, a China, a Tartária e, sobretudo o Japão; depois, no outro hemisfério, o México, o Peru, o Chile, as Terras Magelânicas, sem esquecer os patagões verdadeiros ou falsos, o Tucumã, Paraguai, se fosse possível, o Brasil e, por fim, as Caraíbas, a Flórida e todas as regiões selvagens. Seria a viagem mais importante de todas e a que se deveria fazer com o maior cuidado. Suponhamos que esses novos Hércules, de volta das jornadas maravilhosas, escrevessem depois, à vontade, a história natural, a moral e a política do que tivessem visto: veríamos nós mesmos sair de sua pena um mundo novo e aprenderíamos assim a conhecer o nosso.⁹¹

O objetivo do roteiro estabelecido por Rousseau é claro: obter o conhecimento de um novo mundo e aprender a conhecer o que existe. Tal empresa expressa por Rousseau requeria o saber e a sensibilidade dos homens citados por ele, e levaria em

⁹⁰ ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a Desigualdade*. p. 300.

⁹¹ ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a Desigualdade*. p. 301-302.

consideração as múltiplas diferenças que existiriam naquelas regiões e homens⁹². Essas diferenças permitiriam que as especulações sobre o estado de natureza, bem como a Idade de Ouro fossem melhores fundamentadas. Essa fundamentação estaria na associação de dois recursos metodológicos, o que fortaleceria de um lado a criação imaginária do estado de natureza, e de outro as críticas para com o mundo no qual Rousseau vivia.

No caso das viagens, em particular, por se aproximarem da utopia, principalmente devido à separação de uma dada realidade e imersão em outra – com características semelhantes aos relatos de Rousseau sobre o estado de natureza –, elas são chamadas com frequência de *robinsonada* – é como Trousson denomina o gênero⁹³. Diderot abordou o tema ao escrever o *Suplemento à viagem de Bougainville*. Trata-se da narração da viagem de uma expedição europeia ao Taiti, onde por meio dos diálogos entre os nativos e os europeus, fica nítida a postura de Diderot frente à moral da sua sociedade, ao utilizar o nativo ancião taitiano para desferir suas críticas.

Depois, dirigindo-se a Bougainville, acrescentou: “E tu, chefe dos bandidos que te obedecem, afasta prontamente teu navio de nossa costa: somos inocentes, somos felizes; e tu só podes prejudicar a nossa felicidade. Seguimos o puro instinto da natureza; e tu tentaste expungir de nossas almas seu caráter. Aqui tudo é de todos; e tu nos pregaste não sei que distinção entre o teu e o meu. [...] Nós somos livres, e eis que tu fincaste em nosso solo o título de nossa futura escravidão”.⁹⁴

As palavras do nativo taitiano estão de acordo com o que Rousseau descreveu quanto à Idade de Ouro. Principalmente no que tange à ordem da natureza como referência para a vida. A harmonia entre o nativo taitiano e a natureza gerava uma vida livre e comum entre todos. Evidentemente Diderot estava muito mais preocupado com as críticas que direcionou à sociedade francesa do que com a construção de um ideal de estado natural, ou uma Idade de Ouro. O que não destitui a aproximação que há entre o *Suplemento* e a Idade de Ouro de Rousseau.

En resumen, el *Suplemento* se presenta en cierto modo como un resumen ideal de la disputa entre los partidarios de la civilización, de la moral tradicional, y los defensores de una filosofía hedonista y antisocial. [...] Así, pues, el *Suplemento* es, como observa G. Chinard, la ilustración o la actualización de las reconstrucciones hipotéticas de Rousseau en el *Discours sur l'origine de l'inégalité* (“Discurso sobre el origen de la desigualdad”). Para ser feliz, el hombre debe seguir las leyes de la naturaleza; si entra en contradicción con ellas, no volverá a conocer la paz. Toda ley

⁹² Sobre essa máxima fundamental na pesquisa de Rousseau, no *Ensaio* ele escreve: “quando se quer estudar o homem, importa que a vista alcance mais longe; impõe-se começar observando as diferenças, para descobrir as propriedades” (ROUSSEAU, J-J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. p. 174).

⁹³ Segundo referência supracitada na nota 35, da página 31.

⁹⁴ DIDEROT, D. *Suplemento à viagem de Bougainville*. p. 274.

acorde con el orden natural y a las aspiraciones de la especie es buena; la utopía tahitiana, más que un sueño de imposible regreso a la edad de oro, es sobre todo una forma de criticar una sociedad artificial.⁹⁵

Ressaltar as leis da natureza como referência para os homens é o que Diderot quis firmar com sua construção da sociedade taitiana, inspirado no recurso das viagens. Não por acaso tais leis são os rudimentos do estado de natureza em Rousseau, que sustentam e se fundem às paixões dos homens nessa condição de vida. Ou seja, assim como as paixões humanas, como a piedade, são as forças que permitem que haja a vida e a conservação dela no estado de natureza, as leis naturais atuam da mesma forma: a liberdade, por exemplo.

Na Idade de Ouro de Rousseau existiriam essas condições necessárias para a vida humana, algo que poderia haver na sociedade francesa dele e de Diderot, mas que ambos criticaram – a crítica se dirigia, principalmente, à artificialidade daquela vida – especificamente a alienação do homem em detrimento dos artifícios da vida em sociedade. Rousseau, por sua vez, ofereceu os modelos do estado de natureza, da Idade de Ouro (em conjunto com as viagens) como referências na busca pela conservação da vida e para a felicidade. Segundo a proposta da sua investigação, seu objetivo fora o da interpretação, que também pode ser entendido como explicação do que poderia ser a vida dos homens, tanto pelo o que passou como pelo o que ela poderia tornar-se. Mas faltava o projeto político, ao que Rousseau não se furtou e o ofereceu em duas frentes: a que será vista no próximo capítulo é a da utopia política, ou sua teoria sobre a soberania e a vontade geral, além de *Clarens*, “o outro mundo”.

⁹⁵ TROUSSON, Raymond. *Historia de la Literatura Utópica: viajes a países inexistentes*. p.188.

Capítulo 2

Utopia Política de Rousseau: *Contrato Social* e *Júlia, ou A Nova Heloísa*

A utopia política de Rousseau aqui entendida consiste principalmente na *vontade geral e soberania*: é a *utopia do cidadão*⁹⁶. É certo que a obra política dele está para além deste conceito presente no *Contrato*. Porém, é nesta obra que Rousseau condensa suas principais ideias que oferecem novas compreensões para a reflexão política em pleno século das luzes, e dentre essas ideias está a vontade geral. Seguramente é um conceito que vincula nele outros tantos – como o da soberania – e em razão do qual a utopia política de Rousseau assumiria seus contornos – e assim se torna quando a liberdade é posta em questão. Tanto a vontade geral como os demais conceitos por serem inseridos na pressuposição da utopia são trabalhados por Rousseau em algumas de suas obras como o *Discurso da economia política*, o *Emílio* e a principal delas o *Contrato*, pelo qual a ideia de utopia que subjaz a leitura aqui proposta encontra sua principal fonte argumentativa.

O *Contrato* não é uma utopia; a utopia política de Rousseau se vale dele. O que, portanto, há no *Contrato* de utópico – se de fato há? A razão principal que permite a aproximação do *Contrato* à utopia são os princípios estabelecidos nele, como normatização, ou a escala que prevê um grau mínimo e máximo de bem, além do homem, que nessa obra assumiria um protagonismo fundamental, posto que por meio da sua liberdade seria motor da história na figura de cidadão. Tanto o indivíduo, como a ideia de *escala* fazem com que

⁹⁶ A respeito da *vontade geral e soberania* enquanto utopia no pensamento de Rousseau, Joel Pimentel de Ulhôa escreve: “O exercício da vontade geral, ou seja, a soberania ou o poder político, é, assim, legitimado por Rousseau por dois tipos de critérios: de um lado, os critérios teóricos representados nos princípios *do que deve ser*, oriundos da natureza do pacto e das concepções antropológicas que fundamentam o modo como se concebe a natureza desse pacto; de outro lado, critérios práticos, justificadores do pensamento político decorrente daquelas concepções, e por sua vez ricos de significação política no interior do discurso, e que dizem respeito *ao que é*. Com isto, se ilumina todo o sentido teórico e prático implicado no primeiro parágrafo do *Contrato*: ‘Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser. Esforçar-me-ei sempre, nessa procura, para unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade’ – e a inerência essencial que identifico, no seio do *Contrato*, das preocupações de ordem prática. E nisto também se pode encontrar a justificação teórica da viabilidade da utopia de Rousseau” (ULHÔA, Joel Pimentel. *Rousseau e a utopia da soberania popular*. p. 179). Segundo Ulhôa o ensejo para se pensar a utopia da vontade geral e soberania em Rousseau estaria, principalmente, no pressuposto do *deve ser* encontrado no *Contrato* – a teoria. Seguramente esse pode ser um dos fundamentos dessa utopia que aqui se pretende; contudo, ao criar os conceitos da vontade geral e soberania, Rousseau proporciona uma guinada no pensamento político à época, *transgredindo*, portanto, o que estava estabelecido enquanto tal. A vontade geral pressupõe o afeto entre os cidadãos, o *amor à pátria*, além de ser um conceito inovador, porque não é vontade coletiva, por exemplo; e a soberania é o exercício do poder político, como apontou Ulhôa, entretanto, em Rousseau o soberano é o povo, que o é por meio da vontade geral – não se trata mais de um homem.

alguns conceitos centrais do *Contrato* se distancie da realidade circunstancial que permeia o contexto de vida na qual foi redigida. Ao escrever o *Contrato* Rousseau visou uma sociedade melhor, que foge, portanto, dos padrões políticos reais da vida de então, entretanto, ele tinha sua sociedade em mente ao escrever, e pensou as bases da sua obra a partir dela e com vistas à uma possível aplicabilidade para um “mundo real” qualquer – que poderia ser a Córsega, por exemplo⁹⁷. Assim, o *Contrato* assume feições de uma construção conceitual utópica – reflexo do pensamento utópico de Rousseau, com base na sua *razão crítica-devaneante*. Dentre esses conceitos a vontade geral é a principal. A partir dela outros merecem atenção especial como a soberania, o legislador e a educação⁹⁸ – os quais não esgotam o repertório de assuntos políticos a serem tratados no pensamento de Rousseau. Do *Contrato* outros conceitos poderiam ser elencados a fim da exploração de suas ideias, porém, seriam adjacentes ao proposto nas linhas subsequentes, e como o objetivo não é exaurir a obra em si, os conceitos sugeridos em conjunto ao da vontade geral permitem que a utopia política de Rousseau seja explicitada. Tais conceitos são fundamentais na política de Rousseau, sem os quais seu pensamento e a leitura utópica aqui proposta estaria desfigurada.

De antemão pode-se afirmar que a leitura feita dos conceitos supracitados, bem como do *Contrato* como um todo, harmoniza-se com a ideia de utopia que rege o pensamento político de Rousseau, e que aqui é proposto. Isto é, na tradição do pensamento político o *Contrato* é tido como um tratado do direito político, como o próprio Rousseau indica no subtítulo *Princípios do Direito Político*. Também nas primeiras linhas da sua obra, Rousseau afirma não saber a origem da mudança da condição de liberdade nascente para a de cárcere social, mas julgava-se apto para explicar o que a legitima⁹⁹. A legitimação da condição presente é a busca pelo direito, donde se segue que suas pretensões estão para além da implementação de fato das suas propostas políticas. Como consequência, os conceitos apresentados por ele nas linhas que se seguem têm a mobilidade reflexiva que lhe era peculiar, por flertar com as ideias na fronteira entre o devaneio e a razão. Se a utopia está próxima do devaneio, ela é muito mais permissiva para com a mobilidade do que apenas a

⁹⁷ Mas no caso das aplicações dos princípios do *Contrato*, instantaneamente, no ato de tal aplicação, tais princípios deixariam de ser como tais; seriam ideias-atos-fatos, não mais ideias, princípios, ou reflexos do pensamento utópico de Rousseau.

⁹⁸ A educação não aparece no *Contrato* com a relevância que aqui se pretende dar, na sua construção teórica. Para tanto, ela será analisada a partir de outras duas obras nas quais Rousseau concede especial atenção, quais sejam o *Emílio* e o *Discurso sobre a economia política*. Há também referências preciosas de Rousseau sobre a educação dentro da perspectiva aqui analisada nas *Considerações* e no *Primeiro Discurso*.

⁹⁹ “O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles. Como adveio tal mudança? Ignoro-o. Que poderá legitimá-la? Creio poder resolver essa questão” (ROUSSEAU, J-J. *Contrato Social*. p. 22).

razão científica. Abordar os princípios do direito político é mais profícuo no âmbito da utopia; nesse ponto a convergência entre a tradição de leitura política rousseauísta assume seu vínculo, ao assumir formas devidas na abordagem dos conceitos anunciados anteriormente.

2.1 A Utopia no *Contrato*: vontade geral e soberania, e outros conceitos (a educação e o legislador)

Vontade Geral e Soberania

Por tratar-se de uma obra que versa sobre os princípios do direito político, o *Contrato* é um livro mais de caráter jurídico do que utópico. Prova disso é a atenção que Rousseau dispensa ao conceito de soberania. Porém, ele o faz de maneira peculiar, uma vez que vincula outro conceito que irá sustentar o primeiro – a vontade geral. Ambas as ideias são distintas, mas correlatas – e que não estão isentas de traços utópicos em si; a utopia presente nelas é o mecanismo que as coloca em movimento conjunto, fazendo com que o *Contrato* carregue consigo os traços utópicos que aqui serão explicitados.

Rousseau as estrutura dentro do rigor lógico necessário para que elas tenham a persuasão discursiva necessária de acordo com os fins políticos próprios delas – por ser mais de caráter jurídico o *Contrato* possui o rigor da tradição jusnaturalista que o subjaz, sem abandonar a transgressão da utopia¹⁰⁰. É nesse viés que tais conceitos devem ser lidos, assim como o *Contrato*. É por isso também que o *Contrato* será o liame teórico para que demais programas políticos circunstanciais sejam estabelecidos – como o próprio Rousseau faz ao criar o *Projeto*, e as *Considerações*. Nessas observações as referências para que os conceitos em questão possam ser compreendidos se fazem notar.

Rousseau não poderia ter escrito o *Contrato* alheio ao seu tempo. Tanto no âmbito dos debates teóricos com pensadores da sua época, como nas práticas políticas, as linhas de Rousseau revelam sua inserção no debate político do seu tempo. Rousseau dialoga com Hobbes, Grotius e Pufendorf, sobretudo. Um dos célebres comentadores do pensamento de Rousseau, Robert Derathé, no seu livro *Jean-Jacques Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo*, expôs o diálogo conceitual de Rousseau e tais pensadores com quem estabeleceu a

¹⁰⁰ Rousseau não foge à regra quando permanece no solo do direito natural, mas transgredir quando confere ao povo a soberania, por meio da vontade geral.

interlocução notável na sua obra. Em específico, necessário se faz dar espaço às considerações de Derathé quanto a sua análise do conceito de soberania, tarefa que ele desempenha em um capítulo dedicado ao tema. Derathé percebe o esforço de Rousseau em se posicionar dentro do debate no qual ele estava inserido, no intuito de conceder sua contribuição teórica, de acordo com as referências que se tinham até então que eram três: o direito natural, o direito paterno e o direito divino. Segundo Derathé, quanto à origem da soberania, Rousseau esteve inclinado mais para os pensadores alinhados ao direito natural, isso porque para ele a soberania deveria ser buscada no indivíduo.

A primeira origem da soberania deve ser buscada no indivíduo, no direito que ele tem de governar-se a si mesmo. Ninguém pode ser privado, sem seu consentimento, desse direito que ele recebe da natureza. É preciso que os indivíduos renunciem a ele voluntariamente para que se submetam a uma autoridade legítima. O pacto social consagra essa renúncia ou essa alienação, que pode fazer-se em benefício de um monarca ou de uma assembleia. Nessa concepção, a autoridade soberana provém do direito que todo homem tem sobre suas próprias ações. Em virtude do pacto, o soberano dispõe sobre todos os membros do Estado do poder que cada um deles tinha sobre si mesmo. É portanto no próprio indivíduo que é preciso situar definitivamente a fonte da soberania.¹⁰¹

Até esse momento Rousseau busca fundamentar suas especulações quanto à legitimidade da ação política, o que Derathé esclarece bem nas suas linhas; buscar a origem da soberania é saber qual é a possível legitimidade dela. O problema da utopia não está explícito, necessariamente, até esse momento. Isso porque é no seu exercício que a soberania se torna complexa e seus traços utópicos se revelam. O soberano por si é incompleto, trata-se de um coletivo¹⁰²; sua completude, ou sua relevância política está na sua ação, que Rousseau estabeleceu em conjunto com o conceito de vontade geral – daí surge a soberania, que é diferente do soberano. Pensá-la (a soberania), portanto, requer pensar também a vontade geral, já que a primeira só atua na vida da sociedade em detrimento da segunda. É isso o que se lê no *Contrato*.

A primeira e a mais importante consequência decorrente dos princípios até aqui estabelecidos é que só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum, porque, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o possibilitou. O que existe de comum nesses vários interesses forma o liame social e, se não houvesse um ponto em que todos os

¹⁰¹ DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política do seu tempo*. p. 369.

¹⁰² “Vê-se, por essa fórmula, que o ato de associação compreende um compromisso recíproco entre o público e os particulares, e que cada indivíduo, contratando, por assim dizer, consigo mesmo, se compromete numa dupla relação: como membro do soberano em relação aos particulares, e como membro do Estado em relação ao soberano” (ROUSSEAU, J-J. *Contrato Social*. p. 34).

interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, somente com base nesse interesse comum é que a sociedade deve ser governada.

Afirmo, pois, que a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se, e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder pode transmitir-se; não, porém, a vontade.¹⁰³

Alguns problemas estão contidos nas considerações de Rousseau quanto ao exercício da soberania, bem como à vontade geral; é aqui que se valem os traços utópicos em questão, como, por exemplo, “a vontade geral dirigir as forças do Estado segundo seu bem comum”. Ora, o problema da vontade geral é a vontade, que segundo Rousseau não pode ser transmitida – o que desencadeia as reflexões de Rousseau quanto às formas de governo. Mas não somente isso: na vontade está contido o interesse, o que faz dela particular – e justifica a impossibilidade da transferência. O problema da vontade geral é o interesse que na vontade está contido; distinguir os interesses é um dos desafios utópicos por excelência na questão da vontade geral, já que ela se vale dos interesses comuns para formar o liame social. Uma pergunta que poderia ser feita diante de tal problema seria a seguinte: como convergir os interesses particulares para fazê-los comuns a fim de que a vontade fosse geral? Antes de se pensar em uma resposta nesse momento, outra pergunta anterior e pertinente deveria ser colocada: seria, realmente, necessária a convergência dos interesses? Tudo indica que não. A ideia de convergência pode insinuar conversão – da vontade. Não é o caso. Para que a vontade geral seja possível os interesses não necessariamente precisam deixar de ser o que são – particulares – para assumir o que rege a vontade geral. A vontade pode ser geral mesmo quando os interesses são espontâneos, particulares. E talvez deva ser assim. O que Rousseau indica é que mesmo quando particulares, os interesses possuem alguma coisa de comum; eis o ensejo para a vontade geral. Quanto à primeira pergunta – que poderia estar invalidada devido à segunda – ela ainda continua válida; a educação é a alternativa sugerida por Rousseau para a convergência das vontades particulares à geral – que será devidamente analisada mais adiante. Por ora, é preciso ter em consideração que, enquanto ensinada a vontade geral ainda não está constituída – nem mesmo enquanto conceito formado –; ela necessita ser instituída, e também posta em execução. O que significa que ela precisa ser revelada, posta em evidência, já que a vontade geral pode estar oculta; logo, como sabê-la?

¹⁰³ ROUSSEAU, J-J. *Contrato Social*. p. 43-44.

Diante do exposto é possível afirmar que há ao menos uma utopia no *Contrato*: a da vontade geral e soberania, na figura do *cidadão*. Alguns indícios permitem com que essa ideia seja sustentada aqui: primeiro, a vontade geral é um recurso conceitual de Rousseau que serve como *escala referencial* para a vida dos indivíduos, e estabelecimento de um novo tempo, em um novo espaço, para novos homens – ao escrever sobre a ideia de cidadão, Rousseau insinua um novo homem. A vontade geral seria o alicerce que fundamentaria a legitimidade das relações humanas, formando o corpo político, o soberano (enquanto ação política), e preservando a liberdade do homem. As ideias de *escala* e do novo homem-cidadão permitem ser inferida a utopia. A vontade geral não está posta para ser aplicada *na íntegra*; ela é ao mesmo tempo energia para a ação do soberano, solo e referência – estará sempre no horizonte de um determinado corpo político. Além disso, demanda do indivíduo um elo entre ele e o outro, e entre ele e ele mesmo; ou seja, ela demanda do indivíduo as forças da imaginação e da reflexão para que ele se valha autonomamente em outra configuração de vida: a social. Com a vontade geral outro homem surge. A respeito da figura do homem-cidadão no pensamento utópico de Rousseau Carlos Lima escreve, no seu *Genealogia dialética da utopia*, as seguintes considerações:

Com Rousseau, estamos diante de um *wendepunkt*, um ponto de mudança, um clinâmen, um desvio. Pois, para ele, o sujeito histórico é determinado e fundamenta o paradigma da utopia concreta rousseauiana, que é o cidadão. Não o cidadão como uma categoria abstrata, mas o cidadão concreto de uma sociedade, a partir de um contrato social determinado. Por isso, ele podia denominar a si mesmo “Jean-Jacques Rousseau, cidadão de Genebra”. Esse cidadão rousseauiano ocupa um lugar determinado, que é a sociedade civil, o espaço do contrato social. É dentro desse espaço que ele define o seu papel como cidadão em relação a outros cidadãos. Este termo, cidadão, emerge no século XVIII e se cristaliza no final desse mesmo século, na forma que distinguia o tratamento entre iguais na França, no tempo da Revolução. Logo, podemos definir o paradigma da utopia rousseauiana como a utopia do cidadão, este novo sujeito histórico que emerge nos Setecentos e está presente em todo Iluminismo e, principalmente, na obra de Rousseau.¹⁰⁴

O *desvio-Rousseau* é o transgressor das ideias enquanto método e conceito, que pretende estabelecer uma nova forma de pensamento, para um novo homem e um novo tempo, tudo isso sintetizado na via vontade geral-soberania-cidadão. A vontade geral não pode ser esquecida, ignorada na vida dos particulares; ela é o elo que faz com que o “mundo real” seja “o melhor dos mundos”. Vale ainda ressaltar, de maneira mais específica, que a vontade geral aqui se vale enquanto utopia política de Rousseau devido ao *afeto* nas relações

¹⁰⁴ LIMA, Carlos. *Genealogia dialética da utopia*. p. 87.

dos particulares entre si – que no pensamento rousseauísta tem um nome: o *amor à pátria*¹⁰⁵. Por fim, devido a seu par, a soberania, Rousseau efetuou uma *transgressão* – mesmo na concepção dessa utopia – no escopo conceitual político à época – e, como foi visto com Renato Janine Ribeiro, *utopia é transgressão*, já que ela promove mudanças na compreensão do mundo/vida em curso trazendo algo totalmente novo no seu horizonte. É o que Rousseau fez ao conceder ao povo a soberania, fixando assim, a legitimidade do direito e da ação política na liberdade do indivíduo, que a exerceria pelo par vontade geral-soberania.

Nesse momento a utopia política da vontade geral-cidadão pode ser também compreendida e assumida devido sua inviabilidade prática, posto que o exercício da soberania enquanto manifestações dos interesses particulares dos indivíduos, de acordo com a vontade geral, não é possível – os interesses particulares são concorrentes à vontade geral, que também por isso é intangível (como saber a vontade geral?). Os interesses são diversos, na mesma proporção que são diversas as pessoas que compõem o soberano, e por vezes – e por isso também – não é possível saber o que é a vontade geral; é no mínimo muito difícil saber o que ela é¹⁰⁶. Ainda que Rousseau conceda margem para que haja a manifestação autônoma do indivíduo no seio da sociedade do *Contrato*, tal indivíduo deveria ser um autômato para que a vontade geral prevalecesse, ou para que ela tivesse êxito certo – e assim, fosse viável. Talvez fosse melhor assim. Entretanto, o indivíduo estaria desprovido de interesses, da livre manifestação que legitima a sociedade – ainda que os interesses particulares gerem conflitos como o da constituição da vontade geral, eles são fundamentais para que a sociedade esteja sob um poder político legítimo. Emil Cioran percebeu o problema da passividade do indivíduo no seio de uma sociedade utópica ao escrever as linhas abaixo.

O que mais me impressiona nos escritos utópicos é a ausência de perspicácia, de instinto psicológico. Os personagens são autômatos, ficções ou símbolos: nenhum

¹⁰⁵ Sobre o *amor à pátria*, e a importância do sentimento de humanidade nas relações interpessoais daqueles que compartilham o mesmo espaço, os cidadãos de uma determinada república, assim escreve Rousseau no seu *Discurso sobre a economia política*: “O sentimento de humanidade parece que se dissipa ou enfraquece ao espalhar-se e que nós não nos sensibilizamos pelas calamidades da Tartária ou do Japão, tanto quanto pelas de um povo europeu. De qualquer forma, é preciso limitar e comprimir o interesse e a comisseração para lhe dar atividade. Ora, como essa inclinação só pode ser útil àqueles com quem vivemos, é bom que o sentimento de humanidade concentrado entre os cidadãos tenha neles uma nova força através do hábito de se reunir e pelo interesse comum a todos. É certo que os maiores prodígios de virtude foram produzidos pelo *amor à pátria*: esse sentimento doce e vivo que une a força do amor próprio a toda a beleza da virtude lhe dá uma energia, que, sem desfigurá-la, torna-a a mais heroica de todas as paixões. [...] Não devemos nos espantar; os entusiasmos dos corações ternos parecem tão somente quimeras a quem nunca os sentiu; e o amor à pátria – cem vezes mais vivo e mais delicioso que aquele que se sente por uma amante – não se pode concebê-lo a não ser experimentando-o: mas é natural perceber em todos os corações que ele aquece, em todas as ações que inspira, esse ardor efervescente e sublime onde já não brilha a mais pura virtude quando é separada daquele” (ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a economia política*. p. 34-35. Grifo Nosso).

¹⁰⁶ O Legislador elucidará essa questão.

verdadeiro, nenhum ultrapassa sua condição de fantoche, de ideia perdida no meio de um universo sem referências.¹⁰⁷

O exercício da soberania sob a égide da vontade geral é utópico porque não se faz por si, senão mediante o governo, seja ele qual for – deixa de ser estritamente a vontade geral, já que não é apenas o poder que fora transmitido, mas também a vontade – o que contrariaria a máxima de Rousseau de que “a vontade não pode ser transmitida”. Ainda que a vontade não seja transmitida, a vontade que constitui a legitimidade do poder político se perde quando não há a participação do indivíduo no exercício da soberania. E, mesmo que tal vontade não se perca, ela no mínimo se enfraquece. A sociedade utópica, *à lá* Rousseau, contraria a crítica de Cioran, e se afirma como utópica pela mesma razão – uma utopia para ser válida requer ser impraticável.

Já que a legitimidade do poder político necessitava de indivíduos, homens e mulheres, providos de sentimentos humanos, de interesses próprios, Rousseau não ignorou esse problema – ainda mais ele, quem tanto exaltou o sentimento, em meio ao império da razão, em pleno século das luzes. Sua solução foi a educação. Ao fazer uso dessa alternativa Rousseau pôde trabalhar conceitualmente com a noção de indivíduo, e na constituição da vontade geral.

Educação

As utopias necessitam da educação para serem erigidas. Mesmo sem o intuito deliberado de fazer da educação suporte teórico para a construção de uma utopia, Rousseau se serve dela para construir um homem e dar suporte a uma construção teórica crucial na sua teoria política, a vontade geral; é o que se nota no *Emílio* e no *Discurso sobre a economia política*¹⁰⁸ – duas outras obras de Rousseau importantes para a sustentação da leitura utópica em curso.

A vontade geral está pressuposta no âmbito civil, o que significa que o homem em questão deve ser entendido a partir dessa lógica. O *Emílio* é a proposta de Rousseau para esse homem – aquele que melhor conjuga a relação humana entre suas inclinações naturais e as exigências sociais. Tal conjugação é necessária uma vez que

¹⁰⁷ CIORAN, E. *História e Utopia*. p. 105-106.

¹⁰⁸ A educação no pensamento de Rousseau possui um forte viés político, o que faz com que ela seja fundamental para as pretensões políticas do seu pensamento.

Rousseau sabia dos conflitos que Emílio teria ao longo dos seus anos, no percurso da sua vida, fossem eles pessoais ou sociais. Por isso Rousseau demonstra sua preocupação para com a compreensão de Emílio sobre si mesmo e aquilo que ele encontraria na sociedade na qual vivesse – que poderia ser qualquer uma, se Emílio conhecesse sua natureza suficientemente bem. “Viver é o ofício que quero ensinar-lhe”¹⁰⁹, afirma Rousseau, no *Emílio*. Viver pressupõe o sentir, antes do saber – que vai aparecer no decorrer da obra, mas como consequência do desenvolvimento das relações que Emílio estabelece com o mundo sensível a sua volta, que envolvem as coisas e as pessoas. O resultado desse trajeto pedagógico sugerido por Rousseau é um homem dotado de sentimentos e saber, cujos interesses seriam apurados o bastante para que pudesse viver em qualquer sociedade, sob qualquer constituição política.

O esforço de Rousseau no *Emílio* é orientar seu pupilo na melhor forma de administração possível diante da divisão inevitável pela qual o homem está sujeito, derivada da necessidade da vida em sociedade. Tal divisão é notável, posto que a vida em sociedade não isenta o homem das suas pré-disposições naturais. Por se tratar de uma divisão do indivíduo, além de carregar consigo os traços da sua natureza humana – que Rousseau denomina de homem natural –, esse mesmo homem assume as marcas da vida social – trata-se do homem civil. Como se não bastasse, as interações dos homens em sociedade dá origem àquele que pode ser denominado “homem-do-homem” – que nada mais é do que o homem civil matizado pelas suas relações sociais, mas distante das suas origens naturais. O Emílio é a esperança de Rousseau de que a divisão perante a qual o homem está sujeito não o afaste de todo das suas origens, sendo possível a inserção do homem em sociedade de uma maneira menos nociva, ou agressiva às suas disposições naturais.

Duas observações muito importantes devem ser consideradas por ora. A primeira é a de que a educação em Rousseau, segundo o *Emílio*, não considera uma espécie de transição do homem, do estado de natureza para o estado civil; trata-se muito mais de inserção no estado civil – tendo a educação como responsável pelo equilíbrio das disposições naturais do indivíduo em sociedade, o que significa que se há alguma forma de *desnaturação* pressuposta no *Emílio*, ela é muito mais a administração dos traços naturais do indivíduo enquanto equilíbrio destes na vida social. A *desnaturação* não pode ser entendida como eliminação das inclinações naturais do indivíduo na sua inserção na vida social. Se assim fosse o esforço de Rousseau na educação de Emílio seria em vão, já que o propósito em

¹⁰⁹ “Antes da vocação dos pais, a natureza o chama para a vida. Viver é o ofício que quero ensinar-lhe. Ao sair de minhas mãos, concordo que não será magistrado, nem soldado, nem padre; será homem, em primeiro lugar; tudo o que um homem deve ser, ele será capaz de ser, se preciso, tão bem quanto qualquer outro” (ROUSSEAU, J-J. *Emílio*. p. 15).

questão é fazer com que as virtudes naturais presentes nos homens não seja usurpada deles enquanto entregues à divisão iminente por vir. Dentre tais virtudes encontra-se a liberdade, que é a segunda observação em questão. Todo o *Contrato* tem por baliza a liberdade. O célebre anúncio de Rousseau nas primeiras linhas dessa obra evoca sua preocupação¹¹⁰. Administrar a divisão de si é esforçar-se por preservar a liberdade que outrora fora natural e agora é civil¹¹¹. Ou seja, promover a transição – nesse caso cabe o termo – da liberdade natural para a liberdade civil é o desafio também da educação – e não apenas da política –, não é a liberdade que muda, mas a condição de vida na qual o homem se encontra e que nela faz uso. A liberdade está no indivíduo, é dele.

As considerações que aqui estão sendo feitas a respeito da educação não poderiam prosseguir sem alguns apontamentos sobre a perfectibilidade nesse contexto¹¹². Essa qualidade humana não pode ser entendida com valores em si. Ou seja, ela não é nem boa nem má. O que significa que, ao passo que ela pôde viabilizar a queda do homem de um estado melhor do que ele se encontra – além de ser motor de “progresso”, entenda-se degeneração –, é pautado nessa qualidade do homem que a educação é possível. Enquanto na perspectiva da queda e decadência a perfectibilidade é ruim, de acordo com a educação para a inserção social ela é boa. Sem a capacidade do homem de se aperfeiçoar, a adaptação dele em uma vida social não seria possível. As mesmas circunstâncias – contingências – que colocaram os homens diante de si mesmos, que os aproximaram pontualmente, também despertaram neles o aperfeiçoamento – uma espécie de dispositivo presente nos homens, disparado no momento das adversidades enfrentadas por eles para que a conservação da vida fosse possível. A educação tal como se nota no *Emílio* é oriunda de tais disposições elementares no homem, porém, ela é artifício, uma elaboração com origens na perfectibilidade, mas para além dela; a educação é a soma de conhecimento, ciência, cultura, toda a construção histórica do homem em um dado tempo e espaço e que tem por fim construir o próprio homem.

Nesse ínterim, a utopia não pode ser perda de vista – e não teria como ser, já que as abordagens até o momento a engendram. Toda utopia é um artifício enquanto projeto para um mundo melhor. Rousseau encara a educação como um artifício – não só a educação em si, mas também a política. A educação torna-se um pilar de sustentação do seu

¹¹⁰ “O Homem nasce livre, mas por toda parte se encontra a ferros” (ROUSSEAU, J-J. *Contrato Social*. p. 22).

¹¹¹ “O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui. [...] Poder-se-ia, a propósito do que ficou acima, acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é a escravidão, e a obediência à lei que se estatui a si mesma é liberdade” (ROUSSEAU, J-J. *Contrato Social*. p. 36-37).

¹¹² A faculdade de aperfeiçoar-se. Cf.: página 42, nota 57.

projeto político maior – de sua utopia. Portanto, tanto a educação quanto a política são possíveis devido à perfectibilidade humana; elas são artifícios, assim como a utopia. A capacidade de aperfeiçoamento do homem evoca nele o anseio pela utopia, é seu primeiro motor – desejar que as adversidades fossem extirpadas das relações humanas. A educação no *Emílio* reflete a conjugação desses esforços do homem – pela utopia, pelo mundo melhor. Mas também no *Discurso sobre a economia política* Rousseau tece importantes considerações sobre a educação, agora em conjunto com o conceito da vontade geral.

Uma das máximas fundamentais do governo popular ou legítimo é a educação pública, segundo as regras prescritas pelo governo e os magistrados estabelecidos pelo soberano. Se as crianças são educadas em comum sob o princípio da igualdade, se são imbuídas das leis do Estado e das máximas da vontade geral, se são instruídas a respeitá-las acima de todas as coisas, se são envolvidas por exemplos e objetos que lhes falam o tempo todo da mãe terna que os alimenta, do amor que tempo por elas, dos bens inestimáveis que recebem e do reconhecimento que lhe devem, não se pode duvidar de que aprendem assim a se querer mutuamente como irmãos, a querer apenas aquilo que quer a sociedade, a substituir o falatório vão e estéril dos sofistas por ações de homens e de cidadãos, e um dia se tornarão os defensores e os pais da pátria, da qual foram por muito tempo filhos.¹¹³

Rousseau coloca a educação à serviço da vontade geral, da constituição do estado. Ou seja, faz com que haja uma convergência à favor daquilo que assume feições utópicas – segundo modelos mais rigorosos de utopia. Se a vontade geral é o cerne da utopia (ou “a”) utopia, a educação pública contribui para esboçar algum projeto utópico em Rousseau – que não se confirma, posto que haveria muitos elementos característicos desse projeto para que ele fosse assumido aqui. De fato a preocupação de Rousseau era outra, ao pensar a educação pública, como apresentada no *Discurso da Economia política*. Rousseau pensa no cidadão, pensa na possibilidade de realização da vontade geral, mas não pensa em projeto utópico; não era essa sua preocupação.

Ao questionar-se sobre os fundamentos de um governo popular legítimo, ou seja, de uma república, Rousseau estabelece no *Discurso sobre a economia política* as bases da legitimidade de tal governo na vontade geral. Mas esse texto de Rousseau possui algumas informações complementares e essenciais para a compreensão do seu conceito cerne, e que o *Contrato* não contempla.

¹¹³ ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a economia política*. p. 41.

A vontade geral é o que legitima o governo popular, a república¹¹⁴ – eis a utopia de Rousseau explicitada, principalmente quando ele associa a vontade geral ao amor à pátria, que é o direcionamento – ou conformação – da vontade particular à geral; essa conformação seria a virtude.

Não basta dizer aos cidadãos: sejam bons; é preciso ensiná-los a sê-lo. E até o próprio exemplo, que neste caso, é a primeira lição, não é o único meio que se deve empregar: o amor pela pátria é o mais eficaz, pois, como eu já disse, todo homem é virtuoso quando sua vontade particular é conforme em tudo à vontade geral, e desejamos voluntariamente o que desejam aqueles que amamos.¹¹⁵

Amor à pátria e virtude, ou em síntese: é virtuoso aquele que se despoja da sua vontade particular em favor da vontade geral, por amar a pátria. Essas pressuposições são no mínimo difíceis, mais pela praticidade do que conceitualmente – por isso está mais próxima da utopia¹¹⁶. Rousseau afirma que a sustentação do seu artifício político maior, a sociedade do *Contrato*, está na virtude – o amor à pátria é a condição da virtude. Sem dúvida alguma tais ideias fugiram da lógica daquilo que na sua época era comum. Rousseau insere no debate a perspectiva subjetiva do sentimento humano para sustentar o edifício conceitual da sua política. No que diz respeito às suas ideias, não há nada que possa comprometê-lo, tampouco infringir suas teorias; ao contrário, segundo o viés daquilo que é próprio ao seu pensamento, pôr em questão o amor à pátria reforça suas heranças antigas, da república romana, por exemplo – é ela que Rousseau tem no seu horizonte. Além disso, não teria o amor algo de utópico nele?

Para tornar ainda mais complexa essa investigação – e quem sabe assim, encontrar alguns caminhos que a esclareça –, o indivíduo deve ser relacionado à questão da vontade geral. Se é ele quem legitima o poder político devido sua vontade, é ele em sociedade quem irá tornar a vontade geral possível, ou não – a virtude aventada por Rousseau é a do indivíduo, que ele toma por cidadão enquanto membro da república. A dificuldade do arcabouço teórico de Rousseau está na liberdade. Qual é o espaço que resta para o exercício da liberdade do indivíduo – que pode estar manifestada na sua vontade particular – diante da necessidade da virtude? Rousseau mesmo faz a advertência:

¹¹⁴ “A primeira e mais importante máxima do governo legítimo ou popular, ou seja, daquele que tem por objeto o bem do povo, é, pois, como já o disse, seguir em tudo a vontade geral” (ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a economia política*. p. 91).

¹¹⁵ ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a economia política*. p.99.

¹¹⁶ A praticidade dessa concepção não ocorre porque no seio da vontade particular estão as paixões, a liberdade do indivíduo, que pode inibir a manifestação do amor à pátria por estar inclinada aos interesses individuais dele.

A pátria não pode subsistir sem liberdade, nem a liberdade sem a virtude, nem a virtude sem os cidadãos; tereis tudo se formais cidadãos; sem isto terei apenas escravos cruéis, a começar pelos chefes do Estado. Ora, formar cidadãos não é tarefa de um dia, e, para ter homens, é preciso instruir as crianças.¹¹⁷

O problema da liberdade, que se vincula ao da vontade, ou interesse, continua permeando o problema da utopia de Rousseau. Não há como solucioná-lo a contento; se assim fosse, aquilo que é tomado por utopia deixaria de sê-lo, o que significa que o máximo que pode ser feito em termos de trabalho teórico é acomodar tais problemas dentro de limites específicos para que o projeto utópico de Rousseau seja viável de acordo com os propósitos que está dado no seu trabalho maior, o *Contrato*. Com as palavras acima Rousseau sugere que o Estado assuma a responsabilidade pela educação dos seus cidadãos, e desde a infância; é a educação em outros termos, no caso, a educação pública.

É desde o primeiro momento da vida que se deve aprender a viver, e, como ao nascer passamos a participar do direito dos cidadãos, o instante de nosso nascimento deve ser o começo do exercício de nossos deveres. [...] A educação pública, fundada em regras prescritas pelo governo e pelos magistrados estabelecidos pelo soberano é, pois, uma das máximas fundamentais do governo popular e legítimo. Se as crianças são educadas em comum no sei da igualdade, se são imbuídas das leis do Estado e das máximas da vontade geral, se são instruídas a respeitá-las acima de todas as coisas, se são cercadas de exemplos e de objetos que sem cessar lhes falam da mãe terna que as alimenta, do amor que tem por elas, dos bens inestimáveis que dela recebem e do retorno que lhe devem, não duvidemos de que aprenderão assim a gostar uns dos outros como irmãos, a nunca querer a não ser o que a sociedade quer, a substituir o estéril e inútil balbuciar dos sofistas por ações de homens e de cidadãos e a se tornar um dia os defensores e os pais da pátria da qual foram filhas durante tanto tempo.¹¹⁸

Rousseau esperava que, por haver os cuidados do Estado com a formação dos seus cidadãos, a virtude seria possível, em outras palavras, nesse contexto a virtude é a conformação da vontade particular à geral. Isso quer dizer que Rousseau, por fim, esperava que houvesse a temida convergência das vontades particulares à geral? Não necessariamente. Pelas palavras supracitadas aparentemente sim, uma vez que a educação estaria sob os cuidados do Estado, gerando cidadãos virtuosos. Trata-se de uma clara referência da educação a favor da utopia, ou como parte dela, uma de suas características fundamentais. Ideia cabível, portanto, na lógica utópica, mas, sujeita às duras críticas, como a de Cioran, já mencionada. A

¹¹⁷ ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a economia política*. p.104.

¹¹⁸ ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a economia política*. p.105-106.

educação ocupa uma função imprescindível na construção utópica de Rousseau, sobretudo a pública. Não há como pensar a vontade geral, e, portanto, a virtude, alheia das mãos da educação. Formar os cidadãos cooperaria, mas não determinaria a vontade geral – e suas derivações, como a legitimidade do poder político.

Rousseau não previa cidadãos autômatos na sua república; essa é a exceção necessária para que a liberdade do indivíduo pudesse legitimar o estabelecimento do espaço público. A educação pública teria sua função, mas também a manifestação livre do indivíduo por meio da sua vontade particular – se assim não fosse, a virtude legitimadora da república seria puramente artificial, construída a partir do viés da divisão do indivíduo, sem alma nem paixão, sem a vontade do indivíduo como alicerce dos laços sociais.

A utopia política de Rousseau prevê um indivíduo livre¹¹⁹ – o que a torna uma utopia ímpar em comparação com outras utopias; por isso, talvez, ela é uma utopia mais próxima da realidade do que a de Morus, por exemplo¹²⁰. A vontade geral, cerne da utopia de Rousseau, é possível enquanto teoria devido à educação pública e às vontades particulares dos indivíduos – liberdade do indivíduo –, sem as quais não haveria a legitimidade do poder político – a vontade do indivíduo é anterior à ação da educação e da educação pública. E

¹¹⁹ A utopia política de Rousseau está prevista no *Contrato* devido à vontade geral. Ela, por sua vez, é aferida (legitimada) tendo a liberdade do indivíduo como o elemento verificador do grau de legitimidade desse Estado – que serve como escala, posto que, se é utopia, foi pensada de maneira alheia aos termos políticos à época de Rousseau (segundo a *transgressão-sensibilidade*), e não pode ser realizada (se for, deixa de ser utopia). Nesse sentido, ainda que diante de restrições (normatizações), porque o extremo máximo de liberdade da escala inexistente (ou é inalcançável), ainda assim, haverá alguma liberdade para o indivíduo do *Contrato*. Ela será a *liberdade civil*, ou *moral* – que é a liberdade que não se verifica em utopias como a de Morus, e a razão do indivíduo autômato, criticado por Cioran, não estar presente na utopia política do genebrino.

¹²⁰ Renato Janine Ribeiro explicita os traços do coletivismo utópico no seu artigo *Utopia Lírica de Chico Buarque de Hollanda*: “A utopia assim – seja ela poética (e épica), seja científica – bloqueia o eu. No conflito entre o indivíduo e a sociedade, fica com esta última. Não tem como dar espaço à liberdade pessoal ou individual. A felicidade decorrerá de uma rearticulação do sistema, não das escolhas que cada um efetue. Daí que a questão da escolha seja depreciada, reduzida a um desdenhado individualismo, e temas como o do planejamento e o da felicidade adquiram importância bastante grande. Aliás, a felicidade utópica curiosamente opera mediante uma redução dos prazeres – ou, o que dá na mesma, pela exaltação dos prazeres simples, como a água pura e límpida, nunca o álcool” (RIBEIRO, R. J. *A utopia lírica de Chico Buarque de Hollanda*. p. 165). A utopia de Rousseau é transgressiva ainda aqui: ele rompe com essa tradição coletivista da utopia por prever um indivíduo livre, e dotado de afeto. Além disso, há uma felicidade individual, e não coletiva – aliás, segundo Rousseau, ela seria experimentada apenas intimamente e por meio da “água pura e límpida” (nisso ele segue a tradição utópica mencionada por Renato Janine). A vontade geral não é vontade coletiva, nem mesmo a República sondável no pensamento de Rousseau (*Contrato*) é um coletivo. A vontade geral só é possível porque os indivíduos são livres, e em detrimento dessa liberdade (dessa autonomia), há a manifestação espontânea de cada particular, fazendo com que o *extrato* dos interesses comuns sejam identificáveis, e o corpo político ganhe vida. Como toda utopia tem como reverso o mundo real – porque elas partem dele – em Morus, por não haver espaço para a manifestação do indivíduo – em virtude do bem coletivo – a utopia está mais distante da realidade. Entretanto, independentemente das distâncias, a força da utopia está no teor crítico que elas vertem no mundo real, e nas possibilidades de vida que elas preveem para o seu horizonte.

mais: na liberdade do indivíduo estão contidas as paixões dele¹²¹. O amor à pátria mencionado por Rousseau carrega consigo sua ideia de amor de si mesmo¹²², presente no *Segundo Discurso*, e que tem a força da paixão, que faz com que os homens atuem livremente e se identifiquem uns aos outros em sociedade, não como cidadãos propriamente em um primeiro momento, antes disso, como homens, iguais e livres. A paixão é a energia que move o indivíduo enquanto um ser livre naturalmente. Ela é cega, porque rústica, proveniente do homem uno, entregue a si mesmo: o homem natural – a liberdade natural está próxima da paixão. E é justamente a paixão que permite que exista a liberdade em sociedade, vinculada às leis: a liberdade civil.

O que o homem perde com pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui. A fim de não fazer um julgamento errado dessas compensações, impõe-se distinguir entre a liberdade natural, que só conhece limites nas forças do indivíduo, e a liberdade civil, que se limita pela vontade geral, e, mais, distinguir a posse, que não é senão o efeito da força ou o direito do primeiro ocupante, da propriedade, que só pode fundar-se num título positivo. Poder-se-ia, a propósito do que ficou acima, acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatuiu a si mesma é liberdade.¹²³

O homem carrega consigo as paixões que tinha, outrora, no estado de natureza, agora para o estado civil. A educação ou o legislador não eliminam do homem suas paixões; tanto uma como o outro efetuam a transição do homem da natureza para o homem-do-homem. E é justamente a presença dessas paixões naturais que permitem com que o homem continue livre, ainda no estado civil: eliminar as paixões seria destituir o homem da sua liberdade, porque não há liberdade civil, nem liberdade moral sem que antes tenha havido a liberdade natural – que continua existindo, posto que diante da morte do corpo político, o

¹²¹ Não seria o *artifício-utopia* da vontade geral que excluiria as paixões dos homens. Segundo Rousseau elas são naturais, tais como os impulsos naturais, apetites como a fome o desejo sexual e o sono. Mas, tais paixões são também a piedade e o amor de si mesmo. Ainda que o *Contrato* preveja a mudança de liberdade, da natural para a civil e moral, a liberdade continua, ainda, como manifestação das paixões humanas, posto que o homem natural subsiste à sociedade civil por meio das suas paixões, que o constitui como homem – antes de qualquer predicado. Nesse sentido, mesmo nas liberdades do *Contrato* as paixões naturais do homem são aferidas. (Para outras considerações sobre as paixões, nesta dissertação, retomar a página 42, e a nota 58, que tratam do homem no estado de natureza e suas paixões).

¹²² Porque o amor de si mesmo tem como princípio a conservação. Conforme visto no item “Estado de Natureza” desta dissertação, a piedade e amor de si mesmo são paixões que tendem, a primeira para a esfera mais da espécie, e a segunda para a particular, embora ambas tenham a conservação da vida como fim – o que não será diferente no âmbito da sociedade civil, mas com os termos próprios a ela, como o amor à pátria.

¹²³ ROUSSEAU, J-J. *Contrato Social*. p. 36-37.

homem subsistira por meio dessa liberdade¹²⁴. A liberdade natural deriva do estado de natureza, e com elas as paixões naturais. Mas com o *Contrato* o homem ganha uma espécie de “segunda natureza”, que traz consigo a liberdade civil e a liberdade moral; é nessa tensão entre natureza e sociedade em Rousseau que seu homem-cidadão nasce, e que só poderá ser feliz – já que a utopia prevê tal felicidade – numa busca íntima por si mesmo¹²⁵.

Isso não significa que a consciência – de si e do outro – e tampouco a razão a cale; tanto a consciência e a razão podem ser concorrentes à paixão, mas, sem qualquer uma das três a liberdade civil seria débil. Dessas premissas pode-se afirmar que Rousseau permite que sejam admitidas as paixões dos indivíduos em meio a uma sociedade utópica, tal qual a do *Contrato*. Para reforçar essa ideia, ainda no *Discurso sobre a economia política*, Rousseau escreve o seguinte:

Que me digam que qualquer um que tem homens para governar não deve procurar fora de sua natureza uma perfeição da qual eles não são suscetíveis; que não se deve querer destruir neles as paixões e que a execução de um tal projeto não seria igualmente desejável nem possível. Concordarei com tudo isto, mesmo porque um homem que não tem paixões certamente seria um mau cidadão.¹²⁶

As paixões são necessárias porque elas integram o homem tal como eles são; um projeto, ainda que utópico, parte desse princípio. Fica evidente que Rousseau encara os homens tais como eles são, com suas paixões, porque ele cria na possibilidade da política, ainda que ela não se realizasse de acordo com o que ele havia pensado¹²⁷. Fato é que Rousseau ousou ao oferecer um projeto político que considerasse o homem e suas paixões: um homem livre. Mas, a ousadia do seu pensamento político carrega consigo uma figura muito importante, sem a qual a equação que envolve o conhecimento da vontade geral e a

¹²⁴ No estado de natureza não havia a moralidade, algo que se percebe no *Contrato*. E é justamente a moral que fará o homem tão livre quanto outrora o era na sua condição natural, conforme as palavras de Rousseau, “a liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo”. O homem é livre porque ele pode exercer o princípio da negação, como agente livre, de acordo com as palavras do *Segundo Discurso*, que diferem os homens das bestas; o homem não é escravo dos seus apetites, e também não está submetido à vontade de outrem, e isso se verifica tanto no estado natural como no estado civil; o homem é livre, tanto em natureza como em sociedade, e assim deve continuar sendo para que seja homem: “Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem a tudo renuncia. Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações” (ROUSSEAU, J-J. *Contrato Social*. p. 27).

¹²⁵ A *utopia íntima*, que será estudada no próximo capítulo.

¹²⁶ ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a economia política*. p. 104.

¹²⁷ Em Rousseau as paixões estão vinculadas com a política e a utopia. Isso porque as paixões – aquelas rústicas, elementares – são próprias dos homens, a política uma derivação do homem – devido a perfectibilidade – e a utopia o coroamento das duas, por ser o horizonte para o qual será lançada a força das paixões – o afeto, sobretudo em Rousseau – na ânsia por realizações humanas, sendo a política o artifício para tal.

transição da liberdade natural para a civil – metamorfoseando o homem – não estaria completa: o legislador.

O legislador

Duas devem ser as análises sobre o legislador no intuito de contemplar os propósitos aqui desenvolvidos: uma sobre quem é o legislador?; e a outra sobre sua tarefa. As primeiras palavras de Rousseau a respeito da natureza do legislador – suas características, o que o identifica, quem ele é – no capítulo dedicado a ele – capítulo VII do livro II – são esclarecedoras.

Para descobrir as melhores regras de sociedade que convenham às nações, precisar-se-ia de uma inteligência superior, que visse todas as paixões dos homens e não participasse de nenhuma delas, que não tivesse nenhuma relação com a nossa natureza e a conhecesse a fundo; cuja felicidade fosse independente de nós e, contudo, quisesse dedicar-se a nós, que, finalmente, almejando uma glória distante, pudesse trabalhar num século e fruí-la em outro. Seriam precisos deuses para dar leis aos homens.¹²⁸

O legislador é alguém fora do tempo e do espaço, porém, que comunga com o gênero humano – que está no tempo e no espaço –; uma figura extraordinária, como o próprio Rousseau assinala¹²⁹. Rousseau faz menção àqueles que para ele seriam exemplos desse homem extraordinário – o que favorece sua compreensão, porém, não exclui a ideia de um ser mítico, ou, pertencente a alguma utopia (hipótese que pode ser melhor admitida diante da sua tarefa). Catão, Licurgo e Moisés são aqueles que melhor reúnem em si as qualidades do legislador – Rousseau observou nesses homens mais a obra que eles deixaram do que eles próprios. Se ele atribui predicados por vezes contraditórios para explicar a natureza do legislador, isso se deve à tarefa que ele teria por realizar. E é em virtude dessa natureza controversa, atemporal, que Rousseau faz do seu legislador uma figura dotada principalmente de sensibilidade e inteligência bastante para que em um átimo de tempo, atue no estabelecimento de uma dada sociedade. Sua natureza e a tarefa que ele tem por realizar se

¹²⁸ ROUSSEAU, J-J. *Contrato Social*. p. 56.

¹²⁹ “O legislador, sob todos os aspectos, é um homem extraordinário no Estado” (ROUSSEAU, J-J. *Contrato Social*. p. 57).

confundem fazendo dele o meio pelo qual o homem passa a ocupar o tempo e o espaço, se insira, portanto, na história – ocupe o vazio próprio da ausência do sentido da vida no estado de natureza e passe a figurar como protagonista da e na história. O problema é que a tarefa está incompleta, posto que o ideal utópico almejado por Rousseau ainda está por ser realizado no seu todo.

Aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com a capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser; alterar a constituição do homem para fortificá-la; substituir a existência física e independente, que todos nós recebemos da natureza, por uma existência parcial e moral. Em uma palavra, é preciso que destitua o homem de suas próprias forças para lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem socorro alheio.¹³⁰

A tarefa do legislador toca no âmago da questão utópica da política de Rousseau: o indivíduo. A responsabilidade do legislador é proceder à divisão do indivíduo; mudança, transformação ou metamorfose são palavras que indicam ideias que cabem no entendimento da realização do legislador. Porém, é preferível divisão porque a tarefa não está completa – talvez nunca esteve e nunca estará. Por isso ainda persiste a utopia; sem a sua existência a vida humana estaria mais vazia de razões que a impulsionassem para sua realização. A natureza humana não mudou, e a divisão do indivíduo resiste na forma de tensão entre suas disposições naturais, as paixões, e a existência parcial ou social, fragmentada, possível devido a moral. O ser humano não está resolvido; ele está por resolver-se, e essa resolução é perpétua, uma vez que o legislador deixou sua tarefa incompleta. Mas, era necessário que assim fosse. Primeiro, porque se não mais houvesse tensão viveríamos em uma sociedade utópica realizada; segundo, porque o legislador instituiu a sociedade civil, mas a deixou para que por meio do exercício da soberania – da vontade geral – os indivíduos que compõe tal sociedade pudessem dar prosseguimento à sua realização constituinte.

Assim que estabelece a sociedade nascente, o legislador se ausenta¹³¹. A partir desse momento o povo oriundo daquela sociedade estabelecida se assume. Ao constituir uma determinada sociedade o legislador fora o guia dela; cabe aos homens para os quais o legislador estabeleceu a sociedade continuarem o processo contínuo de constituição dela. Rousseau explica o movimento pelo qual se dá o aperfeiçoamento da legislação – legitimação

¹³⁰ ROUSSEAU, J-J. *Contrato Social*. p. 57.

¹³¹ “[...] por ser uma função particular e superior que nada tem de comum com o império humano, pois, se aquele que governa os homens não deve governar as leis, o que governa as leis não deve também governar os homens” (ROUSSEAU, J-J. *Contrato Social*. p. 57-58).

do poder político – dessa sociedade. São razões inversas que acentuam o afastamento das disposições naturais do indivíduo das forças adquiridas em sociedade.

Na medida em que tais forças naturais estiverem mortas e aniquiladas, mais as adquiridas serão grandes e duradoras, e mais sólida e perfeita a instituição, de modo que, se cada cidadão nada for, nada poderá senão graças a todos os outros, e se a força adquirida pelo todo for igual ou superior à soma das forças naturais de todos os indivíduos, poderemos então dizer que a legislação está no mais alto grau de perfeição que possa atingir.¹³²

Esse seria o ápice da condição utópica, a conjuntura máxima da relação do homem consigo mesmo e com o outro, cujo início teria tido como origem a ação do legislador. Em sociedade as disposições naturais não têm espaço para se manifestarem – mas elas continuam subsistindo e é bom que assim seja – já que elas são as paixões que sustentam a necessidade da legitimação do poder político. Contudo, o aniquilamento delas seria a ascensão das forças adquiridas e, por conseguinte, o êxito da instituição política – que é a soma das forças do todo em grau igual ou maior “à soma das forças naturais de todos os indivíduos”. Se as disposições naturais não podem ser aniquiladas, elas podem ser, ao menos, esquecidas, ignoradas – mas isso somente em uma constituição boa o bastante para permitir tal postura dos indivíduos diante das suas paixões¹³³. O que não significa que elas deixariam de existir e que não se manifestariam. Suas existências na vida de indivíduos de uma sociedade bem ou mal constituída não implicariam em distúrbios que pudessem comprometer a vida da sociedade; o mesmo não ocorreria em caso da manifestação de tais paixões, sendo que a sociedade bem constituída sofreria menos danos do que a mal constituída. É da administração da manifestação das paixões que se pode aferir o nível de êxito institucional de uma dada sociedade. A utopia existe, é irrealizável, mas não perde seu valor por isso; ela continua sendo o anseio pelo melhor, possível – ansiar, querer, desejar o melhor dos mundos é possível e necessário, pois é um motor – senão “o” motor – que movimenta a história humana, preenchendo o vazio de uma vida sem sentido por uma incerta, mas almejável (se o homem não sabe qual é o sentido da vida, basta que ele busque tal sentido; o saber *ao certo* não é necessário, mas sua busca sim – para que a vida não se renda à inação).

¹³² ROUSSEAU, J-J. *Contrato Social*. p. 57.

¹³³ Seriam as boas instituições mencionadas por Rousseau no *Emílio*, aquelas que melhor desnaturariam os homens: “As boas instituições sociais são as que melhor sabem desnaturar o homem, retirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe uma relativa, e transferir o *eu* para a unidade comum, de sorte que cada particular já não se julgue como tal, e sim como uma parte da unidade, e só se veja perceptível no todo” (ROUSSEAU, J-J. *Emílio*. p. 11-12).

Mesmo sem apresentar sua política nos termos deliberados da utopia, devido aos conceitos intrincados apresentados, Rousseau fez uso dessa mentalidade. Ora, a compreensão mais salutar de tudo o que foi apresentado nessa sessão pode ser emprestada de Ernest Cassirer, no seu livro *A questão Jean-Jacques Rousseau*.

A forma da sociedade existente até agora sobrecarregou os homens com inúmeros males, envolvendo-os cada vez mais profundamente com o erro e o vício. Mas esse envolvimento não é um destino inevitável ao qual o homem está submetido. Ele pode e deve livrar-se dele ao tomar as rédeas de sua própria história [...] Estado e indivíduo devem se encontrar mutuamente; devem crescer e vir a ser um com o outro a fim de se associarem daí em diante de maneira indissolúvel nesse crescimento conjunto. O que Rousseau reconheceu agora é que o homem em si não é bom, nem mau, nem feliz, nem infeliz, porque o seu ser e a sua forma dada não são rígidas, mas, formáveis. [...] Essa tarefa ética que Rousseau atribui à política – e esse imperativo ético ao qual ele a subordina – é o seu ato verdadeiramente revolucionário.¹³⁴

A utopia política de Rousseau é o da ação política que forma o homem; como homem do seu tempo, um moderno, ele tinha fortes expectativas na possibilidade do fazer, e do novo que dele poderia surgir. O *Contrato* é o “lance” por excelência de Rousseau no plano político, que agregado às demais obras dele – cada qual com sua importância –, contribuíram para que ele pudesse mostrar tal possibilidade da realização humana. A importância da utopia está na sua necessidade diante de uma realidade desesperadora, cujos males são aparentemente inexoráveis, e somente um pensamento rigoroso diante dos seus métodos, científico, somado aos devaneios, os sonhos próprios da utopia – derivados do desespero humano presente na realidade urgente na qual se encontraria – poderia oferecer um horizonte apaziguador, devido às possibilidades de um mundo melhor.

Rousseau criou o novo com seu pensamento político: a soberania fundamentada na vontade geral. Dois conceitos inovadores dentro do pensamento político que promoveu movimento, transformação – mudança que, em questão, é o homem oriundo da política, o *cidadão*, o homem-do-homem, do direito e do tempo derivado das suas intervenções na história, que agora está sob sua responsabilidade. A respeito da utopia enquanto transformação, mudança no pensamento utópico de Rousseau, e o homem-cidadão nela, Carlos Lima escreve:

¹³⁴ CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. p. 64 – 65

O que constitui o fundamento do paradigma da utopia concreta em Rousseau? Vejamos inicialmente o lugar de Rousseau no território utópico. A utopia, para ele, busca uma transformação do homem, uma transformação da sociedade, uma transformação da razão. A palavra transformação, em Rousseau, é exposta em toda radicalidade, aponta para um outro homem, outra sociedade, outra razão. Este é o primeiro ponto constituinte do fundamento da obra rousseauiana: a transformação, a mudança. [...]¹³⁵

O *Contrato Social* é realmente uma grande promessa de transformação do homem num novo homem-humano; a transformação do homem egoísta e individual no homem-cidadão; do homem da vontade particular no homem da vontade geral. O homem-humano como a semelhança do homem com ele mesmo, sem as máscaras da ficção no labirinto desconstrutor da diferença.¹³⁶

Mesmo que fragmentado, dividido, o homem situa-se entre fronteiras móveis e removíveis porque fruto da sua ação livre; a história é do homem, e não mais de Deus. Talvez a situação desesperadora de outrora persista, mas não mais sem a expectativa do porvir enérgico que é a utopia – e que é o novo desespero, a utopia que não vem, o novo que desafia e o novo que não se sabe, mas que é possível e a qualquer momento.

Na utopia política de Rousseau está prevista a ação histórica do homem – ainda que a utopia, a rigor, esteja fora do tempo e do espaço. Isso porque ela é o rompimento do curso histórico, a revolução. Mesmo sendo atemporal, a utopia interfere no tempo para dar outro tempo, ou outro sentido ao tempo, à história. É o que se fez notar a utopia política de Rousseau apresentada nas linhas que estão por se concluir agora. Além disso: o homem de Rousseau é livre, o que lhe dá autonomia e o faz senhor do tempo. Evidentemente isso conota pretensão – de Rousseau, bem como do homem que ele teoriza. Porém, ao ser admitido que aqui está em questão um homem em constante fazer, um projeto perpetuamente inconcluso, inacabado, e que há reveses latentes nessa nova conjuntura política prevista e projetada, talvez não haja como fugir da seguinte pergunta: os ganhos da liberdade e as perspectivas utópicas são melhores do que a conjuntura real da condição humana degradada?

¹³⁵ LIMA, Carlos. *Genealogia dialética da utopia*. p. 86.

¹³⁶ LIMA, Carlos. *Genealogia dialética da utopia*. p. 104.

2.2 O outro mundo de Rousseau: *Clarens*

Julie, ou La Nouvelle Héloïse é um romance de Rousseau que aqui será tomado como referência de modelo político utópico. Mesmo sendo um registro de características diferentes do *Contrato*, por exemplo, é sempre válido lembrar que para Rousseau tudo tinha como referência a política¹³⁷. Donde se segue que mesmo em se tratando de um romance, para Rousseau esse também seria um meio de ação política; escrever livros o seria¹³⁸. Mas a ideia do romance como recurso político não se restringe à ação; o enredo do romance também tinha sua importância, afinal, seria o reflexo da sociedade, além de uma forma de inserção moral e política por meio dos valores ali expostos. Nesse sentido, *La Nouvelle Héloïse* carrega consigo um modelo político-utópico de grande valia para as reflexões que aqui estão sendo percorridas: trata-se de *Clarens*.

Imaginal a variedade, a grandeza, a beleza de mil surpreendentes espetáculos, o prazer de somente ver ao seu redor objetos absolutamente novos, pássaros raros, plantas bizarras e desconhecidas, de observar, em certo sentido, uma outra natureza e de encontrar-se num novo mundo. Tudo isso produz para os olhos uma mistura inexprimível cujo encanto aumenta ainda pela sutileza do ar que torna as cores mais vivas, os traços mais marcados, aproxima todos os pontos de vista; as distâncias parecem menores do que nas planícies, onde a espessura do ar cobre a terra com um véu, o horizonte apresenta aos olhos mais objetos do que parecem poder conter, enfim, o espetáculo tem um não sei quê de mágico, de sobrenatural, que arrebatava o

¹³⁷ A esse respeito, assim escreve Rousseau nas linhas das *Confissões*: “Entre os diversos trabalhos que tinha iniciado, o que eu meditava havia muito tempo, do qual me ocupava com mais gosto, e no qual desejaria trabalhar minha vida toda, e que, na minha opinião, seria o selo da minha reputação, eram as minhas ‘Instituições Políticas’. Já havia treze ou catorze anos que tivera a primeira ideia dele, quando, em Veneza, tive a oportunidade de notar os erros desse governo tão gabado. Desde então, minhas vistas se estenderam muito para o estudo histórico da moral. *Vi que tudo se prendia radicalmente à política*, e que, de qualquer modo que se procedesse, nenhum povo seria nunca o que a natureza do seu governo quisera que ele fosse. De forma que essa grande questão do melhor governo possível, parecia-me que se reduzia a isto: ‘Qual é a espécie de governo próprio a formar o povo mais virtuoso, mais esclarecido, mais sábio, o melhor, em suma, tomando a palavra no seu maior sentido?’”. Eu supunha que essa questão se aproximava muito desta outra, se por acaso fosse realmente diferente: ‘Qual é o governo que, por sua natureza, se mantém sempre mais próximo da lei?’. E daí, ‘qual é a lei?’, e uma cadeia de questões da mesma importância” (ROUSSEAU, J-J. *Confissões*. p. 370. Grifo nosso).

¹³⁸ Sobre a escrita da política, Rousseau afirma no *Contrato*: “Perguntar-me-ão se sou príncipe ou legislador, para escrever sobre política. Respondo que não, e que por isso escrevo sobre política. Se fosse príncipe ou legislador, não perderia meu tempo, dizendo o que deve ser feito; haveria de fazê-lo, ou calar-me” (ROUSSEAU, J-J. *Contrato Social*. p. 21). Rousseau fez da escrita seu recurso de ação política; é o que justificaria o *Rousseau escritor*. Seria a alternativa dele diante da história de decadência do homem, conforme as palavras de Milton Meira do Nascimento: “Mas, será que Rousseau se curva totalmente a uma história inexorável que arrasta os homens para a servidão e para a morte? Segundo Starobinski, a resignação de Rousseau não chega ao seu limite extremo. Resta ainda o escritor, a quem deveríamos perguntar por que escreve. Não seria exatamente para que os homens tomem consciência da situação de mentira e de iniquidade em que vivem, para ajudá-los a reconhecerem o peso da escravidão? Não se trata, portanto, pura e simplesmente, de um reconhecimento da servidão, da dor, da morte. Há também a possibilidade de uma reviravolta total nessa situação” (NASCIMENTO, Milton Meira. *Opinião Pública e Revolução*. p. 100-101).

espírito e os sentidos; esquece-se tudo, esquece-se a si mesmo, não se sabe mais onde se está.¹³⁹

A descrição acima indica o *outro mundo* ao que a utopia que aqui pretende-se, no romance de Rousseau, seja estabelecida. *Clarens* é um modelo utópico; não enquadra-se por inteiro nos parâmetros vistos em Trousson. Entretanto, trata-se de uma aproximação possível, posto que a vida dos habitantes de lá assemelhar-se-ia ao de qualquer outro habitante de uma outra utopia qualquer. E mais: o outro mundo de *Clarens*, o modelo utópico da pequena sociedade de Rousseau, está alinhada à sua filosofia. Rousseau possui uma linguagem utópico-filosófica própria, na qual a exaltação à natureza é facilmente perceptível. Daí a exigência de que seu modelo utópico deveria estar mais próximo daquilo que se encontra nos seus registros, do que nos modelos agregados encontrados em outros registros utópicos. *Clarens* é a sociedade utópica de exaltação à natureza; a possibilidade da associação, no mínimo aproximação, dos antagonismos longínquos da sociedade-natureza, em Rousseau. É o que escreve Jean Starobinski, ao refletir sobre a *Nova Heloísa*, com base no trecho acima: “Rousseau descreve aqui a paisagem de um *outro mundo*, onde a transparência faz reinar um ar de magia: um mundo mais vasto, mas onde tudo parece mais próximo, onde a infelicidade da *distância* das coisas se atenua”¹⁴⁰. Por meio do recurso da imaginação Rousseau estabelece o mundo de *Clarens*. A preocupação da reflexão de Starobinski é o da transparência, que há nos modelos utópicos. E é o que se nota como preocupação das utopias, na medida em que elas se preocupam em estabelecer entre seus conviveres laços sociais de proximidade e intimidade; entre os habitantes das utopias não há reservas, posto que o fôlego da vida desses modelos e sua consequente felicidade está nos vínculos sociais, na cumplicidade e entrega de cada um por e para todos. Donde se segue que não pode haver distância entre os particulares, a opacidade dos sentimentos seria nociva para a vida das utopias, bem como em *Clarens*.

A propósito das pequenas sociedades, *Clarens* é a alternativa política revisitada de Rousseau, posto que no *Contrato* ele anunciara sua preferência pelas pequenas comunidades. É certo que lá sua preocupação era no âmbito jurídico-político-institucional, e na *Nova Heloísa* ele se ocupa em imaginar a possibilidade, o movimento da vida em um pequeno contexto comunitário – mesmo pequena, no *Contrato* a sociedade seria maior do que em *Clarens*. Contudo, o que se extrai disso também encontra ecos, tanto no conjunto de princípios filosóficos de Rousseau, como no âmbito dos modelos utópicos em geral. Trata-se

¹³⁹ ROUSSEAU, J.-J. *Júlia, ou a Nova Heloísa*. p. 83-84.

¹⁴⁰ STAROBINSKI, J. *A transparência e o obstáculo*. p. 113.

de um esforço do genebrino em separar do escopo corrosivo dos costumes degenerativos das grandes sociedades, ou o insularismo aventado nas utopias, conforme assinala Starobinski:

[...] Clarens, acrescentemo-lo, é um pequeno mundo limitado, e que se quer fechado; mas as almas ali se entregam ao sentimento do universal. O ideal da “sociedade íntima” (como, nos *Diálogos*, o ideal de um “mundo encantado” acessível apenas aos iniciados, como também o ideal da pátria) parece corresponder a um gosto muito forte pela existência circunscrita. [...] há em Rousseau um desejo de *insularidade*, uma necessidade de encerrar sua vida em uma ilha. Clarens é precisamente uma ilha, um refúgio, um jardim fechado, uma pequena comunidade estreitamente concentrada na felicidade que soube inventar. É o abrigo terrestre das belas almas, no interior do qual elas se *excluíram* do resto do mundo.¹⁴¹

Clarens revela-se como utopia também pela exclusividade dessa sociedade. Não é um modelo político por se implementar – tampouco o *Contrato* o era –; em verdade, nenhuma utopia o é¹⁴². As utopias de Rousseau são as escalas que em muito esclarece seu pensamento. Na Nova Heloísa o que se tem é um romance que pode ser explorado como recurso de reflexão política de Rousseau; *Clarens* serve ao fortalecimento das ideias políticas dele. Trata-se de um registro diferente, mas que serve aos objetivos de fazer com que seus ideais de natureza e vida íntima sejam vistos como possibilidades de vida por serem alcançadas, exploradas no interior das sociedades; ou, resgatadas no interior de cada indivíduo, como é o caso da intimidade, própria de cada um, mas construída mediante o outro, fazendo com que haja intimidade também em sociedade. Isto é, mesmo a intimidade pode ser explorada como utopia, no âmbito do indivíduo, uma espécie de utopia intimista, a dos sentimentos, pensamentos e imaginações na esfera particular do homem.

¹⁴¹ STAROBISNKI, J. *A transparência e o obstáculo*. p. 141.

¹⁴² No caso de Rousseau a utopia não poderia ser implementada devido ao diagnóstico da presença do mal que fundamentaria a sociedade – como será visto na parte dessa dissertação reservada ao realismo. Entretanto, a utopia encontra seu sentido maior por ser a energia que move o ser humano devido à expectativa de outros e melhores mundos em um horizonte qualquer, ou estabelecidos no tempo presente em espaços escusos.

Capítulo 3

Utopia Íntima

A utopia em Rousseau se revela também de maneira intimista, no sentido pessoal. É o que se nota n' *Os Devaneios do Caminhante Solitário* (*Devaneios*). Em um livro de caráter mais confessional, Rousseau registra seus relatos finais, o que faz dos *Devaneios* uma obra com um tom nostálgico, tanto pela vida vivida como também por aquela que não fora realizada, mas que sempre esteve no horizonte do filósofo. Por isso não é exagero atribuir aos traços da pena de Rousseau a melancolia, que por vezes ele confessou. Sendo por melancolia ou nostalgia, os *Devaneios* são belos, porque neles Rousseau exprimiu toda sensibilidade que lhe fora cara, e que o distanciou dos padrões filosóficos, herdeiros do racionalismo, e, portanto, muito forte no Iluminismo. Porém, tal sensibilidade não serviu apenas aos relacionamentos travados por Rousseau e os seus; se por vezes as obras se confundem por aqueles que as obrou, as palavras do genebrino carregam suas ideias e sentimentos, em particular nos *Devaneios*. A sensibilidade de Rousseau está latente nesse livro, e assim deveria ser, tendo em vista o que foi Rousseau enquanto homem do conhecimento e das artes; sua sensibilidade serviu à imaginação e ao pensamento, dando a amplitude que se nota nos *Devaneios*. Isso faz dessa obra especial no conjunto das que estão sendo analisadas na perspectiva da utopia em Rousseau.

O que se quer é a utopia do homem. Ou, o que o homem pode almejar para si, em particular, no quando se tem a utopia em vista? Como foi percorrido nos capítulos anteriores, na utopia há pouco espaço para a ação do homem em particular; em outras palavras, não há utopia para o indivíduo. As utopias são construídas para as comunidades, não para os indivíduos. Pensá-la e querê-la só é possível enquanto parte de um todo; vivê-la não é para si, é para todos. Com Rousseau não é diferente. A Idade de Ouro é para todos, assim como a sociedade do Contrato. Mas, ele pensa o indivíduo também, concedeu especial atenção para o homem em particular, e é nos *Devaneios* que se nota a margem que Rousseau prevê para a utopia pessoal.

É utopia porque é inalcançável. Também porque é um projeto, mas particular, e carregado das críticas ao seu tempo. Outra razão que a faz utopia são os princípios estabelecidos por Rousseau em outras obras suas, já vistas, como o *Segundo Discurso* – a natureza é recorrente nos *Devaneios*. Entretanto, o que coloca essa obra ímpar de Rousseau em relevo no trato da utopia é a felicidade. É certo que ela ficou à margem do que

foi abordado até o momento, isso porque seu trato fora reservado para esse momento, em conjunto as caminhadas e os devaneios.

3.1 Caminhadas

As caminhadas estão a par com as viagens na lógica do pensamento de Rousseau. A diferença é que ele situa as caminhadas no âmbito do indivíduo em particular – elas são solitárias, enquanto as viagens que ele menciona nos seus textos são expedições coletivas. A convergência de ambas está no novo, no conhecimento que elas podem conceder para o caminhante e para os viajantes. Tanto uma como outra trazem consigo o desbravamento, a revelação das diferenças além-fronteiras, ou curvas e horizontes. Uma pressupõe o novo em “outros mundos”, ao passo que para a outra, o próprio indivíduo pode representar um novo mundo.

As caminhadas são necessárias, pois elas são o “eu” em movimento; não há caminhada sem movimento. Ele traz o desconhecido, que passa a ser conhecido; com isso o mundo se amplia para o “eu”, que também não é mais o mesmo depois da caminhada: ele agora é maior, como o mundo. Para Rousseau, que considerava que o homem sob uma ordem social legítima necessariamente seria dividido, isso era algo muito significativo; ainda que a fragmentação fosse inevitável, o homem poderia reunir-se, mesmo que por um momento, em uma caminhada, tornando-se maior, mais em conhecimento de si e do mundo, do que frente ao outro. Rousseau explica o porquê das caminhadas:

Tendo portanto formado o projeto de *descrever o estado habitual de minha alma* na mais estranha situação em que possa jamais encontrar-se um mortal, não vi nenhuma maneira mais simples e mais segura de executar essa empresa do que a de manter um *registro fiel de minhas caminhadas solitárias e dos devaneios que as preenchem*, quando deixo minha cabeça inteiramente livre e minhas ideias seguirem sua inclinação, sem resistência e sem embaraços. *Estas horas de solidão e de meditação são as únicas do dia em que sou plenamente eu mesmo* e em que me pertencem sem distração, sem obstáculos e em que posso verdadeiramente dizer que sou o que desejou a natureza.¹⁴³

Ainda que se possa entender os *Devaneios* como uma utopia pessoal, não se trata de um projeto a rigor das utopias. Justamente por ser pessoal, tal projeto deveria vir acompanhado por aspas. Por ser de caráter mais confessional, os *Devaneios* não tem a força

¹⁴³ ROUSSEAU, J-J. *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. p. 31. (Grifo nosso).

da utopia à semelhança do *Contrato*. Aliás, a pretensa utopia dos *Devaneios* é mais moral do que política – talvez por isso ela é mais pessoal.

Rousseau escreve de si, da sua alma, do que sentia. Porém, ele era fruto de um determinado meio, que não o refletia. E mais: tinha um público. O que faz com que ele se coloque como referência enquanto escritor diante das suas próprias experiências, sentimentos e ideias. Descrever sua alma para melhor conhecer a si mesmo, ou para ser o que ele era, pertencer-se. A caminhada não é um fim em si mesmo; ela é o meio para se chegar a algo, no caso, a si mesmo. Ela é o método para romper as adversidades próprias da sociedade na qual ele vivia. Essa mesma justificativa serve para a solidão, prevista na caminhada; as caminhadas são solitárias porque assim Rousseau poderia voltar seus sentidos para si mesmo no intuito de sentir-se melhor, sem as afecções e as interferências alheias, que os tirariam de si. A afecção deveria ser apenas do meio externo, a natureza.

Em comparação com as viagens, as caminhadas também são para o descobrimento das diversidades que estão ocultas ao perímetro que cerca aquele que se reduz a ele e a si mesmo. Contudo, as viagens podem ser feitas com o outro, e para o outro, para o conhecimento desse; as caminhadas segundo os *Devaneios* são para o conhecimento da diversidade presente na natureza, e em si. O saber de si está na natureza. Somente ela permitiria que Rousseau pudesse pertencer a si mesmo, ser plenamente quem ele era, uma vez que a natureza reserva as muitas cores, aromas, sabores, sons e texturas que completam, ampliam e revelam quem verdadeiramente ele era. O homem é parte da natureza; na cidade ele se perde, nos muitos artifícios e olhares dos outros que o fragmenta. Daí a recorrente herborização de Rousseau, citadas por ele nos *Devaneios*, a botânica.

Todas as minhas caminhadas botânicas, as diversas impressões da localização dos objetos que me impressionaram, as ideias que me provocaram, os incidentes que a elas se ligaram tudo isso deixou-me impressões que se renovam pela vista das plantas herborizadas nesses mesmos locais. Nunca mais verei essas belas paisagens, essas florestas, esses lagos, esses bosquezinhos, esses rochedos, essas montanhas cuja vista sempre tocaram meu coração: mas agora que não mais posso andar por essas felizes regiões, abro meu herbário e logo ele me transporta para lá. Os fragmentos das plantas que colhi bastam para me lembrar todo esse magnífico espetáculo. Este herbário é para mim um jornal de herborizações que mas faz recomençar com um novo encanto e produz o efeito de um aparelho de ótica que as pintasse novamente a meus olhos.¹⁴⁴

Com a caminhada Rousseau tinha a oportunidade de ter seus sentidos excitados pelo contato estabelecido com a diversidade contida na natureza. A caminhada era o primeiro recurso ao encontro de si; ela seria o “lançar-se” daquele que estava recluso a si, e

¹⁴⁴ ROUSSEAU, J-J. *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. p. 101.

que buscava um encontro consigo. Se as pessoas a sua volta viviam regidas pelas aparências, nas caminhadas solitárias, tudo o que Rousseau encontraria seriam verdades e diversidades. Ainda que sua idade avançada não o concedesse o privilégio do contato imediato com os lugares variados e todas as variedades deles, a catalogação de tudo o que outrora fora experimentado, sentido, agora seria possível devido seu herbário. Os estímulos recebidos foram vigorosos o bastante para que além das informações sensoriais, os sentimentos adquiridos naqueles momentos ímpares fossem revisitados por Rousseau, que assim poderia ir além na sua busca por si mesmo, na tentativa de revisitar-se; esse era o objetivo final, nem mesmo a própria natureza era um fim em si mesma – ela é a manifestação da integridade possível, mas inevitavelmente perdida e constantemente ameaçada pelo homem; a recorrente e persistente incitação ao todo, à contemplação permitida e que exercita a sensibilidade.

Rousseau especifica as benesses adquiridas pelas caminhadas, o saldo obtido com a prática da botânica.

É a cadeia das ideias acessórias que me liga à botânica. Ela reúne e lembra à minha imaginação todas as ideias que mais a lisongeiam. Os prados, as águas, os bosques, a solidão, a paz, sobretudo, e o repouso que se encontram entre tudo isso são continuamente retraçados por ela à minha memória. Ela me faz esquecer as perseguições dos homens, seu ódio, seu desprezo, seus ultrajes e todos os males com que pagaram minha terna e sincera afeição por eles. Transporta-me para as calmas habitações entre pessoas simples e boas como aquelas com quem vivi outrora. Lembra-me tanto minha infância quanto meus inocentes prazeres, ela me faz saborear novamente e me torna feliz ainda muitas vezes em meio à mais triste sorte que já tenha sofrido um mortal.¹⁴⁵

O recurso da caminhada solitária em meio à variedade contida na natureza; a prática da botânica e da herborização servem ao encontro de Rousseau consigo mesmo, como um refúgio diante dos dissabores da vida com o outro. O conflito está no iminente contato com o outro, porque ele representa a necessária abstenção de si. O que significa que não é o outro, propriamente, a fonte das angústias do indivíduo; ele é apenas estímulo, tal como as plantas, a vegetação e tudo o que se encontra na natureza. Nem mesmo no próprio indivíduo deve ser situada tal fonte de desprazeres, por ser ele a medida primeira que dá sentido a si mesmo e tudo que o cerca; o retorno para si e o momento de paz, de quietude. O problema maior apontado por Rousseau está no meio-caminho entre o afastamento de si e o aproximar-se ao outro. As caminhadas solitárias, o afetar-se pelos estímulos da natureza e a preservação de tais impressões seriam apenas artifícios que permitiriam refugiar-se não nelas – nas caminhadas e nas vegetações – mas em si mesmo. Nas caminhas Rousseau se encontra

¹⁴⁵ ROUSSEAU, J-J. *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. p. 102.

consigo mesmo, seu anseio é esse. Assim como utopias são lapsos de plenitude, as caminhadas de Rousseau têm a mesma representação, só que sem haver a utopia e sendo ele mesmo a medida máxima, o pleno por ser alcançado.

3.2 Devaneios

Os devaneios preenchem as caminhadas de Rousseau, conforme suas próprias palavras¹⁴⁶. Ora, o puro contato com as vegetações e tudo o que reservava seus desbravamentos de caminhante seriam pueris ou pouco diante da tarefa do retorno a si. Por isso os devaneios seriam imprescindíveis e mesmo inevitáveis, já que tais informações impressas na sua alma pelos seus sentidos passariam pelas suas reflexões, imaginações, ou seja, pelo devaneio. Mas, o que são os devaneios? Por que os devaneios?

Algumas vezes, pensei com bastante profundidade; mas, raramente com prazer, quase sempre contra minha vontade e como à força: o devaneio me descansa e me diverte, a reflexão me cansa e me entristece; pensar foi sempre para mim uma ocupação penosa e sem encanto. Algumas vezes, meus devaneios acabam pela meditação, mas, mais frequentemente, minhas meditações acabam pelo devaneio e durante tais divagações minha alma vagueia e plana no universo sobre as asas da imaginação, em êxtases que ultrapassam qualquer gozo.¹⁴⁷

O devaneio é um recurso especulativo próximo da imaginação; e ambos permitem que a liberdade o prazer sejam experimentados mais facilmente – em comparação com o exercício racional/reflexivo, por exemplo. Ele também está da reflexão, porque são construções teóricas, mas com métodos diferentes, um mais licencioso, o outro mais rigoroso. O valor de tais meios intelectuais é que podem ser contestáveis. Porém, para Rousseau os devaneios são fundamentais para o seu exercício intelectual; eles respeitam o princípio da proximidade para com a natureza, e funcionam muito bem quando somados às caminhadas. Segundo seus relatos nos *Devaneios*, ao caminhar e devanear sua alma “vagueia e plana no universo sobre as asas da imaginação”. A leveza transmitida pelas palavras de Rousseau denotam a primazia dos devaneios em detrimento da reflexão e o êxito desse recurso da sua alma em favor dela mesma. Esse exercício é como se fosse a tão desejada fusão do seu ser junto à natureza, o reencontro consigo mesmo e a liberdade que tal instante traria para si.

¹⁴⁶ “[...] manter um registro fiel de minhas caminhadas solitárias e dos devaneios que as preenchem” (ROUSSEAU, J-J. *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. p. 31).

¹⁴⁷ ROUSSEAU, J-J. *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. p. 92.

E mais: se os devaneios se confundem com a imaginação (e ela é fundamental no exercício e na construção da obra intelectual de Rousseau, para além de uma experiência pessoal, como se nota nos *Devaneios*), ele não se furtou ao uso desse recurso naquilo que tem sido assumido aqui como utopia no seu pensamento. É devido aos devaneios que Rousseau pôde conceber seu homem natural, bem como o estado de natureza, como o primeiro estágio da vida ou como Idade de Ouro. Talvez, justamente, aos devaneios, as hipóteses previstas por Rousseau nesses conceitos fujam aos padrões convencionais atribuídos à realidade, o que fundamenta muito mais um anseio (ou ideal, utopia), do que o rigor da ciência e sua padronização.

Os devaneios de Rousseau são suas “escapadas” em busca da integração com o todo, e o afastamento das partes – que são, principalmente, os outros, que o afeta e o separa de si mesmo. Rousseau firma outro padrão ao estabelecido, às superficialidades e aparências que tanto denuncia nos seus escritos; somente o devaneio poderia ser o recurso para tal empreitada. Não se trata propriamente de um artifício, porque é uma disposição do espírito, da alma. Os devaneios pertencem a Rousseau e ao indivíduo: é a alternativa à reflexão. Sem eles as possibilidades que estão previstas segundo sua lógica seriam difíceis de virem à tona e encontrarem seu espaço na construção humana. Essa observação é relevante quando se tem em mente que o mundo de Rousseau é o iluminista do século XVIII, cuja primazia residia na herança deixada pelo racionalismo, aos moldes de René Descartes – mas que também recebia influência da física de Isaac Newton.

Apesar dos devaneios, Rousseau não abandonou as reflexões. Embora a tristeza e o cansaço admitidos ao escrever sobre as reflexões, elas são imprescindíveis na sua obra. E, é devido a essa versatilidade no uso de tais recursos – entre reflexões e devaneios – e, por vezes, no amalgamento entre uma e outra se revela a riqueza do pensamento de Rousseau, e as possibilidades de ideias e imaginações que constroem seu legado intelectual. A propósito disso, só é possível pensar em utopia no pensamento de Rousseau porque suas obras são versáteis. Não há limite pré-estabelecido que circunscreva dentro de definições rígidas o pensamento de Rousseau. Os *Devaneios* são as provas mais evidentes disso. Neles há a mistura fina do que é devaneio e do que é reflexão em Rousseau. É o que se nota no episódio do “cão dinamarquês”. Ainda que pitoresca essa passagem revela o que há de mais lírico nas linhas do genebrino, e também serve como um exemplo dos seus devaneios. Mas, como o devaneio frequentemente está acompanhado das reflexões, por mais que ele se sobressaia nos *Devaneios*, a reflexão construída outrora em prol da unidade de si ressoa no lirismo de Rousseau nesse caso.

Anoitecia. Percebi o céu, algumas estrelas e um pouco de verdura. Esta primeira sensação foi um momento delicioso. Era somente através dela que começava a sentir minha existência. Nascia nesse instante para a vida e parecia-me preencher, com minha leve existência, todos os objetos que percebia. Vivendo inteiramente o momento presente, de nada me lembrava; não tinha nenhuma noção distinta de minha própria pessoa, nem a menor ideia do que acabava de me acontecer; não sabia nem quem era nem onde estava; não sentia nem dor, nem medo, nem inquietude. Via correr meu sangue como teria visto correr um regato, sem mesmo pensar que esse sangue me pertencia de algum modo. Sentia, em todo o meu ser, uma calma maravilhosa à qual, cada vez que a relembro, nada encontro de comparável em toda a atividade dos prazeres conhecidos.¹⁴⁸

Esse é talvez um dos devaneios mais ricos de Rousseau presentes nos *Devaneios*. É a sequência do relato do acidente dele com o cão dinamarquês, no qual Rousseau coloca as impressões que teve em virtude do que lhe ocorrera. Seguramente as consequências físicas oriundas do acidente foram graves, segundo o próprio relato de Rousseau. Porém, em forma de devaneio ele descreve sua experiência de fusão com o todo. Ou seja, o devaneio de Rousseau serve à utopia íntima aventada no início desse capítulo. Rousseau anseia integrar-se com a natureza, experimentar do todo que o cerca, como fundido a ele, uma extensão do meio, tal como o homem no estado de natureza, membro enquanto continuidade desse estado. Por isso nesse devaneio ele afirma ignorar o tempo, a dor e tudo o que pudesse lhe afetar.

A utopia está dada, porém, fora dos padrões que as estabelecem¹⁴⁹. No caso dos *Devaneios* a utopia tem como excelência conduzir o homem ao estado de plenitude de si, por meio de uma experiência pessoal. Para isso o indivíduo teria que ser uma continuidade do todo que o cerca, passivo, portanto, aos estímulos que recorrentemente o afeta, e o separam de si. Esse poderia ser o problema dessa utopia: se a lógica dos devaneios é o de afastar-se às regras das reflexões, não poderia ser admitido que, no caso acima, Rousseau estivesse inconsciente, e, portanto, só assim poderia atingir o nível de integração que ele sugere, mesmo sob a forma de um devaneio. Acontece que não reconhecer a si mesmo é estar sujeito ao que lhe acomete; a passividade diante do que lhe é próprio – sua própria alma, seu próprio corpo – e do que lhe é externo – seja o outro ou o meio – é o princípio que rege a utopia dos *Devaneios*; esse é o problema de qualquer utopia: tomar o indivíduo como um ser isento de vontade, passivo, autômato. Ao preservar a liberdade do indivíduo, sobretudo no que tange a vontade geral, Rousseau resolve esse problema; mas, no caso dos *Devaneios*, não há como

¹⁴⁸ ROUSSEAU, J-J. *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. p. 34.

¹⁴⁹ Os padrões de Trousson, que serve como referência à essa pesquisa. Os padrões utópicos de Rousseau, que aqui se pensa, seguem as razões de Renato Janine Ribeiro, isto é, a utopia enquanto transgressão - outrora exposta, que se fundamenta na razão devaneante do genebrino, a sensibilidade; o *promeneur* é solitário e sensível.

fugir a esse princípio: se há uma utopia íntima, sua engrenagem funciona tão somente de acordo com a passividade do indivíduo diante do que pode lhe acometer, mas não o tira da sua quietude, não o afeta. No caso dessa utopia o princípio só poderia ser esse, e não há problema nele. Trata-se de uma utopia que diz respeito ao indivíduo em particular, que não estabelece o regramento da sociedade, mas do homem. Rousseau está preocupado consigo enquanto ser particular, que vive entre outros, mas que não poderia esquecer-se de si mesmo. O cuidado de si implicaria no outro; se há alguma possível junção entre eu e o outro, é nesse vínculo, inevitável (sobre isso Rousseau concedeu especial atenção ao escrever outros textos). No caso dos *Devaneios*, sua intenção era conceder especial atenção aos insondáveis sentimentos dos indivíduos, posto que são íntimos, secretos; não era o de estabelecer deliberadamente a utopia íntima que está sendo pressuposta. Justamente por ser uma pressuposição, o que é perceptível são traços do cuidado com o que é íntimo ao homem: seus sentimentos, suas imaginações, suas ideias, seus devaneios. Rousseau dá margens a essas disposições para mostrar que não é apenas a razão que constrói o homem, e as utopias não dão conta de todos os problemas humanos também por isso. O indivíduo deve ser pensado em relação ao outro, mas de igual forma em relação a si mesmo.

3.3 Felicidade

Rousseau teceu considerações sobre a felicidade em vários dos seus textos. Dentre tantos, as dos *Devaneios* têm especial significação no contexto dessa pesquisa. Ao escrever sobre a felicidade nessa obra, Rousseau sedimenta o solo das suas imaginações, dos seus pensamentos. São construções de imagens, que estão a favor e aparecem em concomitância com seus anseios de retorno a si. Também estabelecem laços com outras ideias suas, porque preenchem as lacunas que por ventura poderiam estar abertas devido a outros propósitos que o motivaram a dedicar-se a tal ou qual livro.

No que diz respeito à utopia, em particular à utopia dos *Devaneios*¹⁵⁰, a felicidade encontra espaço nela, aliás, ela é fundamental – não seria exagero afirmar que o

¹⁵⁰ A utopia dos devaneios é a *utopia íntima*, da qual se ocupa esse capítulo. Ela carrega consigo o delineamento melhor acabado daquilo que se propõe como utopia no pensamento de Rousseau, pois, seus traços estão fundamentados na *sensibilidade*, e tem como exteriorização elementos como as caminhadas e a solidão. Além disso, faz uso daquilo que se indicou antes como a *razão devaneante* de Rousseau, ou seja, a sensibilidade como forma de pensamento alternativo ao pensamento científico, carregada da imaginação própria ao genebrino, sobretudo nas suas caminhadas solitárias; é a subversão de Rousseau, o pensamento fora da ordem, a utopia enquanto transgressão.

objetivo final da utopia é a felicidade; tudo o que se constrói/idealiza tem como finalidade a felicidade (nas utopias são encontrados os meios pelos quais a felicidade seria alcançada). Nos *Devaneios* Rousseau pensa a felicidade com ressonâncias nítidas de outras obras suas, o que permite admiti-la como base para pensá-la também em outros contextos de seus pensamentos. A máxima sobre a felicidade em Rousseau se encontra na Quinta Caminhada dos *Devaneios*:

Observei, nas transformações de uma longa vida, que as épocas das mais doces alegrias e dos mais vivos prazeres não são contudo aquelas cuja lembrança me atrai e me toca mais profundamente. Esses curtos momentos de delírio e paixão, por mais vivos que possam ser, não são, todavia, e isso pela sua própria intensidade, senão momentos bem escassos na linha da vida. São por demais raros e por demais rápidos para constituir um estado e a felicidade que meu coração lamenta não é composta de instantes fugidios mas de um estado simples e permanente, que nada tem de intenso em si mesmo, mas cuja duração aumenta o encanto ao ponto de nele encontrar enfim a suprema beatitude.¹⁵¹

Tais palavras de Rousseau configuram-se em máxima por sintetizarem as principais ideias que formam a felicidade para ele. No trecho acima Rousseau começa por afastar o que poderia ser a felicidade, mas que não a corresponde. É clara sua preocupação por separar a felicidade dos prazeres, que são fugidios – ora, a felicidade não poderia ser fugidia, já que o recurso da fuga momentânea seria utilizado para alcançar a felicidade, que por isso só poderia ser permanente, constante, nas palavras de Rousseau, um estado. Os prazeres são fugidios e fugazes. Estão para a vida das aparências, próprias do seu século. São despropositados, em um instante surgem e desaparecem; são momentos intensos que se expõem para serem consumidos, e não usufruídos. Os prazeres não poderiam ser o princípio da felicidade, mesmo tendo seu valor, que está na alegria, nos delírios e nas paixões; até mesmo um devaneio poderia ser prazeroso, mas não necessariamente sinônimo da felicidade. A felicidade está para além dos prazeres, podendo até mesmo passar por eles. Daí a possível imprecisão que julga a felicidade fincada nos prazeres. Mais preciso seria afirmar que ela pode tocar, circundar ou emprestar características dos prazeres; a felicidade pode ser prazerosa. Mas, ficar no reino dos prazeres seria destituir a suprema beatitude da felicidade, subvertendo-a à fugacidade de instantes instáveis.

A complexidade da felicidade se esvai quando Rousseau a situa em um estado permanente e simples. Apesar de ela estar para além dos prazeres, a felicidade requer

¹⁵¹ ROUSSEAU, J-J. *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. p. 75-76.

pouco do homem para que ele possa alcançá-la, ao contrário dos prazeres¹⁵². Tudo indica que Rousseau atribui à felicidade uma localização paradoxal – o que significa que a complexidade da felicidade não fora totalmente extinta. É também por isso que é difícil para o homem colocar-se na condição da felicidade, encontrar o átimo temporal e espacial reservado a tal estado¹⁵³. Todo paradoxo é móvel, porque é semelhante a um pêndulo que se movimenta entre um polo e outro. O movimento da felicidade em Rousseau se dá entre a simplicidade e permanência dela, de um lado, e no outro polo a fluidez da vida¹⁵⁴, que inviabiliza a distinção e fruição da felicidade de qualquer homem – eis a razão que justifica a existência dos prazeres, e o valor que neles há. Os prazeres são necessários; eles oferecem contentamento rápido ao homem. Há a satisfação, mas ela é pontual; logo eles retornam no intuito de que o homem queira satisfazê-los novamente, de maneira insistente, e assim sucessivamente. Os prazeres disparam a inquietude das paixões humanas e sua potencial insatisfação diante do dinamismo da vida, que por vezes traga o homem no seu turbilhão de transitoriedades.

Tudo vive em fluxo contínuo na terra: nela, nada conserva uma forma constante e definitiva e nossas afeições, que se apegam às coisas exteriores, passam e se transformam necessariamente como elas. Sempre à nossa frente ou atrás de nós, lembram o passado, que não mais existe ou antecipam o futuro que, muitas vezes, não deverá existir: nada há de sólido a que o coração possa se apegar. Assim, na terra, temos apenas um pouco de prazer que passa; quanto à felicidade duradoura, duvido que seja conhecida. Mal existe, em nossas mais vivas alegrias, um instante em que o coração possa realmente nos dizer: *Quisera que este instante durasse sempre*; e como podemos chamar felicidade a um estado fugidio que nos deixa ainda o coração inquieto e vazio, que nos faz lamentar alguma coisa antes ou desejar ainda alguma coisa depois?¹⁵⁵

A ideia de felicidade é uma invenção humana – depende dos delineamentos conceituais de quem a concebe. Se o homem não consegue ser feliz, não é devido a ela, mas devido à má conformação do que se pensou/estabeleceu sobre ela em detrimento da vida, das condições humanas e terrenas, até mesmo. Se “tudo vive em fluxo contínuo na terra”, a felicidade é um vácuo que se abre nessa fluidez, preenchido por ela mesma; nisso ela se converte em um estado, duradoura e sólida. Uma pessoa feliz se basta por si mesma. Atingir o estado de felicidade só seria possível justamente segundo os lapsos, as intersecções (entre a

¹⁵² No caso de Rousseau não. Para ele os prazeres poderiam ser simples, contudo, não seriam o bastante para elevá-lo ao estado da felicidade. O que não se segue à sua denúncia dos prazeres oriundos da vida das aparências, constatável na sua época.

¹⁵³ Saber ser feliz é mais importante para o indivíduo do que o próprio querer sê-lo. A felicidade não é difícil; se há alguma dificuldade que permeia a felicidade, ela estaria no saber-se feliz, porque implica em saber-se e saber querer/ser feliz. Segundo as palavras de Rousseau, “aprendi assim, por minha própria experiência, que a fonte da verdadeira felicidade está em nós e que não depende dos homens tornar verdadeiramente infeliz aquele que sabe querer ser feliz” (ROUSSEAU, J-J. *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. p. 31).

¹⁵⁴ A complexidade da vida determina, em certo grau, a da felicidade.

¹⁵⁵ ROUSSEAU, J-J. *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. p. 76.

condição circunstancial de vida e a utópica/feliz) ou átimos pontuais – mas que abstraem o homem para outra realidade, como se o retirasse da condição real de vida e o colocasse naquela, feliz. Segundo essa concepção a felicidade seria utópica. O que pode ser bom, pois, se é possível ao homem experimentá-la – e é, como o próprio Rousseau sugere por tê-la experimentado – segue-se que é possível experimentar a utopia; ela não está tão distante dos homens.

Mas, pode ser admitido que a invenção da felicidade não favoreceu sua fruição pelos homens, para quem ela teria sido criada. Ela foi concebida de maneira alheia a real condição do homem; a felicidade é incompatível com as exigências para fruí-la, pois o homem é dinâmico e por vezes agitado pelas suas paixões, enquanto a felicidade é um estado simples e permanente. Diante da dificuldade de alcançá-la parece que ela estaria à disposição humana, porém, a felicidade é rara. Ora, se assim não fosse ela seria banal. Por isso, conceber a felicidade segundo essas características – nesse meandro paradoxal – é elevá-la ao nível de excelência que a engrandece e, conseqüentemente, contribui para o engrandecimento do homem que a almeja – não necessariamente quando e se ele a alcançar, mas na sua busca, no refinamento humano, enquanto espécie e individualmente. A felicidade não precisa ser entendida, necessariamente, como um fim. Segundo o que pode ser entendido nas considerações de Rousseau, melhor seria entender a felicidade como um meio para o fim, que é o homem e seu conhecimento de si. Experimentar a felicidade é exercitar a si mesmo, porque seu estado implica em retorno e reconhecimento próprio.

Mas se há um estado em que a alma encontra um apoio bastante sólido para descansar inteiramente e reunir todo o seu ser, sem precisar lembrar o passado nem avançar para o futuro; em que o tempo nada é para ela, em que o presente dura sempre sem contudo marcar sua duração e sem nenhum traço de continuidade, sem nenhum outro sentimento de privação nem de alegria, de prazer nem de dor, de desejo nem de temor, a não ser o de nossa existência e em que esse único sentimento possa preenchê-la completamente, enquanto este estado dura, aquele que o vive pode ser chamado feliz, não de uma felicidade imperfeita, pobre e relativa, como a que se encontra nos prazeres da vida, mas de uma felicidade suficiente, perfeita e plena, que não deixa na alma nenhum vazio que sinta necessidade de preencher. Tal foi o estado em que me encontrei muitas vezes na Ilha de St. Pierre, em meus devaneios solitários, seja deitado em meu barco, que deixava vagar ao sabor da água, seja sentado sobre as margens do lago agitado, seja em outro lugar, à margem de um belo rio ou de um regato a murmurar sobre o cascalho.¹⁵⁶

No detalhamento da felicidade, contida nas linhas acima, Rousseau permite que seja percebido o esquema no qual ele a situa. Não seria muito afirmar que além do paradoxo, o contraste entre um estado e outro do homem tenciona as extremidades da

¹⁵⁶ ROUSSEAU, J-J. *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. p. 76.

condição humana, ora no silêncio, ora nas agitações das paixões – isso na perspectiva própria, individual de cada homem. Ainda que em silêncio, o indivíduo pode ser afetado pelo outro e sofrer com as influências do clima na sua vida, é o que se encontra no trecho supracitado. Anteriormente Rousseau afirmara que “não há nada de sólido a que o coração se possa apegar”; mesmo diante da perspectiva desanimadora da busca por tal solidez, ele se lança na jornada fadada, no mínimo, ao cansaço, à iminente frustração. Não há como ser radical; ele mesmo assume essa atitude. Rapidamente admite uma postura mais condescendente para consigo mesmo, porque traz à voga suas experiências felizes na Ilha de Saint-Pierre.

Nessa ilha Rousseau pôde conjugar as caminhadas e os devaneios como exercícios que o levaram à felicidade. Em meio à abundância de vida presente nas cores com que teve contato, no olhar a si mesmo, segundo suas considerações, ele atingiu o êxtase proporcionado pela felicidade. Tais caminhadas o conduziram ao esvaziamento de si, mas não por completo: o que restou era Rousseau. O rompante da felicidade se daria na proporção do vazio que ela encontraria no indivíduo, que mesmo em contato com outros saberia se preservar para que pudesse haver o espaço a ser ocupado pela felicidade. Uma vez feliz, o homem experimentaria a si mesmo; esse é o maior bem da felicidade. O contentamento que a felicidade confere para quem a experimenta é e está no próprio indivíduo. Feliz, o homem que se basta a si mesmo.

De que desfrutamos numa tal situação? De nada exterior a nós, de nada a não ser de nós mesmos como Deus. O sentimento da existência, despojado de qualquer outro apego é por si mesmo um sentimento precioso de contentamento e de paz, que sozinho bastaria para tornar essa existência cara e doce a quem soubesse afastar de si todas as impressões sensuais e terrenas que vêm continuamente nos afastar dela e perturbar, na terra, sua suavidade.¹⁵⁷

Ser feliz é transcender a condição humana sem perdê-la de vista. Aliás, não teria como ser feliz sem ser humano; a felicidade é para os homens, não para deuses. A comparação com Deus é puramente ilustrativa. Rousseau recorre a esse exemplo como o contraste que permite entender melhor as distinções que ele escrevia anteriormente e que agora deveriam ser plenamente elucidadas a fim de que os benefícios que a felicidade traz ao homem fossem melhor compreendidos. Longe de querer que os homens fossem deuses – eles não poderiam ser felizes – Rousseau esperava que cada indivíduo bastasse a si mesmo. Eis a utopia íntima que outrora estava sendo delineada; ela é a utopia da felicidade. Ao (re)encontrar-se o indivíduo tem uma experiência íntima, que pode ser a felicidade. Por isso em toda atitude autônoma o homem pode encontrar felicidade, e devido essa mesma

¹⁵⁷ ROUSSEAU, J-J. *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. p. 76.

aproximação, tanto uma como outra são experiências humanas raras. Somos mais heterônomos do que autônomos; temos mais experiências prazerosas do que felizes.

PARTE II

O REALISMO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

As artes e as ciências, depois de terem feito vícios brotarem, são necessárias para impedi-los de se tornarem crimes, cobrindo-os de um verniz que não permite que o veneno se evapore tão livremente. Destroem a virtude, mas preservam o seu simulacro público, que sempre é uma bela coisa; em seu lugar introduzem a polidez e a decência, e substituem o temor de parecer mau pelo de parecer ridículo.

Jean-Jacques Rousseau, *Prefácio à Narciso*.

Equacionar as experiências no mínimo paradoxais – por vezes tidas como contraditórias – implícitas na condição social humana – e até mesmo na construção do homem rousseauísta, do a-histórico ao histórico – requer o auxílio de uma leitura mais hermenêutica do que imaginativa, onde, talvez, o homem não possa ser feliz, ou que ao menos a felicidade não seja uma preocupação primeira: essa é a leitura realista, no caso, daquilo que se pressupõe o realismo de Rousseau; aquilo que está por ser alcançado como o objetivo do “Rousseau realista”. Entretanto, para que essa empreitada possa obter êxito os fundamentos do realismo político de Rousseau precisam ser explicitados. O que se toma aqui como base para essa interpretação do pensamento do genebrino? *Tratam-se das ideias de queda e decadência*, que podem ser entendidas em conjunto; ideias quase siamesas¹⁵⁸.

Tal como a busca pelo fundamento e método do pensamento utópico de Rousseau tiveram no *Segundo Discurso* e o *Ensaio* seu cume, a escolha desses dois livros também servirão como fundamento para o seu realismo. Isso porque, no *Segundo Discurso*, por exemplo, encontra-se um trecho elucidativo que confere o fundamento para aquilo que se afirma como realismo político de Rousseau, como se lê:

À medida que as ideias 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 reunir-se diante de cabanas ou em torno de uma árvore grande; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se a distração, ou melhor, a ocupação dos homens e das mulheres ociosos e agrupados. Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser

¹⁵⁸ A respeito da ideia de *queda* no pensamento de Rousseau, Jean Starobinski escreve: “O homem, em sua condição primeira, apenas emerge da animalidade; é feliz: essa condição primeira é um *paraíso*; e ele não sairá da animalidade senão quando houver tido a oportunidade de exercer sua razão, mas com a reflexão nascente sobrevém o conhecimento do bem e do mal, a consciência inquieta descobre a infelicidade da existência separada: é, portanto, uma *queda*” (STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. p. 390).

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 eloquente, 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.¹⁵⁹

Rousseau estabelece seu realismo na queda e decadência flagrantes no decorrer de uma leitura do homem na história – uma história hipotética, tal como ele mesmo sinaliza no início do *Segundo Discurso*. Para Rousseau o progresso enquanto história é entendido como degeneração, corrupção, decadência; queda, do estado de natureza, ou da condição plena do homem, rumo à morte. Essa proposição de Rousseau pode ser tomada por realismo porque ele está preocupado com *o homem tal como ele é* em um determinado contexto espaço-temporal, como a sua Paris do século XVIII¹⁶⁰. Pensando a política de acordo com essa perspectiva reflexiva, Rousseau suspende qualquer contribuição filosófica, no âmbito político, que convirja com os pressupostos utópicos. Não há planos universais para o homem, idealizações ou reversão de qualquer condição injusta de vida; o que se nota nesse trajeto intelectual de Rousseau é uma preocupação latente com a vida humana dentro de uma linearidade sucessiva degenerativa. A queda é a saída do homem da condição plena para se viver; seu destino é uma incógnita e a sua vida está marcada por uma carência de si – já que ao sair do estado de natureza o homem sai de si, perde sua integralidade.

No trecho supracitado Rousseau tece suas considerações acerca dos primeiros movimentos da decadência humana, na qual é possível identificar o ponto agudo que gerou a precipitação dos homens para a condição decaída de vida: a vaidade. Trata-se, portanto, do efeito da queda. Queda e decadência são ideias quase siamesas, mas não o são na íntegra. Logo, o que teria causado a queda? Quando começa a história, em Rousseau? Ou ainda: quando surge o homem (enquanto consciente de si, dotado de alguma individualidade, demarcando a diferença entre si e *o que ele não é*)?

¹⁵⁹ ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a desigualdade entre os homens*. p. 263.

¹⁶⁰ O mesmo Rousseau das *Confissões*, que outrora se lançara no *país das quimeras*, no *mundo encantado*, teve também, no seu pensamento político, sua preocupação com *os homens tais como são*. Prova disso ele deixou quando escreveu sobre a ocasião que teve diante dos textos do Abade de Saint Pierre, conforme pode ser lido a seguir: “Eu supunha que existissem tesouros nos manuscritos que me dera o conde de Saint Pierre. Examinando-os, vi que não eram mais que a coleção das obras impressas do seu tio, anotadas e corrigidas por seu punho, com outras pequenas peças inéditas. [...] o velho abade tinha mais espírito do que eu o supusera; mas o exame profundo das suas obras sobre política só me mostrou uma visão superficial, projetos úteis mas impraticáveis, graças à ideia, de que o escritor nunca se pôde libertar, de que os homens se conduzem mais por suas luzes que por suas paixões. [...] Esse homem raro, honra do seu século e da sua espécie, e o único talvez, desde que existe o gênero humano, que não teve outra paixão senão a razão, só fez entretanto caminhar de erro em erro em todos os sistemas, porque *quisera tornar os homens semelhantes a ele, em vez de os tomar tais como são, e continuarão a ser. Só trabalhou para seres imaginários, pensando trabalhar para os contemporâneos*” (ROUSSEAU, J.-J. *Confissões*. p. 385. Grifo nosso).

O que dispara a história é o olhar. Essa é a ideia chave do texto supracitado. “Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço”. No olhar se nota o despertar da consciência humana. É quando o homem passa a se perceber como indivíduo; quando há a distinção de si, a consciência de si. Antes da vaidade, *o olhar é um fundamento da sociabilidade do homem*, em Rousseau¹⁶¹. Dele decorre a sociedade, e com ela a história e a moral, bem como a cisão do homem – antes da desigualdade.

O olhar em Rousseau não é um olhar desinteressado, isento de conteúdo moral, um exercício físico. O olhar para Rousseau é judicioso, desejante. Ao olhar o outro o indivíduo busca a si, por desejar a si no olhar do outro. Ele é reflexivo na medida em que há uma busca e exposição mútua no entreolhar. Disso pode-se inferir que o olhar é um fundamento da sociabilidade em Rousseau; nos olhares dos indivíduos se estabelecem os vínculos sociais, interpessoais.

Bento Prado Jr. escreveu sobre o olhar e a consciência, sobre o sensível e a existência em Rousseau. Do ensaio *Filosofia, música e botânica: de Rousseau a Lévi-Strauss*, segue-se os textos abaixo:

Não há divórcio algum entre o ver e o saber: saber ver significa passar de uma “estrutura” a uma “ordem”, perceber a analogia guardando a “variedade prodigiosa” das formas e o sistema das diferenças. O olho do sábio é capaz de cultivar a tensão entre o Mesmo e o Outro, de distender os fios que os ligam sem rompê-los.¹⁶²

[...] Rousseau transforma a consciência de si numa experiência e num conhecimento confuso. A consciência de si tem uma natureza essencialmente centrípeta: só se estabelece através da mediação da sensação e da exterioridade. Mais ainda, a identidade constituída no sentimento da existência está sempre em *sursis*: não ultrapassa jamais a chama do instante e não pode assegurar a continuidade temporal do eu.¹⁶³

A sensação primeira a instituir a sociedade é o olhar. Ele projeta o Eu para o outro, estimula a exteriorização e provoca o movimento do existir no indivíduo. O olhar está na composição da consciência, portanto. Não por acaso Bento Prado a identifica como centrípeta, porque o pensamento de Rousseau está marcado pela sensibilidade perceptiva, que também é interessada. E o interesse carrega consigo uma perspectiva subjetiva, particular.

¹⁶¹ A piedade necessita do olhar para exercer a função que lhe cabe. Isso porque o olhar atua com o interesse consigo.

¹⁶² PRADO JR, Bento. *A Retórica de Rousseau*. p. 322.

¹⁶³ PRADO JR, Bento. *A Retórica de Rousseau*. p. 319.

Portanto, segundo Bento Prado, o olhar sábio é o “capaz de cultivar a tensão entre o Mesmo e o Outro, de distender os fios que os ligam sem rompê-los”. Esse olhar é sábio porque o interesse dele é o de preservar a necessária sociabilidade dos homens. O necessário na sociabilidade se justifica porque as consciências se fazem subjetivamente. A sensibilidade perceptiva, puro exercício autômato, é a ferramenta, ou a condição física para o exercício intelectual da significação da existência; do sensorial (sensibilidade perceptiva) há uma condução para o moral, e com esses têm-se como produto o sentimento – a formação humana sentimental, ou um *status* mais complexo do humano. Esse movimento é contínuo na consciência humana; ou, somos humanos devido a esse movimento da alma, do intelecto. Talvez por isso Bento Prado afirme que “a identidade constituída no sentimento da existência está sempre em *sursis*: não ultrapassa jamais a chama do instante e não pode assegurar a continuidade temporal do eu”. O olhar é indômito, enquanto pura percepção sensitiva. Logo, por ser apenas um autômato, por carecer de significação, ele se vale do preenchimento de significados, do saber que a consciência carrega consigo. A volatilidade do sentimento de existência se deve ao caráter indômito do olhar e do movimento incessante da consciência.

Essa é a combinação sob a qual a sociedade em Rousseau se erige. Dessa investigação das origens da desigualdade, no estabelecimento do eixo sob o qual presume-se o estopim do declínio humano, encontra-se o *olhar interessado*. O interesse do olhar é o Eu; o olhar para Rousseau é desejanter e judicioso. No olhar está pressuposto o amor-próprio, porque o olhar carrega consigo o “Eu distinto”, alheio, cindido; por ser olhar, o é de alguém, e se assim for (e no texto acima, de Rousseau, nota-se que é), já está previsto a transformação do *amor de si mesmo* em amor-próprio.

O amor-próprio tem como principal interessado o emissor do olhar; por isso, ao olhar ele deseja também ser olhado. Eis a razão da preocupação de Bento Prado ao citar o “olhar do sábio”. Não há como imputar ao olhar a gênese do mal do homem moderno, ou o “homem-do-homem” rousseauísta; o olhar não é mal, o problema talvez esteja na significação que se introduz no olhar: o interesse. O olhar pode trazer à voga a “‘variedade prodigiosa’ das formas e o sistema das diferenças”, ele pode permitir com que o Eu seja melhor identificado na relação reflexiva do olhar; o “saber ver”, de Bento Prado, é a busca do Eu e do outro na sua integralidade, não enquanto distintos, mas enquanto estrutura, laço social; o olhar sábio é um olhar de interesse contido, devedor do *amor de si mesmo* em detrimento de um amor-próprio débil.

O interesse do Eu é a estima pública. Viver fora de si é viver sob a égide da estima pública. Diante de tal imperativo não há recurso sensitivo mais eficiente do que o

olhar. Deseja-se ser olhado, não entendido ou sentido. O interesse não é pelo que se é, mas pelo que se aparenta ser – o olhar não é, necessariamente, rigoroso; ao contrário, o olhar que se pensa, em Rousseau, é o olhar superficial, a pura impressão, ou olhar preconceituoso – essa é a crítica de Rousseau ao seu século¹⁶⁴. Isso revela o pueril do olhar e da estima pública, e por isso a fragilidade que é erigir uma sociedade contaminada pelo amor-próprio, pelo olhar interessado nas aparências.

E, como é sabido, o olhar que Rousseau critica é o que sustenta sua sociedade, que serve de fundamento às relações sociais à sua época. Segue-se disso, portanto, a hipótese de que é no olhar que se deve buscar o elemento disparador do processo histórico em Rousseau. Com o olhar, concomitantemente, têm-se a queda, e dela o declínio, ou a decadência, corrupção, degeneração, morte. A rigor poderia ser afirmado que o homem moderno, segundo o concebe Rousseau, é doente. A doença do homem rousseauísta é sua ausência de si. O homem rousseauísta é um ser que busca a si mesmo, mas sabedor de que não irá se encontrar na configuração social na qual está inserido – que é artificial. Isso porque, assim como ele, em particular, todos os outros estão na mesma condição dele, e, tomando o olhar como referência, esse Eu não conseguirá encontrar-se no olhar do outro, posto que esse outro está interessado em si mesmo – e é tão artificial quanto o Eu que o busca. A história é de decadência e é irreversível. Resta ao pensador, Rousseau, pensar o homem segundo essa lógica e agir, ainda que pelas ideias, para que esse processo encontre o bem na contenção do mal.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Conforme se nota no *Discurso sobre as ciências e as artes*, ao qual Bento Prado Jr. dedicou a reflexão que se encontra no artigo *O discurso do século e a crítica de Rousseau*. Em um trecho, assim escreve Bento: “A denúncia do preconceito não é uma calma operação epistemológica, mas uma operação que podemos legitimamente chamar de *crítica da ideologia*” (PRADO JR, Bento. *A retórica de Rousseau*. p. 330).

¹⁶⁵ O bem, enquanto contenção do mal, poderia ser, de acordo com Gerd Bornheim, admitir que o homem se faz *também* em declínio. Ou seja, ainda que diante de máscaras, elas seriam também expressividades do Eu, aquilo que pode ser entendido como *segunda natureza* do homem, ou até mesmo o homem-do-homem, o homem artificial de Rousseau. Conforme suas palavras, “‘O homem do mundo’, afirma Rousseau, ‘está todo em sua máscara. Como não está quase nunca em si mesmo, permanece estranho a si, e sente-se mal quando é forçado a entrar em si. Para ele, o que ele é nada é, o que ele parece ser é tudo’. A máscara das convenções sociais, do homem em seu estado civilizado, é para ele uma aparência que pode ser, senão abolida, ao menos disciplinada pela educação. No romantismo maduro, ao contrário, a máscara não é uma simples aparência, mas algo que pertence à própria condição humana. [...] Todo o drama romântico se desdobra na alternativa do *aut liberi aut libri*, pois, o ‘sentimento da natureza’ se transforma em uma ‘natureza infinita’, inacessível às aspirações do homem, condenado a uma nostalgia que se sabe sem possibilidade de consecução. As *Rêveries d’un Promeneur Solitaire* perdem a sua efusividade, ou melhor, em seu entusiasmo escondem a frustração. Se Rousseau pretende intimidade com a natureza, no romantismo maduro a natureza passa a ser vivida como o distante, deixando o homem entregue à experiência da ruptura. Nesta dissonância profunda entre a máscara que não pode ser abandonada e a exigente nostalgia de uma impossível integração na natureza debate-se a alma romântica” (BORNHEIM, Gerd. *Introdução ao Filosofar: o pensamento filosófico em bases existencialistas*. p. 73-74).

Além da utopia, o realismo – além dos dois, o que? Se possível for (fosse), quantas perspectivas de estudo do homem e suas relações entre si? (O que indica prováveis formas de vida. Essa ideia é sedutora porque sugere outras vidas. Talvez melhores devido às razões que as sustentariam, e à maneira que elas se dariam). A utopia e o realismo não são o bastante, mas é o que está em pauta. Por ora, o realismo.

O pensador realista se propõe a análise crua do homem. O que não indica imparcialidade, mas uma análise imediata das relações humanas. Essa observação busca depurar as contradições, aflições e misérias presentes no homem e nas suas relações. Se há uma tendência entre o pessimismo e o otimismo nessa perspectiva de leitura política, o primeiro se sobrepõe. Porém, não é o caso de buscar nem um ou outro; a preocupação do pensador realista está em dirimir os engodos que rodeiam o que se toma por real: os ideais. Engodos porque não-reais. Entraves, quando o real é preterido em virtude deles. Eles podem distorcer a realidade, que pode ser mais sofrível do que desejariam os homens, do que desejaria Rousseau.

A vida urge em movimento; seu fim é ela mesma – como se a vida ansiasse pela vida. Assumir o realismo como referência política é pensar a vida humana entregue às condições pontuais do seu movimento, no deslocamento em meio às contradições e vazios que as sustentam. Isso porque o desespero humano está na busca pela resolução de tais contradições e preenchimento dos vazios. O vazio é a ausência, que por sua vez é angústia, e por fim desamparo. Mesmo no âmbito do pensamento utópico estudado anteriormente, percebe-se tais características no homem rousseauísta, entretanto, como o trato utópico não fora uma exclusividade para Rousseau, o realismo político também tem suas contribuições para o homem que carrega consigo traços naturais e civis: uma contradição em vida. Natália Maruyama se dedica à análise do “homem cindido” delineado por Rousseau no seu *A contradição entre o homem e o cidadão*, conforme suas palavras abaixo:

A contradição entre o homem e o cidadão, considerando essa oposição fundamental entre “homem natural” e “homem civil”, aparece sob a forma de uma divergência entre as inclinações naturais e os deveres. [...] Aquele que sofre tal contradição consigo mesmo, ou seja, que hesita entre os deveres e as inclinações não é, logicamente, o homem civil descrito como “unidade fracionária”. Este é apenas um modelo ou, se quisermos, um parâmetro para a análise de problemas concretos. Aquele que sofre a contradição é um homem real, um *francês* ou um *inglês*, como observa Rousseau, é quem não se decide entre ser como o homem natural ou como o homem civil. Essas duas definições de Rousseau – do “homem natural” e do “homem civil” – expressam dois princípios de conduta, o de agir de acordo consigo mesmo e o de agir de acordo com os outros. Aquele que se contradiz não determina sua ação unicamente por seus próprios interesses nem tampouco unicamente pelos interesses coletivos; não tem *existência absoluta* como o homem natural nem

existência relativa como o homem civil, seu valor não reside nem em si mesmo enquanto *unidade numérica* nem tampouco em suas relações com o corpo social. Não sabendo como guiar sua conduta, ele age ora como o homem natural, ora como homem civil, e se contradiz quer ser ao mesmo tempo como um e outro. Nesse sentido, podemos dizer que o homem e cidadão se opõem tanto quanto homem natural e homem civil.¹⁶⁶

A cisão do homem moderno, na leitura de Rousseau feita por Natália Maruyama, se dá na presença das inclinações naturais e no confronto com os deveres presentes na vida social; dessa cisão – oposição – surgiria a contradição, que se estenderia para uma conduta a ser tomada pelo homem, diante das suas disposições naturais e deveres. Eis o problema: projetado na história, com uma vida artificial-social por se fazer, mas com disposições naturais em si, o homem não teria como assumir uma conduta, entre as duas; ainda que ele admitisse ser a *unidade fracionária* da vida sob o pacto social, suas disposições naturais estariam em si. A moralidade advinda com o pacto não teria o poder de extinguir dele suas disposições naturais – e nem mesmo seria essa sua função. Disso se segue que a cisão-contradição do homem está para ser *perpetuamente* administrada, no “homem real”, conforme as palavras de Maruyama.

O “lance” do pensador realista culmina na vida dada, não na pretendida. Sua pressuposição parte do homem cindido, na tentativa de recompô-lo. Mesmo se a tarefa for bem-sucedida, esse homem permanecerá dividido, uma vez que suas partes estarão à vista, ainda que unidas – porque certa vez foram separadas. É o que se nota no cidadão de Rousseau. O genebrino não conseguiria compor seu *homem-cidadão* sem fragmentá-lo; esse é o mal inevitável, o ensejo para o realismo. Ainda que haja uma utopia por trazer a energia e força para a busca pelo novo, há os dissabores, os desprazeres por se administrar enquanto o novo não vem. É esse o espaço reservado ao pensamento do realismo político. O homem em Rousseau é uma contradição, porque carrega consigo suas paixões naturais e as projeções de um cidadão, tudo isso no curso da “vida real”. O homem do pensador realista está marcado por cicatrizes; ele é um homem remendado. As cicatrizes são as evidências dos sofrimentos, das dores vividas na trajetória da vida. Os remendos, a imperfeição – ou a (re)criação. É esse homem que faz de Rousseau um pensador realista; o mal está nele, e é dele que se desdobra a decadência humana: é o homem quem morre.

Mas existe um projeto político bem estabelecido segundo o viés realista. Trata-se da *redução dos danos*. Pensar a política segundo a redução dos danos é resignar-se. É admitir a difícil condição contextual na qual se encontram os indivíduos. Não há espaço para

¹⁶⁶ MARUYAMA, Natália. *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau*. p. 25-27.

projetos universais (utópicos). Tampouco tais projetos visam reverter ou revolucionar o curso da história na qual os homens estão inseridos. No realismo a política visa administrar os desdobramentos da decadência do homem na história; gerenciar os dissabores que acompanham o desenrolar do homem na história.

O realismo em questão tem como exemplos exponenciais dois pensadores: Nicolau Maquiavel e Thomas Hobbes – eles não são os pensadores em questão nessa dissertação, mas referências fundamentais; servem de apoio ao que se pretende afirmar em Rousseau. Apesar das possíveis controvérsias que podem existir quanto aos traços fundamentais de suas teorias políticas, as evidências que permeiam suas obras permitem usá-las como bússola na busca pelo norte que aqui se inaugura: o realismo. As obras tomadas por empréstimo dos tais filósofos são: *O Príncipe*, de Maquiavel, e o *Leviatã*, de Hobbes.

A leitura d’*O Príncipe*, de Maquiavel, por exemplo, não concede espaço para a felicidade nas suas linhas – a felicidade é oriunda da utopia; ser feliz é uma utopia. Preocupar-se com ela seria em vão, quando se tem uma conquista no horizonte, ou a manutenção daquilo que se conquistou. N’*O Príncipe* a vida humana é premente, porque frágil; viver é arriscado. O risco é inevitável, quando se quer manter a vida. Esse é o caso de Maquiavel. O conflito não se justifica por ele mesmo; a vida humana clama pelo conflito, para que ela possa seguir seu curso. A vida se justifica por si mesma; viver é preciso. A guerra, por exemplo, é um artifício para a vida, e por isso não deve ser evitada, se for iminente. Segundo Maquiavel, n’*O Príncipe*:

Por isso, os romanos, prevendo com longa antecedência as inconveniências, contornaram-nas sempre e nunca as deixaram desenvolver-se para evitar uma guerra, pois sabiam que as guerras não se evitam e, se adiadas, trazem vantagem ao inimigo. [...] Não se deve jamais deixar uma desordem prosperar para evitar uma guerra, porque uma guerra não se evita, somente se posterga com desvantagem para si mesmo.¹⁶⁷

O conflito está no gerenciamento do poder, que se revela em situações limites como a guerra. Eis, portanto, a primeira situação delicada diante da qual se coloca Maquiavel. A guerra é a consequência da busca pelo poder; é o artifício necessário para aqueles que anseiam pela conservação da vida. Para tanto, antecipar-se às armas se faz

¹⁶⁷ MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. p. 13, 15.

necessário, quando o risco é iminente. Uma vez assegurado o poder, a guerra permanecerá no horizonte; ela também é artifício para manter o poder sob a égide de quem o conquistou – a delicadeza no trato da questão e de quem se põem a essa tarefa também está aqui. A guerra sempre estará no horizonte, porque a vida é constante.

Percebe-se o realismo de Maquiavel nas linhas acima. O que caracteriza sua postura política é a luta pelo poder. O poder que viabiliza a vida. Mais precisamente, Maquiavel pode ser considerado um pensador realista porque se atem aos fatos pontuais que rondam o poder: a luta, o conflito. Por isso o realismo. Pressupõe-se que o real norteia a análise do autor florentino – o real em contraposição ao ideal-utópico. Sendo assim, Maquiavel destina sua preocupação para interpretações daquilo que suas experiências diplomáticas permitiram a ele – além do conteúdo teórico que tinha à sua disposição.

Além dessa perspectiva do pensamento de Maquiavel, há de se apontar que as orientações que ele oferece ao príncipe também fazem com que ele possa ser lido no viés realista. O princípio que baliza Maquiavel, somado às orientações quanto ao modo de atuação do príncipe configuram a força argumentativa da sua obra. O realismo não está apenas no fato de que é necessário ter e manter o poder para que a vida seja viável. Antes há a luta pelo poder, e é nela que está contido o fundamento da postura de Maquiavel nas orientações ao príncipe. Talvez a referência que melhor expresse o princípio adotado por Maquiavel, e a razão de lhe conferir uma investigação *realista* do seu pensamento, esteja naquilo que se segue:

Porém, sendo meu intento escrever algo útil para quem me ler, parece-me mais conveniente procurar a verdade efetiva das coisas do que o que se imaginou sobre elas. Muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos e que nem se soube se existiram na verdade, porque há tamanha distância entre como se vive e como se deveria viver, que aquele que trocar o que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende antes arruinar-se que a preservar-se; pois um homem que queira fazer em todas as coisas profissão de bondade deve arruinar-se entre tantos que não são bons. Daí ser necessário a um príncipe, se quiser manter-se, aprender a poder não ser bom e a valer-se ou não disto segundo a necessidade.¹⁶⁸

Thomas Hobbes, por sua vez, carrega nas suas linhas princípios realistas semelhantes ao de Maquiavel. Tanto o florentino, como Hobbes, e mesmo Rousseau, estão preocupados com a conservação da vida. O realismo pretendido em tais pensadores não os torna “maléficos”, mesmo seus pensamentos. O fato é que eles se preocupam em considerar o

¹⁶⁸ MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. p. 73.

os desprazeres, os conflitos entre os homens como princípio corrente, quase inerente a eles; daí a insistência no trato do mal, bem como a presença da guerra e outros dramas humanos nas suas reflexões.

No caso se Hobbes, no *Leviatã*, o realismo aqui pretendido está na natureza que ele atribui ao homem, bem como as consequências que se seguem delas – no convívio dos homens, sobretudo. A necessidade do *pacto social*, tal como se encontra em Rousseau, seria o *acordo* necessário para que a vida fosse resgatada da natureza destrutiva dos homens; seria o poder comum a intimidar os homens e permitir que houvesse uma dissolução das discórdias e a possibilidade da vida. Segundo Hobbes:

Os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de intimidar a todos. Porque cada um pretende que o seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribuiu a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que a tal se atreve (o que, entre os que não têm um poder comum capaz de manter a todos em respeito, vai suficientemente longe para levá-los a se destruírem uns aos outros), por arrancar dos seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano, e de outros também, pelo exemplo.

De modo que na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória. A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundo, para defenderem-nos; e os terceiros, por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma opinião diferente, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido às suas pessoas, quer indiretamente aos seus parentes, amigos, nação, profissão ou ao seu nome.¹⁶⁹

No conjunto das causas que provocam a discórdia entre os homens encontra-se a potência do desprazer que Hobbes atribui ao convívio humano quando não há poder comum para manter todos em respeito. E, por serem partes integrantes, constitutivo do homem, no que se refere a sua natureza, não haveria como ele despir-se dessas características. O realismo, portanto, se torna latente em Hobbes menos em detrimento do “enorme desprazer” presente nas relações humanas, do que no convívio diante da violência, da defesa e das ninharias disparadas pela necessidade de reputação provocada pela necessidade da *glória*.

É esse convívio, também com a guerra no horizonte, que faz com que o homem deva administrar tais paixões que os impulsionam ao conflito. O desprazer presente nas relações humanas é a demanda pelo reconhecimento, a carência dos afetos que apascentariam a inquietação das paixões. Destituir-se das paixões seria renegar a condição

¹⁶⁹ HOBBS, T. *Leviatã*. p. 108.

humana, possibilidade inviável. Logo, a solução sugerida por Hobbes é o pacto social – que o faz à sua maneira, que é diferente da de Rousseau, por exemplo.

Por razões como essas não é possível afirmar tanta diferença entre Hobbes e Rousseau, quanto a seus pensamentos. O realismo que se sonda em ambos os tornam pensadores da política que preservam nos seus íntimos dramas semelhantes, sendo a principal delas a *insuficiência humana no convívio com suas paixões*.

CAPÍTULO 1

A Perfectibilidade e os Desdobramentos do Fundamento Realista de Rousseau: o problema do Mal

Ao estabelecer como fundamento do realismo rousseauísta a *queda e decadência*, em um primeiro momento está-se conferindo um viés moral ao problema; queda e decadência são pressupostos, categorias morais carregadas de um valor por excelência: o mal. Em outras palavras, qual é o mal da *queda e decadência* em Rousseau? Por que esse fundamento é maléfico? Questões como essas expressam a preocupação com a moral, que também pode e deve ser estendida para a política – ela será o antídoto contra o mal. O fato é que existe um desdobramento necessário por ser explorado quando se pensa os alicerces do realismo rousseauísta.

Linhas acima foi visto que o olhar é um dos componentes daquilo que aqui se toma como fundamento. Há mais por ser desenvolvido sobre esse assunto, posto que anteriormente o intuito era apenas o de lançar as bases para o fundamento, apontar o caminho a ser percorrido nessa parte da pesquisa. O espaço para a reflexão sobre o olhar está aqui reservado, ainda nesse capítulo. Entretanto, além do olhar a perfectibilidade também voltará à cena. Isso porque ela também se encontra nos emaranhados conceituais do fundamento realista de Rousseau. Ela, a perfectibilidade, já foi apresentada ao leitor dessas páginas por ocasião das reflexões reservadas à utopia. Trazê-la à baila nesse instante é situá-la como um conceito chave no pensamento de Rousseau – o que permite, inclusive, tecer os elos da obra rousseauísta percorrendo tais conceitos. Assim como o *Segundo Discurso* e o *Ensaio* foram imprescindíveis para a edificação da reflexão sobre a utopia, os mesmos livros de Rousseau sustentarão as investidas realistas pretendidas por essa pesquisa, conforme está sendo visto.

O extrato que se pode reter, e com o qual se pode trabalhar conceitualmente como fundamento do pensamento realista de Rousseau, guarda em si a *queda e decadência* oriundas do *olhar* e da perfectibilidade. Esse escopo fundamental, conjunto conceitual, possui inspirações físico-mecânicas, pertencentes à natureza, mas que também se desvincula dessa inspiração para recorrer à moral e à política e assim se valer enquanto fundamento sócio-histórico. Mesmo em queda, ainda que se assuma irrestritamente a decadência como um reflexo da sociedade do seu tempo, não poderia ser excluído a possibilidade de recrutar os mesmos pressupostos do fundamento realista de Rousseau não apenas para esse fim. O mesmo conjunto que compõe o fundamento do realismo rousseauísta é também – mas não

apenas – o da sociabilidade humana. A gênese social em Rousseau é doente, porque nasce devedora da cisão com a natureza (*queda*), e tem no seu horizonte imediato o sofrimento advindo do seu rompimento sem precedentes (*decadência*). O imediato torna-se mediato na medida em que no horizonte está no aguardo do homem a morte, que não é mais sofrimento, mas fim. Entre o fim e o sofrimento este é preferível, posto que é vida.

O mal em Rousseau é *queda e decadência*; a vaidade e a desigualdade são reflexos do mal. A importância em situar o mal no pensamento do genebrino se justifica por ser ele a causa que justifica as medidas de redução dos danos para com ele. Para se conter o mal deve-se saber o que ele é, suas propriedades, sua natureza. Atuar nos seus reflexos seria inócuo, mais até do que combatê-lo. Além disso, outra ponderação deve ser feita: ao ser desvendado, não se segue que o mal será extirpado, aniquilado da existência humana, tal como se presumiria um pensamento comprometido com o bem. Em verdade, no pensamento de Rousseau, *o mal não pode ser excluído da vida humana*. O espaço reservado ao mal, para o genebrino, está no fundamento da sociedade; eliminá-lo seria desconfigurá-la, o que torna a utopia impossível de ser implementada na “vida real” – o que a justifica no seu pensamento – e o realismo necessário a ser considerado na sua filosofia política¹⁷⁰.

Nesse sentido, o “homem-do-homem” deve saber viver com o mal que há nele. Aqui o problema do mal em Rousseau é mais antropológico do que moral. E é mais do que compreensível que assim seja: em Rousseau a moral projeta e realiza o homem, enquanto “homem-do-homem”, o homem artificial – a moral é artifício. Mais: o genebrino estava preocupado em pensar um “novo homem”¹⁷¹. Esse pensamento deveria fazer surgir um homem para servir de contraste com o daquele tempo – mais do que diante do “bom selvagem”¹⁷². Segue-se disso que Rousseau estava à procura da remediação do mal; não era seu objetivo atacá-lo diretamente. Se o mal era oriundo do homem, como produto da sua

¹⁷⁰ O homem é bom por natureza, daí a possibilidade de se pensar a utopia no pensamento de Rousseau; o mal está na sociedade, nasce com a moralidade, e lança as bases da filosofia política realista rousseauísta

¹⁷¹ Que não era o “homem-do-homem” oriundo do pacto entre o rico e o pobre, do *Segundo Discurso*. Aquele homem é consequência da queda; é o homem em decadência. O “novo homem” de Rousseau seria o Emílio, o homem fruto de uma boa desnaturação, que poderia viver em qualquer sociedade posto que ele fora educado para saber viver, independentemente do local onde se encontraria. O trunfo do Emílio é sua boa desnaturação.

¹⁷² É possível pensar em alguns modelos de homem em Rousseau. Há o “bom selvagem”, do *Segundo Discurso*; o “homem-do-homem”, também do *Segundo Discurso*, ou o “homem decaído” (o homem do tempo de Rousseau); outro “homem-do-homem” é o livre moralmente, autônomo, ou o homem do *Contrato*, transformado pela ação do legislador; por fim, existe um homem cosmopolita, ou bem desnaturado, que é o Emílio, da obra homônima de Rousseau, o homem que sabe bem viver – que é um homem semelhante ao do *Contrato*.

existência, outra configuração de homem poderia, ao menos, retardar seus efeitos – primeiro, porque homem e mal não se corresponderiam, o que geraria um descompasso na decadência e seus efeitos; segundo, porque o mal desse outro homem demoraria para produzir seus efeitos, em decorrência do confronto com o mal anterior e a percepção das consequências dele. Dificilmente o mal poderia ser extirpado da existência humana – a sociedade nasce com a chaga do mal consigo. Ainda que outro homem, um totalmente outro, fosse possível, suas raízes estariam naquele que o pensou, que o concebeu. Todo novo homem carrega consigo um novo mal.

Queda e decadência representam o mal em Rousseau porque elas são a evidência da insustentabilidade da condição humana. Para Rousseau o desafio da existência humana está no fato de o homem conseguir se situar no movimento da vida. Percebe-se que a explicação do mal em Rousseau é movimento; não há queda nem decadência estáticas. O mal torna-se a condição instável da existência – o que está em bom acordo com o pensamento do genebrino em outros momentos, quando se pode afirmar que o bem em Rousseau é a ordem, a sintonia, a harmonia, ou, a estabilidade e o equilíbrio.

Observe-se que mesmo tendo como partícipe no seu pensamento uma perspectiva utópica – que tem como equivalente, nesse momento da reflexão realista, o “homem pleno”, aquele da utopia íntima – Rousseau exclui essa referência para delinear os contornos do mal, que não está na comparação com aquele modelo de homem, o dos *Devaneios*. Só há mal quando há sociedade, na relação com o outro. Por isso não há moralidade no estado de natureza, e o homem isolado, o *promeneur*, pode preterir a moral, apesar de ter que admiti-la na sua vida.

A propósito do *promeneur* das *Revêries*, ele é um sintoma do mal. A tentativa de isolar-se é a reação frente ao mal daquele que sabe estar em decadência. Essa é a *sensibilidade moral* do *promeneur*, que ao isolar-se não tem como motivação o afastar-se dos outros, ou o ausentar-se; o desejo dele é ele mesmo. O ponto de partida dos *Devaneios* é a queda: “eis-me, portanto, sozinho na terra, tendo apenas a mim mesmo como irmão, próximo, amigo, companhia. O mais sociável e o mais afetuoso dos humanos dela foi proscrito por um acordo unânime”¹⁷³. Ao emitir essa declaração Rousseau admite sua insuficiência; sua tentativa é a de reunir suas partes por meio do isolamento – o que também sustenta. Nas demais linhas das *Revêries* o leitor percorre os sentimentos da existência em decadência do

¹⁷³ ROUSSEAU, J-J. *Devaneios de um caminhante solitário*. p. 23.

promeneur Rousseau¹⁷⁴. Além disso, o texto evoca a perspectiva sociopolítica diante da qual o mal também deve ser pensado; a garantia da socialização não é sua efetivação, posto que até mesmo o mais sociável dos homens provou do ostracismo. O mal estende seus laços por horizontes indistintos, ação que compromete o desenvolvimento da sociedade por inviabilizar a socialização dos indivíduos.

Em Rousseau a antropologia (filosófica), a moral e a política estão muito próximas. A moral e a política são tomadas como artifícios para o trabalho reflexivo, que tem como objetivo e “matéria-prima” o homem. Ele é o meio e o fim do pensamento de Rousseau. Por isso sua filosofia política soma esforços para articular o esclarecimento acerca do problema do homem – longe de pretender resolver esse problema, o pensamento de Rousseau está mais comprometido em *entender* esse problema, e oferecer *possíveis alternativas* para atenuá-lo – mais do que saná-lo.

Assim como o mal é visto como um problema moral na constituição do homem, sobretudo o “homem-do-homem”, a política também é afetada por esse mal, bem como pode esclarecer e possibilitar alternativas para a existência humana. *Queda e decadência* são problemas políticos no fundamento realista de Rousseau, na medida em que estabelece o *objetivo da política* para esse pensamento. Se houve uma queda na história do homem, e, em virtude dela há uma decadência em curso, os limites da política estão estabelecidos por esse fundamento. E qual é (quais são) esse limite (s)? Restrito, por não haver um horizonte promissor à vista (no horizonte está a morte). Mas essa restrição não limita a *ação política*¹⁷⁵ – o objetivo é restrito, modesto, porque o horizonte é curto.

¹⁷⁴ Os Devaneios são sintomáticos quando se pensa o mal em Rousseau, mas eles são, antes e sobretudo, a explicitação da *sensibilidade utópica* de Rousseau, que se deve pela sua retórica e sensibilidade – e a imaginação. O mal é o revés desse movimento dialético – entre a utopia e o realismo.

¹⁷⁵ O objetivo da política não é a ação política; ele varia em razão do fundamento político estabelecido pelo pensador que a concebe. Em Rousseau, por exemplo, a política pode ter dois objetivos. Um deles é o de fixar-se como meta para guiar o homem na busca por uma vida plena – o objetivo utópico (Cassirer diria que a política do genebrino é revolucionária (Cf.: CASSIRER, Ernest. *A questão Jean-Jacques Rousseau*)). O outro é o de servir à contenção do mal o retardando – conforme ela aqui está sendo abordada, segundo a perspectiva realista. Nesse sentido, ainda que o objetivo da política seja modesto, sua ação, dentro desse objetivo, pode ser ampla.

A morte está no horizonte, portanto, ela exerce influência sobre a vida humana; quanto a isso há consenso. Entretanto, o espaço entre a posição do homem e o horizonte limítrofe de sua vida não pode ser mensurado; a morte é contingencial¹⁷⁶.

1.1 Contingências e Consciências

A filosofia de Rousseau é muito devedora do mundo físico. Não apenas porque a Natureza (*Phýsis*¹⁷⁷) consta no conjunto da sua obra, especificamente parte de uma hipótese fundamental, o estado de natureza. Rousseau concebe o homem no contexto da *Phýsis*, como parte dela. A Natureza não reserva consigo sua importância apenas devido à referida hipótese; ela é um fundamento do próprio pensamento de Rousseau na medida em que ela se transforma em um conceito a partir do qual o genebrino extrai sua noção de ordem e do impulso para a conservação da vida. Assim como a Natureza, a ordem em Rousseau é fundamental. E o é positivamente, quando ele a afirma, a sustenta dentro da perspectiva utópica do seu pensamento. Porém, a ordem também está no bojo das reflexões rousseauístas quando da sua ausência. Isto é, não se trata necessariamente do caos, mas da ausência da ordem, ou a ausência da significação, do pensamento, dos sentidos, da razão: o nada, o silêncio.

¹⁷⁶ Essa razão sustenta a coexistência de posições antagônicas, como a utopia e o realismo, em Rousseau. Aliás, já nesse momento é difícil afirmar esse, agora débil, antagonismo. Se a morte é contingencial, e ela participa dos alicerces da política rousseauísta, o espaço entre o contexto pontual de vida do homem e ela (a morte) converte-se em uma suspensão do tempo; o homem não sabe quando será seu fim; sua vida está em suspensão – daí uma justificativa plausível para se explicar a presença, por vezes incômoda, mas também excitante do suspense na experiência do viver humano. Por essa razão o tempo é independente, ao valer-se por ele mesmo; é nessa independência que se encontrariam as razões para fazer com que a política assumisse um *status* universal. Logo, a indefinição da vida em curso permite com que no horizonte a morte tenha como substituta/rival a vida plena, perfeita – a utopia possui a força de mover o homem rumo ao desconhecido com contornos universais na sua estrutura; a utopia é energia vital para o homem doente. A perfeição pode ser um placebo porque é ideia inócua, apenas disfarça as dores da alma por não haver correspondência dela no mundo real, do realismo, no qual a morte impera por ser real, um fenômeno físico irrefutável, e significável. A perfeição não é vazia de sentido dentro da perspectiva utópica porque a utopia não é só imaginação, é razão também – esse é seu elo mais contundente junto ao realismo. Sobre a morte, assim escreve Rousseau no *Emílio*: “Se fôssemos imortais, seríamos seres muito miseráveis. [...] A necessidade de morrer é para o homem sábio apenas uma razão para suportar os sofrimentos da vida. Se não estivéssemos certos de perdê-la um dia, seria muito difícil conservá-la” (ROUSSEAU, J-J. *Emílio*. p. 77).

¹⁷⁷ Assim escreve Marilena Chaui a respeito da *Phýsis*: “Natureza. Possui três sentidos principais: 1) processo de nascimento, surgimento, crescimento (sentido derivado do verbo *phýomai*); 2) disposição espontânea e natureza própria de um ser; características naturais e essenciais de um ser; aquilo que constitui a natureza de um ser; 3) força originária criadora de todos os seres, responsável pelo surgimento, transformação e perecimento deles. A *phýsis* é o fundo inesgotável de onde vem o *kósmos*; e é o fundo perene para onde regressam todas as coisas, a realidade primeira e última de todas as coisas. Opõe-se a *nómos*” (CHAUÍ, Marilena. *Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. p. 509). O sentido que aqui será utilizado é o da Natureza alinhada ao terceiro sentido apresentado pela filósofa.

Duas considerações a serem feitas no momento sobre a ordem no pensamento de Rousseau: em primeiro lugar, deve-se questionar se a ordem em Rousseau é uma *linearidade constante*, ou se trata de uma *contingência*; ou, em segundo lugar, se a ordem é uma linearidade constante e as contingências ferem a continuidade da ordem. Por intuição pode-se haver uma tendência para ser acatada como válida a segunda hipótese, entretanto, ela não é satisfatoriamente sustentável. A ideia de ordem pode ter sido forjada pela razão humana com o intuito de ser estabelecida uma condição estável de vida para que assim a conservação fosse possível. No mínimo, a presumível ideia de ordem da natureza serviu como alvo e consolo diante das inquietações causadas pelas paixões e riscos de se viver, causados inclusive pela natureza.

Se não há ordem, não há, necessariamente, o caos. Em Rousseau se não há a ordem há o silêncio, o nada. Em verdade, o nada é a ausência de sentido – enquanto percepção (experiência sensorial) e enquanto razão (pensamento, significação). A *Phýsis* existe nela mesma. Independentemente da significação proveniente da inclinação humana para com ela, da troca de afetos, a Natureza permanecerá na sua continuidade – ainda que com as marcas deixadas pelo homem na sua manifestação. Disso se segue que *na* ordem da Natureza (se ela existe, apesar do pensamento humano) há a contingência. A contingência, por definição, é a ausência da ordem, acidente, ruptura. Entretanto, para Rousseau, se não houvesse o conflito de ideias entre a *ordem* e a *contingência* o homem não seria possível – o homem artificial, o *homem regenerado* pela razão, pela moral e política, pelos sentimentos que o fazem adquirir as características da “mãe” que o concebeu: a Terra, ou *Gaia*. A constituição física do homem faz com que ele seja uma extensão da Natureza, e, assim como ela carrega consigo a indefinição, o mesmo ocorre com o homem; a Natureza está por se fazer, assim como o homem. Ambos se fazem pela *ordem contingencial da existência*.

Com o advento da razão humana na constituição do mundo físico – na mediação entre o homem e o mundo – a contingência, para Rousseau, não poderia afetar a ordem; a contingência faz parte da ordem. No silêncio, em pleno o nada, a contingência não é notada, inexistiria. Com o despertar do homem para o mundo, por meio da sua consciência, da razão, houve a percepção da descontinuidade da *Phýsis*; a manifestação da existência dos seres por meio do movimento permitiu a percepção da variação do tempo. As contingências só alteram a ordem diante dessa percepção; só há distinção do tempo quando ele pode ser pensado, percebido. Esse é o ensejo para que possa ser admitida nas contingências uma característica física de alteração da *Phýsis*, por haver uma correspondência intelectual, consciente, reflexiva no homem – o tempo está na *Phýsis* e na consciência (mais nessa,

inclusive). Em outras palavras, há uma *sincronia* – mais do que *sintonia* – entre o mundo físico e o mundo consciente; o desafio talvez esteja em estabelecer (ou entender) a sintonia entre a *Phýsis* e o homem – o *espaço cromático* entre eles.

Essa foi a condição do homem nascente; essa foi a vida de um animal limitado inicialmente às sensações puras que, tão-só se aproveitando dos dons que a natureza lhe oferecia, longe estava de pensar em arrancar-lhes alguma coisa. Mas logo surgiram dificuldades e impôs-se aprender a vencê-las; a altura das árvores, que o impedia de alcançar os frutos, a concorrência dos animais que procuravam nutrir-se deles, a ferocidade daqueles que lhe ameaçavam a própria vida, tudo o obrigou a entregar-se aos exercícios do corpo; foi preciso tornar-se ágil, rápido na carreira, vigoroso no combate. As armas naturais, que são os galhos de árvore e as pedras, logo se encontraram em sua mão. Aprendeu a dominar os obstáculos da natureza, a combater, quando necessário, os outros animais, a disputar sua subsistência com os próprios homens ou a compensar-se daquilo que era preciso ceder ao mais forte. À medida que aumentou o gênero humano, os trabalhos se multiplicaram com os homens. A diferença das terras, dos climas, das estações pôde forçá-los a incluí-la na sua própria maneira de viver. Anos estéreis, invernos longos e rudes, verões escaldantes, que tudo consomem, exigiram deles uma nova indústria.¹⁷⁸

Existe um vínculo necessário no pensamento de Rousseau que envolve a *Phýsis* e o homem. É nesse vínculo que é encontrada a gênese do homem decadente de Rousseau, bem como sua tentativa de regeneração no declive da sua existência. A consciência em Rousseau é devedora dos estímulos da Natureza. Como se nota nas linhas do trecho supracitado, a Natureza é a causa do despertar humano para a relação com ela mesma. Uma vez que o homem é parte dela, ela o estimula a manifestar-se; trata-se de um estágio crucial para a reflexão por ora em curso. O vínculo com a Natureza é condição para a interação do homem consigo mesmo, com o outro e com ela mesma; o vínculo é interativo. A percepção do movimento vital da existência humana (para o homem que vive e para quem contempla vidas) passa por esse estágio na medida em que o homem é sensível à Natureza, no instante em que ele se deixa tocar por ela e com isso desperta para si. Nota-se que a Natureza é o outro também, e que o mesmo mecanismo de distinção do Eu para com o outro é o que distingue o homem da *Phýsis*. Esse mecanismo de distinção é o olhar¹⁷⁹.

As dificuldades que surgem no decorrer da vida humana, provenientes da Natureza, fazem parte do escopo da ordem que há nela. São obstáculos para o homem, mas não carregam consigo nenhum valor moral; são físicos, contingenciais, imponderáveis; tais obstáculos pertencem à configuração da *Phýsis*. É o homem, evidentemente, que atribui valor

¹⁷⁸ ROUSSEAU, J-J. *Discurso da desigualdade*. p. 260.

¹⁷⁹ “Assim, o primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho; assim, apenas distinguindo as categorias por considerar-se o primeiro por sua espécie, dispôs-se desde logo a considerar-se o primeiro como indivíduo” (ROUSSEAU, J-J. *Discurso da desigualdade*. p. 260).

moral às dificuldades, considerando-as, inclusive, desagradáveis, ruins, até mesmo maléficas¹⁸⁰. Por haver um descompasso entre *Phýsis* e homem (a *dessincronia*), não apenas não há a fruição dessa condição íntima entre ambos (a vida integral anterior à queda), como também o próprio desenvolvimento humano, com algo que o constitui, ficou comprometido. Esse desenvolvimento está previsto *na e pela* perfectibilidade.

O homem em Rousseau é perfectível. Na sua constituição está presente a faculdade de aperfeiçoar-se. Embora esse conceito chave de Rousseau já tenha sido visto na primeira parte dessa dissertação, ele aqui retorna para sustentar também a posição realista do genebrino. Ora, isso só é possível porque não há na perfectibilidade uma determinação moral própria. Trata-se de um *mecanismo físico-intelectivo* que Rousseau atribuiu ao homem para justificar, dentre outras, a imprecisão que houve e há no curso da sua história, primeiro natural, mas também intelectual-moral. Certamente Rousseau deixou clara a predominância das influências morais na história do homem; os artifícios presentes na vida do homem são obras suas, sua cultura, sua moral. A perfectibilidade não é a responsável pelos desdobramentos dessa história; ou, de outra forma, não é a perfectibilidade a responsável pelo olhar, pela distinção, pela vaidade, ou pela desigualdade. A perfectibilidade participa da relação de vínculo e interação entre o homem e o mundo físico – que também é ele. Ela permite com que o homem, ao ser estimulado sensorialmente, coloque-se em movimento. Esse movimento é o da consciência. A perfectibilidade participa da manifestação da consciência do homem.

Ainda com relação ao texto acima, é necessário um esclarecimento mais detalhado sobre o que se lê e o que se pretende continuar desenvolvendo aqui. Entre consciência e ciência há semelhanças, mas também diferenças; não se trata do mesmo objeto. A perfectibilidade é uma raiz responsável pela sustentação enquanto base e potencial para o desenvolvimento de ambas. Em verdade, no *Segundo Discurso* Rousseau não deixa muito claro as diferenças entre ambas – percebe-se isso no texto acima. Aliás, o que se lê é muito

¹⁸⁰ Sobre esse mérito é válido o debate entre Rousseau e Voltaire sobre o terremoto de Lisboa, ocorrido àquela época. Em carta, Rousseau assim se remete a Voltaire: “Não vejo como se possa buscar a fonte do mal moral em outro lugar que não no homem livre, aperfeiçoado, portanto, corrompido; e, quanto aos males físicos, se a matéria sensível e impassível é uma contradição, como me parece ser, eles são inevitáveis em todo sistema do qual o homem faça parte; e então a questão não é porque o homem não é perfeitamente feliz, mas porque ele existe. Além disso, acredito ter mostrado que, exceto a morte, que quase não é um mal senão pelos preparativos de que se a faz preceder, a maior parte de nossos males físicos são mais uma vez obra nossa. Sem deixar o assunto de Lisboa, convinde, por exemplo, que a natureza não reuniu ali vinte mil casas de seis a sete andares, e que se os habitantes dessa grande cidade tivessem sido distribuídos mais igualmente, e vivessem de maneira mais modesta, o dano teria sido muito menor, e talvez nulo. [...] Quantos infelizes pereceram nesse desastre por querer pegar, um suas roupas, outro seus papéis, outro seu dinheiro? Acaso não se sabe que a pessoa de cada homem tornou-se a menor parte dele mesmo, e que quase não vale a pena salvá-la quando se perde todo o resto?” (ROUSSEAU, J-J. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. p. 123).

mais o despertar da consciência do indivíduo em concomitância com o desenvolvimento de sua ciência. Rousseau narra o desabrochar da dominação do homem frente à natureza. O conhecimento produzido da interação *Phýsis*-homem serve ao domínio que permite ao indivíduo minimizar as dificuldades que surgem no decorrer da sua vida. Trata-se de um conhecimento que assume contornos científicos na medida em que se especializa, sobretudo quando assume formas técnicas.

A consciência nessas condições é ciência e técnica. Rousseau afirma a necessidade de “novas indústrias” para que o homem não sucumba devido ao rigor da Natureza. Ora, a Natureza é rigorosa quando o homem não é mais o mesmo, quando ele não é mais parte dela, ao se distinguir do seu todo e se especificar na busca por si enquanto indivíduo. Mas, por ter havido o rompimento do homem – do Eu para o todo – a ciência passou a ser um recurso da consciência com o fim de promover a vida; o fato é que não foi possível sustentar a condição contínua e plena do homem em si mesmo e em conformidade – na continuidade – da *Phýsis*. A própria *Phýsis* expeliu o homem do seu seio quando esse a estranhou. Trata-se de uma duplica implicação de estranhamento na qual o homem se distingue pelo seu olhar e o do outro, e esse (que é, antes de outro Eu, a própria *Phýsis*) o rejeita pelo o que ele é, expelindo-o, não por sabê-lo, mas por incompatibilidade. Não se afirma, aqui, que a Natureza é estranha ao homem, ou vice-versa; o que se pretende é que de tal rompimento/queda o próprio homem provocou esse estranhamento, sobretudo com o pensamento¹⁸¹.

Consciência não é ciência e técnica porque ela é, antes, saber de si, ou *reflexão*. O olhar, enquanto mecanismo físico, não é capaz de promover a distinção que outrora se encarregou de estabelecer o “si” do saber da consciência. Nesse sentido, Olgária Matos tece algumas considerações a respeito da *consciência do homem* no pensamento de Rousseau:

A desnaturação assinala a perda da independência do indivíduo, mesmo que em seus princípios isto se passe num cenário de canto e dança – o que termina por estabelecer a primeira *diferença consciente*.¹⁸²

Por causa da *propriedade*, o *eu* coloca o *outro* como um perigo e a razão, ao examinar a realidade, ao discernir o bem e o mal, o útil e o prejudicial, estabelece-se, desde o início, como *razão de dominação*: o homem torna-se *sujeito consciente*, a

¹⁸¹ “Se ela [a natureza] nos destinou a sermos sãos, ousa quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado” (ROUSSEAU, J-J. *Discurso da desigualdade*. p.241).

¹⁸² MATOS, Olgária. *Rousseau: uma arqueologia da desigualdade*. p. 71.

razão de dominação permanece soberana em si mesma, recusa-se a alienar-se, a confundir-se com qualquer coisa que não seja ela mesma.¹⁸³

Portanto, com a consciência do homem, Rousseau permite com que sejam dados alguns passos para que se saiba mais sobre o rompimento do ser humano, que é queda, mas também aquisição de consciência. De fato é isso o que se tem com a ideia de consciência em Rousseau: o momento no qual o homem distinguiu-se da *Phýsis* que o envolvia e fazia com que ele participasse do todo. Consciência e queda se confundem no pensamento de Rousseau – porque estão no mesmo fluxo de movimento. Porém, o conceito de queda carrega consigo um valor moral ruim, ao passo que a consciência não possui moralidade pré-determinada – porque pode haver muitas morais, mas a consciência permanece apta a produzi-las e hospedá-las nela mesma, que se constitui com reflexão e moral, mas não com uma em específico e perpétua.

Vale lembrar que no estado de natureza o homem não possui moralidade; não apenas porque ele não possui consciência, antes disso, porque ele não é distinto de nada e ninguém. A moralidade está na consciência do indivíduo. Eis um primeiro indício que diferencia consciência de ciência: na primeira nota-se a presença da moralidade, algo que não compete à ciência – que está preocupada com o conhecimento; já a consciência pretende significá-lo. Nesse sentido, a ciência está para a técnica, na medida em que a consciência está para o ser. Consciência e ciência se encontram enquanto voltadas para o ser – que é o do indivíduo; o problema ocorre quando a técnica assume o caráter desvelador e fundamental da ciência para a concepção do indivíduo “homem-do-homem”, e todos os demais artificialismos criados por ele para a significação de sua existência. Nessas condições de concepção a técnica gera um indivíduo autômato.

Amor de si mesmo, piedade e perfectibilidade são conceitos que estão no alicerce do pensamento sobre o homem rousseauísta. E como tal, para se saber mais sobre a origem e a estrutura da consciência do indivíduo em Rousseau, essa pesquisa só poderia seguir elencando tais conceitos e os problematizando em conjunto com o que até aqui foi exposto sobre o assunto. Ou seja, além das categorias conceituais que compõe o ser do homem rousseauísta, a *Phýsis* e suas contingências promoveram o surgimento da consciência

¹⁸³ MATOS, Olgária. *Rousseau: uma arqueologia da desigualdade*. p. 74.

do indivíduo, para Rousseau. E mais: a forma da consciência do indivíduo só pôde assumir contornos melhores delineados diante do olhar do outro – a consciência está em formação, porque a *Phýsis* está em movimento, não apenas como fenômenos naturais, mas também em virtude da atuação do homem no mundo – ele que também é parte da *Phýsis*.

Apesar da configuração social que envolveu o homem, como outrora o tinha feito a natureza, as faculdades naturais que estruturam o homem de Rousseau ainda continuam agindo nele. Entretanto, tais faculdades sofreram alterações em detrimento da condição decaída do homem; se assim foi, a consciência do indivíduo carrega consigo a decadência, as faculdades alteradas, que acentuam a degeneração do homem. Entretanto, das três faculdades listadas, apenas uma sofreu uma metamorfose nociva ao homem, carregando consigo uma valoração moral que confere ao homem seu *status* decaído – e que afeta seu conhecimento de si e do mundo de maneira indesejável, ruim –: é o amor de si mesmo. A perfectibilidade mantém-se como mecanismo autômato no indivíduo¹⁸⁴; a piedade já não é a mesma faculdade do “bom selvagem”, porque esse homem era uma hipótese que cedeu lugar ao “homem-do-homem”. O amor de si mesmo ao se transformar em amor-próprio enfraqueceu a *pitié*. Com isso houve um aprofundamento da desigualdade entre os homens, já que a vida continuou em curso, movimentada pela ação automata/interessada do homem no mundo em resposta às contingências.

A consciência não é uma propriedade humana de manifestação isolada; ela necessitou da concorrência das contingências para surgir. Também não foi a perfectibilidade ou as contingências que fizeram com que a consciência surgisse; elas cooperaram para isso, assim como a piedade e o amor de si mesmo. O olhar também não é o responsável único para isso; a participação dele é pontual e imprescindível – sobretudo porque o olhar não busca o outro, mas a si mesmo. Portanto, no movimento de retorno a si presente no olhar, algo deveria ser encontrado nesse Eu de onde parte o olhar e para onde ele retorna. Ao retornar para o Eu-emissor, o olhar encontra uma consciência em formação, ou seja, em deslocamentos reflexivos rudimentares pós-imaginação. Isso porque, se a piedade fora responsável por disparar a imaginação no homem, não poderia ser ela a responsável pelo surgimento do mal, tampouco a imaginação. Porém, desse deslocamento da imaginação, rumo ao desconhecido, teria surgido o *estranhamento distintivo do Eu*; nesse instante pode-se afirmar algum tipo de reflexão, de gênese de consciência. É evidente que os primeiros movimentos da consciência

¹⁸⁴ Vale ressaltar que a perfectibilidade não carrega consigo qualquer valor moral: ela é “cega”. Como tal, aperfeiçoar-se não significa melhorar a condição moral do homem, ou sua constituição física. O aperfeiçoamento pode ser o da própria decadência, da desigualdade, que nesse caso seria acentuação, aprofundamento desse *status* do homem; aperfeiçoa-se o mal.

são rudimentares, assim como o é o olhar nas suas primeiras buscas emitidas. Esses primeiros rudimentos dos olhares o são também os da consciência; ou, esse é o átimo de instante que depreende o Eu do todo, da Natureza, de si mesmo e do outro. São movimentos praticamente concomitantes, simultâneos: do olhar, da reflexão, da consciência e da queda.

Mais uma consideração sobre a combinação *consciência-contingência-olhar*. O olhar é uma contingência na consciência de quem é olhado, e consciência para contingência de quem olha: o olhar expande a consciência enquanto contingência. É o movimento da perfectibilidade a favor da formação do homem enquanto parte da *Phýsis* – essa é a maior evidência do mecanicismo da faculdade de aperfeiçoamento. O problema surge no despertar do Eu para o Eu em detrimento do outro-Todo, no desprendimento deste; como resultado há o nascimento da consciência, e com ela (nela) a moral.

Mas o Eu surge em *dissintonia* com a *Phýsis*. Em verdade há também *dessincronia*, mas menos. Ambos os problemas abordam a questão do *tempo* e do *espaço cromático-sonoro*¹⁸⁵ na constituição da consciência do homem. Com espaço cromático entenda-se o preenchimento do vazio de significações que teria surgido do despertar da consciência do indivíduo (com distinções de cores, por exemplo); por isso ele é impressão sensorial da cor, mas também do som, suas variações tonais, geométricas e sonoras – uma estrutura material, física. Busca-se a compreensão da intensidade e das formas da matéria que estimula a sensibilidade do homem e o faz existir, afinal, nas palavras de Rousseau, *viver é sentir*¹⁸⁶.

Percebe-se um esforço latente de Rousseau em estabelecer uma junção entre a matéria (o mundo físico, da *Phýsis*, da Natureza) e o homem. Ou, uma convergência enquanto aproximação entre esses dois seres, e que preservam seus cursos vitais alheios um ao outro – na medida em que se estranham. Junção ou convergência explicam o trabalho conceitual de Rousseau porque encaminham a questão para a sintonia opaca, assimétrica que há na relação do homem e da *Phýsis*, em razão do estranhamento entre ambos. E, se há estranhamento é porque há (houve) a separação (mesmo juntos, homem e Natureza poderiam

¹⁸⁵ A questão do tempo será analisada na próxima seção, quando será estudado o “Devir Distópico”.

¹⁸⁶ “O homem que mais viveu não é o que mais contou maior número de anos, mas aquele que mais sentiu a vida” (ROUSSEAU, J-J. *Emílio*. p. 16).

se estranhar. Isso só não é possível porque, para Rousseau, tal junção excluiria a distinção de ambos e harmonizaria suas (sua) existências).

Não é possível afirmar que Rousseau tenha pretendido um retorno ao estado de natureza; esse é um ponto pacífico. Tal retorno seria ao nada. Mas, a ideia de *reconciliação* pode ser um precedente válido no contexto da obra de Rousseau. Mesmo que essa ideia não esteja explícita no bojo de suas reflexões, ao ser colocado em questão a *busca por sintonia na relação homem-Natureza*, a ideia de reconciliação surge como meio para se promover a convergência/junção entre o espaço de manifestação da Natureza e a vida do homem. Reconciliar é re-unir o que outrora fora separado; unir não é mais possível, e nunca foi, além de não ter sido uma preocupação de Rousseau. A reunião entre o homem e a Natureza, mesmo que possível, seria débil. Essa debilidade é a marca inerente ao esforço da re-união; trata-se de remediar o dano da separação, do rompimento. Reconciliação é terapia, não cura. Rousseau não estava preocupado com a cura do homem, mas com o que é possível, seu tratamento, a terapia. O que foi separado carregara consigo essa separação, mesmo que reconciliado com a parte que dele saiu. Mas, o que há de importante na ideia de reconciliação, que envolva a busca pela sintonia de outrora, entre homem e *Phýsis*? No quê a *queda e decadência* são afetadas pela *reconciliação sintônica* entre ambos? Qual a participação dessa *sintonização* na manifestação/formação da contingência/consciência? São muitas as perguntas que suscitam no indivíduo debruçado sobre elas a inquietação do *cogito* cartesiano. Entretanto, o que está sendo visto nas linhas recentes dessa pesquisa é a contraposição de Rousseau a Descartes.

Rousseau não refuta Descartes; ele *desloca* o campo de atuação da sua investigação para o plano dos *sentidos*, em detrimento do *cogito* cartesiano¹⁸⁷. Para ele a maneira mais eficiente de restituir o valor do sentimento de existência do homem estaria na *sensibilidade*. O homem não desaprendeu a sentir, ele aprendeu a pensar; o pensamento asfixiou os sentidos. *Animal depravado, animal reflexivo*, assim, o homem abriu margens para que sua sensibilidade fosse enfraquecida pela condição decaída de sua existência. Um problema complexo desse conflito rousseauísta é que essa condição de vida humana guarda consigo a sociabilidade do homem e a própria noção de humanidade. Ou seja, existe um possível paradoxo entre sensibilidade e formação da noção de humanidade/sociabilidade. O

¹⁸⁷ Bento Prado Jr. faz a seguinte consideração a respeito desse debate: “De um lado, como vimos, o sentimento de existência é a descoberta da ordem da natureza; de outro, é preciso notar que ele é também a descoberta de uma subjetividade *pessoal*. Se tal sentimento se abre para o universal, ele também se abre para uma subjetividade singular: é Jean-Jacques que alcança a si mesmo através desse *cogito*. A descoberta de si não é dissociável de uma vida particular e das barreiras contra as quais se choca: [...] a fórmula (‘Penso, logo existo’) não surge em absoluto de alguma dúvida metódica, mas da aflição do homem diante da complexidade, do dilaceramento e da infelicidade da vida” (PRADO JR. Bento. *A Retórica de Rousseau*. p. 49).

paradoxo é possível, mas sua possibilidade parece não se confirmar. Rousseau faz uma afirmação emblemática no *Emílio* ao tocar nessa questão.

Seja qual for a causa de nosso ser, ela proveu à nossa conservação dando-nos sentimentos convenientes à nossa natureza, e não se poderia negar que pelo menos aqueles que sejam inatos. Esses sentimentos, quanto ao indivíduo, são o amor de si, o temor da dor, o horror à morte e o desejo de bem-estar. Mas se, como não podemos duvidar, *o homem é sociável por natureza*, ou pelo menos é feito para tornar-se tal, só pode sê-lo através de outros sentimentos inatos, relativos à sua espécie, pois, considerando apenas a necessidade física, ele deve certamente dispensar os homens, em vez de aproximar.¹⁸⁸

O homem é sociável por natureza, mas os males que corrompem os homens surgem na sociedade, são frutos da ação humana. Não há contradição ou paradoxo nessa inferência, mesmo quando é arregimentada para a discussão a condição plena de vida em estado de natureza. Conforme o próprio Rousseau afirma no trecho acima, o homem *é feito para tornar-se tal* [sociável]. Conforme é sabido, Rousseau não tinha intenção de tornar seu “bom selvagem” um modelo de homem realizável; era referência, e como tal, irreal, inalcançável – utópico. Afirmar que o homem *é sociável por natureza* é viabilizar a vida humana dentro do quadro de possibilidades do homem – diante da sua constituição física, suas transformações (do homem e da *Phýsis*) e do *devenir*. Aqui, o que está em questão é justamente a perfectibilidade. Emílio deveria *saber viver*. E, para tal, Rousseau como seu preceptor sabia que, inevitavelmente, a vida de Emílio ocorreria com o outro. Todos os sentimentos listados por Rousseau, que remetem ao homem natural, estariam no Emílio, contudo, a *Phýsis*, mediante a perfectibilidade, deveria movê-los. Emílio não seria educado para viver isolado, em meio à natureza; sua educação é sua desnaturação. Além disso, saber viver é *viver com o outro*. Ainda que em meio aos dissabores oriundos da divisão de si, da predominância da reflexão sobre as sensações, somente em sociedade a vida seria possível. Afirmar que *o homem é sociável por natureza* não é sustentar que a Natureza quis que os homens decaíssem; a Natureza é desprovida de vontade, ou a vontade da natureza não é consciente, ausente de saber e moral; a vontade da Natureza é a vida, enquanto energia vital. Se a natureza soubesse dos males advindos da vida em sociedade, ela pouparia os seus para que nessa condição vivessem, por nela estar previsto a plenitude ou integralidade do indivíduo¹⁸⁹. A vida em sociedade é um mal necessário e inevitável. A necessidade está no movimento, que é incessante e propulsor, e que por isso induz e conduz o homem para a vida,

¹⁸⁸ ROUSSEAU, J-J. *Emílio*. p. 411.

¹⁸⁹ Não necessariamente enquanto valores morais, ainda que por *plenitude* ou *integralidade* entendam-se valores morais – contundo, no estado de natureza, a vida é amoral.

para o outro; a inevitabilidade se deve à ausência de escolhas diante das relações físicas que intermediam a realização da vida/homem, não ao determiná-lo, necessariamente, mas por enquadrá-lo nesse todo que é ele; o homem não está determinado pela *Phýsis*. Mesmo artificializado, as raízes que vinculam o homem à natureza existem e persistem para que ele seja – e, tal como o próprio Rousseau afirma no início do *Emílio*, o importante não é o predicado do que se segue ao viver, mas o próprio viver¹⁹⁰. Ser, para o homem, é viver como homem. Mas, como há um homem por se fazer, mais importante do que alcançar uma tipificação humana, é criar possibilidades de realização humana e experimentá-las, vivê-las.

Como foi mencionado anteriormente, Rousseau possui alguns modelos de homens¹⁹¹. Dentre esses, alguns poderiam ser indicados como modelos ideais. Nesse momento, o que se almeja é o produto ideal, o objetivo da produção intelectual de Rousseau, tendo o homem como síntese. Emílio acabará sendo esse homem. Ele é o objetivo da obra do genebrino por guardar em si a sensibilidade e a autonomia (moral e política), pelas quais a obra de Rousseau dedicou-se a investigar. Mas Emílio não é impositivo. Ele apenas adequou-se bem ao quadro da Natureza e à sociedade. Soube encontrar o equilíbrio da vida em meio às fraturas de si mesmo e aos enigmas do devir. Por isso ele é ímpar. Não se trata de uma determinação de Rousseau, que também serve de exemplo de homem-modelo colocando-se como tal na forma de um Eremita, nos *Devaneios*. Mesmo assim, Emílio continua sendo o modelo *par excellence* porque vive com os outros; Rousseau vive só. Entretanto, a solidão de Rousseau é reflexo de uma sociedade insensível, ao passo que ele se coloca como o exemplo da sensibilidade a ser alcançada. Emílio e Rousseau se encontram na sensibilidade; a sociabilidade é consequência dela, colocando a autonomia racional em uma posição secundária.

¹⁹⁰ “Viver é o ofício que quero ensinar-lhe” (ROUSSEAU, J-J. *Emílio*. p. 15). Já citado nessa dissertação na página 67.

¹⁹¹ Página 108, nota 172.

1.2 O Devir Distópico

“Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos”¹⁹². *Devir* é tornar-se. O movimento do devir é fluxível e aleatório; não se trata de movimento linear, contínuo e/ou progressivo. Não há continuidade no movimento da Natureza, tampouco objetividade; o que importa é o movimento, não a velocidade e/ou a direção. Rousseau está em plena harmonia com Heráclito quando afirma que *a vida é um fluxo contínuo*. A vida é movimento, que o é de transformação, metamorfose. Ambos tecem tais considerações por terem entendido que *nada é permanente*, exceto o movimento de transformação, de metamorfose da vida, o que leva essas reflexões ao devir¹⁹³.

Por “Devir Distópico” existe aqui uma preocupação por ampliar as problematizações do movimento de decadência do homem no curso da sua história. O *distópico* é a qualificação do movimento/devir¹⁹⁴. Qualifica-se o devir em virtude da chaga da

¹⁹² HERÁCLITO, *Alegorias*. p. 92. Segundo Marilena Chauí, “nesse fragmento expressa-se a ideia mestra de Heráclito, a saber, que o mundo é mudança contínua e incessante de todas as coisas e que a permanência é ilusão. Referindo-se a Heráclito, Platão escreveu que para esse filósofo ‘tudo flui’, tudo passa, tudo se move sem cessar. O úmido seca, o seco umedece, o quente esfria, o frio esquenta, a vida morre, a morte renasce, o dia anoitece, a noite amanhece, a vigília adormece, o sono desperta, a criança envelhece, o velho se infantiliza. O mundo é um perpétuo nascer e morrer, envelhecer e rejuvenescer. Tudo muda, nada permanece idêntico a si mesmo. *O movimento é, portanto, a realidade verdadeira*” (CHAUI, Marilena. *Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. p. 81. Grifo nosso).

¹⁹³ Sobre o mal, a desigualdade e o devir, Starobinski escreve: “A desigualdade começa logo que o repouso primitivo dá lugar ao devir. E cada etapa do progresso da sociabilidade corresponderá a uma depravação mais acentuada. [...] A desigualdade e o mal são mais ou menos sinônimos. O segundo *Discurso* é uma teodiceia. Deus (ou a Natureza) não pôde desejar que o mal existisse. O homem é culpado? Pecou? Se ele é naturalmente bom, de onde vem que se tenha tornado mau? Tornou-se mau porque se entregou ao devir: é em um mesmo movimento que o homem se torna mau e que se torna um ser histórico. Como assim? Lutando ativamente contra a natureza, opondo seu trabalho à atividade exterior (STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. p. 394,397).

¹⁹⁴ A atenção que se dá para o tema da *distopia* nesse momento se justifica pela sua derivação da utopia, que fora estudada anteriormente, bem como por ser uma degeneração dela, sua forma decaída. Daí o ensejo de estudá-la nesse momento da pesquisa. Segundo o pensamento de Rousseau, pode-se extrair a ideia de distopia porque *ela é a história humana sob os auspícios da razão*; a história humana é a de decadência, regida pela razão científica que teria prometido a emancipação humana, o controle sobre a natureza, o progresso do gênero humana. Projeto esse que, segundo Rousseau, teria sido frustrado pela condição dividida do homem, entre suas disposições naturais e os deveres da vida em sociedade. O tema da distopia pode ser verificado, como exemplo, em obras como as de George Orwell, *1984*; Aldous Huxley, *Admirável Mundo Novo*; Ray Bradbury, *Fahrenheit 451*; e, de Anthony Burgess, *Laranja Mecânica*. Em geral essas distopias abordam o tema da ciência (um futuro de excelência científica), que promete pleno desenvolvimento científico e do gênero humano à custa do controle da liberdade e da dissolução de características humanas como o amor e a religião. A título de exemplo, em *Admirável Mundo Novo*, lê-se: “– Mas eu gosto dos inconvenientes. – Nós, não. Preferimos fazer as coisas confortavelmente. – Mas eu não quero conforto. Quero Deus, quero a poesia, quero o perigo autêntico, quero a liberdade, quero a bondade. Quero o pecado. – Em suma – disse Mustafá Mond –, o senhor reclama o direito de ser infeliz. – Pois bem, seja – retrucou o Selvagem em tom de desafio. – Eu reclamo o direito de ser infeliz. – Sem falar no direito de ficar velho, feio e impotente; no direito de ter sífilis e câncer; no direito de não ter quase nada que comer; no direito de ter piolhos; no direito de viver com a apreensão constante do que poderá acontecer amanhã; no direito de contrair a febre tifoide; no direito de ser torturado por dores indizíveis de toda espécie. Houve um longo silêncio. – Eu os reclamo todos – disse finalmente o Selvagem. Mustafá Mond deu de ombros. – À vontade – respondeu” (HUXLEY, Aldous. *Admirável Mundo Novo*. p. 366).

queda que marca o homem e sua história; não há como livrar-se dela. Não há pureza, inocência ou transparência na gênese sócio-histórica humana, do homem que nasce dessa configuração de vida. O *tornar-se*, do devir, por melhor que seja, será bom por cumprir aos desdobramentos da vida, ao movimento de realização do homem. Ou seja, não se trata de resgatar ou buscar a perfeição que nunca houve, nem haverá. Existe um devir em curso, que é distópico; assim como Emílio e Rousseau, eles mesmos e os seus, próximos ou distantes, em meio à decadência, a Natureza será auxílio irrecusável para o encontro consigo e o fluir em vida.

A distopia é a história humana. O protagonista é o homem, que faz das ciências e das artes seus baluartes, e se esquece da alienação de si e do outro. O devir é distópico porque a razão é artifício. O devir ignora a distopia, que não pode ser ignorada pelo homem: ele é dotado de consciência e, com isso, pode perceber em si a síntese do seu tempo. Certo disso, Rousseau buscou o movimento na natureza para realizar e entender – sentir – o devir. Como parte da natureza o homem experimenta da vida com o tempo em suspensão, mas em transformação. Por não haver moralidade não há qualificação, tampouco buscas deliberadas, objetivas por mudanças. Mudar é um movimento imperceptível para o homem natural; ele muda com a Natureza por estar em integração com o devir que é ele mesmo. Nessas condições de vida o devir não representa problema algum, afinal, é a própria *Phýsis* em manifestação, em vida. Essa foi a perspectiva particular de Rousseau na sua relação com o devir. Porém, ele mesmo dirigiu seu foco reflexivo para entender esse movimento no seu tempo.

O problema surge com a consciência, e a razão que dela se segue no devir humano, que ocorre agora em outra condição: a vida em sociedade. O devir é incessante. Mesmo quando o homem passa pela experiência da queda, prosseguindo seus passos pelas sendas da decadência, é o devir, a força *perfectível* da sua parte com a *Phýsis* que o impulsiona para as metamorfoses da vida. Ampliar a problematização da decadência humana é inserir no debate conceitual em curso a força vital da *Phýsis*, isto é, o devir. Ora, se há uma decadência que assola o homem, ela possui uma qualidade moral – o conceito *decadência* possui um valor moral. Entretanto, Rousseau localiza uma raiz física que alimenta o processo de decadência: o devir. Mesmo que com alguns recursos imaginativo-hipotéticos (porque para fins metódicos), o *Segundo Discurso* é a narrativa de Rousseau para a distopia da história humana, que para ele poderia ser a *distopia iluminista*, ou a *distopia das luzes*. A perfectibilidade é o cerne do devir, no pensamento de Rousseau; e, se o realismo político de Rousseau estiver aqui assumindo contornos aceitáveis, seu fundamento está na *queda e*

decadência porque em ambos os casos existe uma força que ignora a moralidade que dela se segue, porque ela não é moral, é vital: essa força é o devir, as metamorfoses da *Phýsis*.

O devir existe porque para ser, a *Phýsis* precisa do movimento; ela só é *sendo*, em movimento, em metamorfose, tornando-se. Essa é a essência das palavras de Heráclito que inauguraram essa seção. Ao afirmar *somos e não somos* Heráclito escreve sobre o que nos identifica, o que nos faz ser, que segundo ele é o movimento enquanto metamorfose, a mutação continua do ser. Não há menção a questões morais, quando Heráclito redige o texto acima. Sua preocupação está em fundamentar o ser, aquilo que é, com base em um discurso metafísico. Sua preocupação está em entender a constituição do ser, inclusive segundo a matéria que o compõe. Sua consideração, em síntese, sugere a *impermanência dos seres como sua essência*. Para ser é necessário não ser; ser é expandir-se, deslocar-se, transformar-se, tornar-se continuamente em descontinuidade, aleatoriamente. Esse é o movimento da natureza, que não deixa de afetar o homem em sociedade. Unir esse princípio que Rousseau resgata dos seus pressupostos naturais, às suas reflexões políticas vem a bom tempo, uma vez que se trata de um “motor” propulsor da vida, e com ela do homem. Apesar dos artificialismos da vida em sociedade, e com eles a acentuação da decadência humana em detrimento das degenerações morais do homem, a raiz natural da vida persiste, está presente na vida humana como um dos alicerces da configuração social. Antes de movimentos das paixões, a vida é movimento da *Phýsis*.

Abordar a decadência em Rousseau não é pensar apenas uma questão moral; trata-se também de história e política, além de ciências da natureza – física e metafísica. Pretendeu-se estabelecer-se uma fundamentação metafísica para o realismo político de Rousseau, ao trazer para a discussão Heráclito, como uma inspiração para as reflexões sobre o *ser* e a *Natureza* em Rousseau. E não são poucas as referências que aproximam os pressupostos metafísicos de Heráclito e as considerações de Rousseau sobre as estruturas dos seres. Essas análises permitem que sejam arregimentados para as fundamentações do pensamento de Rousseau e, em específico, para sua filosofia política, os pressupostos metafísicos que ora estão em voga; eles se associam com facilidade àqueles sobre a *Natureza* e fortalecem as ideias do genebrino sobre o homem. Sendo assim, pode ser afirmado para o momento que são duas forças que sustentam a ideia de decadência humana, em Rousseau: a

Phýsis e a moral; cabe à política corrigi-las, de forma radical, enfraquecendo-as, retardando-as e, quem sabe, com isso, contendo-as.

Nessa perspectiva, na qual a análise da moral é proposta, ao associá-la ao movimento de decadência será percebido como Rousseau a entende. Ao conceber a história humana como decadência, está sendo sugerida uma chaga que corrompe a constituição boa do homem, quando ele sai das *mãos do criador*. Existe uma imperfeição que situa o homem em declínio; decair, para Rousseau, é sair do estado de plenitude rumo aos suplícios do vazio de significados para o qual o estado reflexivo conduz o homem. *O valor moral predominante em Rousseau é o do mal*. O homem foi acometido pelo mal porque se viu diante da necessidade de assumir sua história, ao tornar-se um ser consciente. Se, como o próprio Rousseau escreve nas primeiras palavras do Emílio, “tudo é bom quando sai das mãos do criador, tudo degenera nas mãos dos homens”¹⁹⁵, essa degeneração é a corrupção e a decadência; o mal a ser combatido, para que a vida seja possível. O problema é que o mal é reproduzido, porque se torna problema do homem. A ideia de “homem-do-homem” indica a capacidade do homem em tornar sua vida possível em sociedade, recriando-se, mas com isso, no bojo dessa recriação, o mal também é reproduzido, porque se reproduz com o homem. E isso ocorre porque a moral, marca indelével do homem artificial, carrega consigo a energia do movimento, oriunda da sua relação com a consciência, mas também porque a moral responde aos estímulos das paixões humanas, que acentuam o mal na medida em que se artificializam.

Em sociedade, ou decadência, as paixões que outrora eram naturais, agora estão artificializadas. Em estado natural as paixões cumpriam sua função de preservar o homem, sua vida particular e sua espécie; elas eram energia, sinônimo de vida, e em condição simples de presença e manifestação. Tais paixões eram a piedade e o amor de si mesmo. Além das considerações já feitas nessa dissertação a respeito da piedade, cabem agora aquelas que contribuem para a fundamentação da perspectiva realista de política em Rousseau.

¹⁹⁵ ROUSSEAU, J-J. *Emílio*. p. 7.

A piedade é um dos fundamentos da sociabilidade de Rousseau¹⁹⁶. Associada à perfectibilidade, e aos desdobramentos do devir humano, a piedade participa na constituição da condição social de vida do homem. Como foi visto, no seu núcleo conceitual está prevista a *imaginação*, uma faculdade desenvolvida pelo homem em detrimento de suas concorrências – a ação da perfectibilidade, com os esforços da razão e a intervenção contingencial da *Phýsis*. Não foi a piedade que dividiu o homem, possibilitando sua distinção do outro, mas por haver a imaginação nela, houve sua participação – a imaginação é mais responsável por essa divisão do que a piedade, mas, antes das duas, a reflexão. Ao perceber-se, quando sentiu a si mesmo, por ter-se dimensionado a partir do seu corpo e de sua consciência, nesse momento pode-se afirmar alguma aproximação do instante de divisão do indivíduo; quando o homem se dissociou do Todo, e do outro, consequentemente. A piedade não deixou de estar presente no homem, apesar dessa divisão, tampouco se alterou; ela passou por qualquer tipo de metamorfose. No estado social, no qual se encontra por necessidade a alteridade, mas no qual também está presente a austeridade, a piedade, unida ao primeiro, se fortaleceu, e em conjunto à outra característica social, se enfraqueceu.

Para Rousseau a sociedade de seu tempo caminhava rumo à alienação¹⁹⁷. Os espaços públicos eram poucos, mal as pessoas se encontravam. O luxo e a vida da Corte colocavam-se como referências para a vida, tendo como propaganda a glória, a honra e a felicidade. Sabe-se que o solo desses valores foi sedimentado pelo olhar e pela vaidade. Eis os motores que aceleram o declínio humano. Evidentemente não se pode ignorar que o quadro conceitual, com seus efeitos histórico-sociais, deve ser delineado também com a participação das *ciências* e das *artes*, foco da crítica de Rousseau no *Primeiro Discurso*. No bojo dessa

¹⁹⁶ A piedade seria responsável por tirar o indivíduo de si mesmo e se ver no outro, criando assim um sentimento de alteridade fundamental para a socialização humana. É o que se compreende da leitura de Luiz Roberto Salinas Fortes, que a esse respeito nessa dissertação foi citado na página 54, nota 86.

¹⁹⁷ Alienação de si, no olhar do outro – não no encontro/convívio com o outro, no conhecimento de si *pelo* outro. Tratava-se de uma alienação nociva por estar pautada na aparência, não no encontro íntimo daqueles que compartilhavam os espaços frequentados; quem se dava a ver, era visto parcialmente. Tal era a herança da vida de corte dos tempos do Rei Sol à época de Rousseau. Renato Janine Ribeiro explora esse tema no seu *O Discurso “moraliste”*, em *A última razão dos reis*: “A vida de corte enfatiza a aparência, dando primazia à honra, isto é, à imagem pública do valor de alguém (e não à verdade íntima de quanto ele vale). [...] É por isso que os *moralistes* comentam com frequência que não há maneira mais segura de fazer os homens *infelizes* do que aquela que eles adotam acreditando que os vá tornar felizes – por exemplo, correndo atrás de tal ou qual mulher, honraria, ambição. É a alienação no objeto externo o que os desgraça. Ora, onde melhor se constata esse triunfo da futilidade, da absurda inadequação entre o que seriam meus interesses e a ação-paixão que eu assino, é na corte. Sem dúvida, o paradigma do descompasso entre o que faço e o que sou, e o que deveria fazer e sentir para ser feliz, abrange mais que a mera corte, mas é no entorno do rei que a dependência do favor acarreta uma heteronomia radical, o absoluto descontrole do indivíduo sobre sua vida e destino, o fato de que ainda o mais habilidoso em fazer a corte aos poderosos pode cair em desgraça. Esta alienação de si está presente em toda forma de cortejar, seja ao rei, ao financista ou às mulheres, mas onde ela melhor evidencia sua essência é no centro, na proximidade do monarca, e portanto frequentá-la é, para o homem que saiba ter a reticência necessária, excelente escola” (RIBEIRO, Renato Janine. *A última razão dos reis*. p. 83-85).

condição antropológica, social e histórica do homem, a piedade encontra obstáculos decisivos para sua manifestação e desenvolvimento, no intuito de preservação da espécie humana; o “homem-do-homem” substituiu a piedade pela razão e política, na tarefa de sustentação e preservação da vida comum; desde então a piedade encontra-se asfixiada por análises lógicas e leis distantes dos corações dos homens – e, longe do outro, o homem torna-se insensível, incapaz de imaginar-se sentindo o que o outro sente... Ele adoece mais facilmente. Apesar dessa asfixia, apontada por Rousseau, a piedade subsiste servindo de laço social e de resistência ao olhar interessado por si, do emissor; ela, quando contida no olhar, o dirige para o outro naquele movimento indicado por Salinas, que faz quem olha buscar “sentir o que o outro sente”. Mesmo fraca a piedade participa da vida sob os auspícios racionais do pacto social.

Estava sendo afirmado que as paixões naturais dos homens passaram por algumas metamorfoses que contribuíram para a acentuação da condição degradada do homem. A piedade não passou por isso, mas sofre as consequências daquela que passou – também das paixões que surgiram com o estado civil. Uma paixão que, segundo Rousseau, contribuiria para o enfraquecimento da sociedade é o amor-próprio. Trata-se de uma paixão artificial, metamorfose do amor de si mesmo. O amor-próprio é um sinal do declínio do homem no curso de sua história decadente. Aquele amor relativo a si, que visava a conservação do particular, agora preserva consigo esse princípio, porém, sob os ditames da razão interessada, do olhar judicioso, da vaidade proveniente da estima pública. São essas as bases que sustentam essa paixão.

Ela, por sua vez, presente em todos os particulares na vida social, age no olhar, que também a alimenta. Participa da artificialização da vida ao estabelecer como referência para ela a aparência; tem como principal sentido a visão, mas não há compromisso com o aperfeiçoamento do olhar, o *saber ver* do indivíduo que se esquia do veneno da vaidade; o olhar do amor-próprio vê apenas o Eu, é cego quando desconsidera a presença do outro na sua vida. Com isso, o efeito devastador causado pelo amor-próprio é o esvaziamento do espaço público, o enfraquecimento da vida política.

Certamente Rousseau tinha como esteio para seu pensamento o amor-próprio, ao escrever sobre o *engano do povo inglês*¹⁹⁸. Os particulares que destinam suas atenções para suas vidas domésticas carregam consigo o amor-próprio – podem até terem outras paixões que o conduzem para o isolamento, para a domesticação, contudo, não se pode

¹⁹⁸ Que foi objeto de reflexão de Salinas em artigo à revista *Discurso*. Cf.: FORTES, Luiz Roberto Salinas. *O engano do povo inglês*. In.: *Discurso*. N. 8. p. 117 – 136.

negar que a ausência das vozes particulares nas discussões públicas tem como princípio também o amor-próprio. A presença do amor-próprio na vida de um particular é a licença necessária e *par excellence* que os representantes necessitam para exercerem suas funções, e irem além, por serem esquecidos pelos seus depositários – o além é a licença para suas vontades particulares.

Esse é um dos quadros que Rousseau descreve no *Contrato* que mais o aterroriza. Sua preocupação é a vida do corpo político, que nesse caso não há. O amor-próprio é o mal que, se não for contido, mata o corpo político. Não há como eliminar essa paixão do homem; suas raízes remontam à primitividade do homem; ela é uma derivação do amor de si mesmo. Mesmo o amor-próprio é vital para a vida humana, e participa da sociabilidade do homem remotamente – por ser impulso para a vida, quando uma vez foi amor de si mesmo; a vida do homem agora é, e só pode ser, em sociedade. Resta ao homem administrar essa paixão artificial: o amor-próprio. Porém, outro problema se revela diante dessa necessidade. Administrar o amor-próprio pode significar, de alguma maneira, a *contenção do devir*. Possibilidade inviável, já que o devir não pode ser contido; ele é o movimento da vida, da *Phýsis*.

Outra inviabilidade de se conter o amor-próprio, na perspectiva de sua eliminação, seria o de se extinguir a sociabilidade do homem. Não há como eliminá-la também devido a essa razão: a sociedade humana é devedora do amor-próprio. Portanto, administrar o amor-próprio não pode ser eliminá-lo, mas sim contê-lo enquanto retardá-lo, por exemplo. Os efeitos do amor-próprio são perniciosos, mas não suas origens – nem mesmo, a rigor, suas causas. O amor de si mesmo não é mau, bem como o olhar, e ambos participam dos primórdios do amor-próprio. Artificializada, essa paixão contribui para que haja a tensão na qual está erigida a sociedade: a fenda no seio do sentimento de existência do homem. O amor-próprio é o revés do amor de si mesmo; ambos ilustram a fenda que assola a existência do homem. Mesmo como manifestação do mal, o amor-próprio é elemento condicionante para que os indivíduos se reúnam e possam, somente próximos, atenuar os efeitos do amor-próprio. Primeiro, porque ele é energia vital, tanto quanto o amor de si mesmo; segundo, porque sem sua manifestação não haveria homem – porque não haveria a *individualidade da vontade*, a vontade do particular que é expressa junto ao do outro na *vontade geral*. No amor-próprio está contida a vontade do indivíduo, ainda que sob as chagas dos males da vaidade.

Conter o amor-próprio para Rousseau é criar alternativas para a manifestação das paixões que não comprometam os laços sociais, a vida política. Tais paixões se valem por si mesmas – como a piedade, por exemplo – mas elas também podem agir para

desviar, distrair a ação maléfica do amor-próprio e de outras paixões. O que Rousseau sugere, portanto, é a *administração do mal*. Colocá-lo sob condições aceitáveis, toleráveis, de manifestação para que a vida humana seja possível. Não se trata, portanto, de eliminá-lo, mas de se saber conviver com ele, já que o mal é parte intrínseca da constituição do homem decaído. Extrair do mal o bem para a vida; essa é a alternativa rousseauísta diante do mal. Rousseau não combate o mal o confrontando; ele arregimenta no mal os artifícios que podem enfraquecê-lo, colocando-os em convergência com possibilidades de vida; já que se trata de remediação (artificialização) do mal é nele que deve ser encontrado os princípios remediativos dele mesmo – e não fora, em uma exterioridade inexistente no real. A própria política, por ser artifício, é uma dessas possibilidades inventivas humanas favorável a função proposta por Rousseau. Como remédio, a política deve ser dosada para que o mal, que é crônico, não apresente seus sintomas destrutivos. Mas, também como remédio, se a posologia política não for compatível com os propósitos para o qual ela foi concebida, sua ação pode tornar-se o motor a ruir a sociedade, e com ela o homem.

A política em Rousseau pode ser entendida como utópica, mas também realista. E, nesse caso, ela legitima a desigualdade. Ela assim o faz de uma maneira ímpar e sobremaneira ao *instituir a propriedade privada*. Essa é uma medida de redução de danos de Rousseau no âmbito político¹⁹⁹. Se no *Segundo Discurso* Rousseau abomina a propriedade privada, apontando nela a causa da desigualdade, no *Contrato*, no *Projeto* e nas *Considerações* o genebrino considera como uma possibilidade real e eficaz a legitimação da propriedade privada, tendo em vista o contexto nos quais essa medida política seria aplicada.

Dos três livros supracitados o *Contrato é suis generis*: possui uma caracterização normativo-jurídica muito evidente, mas também pode ser tomado por um livro de caráter próximo ao real; o *Contrato* institui a escala ideal da política, mas tendo o programa político em vista. Nos *Discursos* Rousseau está mais interessado em diagnosticar o mal; sua tarefa é delinear as fronteiras da aventura humana, e o que dela pôde ser colhida em termos de produção do mal, proveniente do homem. No *Contrato* o Cidadão de Genebra expõe os princípios norteadores da ação de legitimação política no âmbito social. No contexto do realismo político a leitura do *Contrato* sugere a legitimação da propriedade; ela existe,

¹⁹⁹ No próximo capítulo será analisado esse pensamento enquanto redutor de danos, propriamente dito. Ou seja, seus mecanismos de redução de danos, o movimento no real por detrás desse princípio geral.

Rousseau ignora as causas que a desencadearam, mas se propõe a solucionar a questão para a qual se debruçou, e que é o objetivo principal do *Contrato*: os princípios do direito político, os fundamentos da legitimidade da ação política.

O problema é que ao tornar a propriedade legítima, Rousseau abre precedentes para que outros traços do caminho decadente do homem também sejam assumidos como legítimos. Essa é a crise da política, apresentada por Rousseau: ela só é possível em meio e pelo mal. *O mal é a medida da política*²⁰⁰. Não se trata de buscar o bem, que foi perdido; mas de conter o mal, que está em curso²⁰¹. Por ter passado pela instituição da propriedade, o curso do mal requer que a política assuma uma postura diante desse tema; Rousseau, no *Contrato*, situa a propriedade como um bem a ser assegurado, mantido por quem a possui, bem como deve ser garantido a quem não possui o direito de tê-la. Para além das questões políticos-liberais, o pensamento de Rousseau está voltado para questões políticas, morais e também antropológicas. Ele pensa na possibilidade de realização humana, em meio ao problema do mal, e a alternativa real é a política. Legitimar a propriedade traz consigo inúmeros males. Não foi Rousseau que desencadeou esses males, nem mesmo o reforçou quando cogitou a possibilidade de legitimar a propriedade privada. Para que a política pudesse trazer efeitos benéficos diante de uma sociedade corrompida, o diálogo com o mal seria inevitável, afinal, até mesmo a ação política pode ser maléfica: primeiro, porque a política é artifício, e como tal, ainda que seu uso possa ser bom, suas origens, sua constituição e reprodução carregam consigo o distanciamento e a acentuação do artificialismo da vida em sociedade; segundo, os regimes políticos podem ser degenerados, corrompidos, maus. Diante do mal, *nos meandros da política o bem é possível*, e Rousseau mostrou tal possibilidade mesmo ao legitimar a propriedade privada. E, dos males que já foram tocados aqui, alguns poderiam ser ressaltados, dentre os quais a *desigualdade*.

A causa da desigualdade não é a propriedade, mas sim o olhar; a propriedade participa da desigualdade. Sua participação ocorre quando a propriedade torna evidente a desigualdade entre os homens. Nela estão contidas as divisões que acometiam a

²⁰⁰ É o que sugere Maquiavel n' *O Príncipe*: “no princípio o mal é fácil de curar e difícil de diagnosticar, mas, com o passar do tempo, não tendo sido diagnosticado nem medicado, torna-se fácil diagnosticar e difícil de curar. O mesmo acontece nas coisas de Estado, já que, quando se conhecem com antecedência (o que só ocorre quando se é prudente) os males que nele surgem se curam facilmente; mas, quando por não terem sido identificados deixa-se que cresçam a ponto de todos passarem a conhecê-los, não há mais remédios” (MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. p. 12. Grifo nosso). Mal e remédio, dois termos muito próprios para as discussões a respeito do realismo, que em Maquiavel pode ser encontrado, bem como em Rousseau, como será visto adiante (no capítulo 2).

²⁰¹ “Não se trata mais de levar os povos a agirem bem, basta distraí-los de fazerem o mal” (ROUSSEAU, J-J. *Prefácio à Narciso*. p. 426).

sociedade de Rousseau. Ou seja, ao consentir com a propriedade os homens abrem precedentes para que haja o desenrolar de uma cadeia destrutiva de si mesmos, e com isso da sociedade. É o que se nota quando, a partir da propriedade, surgem os ricos e os pobres, os senhores e os servos, a ordem e a obediência, o luxo, a ostentação, dentre outras derivações. Até mesmo a instituição política assume um alto risco ao legitimar a propriedade privada, afinal há poder nessa instituição, e a propriedade sustenta esse poder devido aos símbolos que ela representa, além dos valores que nela estão contidos e que são compartilhados em sociedade; a propriedade é precedente para a corrupção, para a degeneração do corpo político e da máquina política – do Estado e do governo.

Com a desigualdade se tem a consolidação da decadência; haverá a sua administração, mas também sua *pulsão* – nem uma ou a outra deixam de existir. A desigualdade expõe os flagelos humanos, sem que os homens se incomodem com ela – não se incomodam porque não a percebem; estão insensíveis, alienados de si e dos outros. Rousseau indica que a constituição política que legitima a propriedade, provoca o mesmo efeito para com a desigualdade; uma instituição política licenciada para com a desigualdade fará com que ela preserve a distância entre os homens, seus isolamentos. Em outras palavras, trata-se de um caminho sem volta e com um alto grau de acentuação na medida em que o devir coloca os homens em movimento nessa distopia.

A distopia aqui pretendida no pensamento de Rousseau passa por esses caminhos políticos e morais. A política ocupa lugar de destaque por ter sido o artifício que criou o poder e colocou os homens em condição de desigualdade, servidão e isolamento; tudo de maneira sutil e aceitável, como se fosse uma espécie de *segunda natureza humana*. Mas, como não há segunda natureza para Rousseau, o que de fato ocorreu foi o agravamento da doença que sustenta a vida humana – o mal é gradativo e contínuo, e seus efeitos cada vez mais notáveis. O homem era dividido, com a metástase de suas misérias a sociedade assumiu os contornos de sua divisão. Com a política que o homem colocou no curso da sua vida, ele cavou abismos entre si, estreitou sua visão, alienou-se nas suas propriedades, corrompeu-se com o poder e a vaidade, fragmentou-se nos olhares, preteriu a vida política ao isolamento doméstico, e fez da sua história uma distopia não totalitária, mas sim atomizada, solitária, silenciosa. A história para Rousseau é a distopia da solidão.

Rousseau critica a política distópica, mas a utiliza; não se trata de preterir a política; ela deve participar da vida humana por ser a própria vida do homem. Ele, que como foi visto, inovou na filosofia política com ideias como a *vontade geral*, a *soberania* e o *legislador*, por exemplo, propõe uma visão e ação política também inovadora, quando no escopo da vida humana, a identifica como mal, mas também como meio para o bem. Bem esse que não chega, porque no contexto realista não é esse o propósito da política: ela serve para *anestesiar os efeitos nocivos e imediatos do mal*. A política não é meio para se alcançar qualquer tipo de *bem supremo* porque ele não existe; não há qualquer bem para se alcançar senão aquele que está em meio ao mal, de onde ele pode ser extraído. O bem da política realista só pode ser imediato, portanto, e por isso quase imperceptível, porque ele ocorre em detrimento e concomitantemente ao mal, que é sua condição de manifestação, e para homens insensíveis, que por isso têm dificuldades para percebê-lo.

A distopia é a história narrada por Rousseau, porque já teve um início; mas que continua por ser narrada, porque o homem continua atuando no fluxo contínuo do devir da vida. O que se segue ao começo da história em Rousseau é o que os homens construíram, e que carregam consigo. Não é por acaso que Rousseau é tido como pai das ciências dos homens²⁰²; essa consideração ocorre também porque ele pensou a possibilidade de um novo homem. Esse pensamento de Rousseau não deve ser tomado apenas na perspectiva utópica; pensar um *novo homem* é entender o homem do seu tempo a partir de valores que até então não tinham eco. O novo homem de Rousseau não é alguém de outro tempo ou espaço, necessariamente; é o mesmo homem de sempre, contudo, marcado pelo mal de uma história distópica, que, movida pela energia do devir, o impulsiona para rumos desconhecidos, mas sabidamente insuficientes para extirpar de si o mal. Aqui a história não é a da distopia futura, mas a do tempo presente que passou a ser narrado por Rousseau, um iluminista anti-iluminismo.

²⁰² Cf.: LEVI-STRAUSS, Claude. *Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem*. In: Antropologia Estrutural Dois. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1989. p. 41-51.

CAPÍTULO 2

Rousseau e suas Medidas de Redução de Danos

Ao legitimar a propriedade privada por meio de uma medida do direito político, Rousseau sabia dos males contidos nessa ação, contudo, era a alternativa diante das sociedades dadas, da decadência em curso. A preocupação em reduzir os danos causados pela reprodução do mal na condição de desigualdade e declínio do homem participa da compreensão em política do que se chama realismo.

Até o momento os esforços aqui somados estiveram voltados a fundamentar o realismo de Rousseau – o que também é parte da pesquisa sobre seu pensamento realista. Mas o realismo político também se dedica ao mal na tentativa de contê-lo – o que abre margens para um debate próprio, que como já foi sinalizado, não se trata de extinção do mal, mas distração, deslocamento ou redirecionamento. Conter o mal, em Rousseau é contrariá-lo, enfraquecê-lo, diluí-lo por meio das medidas políticas que ele pensou.

Reduzir os danos do mal, em política, não é banalizar o mal; é reconhecer a impotência diante do mal que há na vida humana, e sem a qual o homem não vive. Esse reconhecimento diz respeito ao que é o mal e os meios que estão diante do homem, pelos quais ele pode se servir, e agir, ou viver. A força da ação política realista tem a mesma potência da utópica; o problema do mal subsiste nas duas perspectivas políticas, e ambas oferecem alternativas. O valor moral e político de ambas é o mesmo; o que as iguala é o mal e a impotência do homem diante dele. Além disso, ambas têm o mesmo valor por terem sua maior eficácia quando articuladas e colocadas em ação, juntas; utopia e realismo podem convergir, e melhor seria se assim fosse. Inclusive, é esse um dos objetivos dessa pesquisa.

A política é o principal instrumento de ação do realismo de Rousseau – se não for o único. Nem mesmo o *Contrato* pode ser ignorado, quando o que se busca no pensamento do genebrino é o realismo – devido ao alto teor utópico extraível dele, essa obra poderia ser ignorada, porém, como já foi apontado há pouco, mesmo ela pode ser enquadrada no escopo realista de Rousseau, por nele estar previsto a legitimação da propriedade. E não poderia ser diferente, posto que se aborda um pensamento com várias nuances perceptíveis no conjunto de sua obra.

Mas, como a política possui primazia no pensamento do genebrino, bem como nessa pesquisa, e como se trata de delimitar o realismo político em Rousseau, será visto

nesse capítulo como se desdobra as medidas de redução de danos na sua obra. Primeiro, a política propriamente dita, por meio de instituições políticas. Depois a arte, através do teatro, e, por fim, as festas públicas. Seja pela política, por ela mesma, pelas artes e as festas, tudo converge para a política; ela é o instrumento que permite com que o homem diminua os danos causados pelo mal. A política é síntese da vida, e como tal, carrega no seu bojo o bem e o mal.

2.1 Instituições Políticas: Córsega e Polônia

O bem a que Rousseau se inspirou para que o mal pudesse ser contido – que está na vida real – estava em modelos que ele julgava ideais, possível por meio da política. Seu pensamento utópico serviu de inspiração e modelo para que, tanto a Córsega como a Polônia, tivessem tratamento especial para suas reflexões. Entretanto (e paradoxalmente), seus modelos também estavam na vida real. É que Genebra também serviu como parâmetro para os *projetos políticos-filosóficos* de Rousseau, sobretudo para a Córsega.

Todo paradoxo de Rousseau é necessário para a sua filosofia. Ele trabalha no liame do paradoxo para que, tais perspectivas aparentemente contraditórias (a utopia e o realismo), se aproximem. O paradoxo equaliza as contradições, e em Rousseau, é o solo no qual estão seus pressupostos conceituais. A Córsega e a Polônia somente puderam ter espaço no pensamento do genebrino em virtude de tal aproximação paradoxal de seus pensamentos. Utopia e realismo convergem no paradoxo, em Rousseau. O tema do *paradoxo* em Rousseau foi devidamente explorado/trabalhado por Luiz Roberto Salinas Fortes, no seu *O Paradoxo do Espetáculo*. No caso de Salinas o problema gira em torno da representação e seus problemas-soluções, no âmbito político (com as artes/teatro como pivô da investigação). Entretanto, o *paradoxo do espetáculo*, sustentado por Salinas é um sintoma daquilo que aqui se afirma: nos paradoxos de Rousseau luzes para o sentido de crises políticos-conceituais podem ser extraídos. É por isso que no começo dessa dissertação foi afirmado que a filosofia de Rousseau é *tensa*. Sentidos e explicações de crises podem estar escondidos no próprio paradoxo – que é crise, problema. Exemplo disso, no pensamento de Rousseau, é a epígrafe dessa dissertação: « nos besoins nous rapprochent à mesure que nos passions nous divisent, et plus nous devenons ennemis de nos semblables moins nous pouvons nous passer d’eux »²⁰³. Não há uma solução, ou uma resposta pronta, nenhum sentido pré-estabelecido perante o qual

²⁰³ ROUSSEAU, J.J. *Du Contract Social ou Essai sur la Forme de la République (première version)*. p. 282.

Rousseau possa se fiar; Rousseau cria problemas – paradoxos – como método, talvez porque eles expliquem os sentidos da vida, a tensão do devir que traga o presente e lança o gênero humano para o novo – que, em Rousseau é, sobretudo, futuro incerto, distopia, cisão e morte. Talvez por isso Salinas assim escreveu, a respeito do genebrino e sua filosofia:

Própria ao homem na sua condição presente, esta desarmonia entre os princípios alardeados e o comportamento real parece constituir um mal geral e inevitável. Mais do que diante de uma simples desordem moral nós nos achamos, ao que parece, frente a uma dissociação essencial ao homem “civilizado” cuja unidade acha-se definitivamente comprometida. Não é compreensível que o próprio Rousseau, vítima como todos os outros da mesma dissociação radical, tenha dificuldade em se pôr integralmente de acordo consigo mesmo, harmonizando seu discurso e sua conduta? Não nos achamos, portanto, diante de um “belo espírito”, mas simplesmente face a um homem dividido. Ora, se a divisão é necessária, se o perfeito acordo é impossível a coerência não está em reconhecê-lo, assumindo a divisão e tentando mantê-la dentro de limites aceitáveis? A incoerência e a falsidade não estariam justamente em aparentar uma unidade impossível?²⁰⁴

Não se trata, portanto, de inserção de verdades conceituais (utópico-imaginárias-ideais) de forma impositiva no mundo real; Rousseau foi sensível à demanda da realidade na figura de indivíduos agregados, que por neles haverem vínculos, pôde chamar de corpo político – um *agregado simpático-específico*, no qual havia cumplicidade do desejo particular, comunicado na forma de *interesse*. Dessa forma, tais diferenças foram o princípio para que *verdades provisórias reais*²⁰⁵ pudessem se adequar à realidade.

*Verdades provisórias reais*²⁰⁶ porque Rousseau não considerava o tempo, tampouco a vida, de maneira fixa, constante – nem mesmo o espaço possui uma verdade permanente. É sempre importante levar em consideração que para ele “a vida é um fluxo contínuo” e, sendo assim, as verdades que as compõem também o são. Por consequência, a realidade também é fluxível... Nesse *leito líquido heracletiano* de verdades e realidades, os atores e componentes do real estão sujeitos às contingências da natureza e às escolhas que fazem – que nesse caso podem ser tanto racionais, como de suas naturezas, ou seja, suas

²⁰⁴ FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: entre o bem dizer e o bem fazer*. p. 7.

²⁰⁵ Verdades do realismo, portanto, em contraposição às *verdades provisórias utópicas*, da utopia.

²⁰⁶ Essas *verdades provisórias reais*, que aqui se delineaia, são semelhantes ao que Bento Prado Jr. afirma como *opiniões sensatas*, nas suas palavras que se seguem: “Para caracterizar essa concepção de práxis, poderíamos dizer que, para Rousseau, a humanidade se põe apenas os problemas já quase impossíveis de se resolver. O tempo que passa não é o sinal da falta de consistência do mundo sensível, por oposição à calma eterna do mundo das idéias; ele não é o falso por oposição ao verdadeiro, mas o espaço estreito e evanescente onde a verdade pode eclodir, mas onde também pode ser calada e oculta: só há verdades precipitadas. As verdades “eternas” são certamente respeitáveis, mas nunca têm relação direta com aquilo que importa, a salvação individual ou coletiva. Começamos a entender que conhecimentos exatos podem ser menos importantes ou úteis que certas opiniões sensatas” (PRADO Jr., Bento. *A Retórica de Rousseau*. p. 88).

paixões naturais²⁰⁷. Sejam quais forem as causas que promovem tais alterações no curso da vida, fazem com que qualquer filosofia, sobretudo uma que se pretende como projeto político-filosófico, se sujeite às intempéries do mal humano, das escolhas humanas e das contingências da natureza. A realidade é movimento. Tal constatação pode ser atribuída a Rousseau, o que o torna, já no Século XVIII, um *filósofo do movimento*. Seu pensamento está comprometido com a fluidez da vida sob os auspícios da Natureza e do homem – um devir dela. Desta feita, a Córsega e a Polônia puderam ter nas suas histórias um pensador que se dispôs a sintonizar e sincronizar elementos da realidade aos parâmetros ideias do pensamento, com vistas a mudar seu tempo, suas histórias; o pensamento de Rousseau pôde promover aos tais um novo movimento em suas vidas.

Córsega

Ainda que as verdades e as realidades sejam provisórias, independentemente da experiência temporal em que se encontram, elas requerem solidez, mesmo que ilusória²⁰⁸ – já que o movimento é irremediável, irreversível, inevitável. O pensamento pode fixar o tempo, porque traz novas ideias sobre ele e sobre o espaço ao qual se destina; a solidez está no movimento do pensamento²⁰⁹. E o faz quando projetos são estabelecidos dentro de delimitações temporais e espaciais, estipulados pelo próprio pensamento. É o que Rousseau tinha em mente quando buscou na realidade temporal do espaço corso as impressões, os dados necessários para que pudesse fixar um novo tempo para a Córsega.

Rousseau demonstrou um importante e imprescindível conhecimento sobre o povo corso ao se inclinar sobre tal projeto de constituição; foi fiel aos princípios do *Contrato*²¹⁰, e buscou no povo corso o momento histórico perante o qual deveria partir para

²⁰⁷ Passivos ao *pathos*, por estarem sujeitos à sua energia que os tiram de si; mas, ativos a ele na medida em que o transformam em objeto, no caso, a *paixão pela vida*, entendida como *conservação*.

²⁰⁸ A ilusão seria a negação do movimento, não sua isenção de atuação diante de quem o nega.

²⁰⁹ O movimento se faz, também, em decorrência de sucessões de momentos sólidos. É o que se nota quando, imagens são fixadas e colocadas, sucessivamente, uma após outra, como no cinema. Não que o sólido, ou o estático exista antes ou aquém do movimento; trata-se de apreensão da solidez na corrente da fluidez, por meio do pensamento – que são as delimitações do tempo e do espaço.

²¹⁰ “Assim como, antes de erguer um grande edifício, o arquiteto observa e sonda o solo para verificar se sustentará o peso da construção, o instituidor sábio não começa por redigir leis boas em si mesmas, mas antes examina se o povo a que se destinam mostra-se apto a recebê-las” (ROUSSEAU, J-J. *Contrato Social*. p. 60).

conceder seu projeto político-filosófico. É o que pode ser lido nas linhas subsequentes escritas pelo comentador do texto do *Projeto*:

Assim, assentado o princípio superior, Rousseau passa a examinar as condições peculiares do caso concreto, a fim de estabelecer as minúcias do sistema no plano prático. A leitura de algumas frases riscadas indica-nos o quanto resistiu, daí por diante, às considerações gerais, e o cuidado que pôs na análise da divisão territorial, no estabelecimento de núcleos administrativos inteiramente desligados da nobreza patrimonial ou de sangue, no equilíbrio entre os núcleos urbanos e as regiões de cultivo, no estabelecimento de uma capital – tudo enfim demonstra seu interesse por manter-se fiel (embora apenas informado indiretamente sobre a Córsega) à norma segundo a qual as condições reais é que, no largo âmbito oferecido pelo princípio geral, ditarão a orientação no construir-se o edifício político.²¹¹

Como sustentação para as palavras acima encontramos, ainda no início do texto de Rousseau, uma descrição fundamental dele para que se perceba os princípios políticos-filosóficos do genebrino, bem como seu norte para o estabelecimento de seu projeto político para aquele povo.

O povo corso acha-se na feliz situação que torna possível uma boa instituição. Pode partir do primeiro passo e adotar medidas para não degenerar. Cheio de vigor e de saúde, pode dar a si mesmo um governo que o mantenha vigoroso e são. Tal estabelecimento, no entanto, já deverá encontrar alguns obstáculos. Os corsos ainda não adquiriram os vícios das outras nações, mas já adotaram os seus preconceitos. Tais preconceitos deverão ser combatidos e destruídos, a fim de formar-se um bom estabelecimento.²¹²

O recorte temporal do espaço corso pôde configurá-lo dentro dos parâmetros pensados por Rousseau para aquilo que ele julgava um bom solo institucional da política. Mesmo havendo preconceitos, o povo corso não estava localizado em um grau acentuado na linha do declive degenerativo; o mal presente naquele povo era pouco, não o bastante para que sua condição fosse impossível para tal instituição. Como é sabido, não se trata de reverter o quadro degenerativo causado pelo mal, mas sim combatê-lo retardando-o. Logo, é mais fácil o trato de preconceitos do que vícios, que estariam arraigados no povo.

As linhas que arquitetam essa dissertação em muito são devedoras do que Rousseau pensou sobre o homem. Nesse caso, o povo corso merece especial atenção tendo em vista que, coadunando-se com a preocupação específica de Rousseau para com o homem, seu *Projeto* dedica-se à “leitura” dos habitantes da ilha da Córsega. Rousseau chegou a tal diagnóstico acima citado após ter buscado os corsos dentro de sua *escala utópica*²¹³, que tinha

²¹¹ ROUSSEAU, J-J. *Projeto de Constituição para a Córsega*. p. 188.

²¹² ROUSSEAU, J-J. *Projeto de Constituição para a Córsega*. p. 191-192.

²¹³ A escala para o programa político, de Milton Meira do Nascimento.

como referência a Natureza, sobretudo. Nesse caso não se trata da natureza conceitual, oriunda do *Segundo Discurso*, o estado de natureza, a Natureza-*Pýsis*. É evidente que ela participa, mas como conceito referencial; o que Rousseau tinha em mente era a natureza enquanto vínculo e condição de vida do e para o homem: a vida campestre²¹⁴. A natureza-conceito serve às reflexões paradigmáticas de Rousseau; Genebra e seus cantões fixam referências político-programáticas ao *Projeto*²¹⁵.

O realismo político de Rousseau é uma espécie de *fisioantroposofia*, por agregar nele preceitos físicos – o conhecimento proveniente da *Phýsis* – suas reflexões sobre o homem – o *antropos* – e, por fim, a filosofia²¹⁶. Rousseau funde esses conhecimentos humanos produzindo um vórtice de pensamento que desconsidera as contradições que possa haver entre eles, mesmo as fronteiras lógicas²¹⁷ que os delimitam. O compromisso de Rousseau é com o homem, antes de tudo, e, sendo assim, ele produziu uma *filosofia ilógica*; não que o homem o seja, mas sua concepção, no pensamento do genebrino, assim insta que ele o é. A tensão na qual transita o homem rousseauísta, entre a Natureza e a sociedade, não permite com que a *lógica do homem coeso/coerente* seja aceita facilmente, exceto se ela for a lógica das diferenças, do movimento, das multiplicidades, do paradoxo e da contradição. Rousseau pensa sempre no limite fronteiro dos saberes humanos, porque seu pensamento se encontra lá, na intersecção que os demarca, na ruptura da ciência, no confronto com a verdade, no desafio e na criação dos métodos.

O homem corso carrega consigo as marcas insulares do espaço que o gerou. Sabedor disso Rousseau fez do seu projeto político-filosófico o mapeamento conceitual que permitiu conhecer aquele homem. Ele não partiu das suas reflexões abstrato-contratuais, por exemplo, para então chegar à Córsega; o caminho foi inverso, na tentativa de encontrar

²¹⁴ Sobre as características naturais da Ilha da Córsega, Rousseau assim escreve no *Projeto*, com base em informações que recebera para sua empreitada: “A Ilha da Córsega, afirma Diodoro, é montanhosa, cheia de bosques e servida por grandes rios. Seus habitantes alimentam-se de leite, mel e carne, fartamente produzidos na região. Respeitam entre si as regras da justiça e da humanidade com mais exatidão do que os outros bárbaros; aquele que em primeiro lugar encontra mel nas montanhas e no oco das árvores, pode estar certo de que ninguém lho disputará. Têm sempre certeza de encontrar suas ovelhas, nas quais cada um põe a sua marca e deixa depois pastar nos campos sem que ninguém as guarde; o mesmo espírito de equidade parece orientá-los em todas as situações da vida” (ROUSSEAU, J-J. *Projeto de Constituição para a Córsega*. p. 202).

²¹⁵ Sobre a influência de Genebra no *Projeto*: “Montanhas, bosques, rios, pastagens – não se acreditaria estar lendo a descrição da Suíça? Também outrora se encontraria na Suíça o mesmo caráter que Diodoro atribui aos corsos: equidade, humanidade e boa-fé” (ROUSSEAU, J-J. *Projeto de Constituição para a Córsega*. p. 202). Rousseau aproxima sua experiência e veneração pela Suíça/Genebra ao que ele encontraria na Córsega, e faria do seu *Projeto* sua investida político-teórico-prática com bases em uma vida rústica/campestre, a melhor das condições dentro do seu pensamento – sobretudo por haver naquele povo qualidades morais exponenciais para tal.

²¹⁶ Não se trata, portanto, de nenhuma espécie de *fisiocracia*, mesmo que do ponto de vista de uma precedência. Rousseau estaria mais próximo da fisiocracia se seu pensamento fosse alheio à utopia.

²¹⁷ Da lógica da razão científica, da coerência e da verdade lógica.

espaço no seu pensamento para o homem corso. Não por acaso que, mesmo no *Contrato*, ele já previa a necessidade de um *governo misto*. O que Rousseau entendia por misto era a necessidade de respeitar o que há de *físio* no seu pensamento, bem como de *antropos*. O governo misto de Rousseau é a aresta notável do seu pensamento, guardada para o movimento e para a diferença – o genebrino não era apenas um filósofo do movimento, mas também da diferença, talvez porque o movimento traz consigo as diferenças, as multiplicidades oriundas do tempo transcorrido na fluidez da vida.

Com base no que até aqui foi posto, Rousseau assim sustenta seu pensamento nas linhas do *Projeto* abaixo transcritas:

O sistema rústico prende-se, como já afirmei, ao estado democrático, estando já escolhida, pois, a forma que procurávamos. É verdade que, devido ao tamanho da ilha, na sua aplicação haverá algumas modificações a praticar, pois, um governo estritamente democrático convém mais a uma cidadezinha do que a uma nação. Não se poderia reunir em assembleia todo o povo de um pai, como o de uma cidade, e, quando se confia a autoridade suprema a deputados, o governo modifica-se e torna-se aristocrático. O que convém à Córsega é um governo misto, no qual o povo só se reúne por partes e no qual mudam frequentemente os depositários do seu poder.²¹⁸

Uma vez instituído o governo a que Rousseau se referia, como se daria sua atuação? Antes, ainda que Rousseau tenha indicado o caminho para a instituição política corsa, somente no movimento das diferenças daquele povo se poderia notar o que de fato seria esse governo; por se tratar de um projeto, por mais que o projetista tenha se esforçado para a aplicação dele, sua realidade traria consigo as modificações previstas nas linhas acima.

Mas Rousseau continuou suas especulações realistas no intuito de se aproximar ao máximo daquilo que seria, portanto, a realidade do seu projeto. Ele insistiu para que pudesse ver, na prática, quais seriam os desdobramentos do seu projeto como medida de redução de danos para o povo corso. A principal atuação política de sua instituição seria no âmbito econômico.

Além dos princípios indicados acima, que ressoavam em outros textos seus²¹⁹, Rousseau dedicou-se a tecer uma dura crítica ao dinheiro no *Projeto* – de onde estendeu uma reflexão sobre a vaidade, e fixou suas medidas diante de tais males. Aliás, sua reflexão sobre o dinheiro está compatibilizada com suas medidas político-econômicas, bem como com os princípios que regiam sua filosofia, conforme se nota nas linhas abaixo.

²¹⁸ ROUSSEAU, J-J. *Projeto de Constituição para a Córsega*. p. 197.

²¹⁹ Sobre o vínculo natural do povo e o governo misto.

Não se deve imaginar que possuindo mais dinheiro, a ilha ficará mais rica. Isso acontecerá com outros povos e devido a relações exteriores; em si mesma, uma nação não será nem mais rica nem mais pobre por possuir mais dinheiro ou, o que dá no mesmo, por circular com maior ou menor intensidade a mesma quantidade de dinheiro. Não só o dinheiro é um símbolo mas, ainda, um símbolo relativo que só tem efeito verdadeiro por causa da desigualdade de sua distribuição. [...] desde que o dinheiro só serve como símbolo de desigualdade, quanto menos circular na ilha, mais reinará nela a abundância real.²²⁰

Rousseau estava preocupado com a aplicação de seu projeto, por isso a necessidade que houvesse *abundância real* na Ilha da Córsega. Para tanto, o dinheiro deveria ser reduzido ao mínimo possível em termos de circulação e símbolo de valor, já que, para Rousseau, ele seria mais símbolo de desigualdade. No pensamento de Rousseau o dinheiro substitui o real valor de algo, que está na sua espécie; seria efêmero, por não estar nele, mas sim na espécie, o valor que o constitui. Por extensão, nutriria a vaidade dos indivíduos, que por serem guiados pela opinião – nesse caso equivocada – dedicaria suas forças para uma direção alheia ao real valor daquilo que julgou ser o certo. Com isso pode ser afirmado que, por mais prejudicial que possa ser a vaidade no seio de um povo, a administração pública pode fazer uso dela – uma vez havendo o mínimo possível de dinheiro para ludibriar os juízos.²²¹ Nesse sentido, as linhas do *Projeto* que se seguem permitem uma maior compreensão daquilo que Rousseau considerava a respeito da vaidade.

A fim de despertar, pois, a atividade de uma nação, dever-se-á acenar com grandes esperanças, grandes desejos e grandes motivos positivos para agir. Num exame bem feito, os grandes móveis que levam os homens a agir, reduzem-se a dois – a voluptuosidade e a vaidade – e, se tirarmos à primeira quanto pertence à segunda, concluiremos, em última análise, que tudo se reduz quase exclusivamente à vaidade. [...] Ora, a vaidade é fruto da opinião, dela nasce e dela se nutre. [...] A palavra vaidade não é uma palavra bem escolhida, porquanto não passa de um dos dois aspectos do amor-próprio. Explico: a opinião que atribui grande valor aos objetos frívolos, produz a vaidade; aquela, porém, que recai sobre os objetos por si sós grandes e belos, produz orgulho. Poder-se-á, pois, tornar um povo orgulhoso ou inútil, segundo a escolha dos objetos para os quais se orientam seus juízos. O orgulho é mais natural do que a vaidade, porquanto consiste em estimar-se segundo bens verdadeiramente estimáveis. A vaidade, pelo contrário, atribuindo valor àquilo que não o tem, resulta de preconceitos lentamente enraizados.²²²

²²⁰ ROUSSEAU, J-J. *Projeto de Constituição para a Córsega*. p. 208.

²²¹ Nesse instante Rousseau se serve de Maquiavel, sobretudo quando se lê no *Projeto* as seguintes palavras: “faça que se sinta a *vaidade de ser simples*, e que não saiba um rico como transformar o dinheiro em dignidade” (ROUSSEAU, J-J. *Projeto de Constituição para a Córsega*. p. 220. Grifo nosso). Definitivamente é difícil admitir que uma pessoa possa ter a *vaidade de ser simples*, quando a simplicidade, sobretudo no pensamento de Rousseau, estaria despojada das futilidades, das superficialidades provenientes da vaidade. Mesmo assim, Rousseau é sagaz ao perceber que a vaidade é um móvel que conduz à vida o homem e, ao saber administrá-la, seus frutos podem ser bons.

²²² ROUSSEAU, J-J. *Projeto de Constituição para a Córsega*. p. 221-222.

Essas são linhas de um Rousseau maquiavélico. Ele não apenas admite que a vaidade participe da constituição do homem social – por estar contida no amor-próprio –, como também abre margens para que a vaidade esteja presente, como energia, para o movimento da realidade corsa; Rousseau resigna-se diante da vaidade, e a administra dentro de limites aceitáveis. Sua administração começaria por fazer a análise que Rousseau fizera – e que pode ser encontrado no *Segundo Discurso* –, e inseri-la no seu projeto político-filosófico. Não se trata, portanto, de combater a vaidade, mas de resignar-se diante dela admitindo que ela é um efeito do homem-do-homem, nascido com a chaga do mal social, e que deve participar, como motor/energia, da construção de uma sociedade como a corsa. O principal trunfo para utilizá-la bem, segundo Rousseau, é o juízo. É evidente que o solo precisa ser fértil, que é o homem e o espaço que ele habita – os demais homens e seus costumes, o do povo. O juízo é do homem, balizado pelos costumes, pela razão e que se revela nas opiniões; daí a junção perigosa para com o dinheiro, que carrega consigo uma falsa opinião por não corresponder aos valores de fato das espécies, e fomentarem a vaidade de maneira alheia aos interesses do povo. Aliás, o juízo deveria provir, sobretudo, da administração pública, que por medidas bem delineadas – práticas – atuaria para que o dinheiro fosse minimizado nas terras corsas.

Acrescento que a administração pública poderá presidir sem inconvenientes a esses tráficos, a essas trocas, manter-lhes o equilíbrio, regular-lhes a medida, e fazer-lhes a distribuição, porque, enquanto se fizerem as trocas em espécie, os funcionários públicos não poderão abusar delas, nem terão a tentação. Pelo contrário, a conversão dos gêneros em dinheiro dá lugar a todas as exigências, a todos os monopólios e a todas as desonestidades características, em tais casos dos bem colocados.²²³

O Estado pensado por Rousseau para a Córsega, uma República com ares democráticos, mas dotado de um governo misto, deveria intervir na vida do seu povo por ter a responsabilidade de conter a presença ou, quiçá, o surgimento de falsos julgamentos – aquele sobre os quais o amor-próprio e a vaidade fincariam suas raízes. Na citação acima, embora os funcionários públicos tenham algum destaque, percebe-se a preocupação da aplicabilidade do projeto de Rousseau, bem como a atuação da administração pública em preservar o real valor das espécies em detrimento do dinheiro. Como consequência dessa medida de contenção de danos de Rousseau fica evidente sua preocupação em vincular a política à economia – como outrora havia sido indicado nessa dissertação –, porém, sua atuação diante dos males sociais não tinha como objetivo o cerceamento da liberdade dos indivíduos.

²²³ ROUSSEAU, J-J. *Projeto de Constituição para a Córsega*. p. 210.

O *Projeto* prima por uma filosofia prática²²⁴, isto é, ideias que movimentariam a realidade do povo corso. Prever uma administração pública que interviria na vida dos corsos foi uma tentativa de Rousseau para que os males – que, para ele, no caso da Córsega era o dinheiro, sobretudo – fossem minorados. Mesmo diante dessa configuração estatal os corsos desfrutariam de liberdade, afinal, no pensamento de Rousseau ela legitimaria a ação política, por ser a essência do homem. Rousseau não abandona esse princípio, mesmo que a liberdade se converta em iniciativa econômica na forma de estabelecimento de propriedades particulares. É o que se nota nas linhas abaixo, escritas por ele no *Projeto*. Apesar da sua dura crítica encontrada no *Segundo Discurso*, Rousseau aparece mais condescendente nesse outro registro, no que tange a propriedade particular.

Sem entrar, porém, em considerações que me distanciariam de meu assunto, basta esclarecer aqui minha opinião, que absolutamente não pretende destruir a propriedade particular, pois não é impossível, mas restringi-la aos mais estreitos limites, dar-lhe uma medida, uma regra, um freio que a contenha, que a dirija, que a subjugu e que sempre a mantenha subordinada ao bem público. Em uma palavra, desejo ver tão grande e tão forte a propriedade do Estado, e tão fraca e pequena a dos cidadãos, quanto possível.²²⁵

Diante dos princípios e projeto de Rousseau é mais do que compreensível sua preocupação para com a propriedade. No caso da Córsega ele a especifica como privada devido ao assédio das opiniões vaidosas fomentadas pelo dinheiro, e a consequente ruína que disso derivaria a nação corsa. Uma vez atuando na perspectiva das instituições políticas, Rousseau esclarece seu intento em fortalecer o Estado para que não houvesse margens quanto à extensão e fortalecimento das propriedades em solo corso. Seu realismo fundamenta-se na formação do espírito humano – que é artificial, oriundo do homem-do-homem –, e, no caso corso, na instituição política de um Estado suficiente o bastante para atuar na vida dos indivíduos estabelecendo limites econômicos. Ou seja, para Rousseau a política está necessariamente vinculada à economia, sendo de sua responsabilidade essa esfera de atuação. Disso infere-se um fundamento básico do realismo político de Rousseau: a economia. Como ele mesmo advertira no *Discurso da economia política*, a economia está relacionada à vida prática dos indivíduos, no que se refere a suas atividades e administrações diárias, como a alimentação, por exemplo. Sendo assim, não haveria como Rousseau ignorar nas suas linhas projetistas tal elemento tão real na vida dos indivíduos; caberia às instituições políticas a

²²⁴ A filosofia de Rousseau é prática porque viva, atuante – mesmo quando antes aqui discorrida como utópica. Sua vivacidade está na possibilidade criadora e recriadora das realidades, por meio da criação dos seus conceitos políticos.

²²⁵ ROUSSEAU, J-J. *Projeto de Constituição para a Córsega*. p. 210.

administração dos bens reais dos homens – que no caso aqui analisado seria a propriedade, condição determinante para a alimentação/agricultura/vida campestre dos corsos.

Mesmo que as delimitações políticas na área econômica soem como cerceamento, isso se deveria a restrições simbólicas. Como já fora aqui apontado, o campo é a dimensão física inalienável no pensamento de Rousseau. Fixar princípios/institutos relacionados a ele é resgatar o valor da espécie. Mais do que isso: Rousseau demonstra com essa preocupação que seu pensamento parte da Natureza, como se ele (o pensamento) fosse sua derivação. Não que a Natureza pensa, algo próprio ao ser humano – no que tange o pensamento racional/reflexivo. Entretanto, o pensamento é parte dela, e por isso é possível inferir que a atividade reflexiva (o pensar) tem início na Natureza²²⁶. Ao conferir ao Estado a responsabilidade de restringir os limites da propriedade privada, Rousseau pensava na viabilidade de a realidade estar livre, por meio do ser humano – o responsável por dar sentido a ela, ao criá-la –, para que o pensamento criador desfrutasse dessa liberdade, a fim de encontrar as condições necessárias para a vida e sua recriação. O dano por detrás dessa iniciativa de Rousseau é a ausência de limites para o surgimento da propriedade privada, e, conseqüentemente, a restrição do pensamento. A propriedade privada geraria não apenas a desigualdade – sintoma do mal –, mas a reprodução dele. O aumento da propriedade privada estaria proporcionalmente ligado à diminuição do pensamento²²⁷, à desesperança por possibilidades de vidas dignas, menos injustas e desiguais; diante desse quadro a realidade seria miserável, não apenas do ponto de vista econômico, mas, sobretudo, devido à limitação de possibilidades de novas e melhores realidades.

Se as pessoas estão restritas às propriedades, que seriam privadas, como se encontrariam? Uma nação muito numerosa não é sinônimo de uma nação vigorosa... Se não se encontram, como as pessoas poderiam ver umas às outras, e com isso se verem? Como ver, ouvir, sentir a natureza, se estariam isoladas nas suas vidas domésticas, reclusas às suas propriedades privadas? Como agir politicamente, por meio dos dispositivos/instituições políticas, no intuito de mudar a realidade, diante dos artificialismos despropositados (ou com

²²⁶ Mesmo o Mito de Narciso poderia ser fundamento para essa afirmação, afinal, ele se vê no espelho d'água de um lago. Não é o lago, tampouco o reflexo de Narciso lá projetado que pensam, mas o lago, presente na natureza, permite com que a atividade reflexiva surja nele. Mas, estritamente no caso de Rousseau, basta ser retomada a alteridade – relação homem-homem no estado de natureza, no qual ambos se veem (como se os homens fossem o lago de Narciso) –, ou a relação integral do homem junto a ela, ou até mesmo as contingências naturais. Todos esses exemplos seriam disparadores da atividade reflexiva, condições para o pensamento, que só é possível devido a perfectibilidade – exclusividade da natureza humana.

²²⁷ Os homens não se encontrariam, por exemplo. Na ausência de espaços públicos, qual seria a possibilidade de haver pensamentos convergentes com as necessidades da sociedade, do povo?

propósitos equivocados), que se notam pelo abismo criado pelo próprio ser humano frente à Natureza (ao outro)?

Perguntas como essas refletem o realismo político de Rousseau, sobretudo quando uma de suas constatações conclusivas no *Projeto* – e que se estende a qualquer outro Estado – é a seguinte:

Então, dever-se-á empregar o excedente na indústria e nas artes a fim de trazer do estrangeiro aquilo que falta para a subsistência de um povo tão numeroso. Então, pouco a pouco aparecerão os vícios inseparáveis de tais estabelecimentos, que, corrompendo gradativamente a nação em seus gostos e em seus princípios, por fim alterarão e destruirão o governo. *Esse mal é inevitável e, como todas as coisas humanas acabam*, está certo de que, depois de longa e vigorosa existência, um Estado finde por excesso de população.²²⁸

Polônia

O Rousseau da Polônia assemelha-se ao da Córsega; está voltado para um dado recorte temporal-espacial, diante do qual se insere como um demarcador daquele tempo e espaço por oferecer ideias políticas àqueles que lá estão situados. É filosofia política realista. Filosofia política porque Rousseau faz do pensamento ação para mudança entre os seres humanos, e realista porque ele parte do *lócus* polonês, suas peculiaridades e limitações – mesmo as limitações do pensamento como artifício Rousseau leva em consideração, no caso da Polônia, assim como em toda sua obra filosófica. O que se nota nas linhas das *Considerações* é filosofia, mas também projeto político-filosófico; aqui, como na Córsega, Rousseau está interessado em estabelecer *verdades provisórias reais*, ou repensar aquelas que outrora foram fixadas diante do povo polonês.

Verdades provisórias reais são circunstanciais, e circunstâncias são delimitações de tempo e espaço; sendo assim, a Polônia para a qual Rousseau dedicou suas reflexões, e projetou politicamente suas bases, era circunstancial. A filosofia política realista de Rousseau perpassa esses pressupostos, tanto na identificação da transitoriedade das verdades (diagnósticos tempo-espaciais) como também a inação diante dela. Na filosofia de Rousseau é possível encontrar o termo *remédio*²²⁹; ora, a remediação de algo é

²²⁸ ROUSSEAU, J-J. *Projeto de Constituição para a Córsega*. p. 226.

²²⁹ No *Prefácio à Narciso*, por exemplo, cuja reflexão será feita adiante (página 154), e que já fora mencionado anteriormente (página 130, nota 201).

reconhecimento de impotência perante ele; é irreversibilidade, mas também administração dos seus efeitos. A Polônia circunstancial de Rousseau foi alvo, sobretudo, de reflexões institucionais políticas sob a baliza das finanças, do militarismo e da administração pública. Para esses temas ele lançou suas principais ideias, porém, a confederação na Polônia, no âmbito político, pode ser tida como grande evidência desse texto realista rousseauísta²³⁰.

A confederação é um ato violento na República, mas há males extremos que tornam os remédios violentos, necessários e os quais é preciso tratar de curar a qualquer preço. A confederação é na Polônia o que era a Ditadura entre os romanos: uma e outra fazem calar as leis em um perigo urgente, mas com esta grande diferença, que a ditadura diretamente contrária à legislação romana e ao espírito do governo, acabou por destruí-lo e que as confederações, ao contrário, não sendo mais do que um meio de fortalecer e restabelecer a constituição abalada por grandes esforços, podem esticar e reforçar a mola frouxa do Estado sem nunca poder quebrá-la. Essa forma federativa, que teve talvez na sua origem uma causa fortuita, parece-me uma obra-prima de política.²³¹

Não apenas devido a admissão do mal, mas também por não encontrar meios para extirpa-lo, apenas administrá-lo, nisso Rousseau se insere na Polônia com o “remédio” da *Confederação*. Ele tinha o conhecimento desse artifício em solo polonês, e o reforçou, ainda que pudesse incorrer em contradição – devidos suas referências normativas do *Contrato*, por exemplo. Ao adjetivar a confederação como “obra-prima de política” Rousseau reconhece nesse artifício um mecanismo político-institucional flexível o bastante para movimentar as diferenças, dificuldades e males da Polônia; trata-se de uma medida política inovadora, que segundo Rousseau arregimentaria as demandas de liberdade daquele povo, muito mais por dividir as forças políticas do Estado, do que somá-las ou atender as demandas sociais dos poloneses – que não deixaria de ser atendida, mas sim em segundo plano.

Rousseau estava preocupado com o exercício da liberdade ao sustentar as benesses das confederações na Polônia. O grande desafio das confederações seria tornar a liberdade praticável em detrimento das lutas políticas internas do Estado, diante da lentidão

²³⁰ Ainda assim, no texto das *Considerações*, referências de ordem *ideal/universal* são observáveis. O principal fundamento de Rousseau nesse texto é o *amor à pátria*. Referência que ele já havia utilizado no *Discurso sobre a Economia Política* e, lá como cá, aplica singularmente sob o norte realista. É que seguido aos princípios que tem o patriotismo como baliza, Rousseau desfere sua “receita” realista de política, seu projeto político-filosófico. Entretanto, mesmo a educação, mais ideal do que real nos seus textos, nas *Considerações* figura com traços realistas, como se nota nas linhas a seguir: “Em todos os colégios é preciso estabelecer um ginásio ou lugar de exercícios corporais para as crianças. Esse artigo tão negligenciado é, na minha opinião, a parte mais importante da educação, não somente para formar temperamentos robustos e sadios, mas ainda mais tendo em vista o objeto moral, que se negligencia ou que não se preenche a não ser em virtude de um monte de preceitos pedantescos e vãos que são as palavras perdidas. Não direi nunca o bastante que a boa educação de ser negativa. Impeçam os vícios de nascer e tereis feito o suficiente pela virtude” (ROUSSEAU, J-J. *Considerações sobre o governo da Polônia*. p. 38. Grifo nosso).

²³¹ ROUSSEAU, J-J. *Considerações sobre o governo da Polônia*. p. 68.

das dietas e aos perigos externos à Polônia. Ao aderir à confederação os poloneses artificializaram o exercício político a um grau maior, mas necessário, uma vez que os males que lá havia o demandaram. Apesar de não ter sido ele o responsável pela criação e aplicação dessa medida, Rousseau reconhece o potencial político desse artifício frente à liberdade, por encontrar na história dos poloneses precedentes para tal. Entretanto, não deixa de advertir a necessidade de atualizar a confederação, regulamentando-a de acordo com o movimento dessa mesma história.

Por maiores que sejam os riscos assumidos pelo povo polonês ao incorporar a confederação – e esses riscos são, segundo Rousseau, a fragmentação da vontade geral, já que ela não deve ser dividida, algo possivelmente verificável nos regimes federalistas – foi justamente a confederação que preservou a constituição polonesa. Segue-se dessa reflexão fundamentada nas *Considerações* a perspicácia reflexiva de Rousseau à realidade do povo polonês. Mais do que uma fundamentação metodológica, o texto da Polônia prima pela aplicabilidade não da filosofia e seus conceitos, mas da ideia oriunda dela. Não que Rousseau tenha almejado uma implementação das ideias à realidade, fazendo da Polônia sua experiência e estudo de caso; ele foi sensível à realidade polonesa e encontrou nela mesma indícios que ele desvendou para que a ideia e a filosofia fosse possível. Tanto uma como outra são artifícios, assim como a essência da política, bem como o mal produzido pela degeneração – morte – da vida. O trabalho de Rousseau foi identificar o mal e o “remédio” no contexto da polônia; a confederação é um exemplo da sua atividade reflexiva. Nesse sentido, estando já presente um pressuposto como medida de redução de danos – a confederação – no âmbito político-institucional, Rousseau não se furtou a outras reflexões nesse prisma, como sobre a administração pública, as finanças e o militarismo.

A respeito desses três temas a atuação de Rousseau nas *Considerações* é a de aconselhar, oferecendo com isso alternativas teórico-práticas – inserindo-se no escopo do seu projeto político-filosófico para a Polônia. Com isso esses conselhos de Rousseau configuram-se também como medidas de redução de danos, afinal, o teor das suas alternativas não visavam transformar ou criar nada novo; apenas manter o *status* no qual se encontrava a Polônia. Minorar o mal, para Rousseau, é ressaltar as virtudes que ele considerava próprias aos homens, provenientes de suas naturezas e contextos de vida particulares, e fornecer condições para que essas virtudes subsistissem à própria construção a favor delas. É o que se nota na passagem abaixo:

Multidões de homens da Lei devoram-nos, eternos processos consomem-nos e, com a louca ideia de quererem tudo prever, fizeram de suas leis um Dédalo imenso em que a memória e a razão se perdem igualmente.

É preciso fazer três códigos. Um político, outro civil e outro criminal. Todos os três claros, curtos e precisos tanto quanto possível. Esses códigos serão ensinados não somente nas universidades, mas em todos os colégios: e não se tem a necessidade de outro corpo de direito. Todas as regras do direito natural estão melhor gravadas nos corações dos homens do que em toda salada de Justiniano. Tornai-os somente honestos e virtuosos e eu vos respondo que saberão bastante direito. Mas é necessário que todos os cidadãos e sobretudo os homens públicos estejam instruídos das leis positivas de seu país e das regras particulares pelas quais são governados.²³²

Qualquer artifício criado pelo homem, como o corpo de direito, citado por Rousseau, não pode perder de vista o motivo para o qual fora criado. Em suma é isso o que justifica a posição de Rousseau no texto supracitado. Aliás, nele está explícito um princípio importante do genebrino, qual seja, “todas as regras do direito natural estão melhor gravadas nos corações dos homens”. O objetivo dos artifícios políticos está em fazer com que tais corações não sejam maculados com o ônus de perderem o direito natural que lá se encontra. As leis inscritas nos corações são as que melhor guiam os homens. Tais leis foram inscritas, dando a entender que Rousseau não está a afirmar que os homens nasceram com elas, mas ao longo de suas relações com o meio físico no qual vivem – que incluem as pessoas, sobretudo – essas leis foram sendo redigidas em seus corações. Nenhuma medida política poderia se sobrepor ao coração do homem. Como consequência desse princípio Rousseau demonstra no seu conselho a praticidade que deve haver em uma constituição inspirada, inclusive, nas suas referências previstas no *Contrato*. O sucesso de um Estado bem constituído está na sensibilidade do coração, dos que legislam e dos que vivem essa legislação – que, para Rousseau, são todos, já que todos legislam e vivem sob os cuidados das leis que criaram para si mesmos. Não há como um Estado obter êxito nos seus objetivos se ele perder-se na arquitetura de sua própria instituição. As leis deveriam, portanto, favorecer o estímulo da sensibilidade dos indivíduos, tornar os corações próximos, a vida viável; por isso poucos códigos, poucas leis e suas instruções desde os colégios às universidades. Além disso, novamente observa-se nas linhas de Rousseau sua preocupação com a educação, numa perspectiva prático-realista, já que ele confere a ela a responsabilidade de erigir cidadãos virtuosos, por meio da instrução pública.

O mesmo princípio de Rousseau na esfera da administração pública ele submete ao sistema econômico da Polônia. Ou seja, para que a nação polonesa fosse próspera

²³² ROUSSEAU, J-J. *Considerações sobre o governo da Polônia*. p. 70-71.

nos seus intentos – sendo o maior deles a *prosperidade da vida* entre os poloneses, nesse caso – ela deveria voltar-se para o que realmente garante sua vida, que são as pessoas.

Mas se por acaso preferirdes formar uma nação livre, pacífica e sábia, que não tem medo nem necessidade de ninguém, que se baste a si mesma e que é feliz; então é preciso adotar um método completamente diferente, manter, restabelecer entre vós costumes simples, gostos sadios, um espírito marcial sem ambição; formar almas corajosas e desinteressadas; aplicar vossos povos à agricultura e às artes necessárias à vida, tornar o dinheiro desprezível e, se possível, inútil, buscar, encontrar para operar grandes coisas, móveis mais poderosos e seguros.²³³

Para manter-vos felizes e livres, são as cabeças, os corações e braços que precisais; é isso que faz a força de um Estado e a prosperidade de um povo.²³⁴

Uma nação próspera é a que cultiva os homens, e não a riqueza. Tal máxima Rousseau ressoa nas suas linhas, nos seus mais variados registros. Apesar das diferenças de registros – e métodos, intentos filosóficos do genebrino – é possível alinhar sua filosofia nas perspectivas exploradas nessa pesquisa devido evidências de pensamento encontradas na citação acima, por exemplo. No mesmo registro encontram-se ecos do que outrora fora estudado na linha utópica de pensamento do genebrino; entretanto, Rousseau finca seu pensamento na matéria, ou seja, nos braços dos poloneses – mas também em seus corações. Não é apenas a utopia que tem um objetivo, a felicidade, por exemplo; no pensamento realista que Rousseau dirige à Polônia seu objetivo é tornar a vida viável em meio aos males intrínsecos àquela nação de então. E, para Rousseau, a vida somente seria viável a partir do momento em que erros comuns aos poloneses – bem como em outros rincões da Europa – fossem eliminados, e os males provenientes da própria vida, administráveis.

Assim como para a Córsega Rousseau havia advertido sobre os perigos do dinheiro, esse tema volta à voga como preocupação dele para a bem-aventurança da vida dos poloneses. Se há uma riqueza que qualquer Estado deveria buscar, não como ostentação, mas como cultivo, essa seria as pessoas, os indivíduos que o compõe. Nisso o realismo de Rousseau também é notável. O pensamento realista não está somente alicerçado sob o mal, como condição a administrá-lo; antes da preocupação para com o mal o pensador deve levar em consideração o homem, donde provém o mal – não como efeito físico, psíquico, etc., mas como conceito, ou categoria ética. Assim como a política é criação humana, tanto o é o mal, oriundo do pensamento humano, antes de uma constatação física ou social. Se o dinheiro promove distúrbios sociais, mesmo o mal entre os indivíduos, ainda assim ele não deve ser a

²³³ ROUSSEAU, J-J. *Considerações sobre o governo da Polônia*. p. 73-74.

²³⁴ ROUSSEAU, J-J. *Considerações sobre o governo da Polônia*. p.75.

primeira preocupação de prevenção do Estado. É por isso que Rousseau tece as seguintes considerações que se leem abaixo:

Quanto a mim, não pretendo proscrever nem o dinheiro nem o ouro, mas torná-los menos necessários; e fazem com que aquele que não o tenha seja pobre sem ser mendigo. No fundo, o dinheiro não é a riqueza, é apenas o signo; não é o signo que se deve multiplicar, mas a coisa representada.²³⁵

Eis o espírito que eu gostaria de fazer reinar em vosso sistema econômico: pouco pensar no estrangeiro, pouco vos preocupar com o comércio; mas multiplicar no país casa, tanto quanto possível, os víveres e os consumidores. O efeito infalível e natural de um governo livre e justo é a população. Quanto mais, pois, aperfeiçoardes vosso governo, mais multiplicareis vosso povo sem nem mesmo pensar nisso.²³⁶

Rousseau atua politicamente de maneira positiva. Ainda que ele esteja preocupado na administração do mal, ele o administra na busca do bem. Não se trata de eliminar o dinheiro, mas de formar cidadãos. Os cidadãos para Rousseau seriam a alternativa para os males dos homens. Cidadãos não são meros homens para o genebrino; são homens que sabem do mal que carregam consigo, porém, revestidos dos antídotos contra tais males viveriam em tensão, mas ainda sim haveria perspectiva de vida. Para Rousseau, *a cidadania é o remédio para os males do gênero humano* – por ser a prática da vida política, o confronto constante com as debilidades da natureza humana em sociedade. A reflexão política cumpre um papel humano para além das fronteiras da Polônia; trata-se de sedimentar o solo da vida, e o caso das *Considerações* serve de exemplo a essa tarefa. Para Rousseau, tanto no caso da Córsega como no da Polônia, o mal nunca esteve no dinheiro, que nada mais é do que um simulacro a ser superado. Tal como o problema do direito, colocado há pouco, aquele sistema poderia assemelhar-se ao financeiro, no qual ambos, em meio a uma espécie de “vida própria”, esqueceram-se da vida mesma, a humana. Ou seja, o próprio homem teria criado uma “vida artificial”, dando movimento a “entidades” que assumiram vida própria, apesar daqueles que o fizeram surgir. Em meio a esse emaranhado de “artificialismos” à vida, de signos, nas palavras de Rousseau, ele propõe um *resgate à vida*, mesmo que tendo como instrumento o artifício da política, ou do pensamento, da filosofia.

Resgatar a vida no pensamento rousseauísta é o resgate da ideia de homem²³⁷. Não por acaso Rousseau preocupa-se em desviar do seu horizonte conceitual os

²³⁵ ROUSSEAU, J-J. *Considerações sobre o governo da Polônia*. p. 78.

²³⁶ ROUSSEAU, J-J. *Considerações sobre o governo da Polônia*. p. 78-79.

²³⁷ Em Rousseau não há o homem, mas uma ideia dele – ou algumas ideias de homem. O homem enquanto indivíduo será sempre aquele situado em um dado espaço e tempo, logo, múltiplo. Rousseau respeita, no seu pensamento, as contingências que afetam os indivíduos e os fazem singulares. Portanto, a filosofia de Rousseau poderia ser entendida como uma *antropologia filosófica*.

equivocos que aprofundam o homem na opacidade de sua própria vida, de seus artifícios, como o dinheiro. Daí a tarefa do bom governo em multiplicar o homem, a população, voltar suas atenções àquilo que estimula a vida, que nas palavras de Rousseau são os *vívères*, os que vivem derivados da natureza – os artifícios são necessários à vida, contudo não a são.²³⁸

Ainda no âmbito das reflexões de Rousseau sobre as finanças ele propõe uma ideia para os poloneses a respeito dos impostos, como se lê a seguir.

O melhor imposto, a meu ver, o mais natural, e que não está sujeito à fraude, é uma taxa proporcional sobre as terras e sobre todas as terras sem exceção, como o propuseram o Marechal de Vauban e o Abade de Saint-Pierre, pois, afinal, é o que produz que deve pagar. Todos os bens reais, terrestres, eclesiásticos e plebeus devem pagar igualmente, isto é, proporcionalmente à sua extensão e ao seu produto, seja qual for o proprietário.²³⁹

As considerações administrativas do Estado na figura das finanças/impostos refletem a preocupação prática de Rousseau para os poloneses, além do seu ideal de igualdade, mais política do que moral ou física. O que subjaz essas linhas é a vinculação, já mencionada, da economia política que ressoa nos textos do genebrino. Em Rousseau não há como pensar a política com a isenção de referências econômicas. A igualdade política depende da regulamentação econômica para Rousseau, como está explícito no trecho supracitado. *Tributar as terras é condição para a vida*, no contexto político-social; e, sendo sua extensão e produção os indicativos tributáveis, Rousseau opta pela proporcionalidade deles para um imposto justo, sem excluir quem quer que seja dessa condição necessária de sustentação do Estado – enquanto máquina administrativa e instituição de regulamentação da vida. Por meio da captação dos impostos o Estado permite com que haja o equilíbrio imprescindível da sociedade, não das riquezas, mas das condições para a vida – da principal, que é a terra. Aliás, como fora visto, para Rousseau mensura-se a riqueza de um Estado tendo como referência a população, ou os homens que nele habitam. A terra é condição para a vida, e só se torna propriedade enquanto subsiste qualquer espécie de regulamentação – legal – social vinculada a ela. A terra é um elemento físico, é matéria, portanto, anterior à sociedade e até mesmo ao homem (enquanto indivíduo consciente de si) – ou ele é parte dela enquanto pertencente à Natureza. Foi o homem, enquanto ser pensante, que se desvinculou da terra, concedendo a ela outro *status*, ou até mesmo *locus* na sua vida. Daí a preocupação de

²³⁸ No pensamento de Rousseau o artifício é um meio e não um (ou o) fim, o que faz com que ele o utilize como recurso conceitual no seu pensamento, sempre como meio, já que o fim (do seu pensamento e da vida, para ele) é o homem.

²³⁹ ROUSSEAU, J-J. *Considerações sobre o governo da Polônia*. p. 81.

Rousseau em restabelecer uma aproximação do significado de vida que há na terra para o homem que vive em sociedade, alienado dessa condição de vida. Tributar a terra e seu produto é reverter a condição alienada dela para àquele que dela necessita para viver. Transitando pelo espaço reflexivo da economia, Rousseau faz da política o meio para que o homem retome um pilar de sustentação da vida: a terra²⁴⁰.

Ao pensar o militarismo Rousseau não traz à voga senão um tema transversal ao que até aqui estava sendo discutido, isto é, a riqueza. O que preocupava Rousseau nesse quesito era a inclinação que poderia haver entre os poloneses para a conquista de novas terras. Ele colocou-se veementemente contra esse princípio, e assim o fez ao advertir os poloneses acerca dos males que poderia haver se eles cedessem à vã empreitada de querer conquistar territórios.

A mais inviolável lei da natureza é a lei do mais forte. Não há legislação, não há constituição capaz de isentar dessa lei. Buscar os meios de vos garantir das invasões de um vizinho mais forte do que vós é buscar uma quimera. Seria uma ainda maior fazer conquistas e vos dar uma força ofensiva; ela é incompatível com a forma de vosso Governo. Quem quer ser livre não deve ser conquistador.²⁴¹

O Estado não deve permanecer sem defensores, sei disso; mas seus verdadeiros defensores são seus membros. Todo cidadão deve ser soldado por dever, nenhum deve sê-lo por mister. Tal foi o sistema militar dos romanos; tal é hoje o dos suíços; tal deve ser o de todo Estado livre e sobretudo da Polônia.²⁴²

Ainda nesse caso Rousseau atua reflexivamente segundo seus princípios: ele afirma a necessidade de os cidadãos assumirem a defesa do Estado polonês. Para dirimir os perigos que rondariam a Polônia, tanto externos quanto internos, Rousseau insta aos poloneses à defesa de suas terras – não com exércitos de mercenários, tão comum à época, e que seriam nocivos à paz e à liberdade²⁴³, mas sim com seus próprios braços. Aliás, a propósito da liberdade, o perigo das conquistas estaria justamente nisso: elas colocariam os poloneses muito mais à mercê da escravidão do que da liberdade, afinal, eles se exporiam

²⁴⁰ Além de conceder aos poloneses subsídios para (re)pensarem a administração pública. Não é por acaso a preocupação de Rousseau com as fraudes, ou seja, a corrupção – estatal, nesse caso. Mesmo pensando um sistema financeiro-tributário justo, “e que não está sujeito à fraude”, ele tinha em mente a iminente possibilidade de a máquina pública do Estado polonês ceder às sedições do dinheiro e do poder.

²⁴¹ ROUSSEAU, J-J. *Considerações sobre o governo da Polônia*. p. 83.

²⁴² ROUSSEAU, J-J. *Considerações sobre o governo da Polônia*. p. 83-84.

²⁴³ “As tropas regulares, peste e despovoamento da Europa, são boas apenas para dois fins: ou para atacar e conquistar os vizinhos ou para acorrentar e sujeitar os cidadãos”, (ROUSSEAU, J-J. *Considerações sobre o governo da Polônia*. p. 83). A respeito das tropas regulares Rousseau faz outra advertência pertinente aos poloneses, com vistas a adverti-los de um possível golpe político de Estado: “é somente com tropas regulares e sempre subsistentes que o poder executivo pode subjugar o Estado” (ROUSSEAU, J-J. *Considerações sobre o governo da Polônia*. p. 86).

desnecessariamente aos riscos das guerras em nome de terras que, para Rousseau, não poderiam ser defendidas por eles, submetendo-se assim a prováveis conquistadores.

A ideia que se tinha à época era a de que mais terras seria sinônimo de mais riqueza, opulência e ostentação; em suma, um Estado detentor de grandes extensões territoriais seria poderoso e rico. O que Rousseau, ao tratar das questões financeiras já havia se colocado contrário a esses postulados. Em verdade, politicamente, já no *Contrato* Rousseau advertira que para um Estado ser bem-sucedido no seu objetivo de favorecer a vida para os seus, ele deveria ser pequeno – mesmo porque tal extensão territorial favoreceria a democracia, o melhor dentre os regimes político-administrativos.

Com essa medida Rousseau não apenas distancia os poloneses dos males no horizonte desse tema, como também obtém êxito na formação dos cidadãos. Ou seja, um Estado pequeno territorialmente tende a aproximar seus membros, o que geraria maior cumplicidade entre eles; seria uma forma de estimular o sentimento de cidadania e patriotismo, afinal, os cidadãos precisariam se ver para que se soubessem pertencentes a uma mesma pátria. Além disso, ao se colocarem em posição de defesa em caso de ameaça estrangeira, os laços de cidadania seriam estreitados; a guerra seria para proteger a pátria e seus patrícios, aproximando os cidadãos em favor de si mesmos, dos que oferecem condições para suas vidas, bem como do que favorece a vida: suas terras.

2.2 “Para Paris o teatro; para Genebra as festas públicas”

Além das medidas de redução dos danos analisados anteriormente, é imprescindível nesse momento algumas considerações acerca daquilo que Rousseau pensou para além das instituições políticas como recurso administrativo do mal. Reflexo do seu tempo, no qual o pensamento abrangeu as mais diversas áreas do pensamento, Rousseau fez das artes também objeto de pensamento e ação política. Ou seja, ele não reduziu a esfera filosófica da sua atividade intelectual aos livros de filosofia; além deles, Rousseau também foi um artista ao escrever o romance *Julie, ou La Nouvelle Héloïse*, ao compor a ópera *Le Devin du Village* e a peça de teatro *Narcisse, ou l'Amant de lui-même*; mesmo as demais atividades intelectuais como a botânica estimularam sua sensibilidade que ressoa em suas obras, inclusive as filosóficas. Mas, além dessa característica marcante, Rousseau mostrou-se

versátil como pensador, o que lhe permitiu estender suas reflexões e convergi-las de acordo com a necessidade do seu tempo, bem como da sua própria produção intelectual.

Essas necessidades são dadas pelas ocasiões, as circunstâncias do pensamento. Ao tratar sobre o ponto que aqui se anuncia esse princípio da reflexão de Rousseau serve como fundamento para ser entendido o debate em torno da *Carta a d'Alembert*. A tese ético-política que subjaz o registro é uma: para grandes cidades, onde a corrupção dos costumes se encontra em estágio avançado, os espetáculos são cabíveis; o mesmo não se pode afirmar para as pequenas cidades, cuja corrupção é menor. O texto a seguir, extraído da *Carta a d'Alembert*, exemplifica o que aqui está sendo afirmado:

Numa cidade grande, cheia de intrigantes, desocupados, indivíduos sem religião, sem princípios, cuja imaginação deprava pela ociosidade, pela mandrionice, pelo amor do prazer e pelas grandes necessidades, só gera monstros e inspira crimes; numa cidade grande, na qual os costumes e a honra nada valem, porque cada um, disfarçando habilmente sua conduta aos olhos do povo, só se mostra pelo seu lado favorável e só é estimado pelas suas riquezas, a polícia não poderia multiplicar suficientemente os prazeres permitidos ou dedicar-se o bastante para torná-los agradáveis, a fim de afastar dos particulares a tentação de procurar outros mais perigosos. Como impedi-los de se ocuparem é impedi-los de se prejudicarem, duas horas por dia desviadas da atividade do vício impedem uma duodécima parte dos crimes que se cometeriam; e mais, tudo o que os espetáculos vistos ou a serem vistos provocam em conversas e cafés e em outros refúgios dos mandraços e dos velhacos do país, representa outro tanto ganho pelos pais de família, seja em favor da honra de suas filhas ou de suas esposas, seja em favor de sua bolsa e da de seus filhos. Mas, nas pequenas cidades, nos lugares menos povoados, nos quais os particulares, sempre sob os olhos do povo, são censores natos uns dos outros, e onde a polícia tem sobre todos uma fácil inspeção, impõe-se seguir máximas inteiramente contrárias. Caso existam indústrias, artes e manufaturas, deve-se evitar oferecer distrações que favoreçam a frouxidão ao rude interesse que transforma as preocupações em prazeres e enriquece o príncipe com a avareza dos súditos.²⁴⁴

Rousseau critica veementemente a instalação do teatro nas pequenas cidades, mas as admite nas grandes. Como sugere o texto, a questão não é o teatro em si mesmo – conforme as palavras do próprio Rousseau em outro trecho da *Carta a d'Alembert*²⁴⁵. Rousseau está preocupado justamente com o mal, com a corrupção dos costumes do povo, sua decadência moral. Por isso o *efeito* é mais importante do que o recurso que se usa para causá-lo; sendo assim, as artes, a filosofia ou as ciências não são em si mesmas nem boas, nem más. E, no caso, o teatro pode ocupar espaço nas grandes cidades já que o efeito que lá ele provocaria seria o da *distração* diante da iminência do mal que por lá incorre. Sobre esse assunto Rousseau também escreve no *Prefácio à Narciso*:

²⁴⁴ ROUSSEAU, J-J. *Carta a d'Alembert*. p. 378.

²⁴⁵ “Perguntar se os espetáculos em si mesmos são bons ou maus é fazer uma pergunta demasiadamente vaga, é examinar uma relação antes de fixar os termos. Os espetáculos são feitos para o povo e somente pelo seu efeito sobre ele se poderão determinar suas qualidades absolutas”. (ROUSSEAU, J-J. *Carta a d'Alembert*. p. 347).

Mas, quando um povo já se corrompeu até certo ponto, quer as ciências tenham, quer não, contribuído para tanto, será preciso bani-las ou se preservar delas para torná-lo melhor ou impedi-lo de tornar-se ainda pior? Esta é outra questão, em relação à qual me declarei positivamente pela negativa. Pois, em primeiro lugar, uma vez que um povo corrupto nunca mais volta à virtude, não se trata mais de tornar bons aqueles que não o são, mas de conservar assim aqueles que têm a felicidade de sê-lo. Em segundo lugar, as mesmas causas que corromperam os povos servem algumas vezes para prevenir uma corrupção ainda maior; assim, aquele que estragou o seu temperamento com um uso imprudente de remédios, vê-se forçado a recorrer ainda aos médicos para conservar-se com vida. Desse modo, as artes e as ciências, depois de terem feito vícios brotarem, são necessárias para impedi-los de se tornarem crimes, cobrindo-os de um verniz que não permite que o veneno se evapore tão livremente. Destroem a virtude, mas preservam o seu simulacro público, que sempre é uma bela coisa; em seu lugar introduzem a polidez e a decência, e substituem o temor de parecer mau pelo de parecer ridículo.

Pergunto, agora, onde está a contradição em cultivar eu próprio os gostos cujo progresso aprovo. Não se trata mais de levar os povos a agirem bem, basta distraí-los de fazerem o mal. Impõe-se ocupá-los com bagatelas para desviá-los das más ações; em lugar de pregar-lhes, deve-se distraí-los.²⁴⁶

A discussão de Rousseau está pautada no seu alinhamento antropológico-ético-político. Logo, as artes servem como recurso do seu percurso como pensador das ciências dos homens, e como ele sugere, elas possuem um efeito muito mais positivo diante das inclinações humanas para o mal do que qualquer escopo moral que lhes possam ser oferecidos. Entretanto, vale ressaltar que Rousseau tem Paris como referência para essa medida; o mesmo não vale para a Genebra do *Contrato* ou da *Carta a d'Alembert*, já que ela se enquadra na descrição das pequenas cidades, mencionada no trecho da *Carta*, citada acima; Genebra não teria perdido o brilho dos costumes rústico-campestres, por isso, para ela, a medida de contenção do mal deveria ser outra. Isso porque mesmo Genebra estaria inscrita no rol do mal, já que o mal é humano. Se até aquele momento nela não se percebia os efeitos nocivos do mal – como em Paris –, não era porque lá ele não estava presente. Os efeitos do mal são gradativos, segundo Rousseau; algumas são as evidências que denunciam os graus de declínio de um determinado povo, por exemplo, os costumes. Nenhuma arte ou artifício científico, filosófico ou político recuperaria a condição ideal de um determinado povo. Por isso a tarefa do pensador deveria ser, para Rousseau, o de *encontrar no mal o remédio contra ele mesmo para cada contexto social*. Em outras palavras, se o mal está no homem, é dele que se extrairia o remédio contra ele mesmo, daí a necessidade de se valer das artes e da ciência, saberes dos homens. A esse respeito Jean Starobinski escreveu no seu livro *As Máscaras da Civilização*:

O remédio está, então, em confiar o ambíguo privilégio do saber a um pequeno número de homens, que valeriam em perpetuá-lo, em aumentá-lo mesmo, limitando

²⁴⁶ ROUSSEAU, J-J. *Prefácio à Narciso*. p. 426-427.

sua difusão. Reconhece-se o ideal rousseauiano da comunidade fechada, que por vezes se pode estender às dimensões do Estado-cidade, mas que se acomoda igualmente bem aos limites estreitos de uma pequena “sociedade de elite”, confinada a algumas belas almas. O remédio é o próprio mal, mas mantido sob alta vigilância por homens excepcionais que não se deixarão corromper por seu poder nefasto. Assim será na sociedade de Clarens...²⁴⁷

Genebra não é Clarens, mas serve como modelo de sociedade ideal, sobretudo pela sua característica *Cidade-Estado*, no pensamento de Rousseau, conforme referência de Starobinski. Nela o remédio poderia ser melhor administrado do que em Paris. Contudo, mesmo Paris deveria utilizar-se do mal para remediá-lo; daí o ensejo para a *sociedade de elite*, sugerida por Starobinski, e que lá poderia ser encontrada – e da qual Rousseau também teria feito parte, como partícipe dos *Philosophes*, ou dos artistas de então. Mas, ao sinalizar para o *saber como privilégio*, é possível estabelecer a importância dele na economia do mal rousseauísta. O saber não é o mal, tampouco é possível encontrar a essência/identidade fixa do mal em Rousseau. O máximo que se pode fazer é situá-lo no seu pensamento, o que é extramente desafiador, posto que ele não é estático; ele se alimenta da própria vida: o mal está presente no *fluxo constante da vida*.

Talvez aqui esteja o ponto mais realista do pensamento de Rousseau. Ele resigna-se ao assumir que as medidas de ação política devem desviar o homem do mal que ele inevitavelmente irá produzir. Nesse sentido as artes cumprem uma função política, que para Genebra deveria desviar os genebrinos do “mal-avançado”, constatável entre os parisienses. Genebra não estava situada no *grau zero*²⁴⁸ da história, inverificável de fato, possível apenas como recurso utópico; mas havia costumes e honra entre os genebrinos e próprios a eles²⁴⁹. Desta feita, a medida de redução de danos seria preservar Genebra dos danos do remédio; ou seja, o mal contido no remédio – do qual ele seria oriundo – não estaria presente dentre os genebrinos. Para eles a medida de redução de danos deveria ser as *festas públicas*, ou *festas republicanas*.

²⁴⁷ STAROBINSKI, J. *As máscaras da civilização*. p. 164 – 165.

²⁴⁸ *A juventude do mundo*, ou, antes, o estado de natureza. Nem mesmo Clarens estaria nesse *marco zero* da história, posto que é um modelo utópico de sociedade, mas enquanto um *círculo social pequeno e fechado*.

²⁴⁹ Caberia perfeitamente ao caso da Genebra em questão, bem como da discussão em voga, as palavras do *Préface a Narciso*, que se seguem aqui: “Todo povo que possui costumes e que, conseqüentemente, respeita suas leis e não quer requintar-se em relação aos seus antigos usos deve cuidadosamente defender-se das ciências e, sobretudo, dos sábios, cujas máximas sentenciosas e dogmáticas logo ensinarão a desprezar seus usos e leis, o que uma nação nunca poderá fazer sem corromper-se. A menor mudança nos costumes, mesmo que em certos aspectos seja vantajosa, sempre resulta em prejuízo dos costumes. Porque os costumes são a moral do povo, e desde que este cesse de respeitá-los, só restam, como regra, suas paixões e, como freio, as leis que algumas vezes podem deter os maus, porém jamais torná-los bons. Aliás quando a filosofia consegue ensinar o povo a desprezar seus costumes, logo encontra o segredo de enganar as leis. Digo, pois, que os costumes de um povo são como a honra de um homem: é um tesouro que se tem de conservar, mas que nunca mais se recupera quando se perde” (ROUSSEAU, J-J. *Préface a Narciso*, p. 425-426).

Como? Não deverá existir nenhum espetáculo numa república? Pelo contrário, necessitam-se muitos deles. Eles nasceram nas repúblicas, é no seu seio que tem brilhado com um verdadeiro ar de festa. A que povos convirá mais reunir-se frequentemente e formar entre si doces laços de prazer e de alegria, senão àqueles que possuem tantos motivos para se amarem e continuarem unidos para sempre? Possuímos, já, inúmeras dessas festas públicas. Tenhamos outras ainda e isso já me deixará satisfeito. Não adotemos, porém, esses espetáculos exclusivos que reúnem tristemente um pequeno número de pessoas num antro escuro, que as mantém temerosas e imóveis no silêncio da inação, que só oferecem aos olhos separações, lâminas de ferro, soldados e imagens aflitivas da servidão e da desigualdade. Não, povos felizes, não são essas as vossas festas. Deveis reunir-vos ao ar livre, sob o céu, e entregar-vos aos doces sentimentos de vossa felicidade. Que vossos prazeres não sejam efeminados ou mercenários, que não os envenene nenhuma das coisas que se prendem à coerção e ao interesse, que sejam livres e generosos, como vós, que o sol ilumine vossos inocentes espetáculos; vós mesmos dareis um espetáculo, o mais digno que ele possa iluminar.²⁵⁰

Na escala de decadência moral Genebra está situada nos começos da degeneração. É assim que Rousseau a entende no contexto da *Carta*. Por isso a exaltação recorrente que nela se encontra aos genebrinos; louvor esse que está inscrito nos princípios estabelecidos na filosofia de Rousseau. Portanto, nas linhas lidas acima o que salta aos olhos, mesmo diante do que se encontra nas entrelinhas, é a integração que Rousseau deseja que haja entre os genebrinos e a Natureza. A festa é o artifício utilizado para que, por meio da integração a vida seja cultivada pela tensão do natural e do artificial. A dificuldade dessa reflexão está na aparente contradição entre ambos e, sobretudo, o cultivo da vida nessa tensão: como a vida poderia ser realizada, vivida, em meio a uma tensão qualquer? Rousseau sugere que a vida é tensão, algo perfeitamente admissível na medida em que tudo o que até aqui fora percorrido, tanto no âmbito da utopia como no do realismo, cooperou para tal.

A Genebra da *Carta a d'Alembert* é o sonho do cultivo da vida, para Rousseau. Da vida boa, calma, fruível. Mas, mesmo essa Genebra já estaria corrompida, e, para tanto, a medida cabível para o caso dela deveria ser a *festa pública*. O céu, o sol e o ar são elementos da natureza, bem como o homem. As casas de espetáculos são artifícios do homem, portanto, mediação. Para que a vida fosse boa, segundo Rousseau, ela deveria ser menos mediatizada e mais integrada à natureza; rústica, por assim dizer. O maior espetáculo possível é o da vida na forma da natureza. Por isso mesmo os homens poderiam dar espetáculo. O espetáculo da vida humana é o fulgor da própria vida; seu triunfo em meio aos conflitos para que ela seja possível, posto que o homem a significa, logo, somente ele pode atribuir e sustentar seu valor, ou identificá-la como construção, trajetória de realizações antes da própria história – que a narra e a interpreta.

²⁵⁰ ROUSSEAU, J-J. *Carta a d'Alembert*. p. 428.

Quaisquer outros elementos da natureza são adereços necessários para enriquecer a vida e arregimentá-la ao vigor do seu anseio por existir. O vigor está antes no homem, mas que precisa do calor do sol e do ar para dar sentido à vida na sua trajetória de existência. Mas, também o homem carrega calor consigo, porque o calor é energia tal como a vida o é. Um homem precisa do calor de outro para viver. Sendo assim, ao prever as festas públicas na sua prescrição de ação contra a deflagração da degeneração em Genebra, Rousseau tinha em mente que os genebrinos fossem o centro do espetáculo, intenção convergente com sua filosofia. Os homens deveriam ser os protagonistas dos espetáculos públicos, tal como o são na vida, seus atores principais.

Mas, finalmente, quais serão os objetos desses espetáculos? O que apresentarão eles? Nada, caso se queira. Com liberdade, em todos os lugares em que reinar a afluência, também reinará o bem-estar. Fincai no meio de uma praça uma estaca coroada de flores, reuni aí o povo e tereis uma festa. Fazei melhor ainda; transformai os espectadores em espetáculo; tornai-os atores, fazei com que cada um se veja, se ame nos outros, a fim de que todos terminem, assim mais unidos.²⁵¹

Os espetáculos das festas públicas exaltam o próprio público, as pessoas, aqueles que as compõe. É, portanto, o homem enquanto partícipe da sociedade onde reside o valor da vida, da festa e do corpo político. O homem é a síntese do pensamento rousseauísta, porque ele é o centro da vida. A festa celebra a vida por celebrar o homem. Não há vaidade nos participantes dessas festas. Todos são protagonistas, e o amor é pelo o outro, que o reflete por haver simpatia, sincronia e sintonia entre eles. A exposição pública, nesse contexto, fortalece os laços sociais, os valores da república; o amor não é por si mesmo, mas pela pátria, porque é pelo outro. Justamente por haver exposição sem o efeito nefasto da disseminação do amor-próprio, os homens não quererão se isolar, mas dividir os afetos que carregam consigo²⁵².

Essa medida para Genebra não era definitiva, evidentemente. Enquanto os genebrinos conseguissem manter suas condições de então, próximas às benesses da Natureza, em uma vida simples, as festas fariam sentido. Porém, uma vez tendo seus costumes afetados pelas chagas sagazes da alienação de si; precipitados pelos males contidos nos devires desorientados da vida; entregues às paixões artificializadas das aparências do ser, as festas perderiam o brilho da vida, contido no homem, cujo valor está em carregar consigo a potência das transformações do viver em múltiplas possibilidades; infindáveis criações, para si e tudo

²⁵¹ ROUSSEAU, J-J. *Carta a d'Alembert*. p. 428.

²⁵² “O pior homem é aquele que mais se isola, que mais concentra o coração em si mesmo; o melhor é o que divide igualmente seus afetos por todos os seus semelhantes” (ROUSSEAU, J-J. *Carta a d'Alembert*. p. 422).

que o cerca enquanto seres viventes, de trajetórias de realizações de existência: as festas públicas podem ser consideradas como uma delas, uma invenção humana para a vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Quando Utopia e Realismo se Aproximam: a *República Democrática* sob o *Governo Político Natural*”

A trama filosófica de Rousseau possui um trajeto que aqui pôde ser exposto, sobretudo no encaixe das evidências utópicas e realistas do seu pensamento. À guisa de considerações finais, uma aproximação dessas perspectivas de leitura do pensamento de Rousseau é oferecida como extrato reflexivo dessa pesquisa; mais do que síntese das investigações até aqui feitas, essas considerações vem em tempo de apontar caminhos possíveis para investigações rousseauístas que não vieram em tempo na que aqui se desfecha.

O extrato dessa pesquisa versa sobre aquilo que se obteve enquanto ideias significativas no pensamento de Rousseau e convergem com os objetivos dela. A filosofia política de Rousseau enseja o homem como referência para sua realização; como expressão dele percebe-se um pensamento intrincado, variado, comprometido com a complexidade humana, mas que possui a *lógica da diferença* nos seus emaranhados. Ainda que duas perspectivas de reflexão – posto que os caminhos da política possam ser mais do que dois – o pensamento de Rousseau é rico em nuances, tornando-o complexo, também por isso. Utópico ou realista, a complexidade e a inovação no seu pensamento puderam ser percebidas. Também pôde ser percebido que, apesar de se tratar de um pensamento de caráter múltiplo-facetado, disso não se segue que haja ausências de métodos ou fundamentos balizares de seu pensamento e obra, como é o caso da imaginação e da Natureza (*Phýsis*), que alicerçam o desdobramento dos pensamentos rousseauístas aqui explorados.

Os fundamentos desse pensamento estão, sobretudo, no homem. A filosofia de Rousseau remete-se às entranhas da Natureza, buscando a conexão entre o homem e ela, a integração do Todo. Por ter uma origem comum, o pensamento de Rousseau tem um objetivo comum: o próprio homem. A expressão mais significativa disso está na inovação do pensamento político de Rousseau quando esse se aproxima da antropologia, ou daquilo que Lévi-Strauss caracterizou como *ciências do homem*, tendo Rousseau como possível precursor. É por isso que a política do genebrino tem como pilares de sustentação as paixões humanas. Tão volátil quanto o homem, no seu sentimento de existência, é a política de Rousseau, menos nos seus fundamentos, mais na sua ação, que da vida e força ao pensamento do genebrino.

A maneira que Rousseau encontrou de conciliar a constituição do homem, sua natureza e artificialidade, está no pensamento que considera tanto a utopia como o realismo como formas de se pensar e fazer política. Os fundamentos desse pensamento são as junções da filosofia política de Rousseau. O método que viabiliza tais pensamentos também permitem conciliações, como as diferem. O resultado dessa junção é um novo homem e possibilidades de novos homens, de novos (mesmo reais) ou outros mundos.

Um novo homem surge do pensamento político de Rousseau porque ele é síntese do mal; carrega consigo as marcas da desigualdade do tempo presente do genebrino, mas com a perspectiva de uma realização humana, ainda que não plena, mas possível. É o mal que faz com que utopia e realismo em Rousseau se aproximem, porque ele é o homem. Na utopia de Rousseau o homem é protagonista enquanto o próprio projeto utópico; não é a configuração social o destaque. Rousseau pensa no homem enquanto indivíduo, na sua intimidade, mesmo quando seu pensamento é utópico. Quando suas reflexões o conduzem para o realismo, o mal ainda é a preocupação, e o homem continua em foco porque ele reproduz o mal. Mesmo os projetos políticos oriundos do realismo levam o homem em consideração na sua intimidade – basta um breve regresso às reflexões sobre as artes e as festas públicas.

Pensando nessa confluência conceitual na política de Rousseau, fica evidente que tanto a perspectiva utópica como a realista devem subsistir às reflexões extraídas da sua leitura. O caminho de leitura e reflexivo sugerido nessa investigação aponta para uma interpretação que alinha a filosofia política de Rousseau nas perspectivas do que ele entende por República e Democracia, com o auxílio das teses de Renato Janine Ribeiro, sobre esses dois conceitos políticos. Esse alinhamento se justifica na forma do extrato conceitual que fortalece as bases do pensamento, são os laços no tecido do pensamento rousseauísta oferecidos por essa pesquisa.

O pressuposto para a hipótese da existência de uma *República Democrática* na filosofia política de Rousseau se justifica pela presença dos princípios que Renato Janine sustenta nas suas ideias de República e Democracia, e que Rousseau imprime no seu pensamento, constatado no *Contrato*. Para Renato Janine a República guarda em si a necessidade de se estabelecer sobre a *virtude*, e promovê-la; já a Democracia é expressão do

desejo, e com ele deve – ou deveria – caminhar²⁵³. Nas teses de Renato Janine pode ser inferida a convergência necessária do pensamento utópico e realista de Rousseau, já que a República estaria alinhada nos caminhos da utopia, enquanto a democracia na do realismo.

Por requerer a virtude para sua edificação e sustentação, a República é objeto utópico – pela moral e política que a subjaz enquanto a projeta, não enquanto prática. A virtude fora alvo das buscas existenciais de Rousseau, como se nota em uma passagem do *Primeiro Discurso*, na qual Rousseau escreve: “Oh virtude, ciência sublime das almas simples, serão necessários, então, tanta pena e tanto aparato para conhecer-te? Teus princípios não estão gravados em todos os corações? E não bastará, para aprender tuas leis, voltar-se sobre si mesmo e ouvir a voz da consciência no silêncio das paixões? Aí está a verdadeira filosofia [...]”²⁵⁴. Paixões essas artificiais, produzidas em sociedade, e por isso provenientes também da razão. Mas não se trata apenas da razão, mas de sua voz. Rousseau não abandona a sensibilidade no seu pensamento; ao contrário disso, para ele a sensibilidade é condição para o *pensar*. Nota-se com isso, no pensamento utópico de Rousseau, a inflexão do elemento artificial humano, a razão, com o natural, o sentido. A virtude é síntese de sensibilidade e artificialidade em Rousseau, almejável, de difícil prática e realização.

Há ecos rousseauístas no pensamento de Renato Janine a respeito da República. A formação moral do cidadão, os encontros em espaços públicos, a participação política, características do cidadão, do membro da República de Rousseau, também podem ser encontradas naquilo que Renato Janine também escreve²⁵⁵. Entretanto, ambos também consideram que essa configuração virtuosa da sociedade é virtual: uma possibilidade. A virtude é necessária e presente nas Repúblicas de um e outro, sobretudo porque é espaço para a realização da moral, da autonomia e da liberdade dos indivíduos. Mas, a virtude pode ser virtualidade, enquanto possibilidade, deixando em aberto os horizontes das realizações, da história a ser registrada. É na opacidade dos horizontes, nas *esquinas da história*, que se encontram os lugares utópicos. A ideia de República em Rousseau, indicada por Renato Janine, preenche um espaço no emaranhado de laços conceituais que até o momento foi arregimentado nessa pesquisa. Evidentemente que não se almeja a conclusão desse tecido conceitual, que é o pensamento de Rousseau. Ao trazer para a discussão, nesse momento, a

²⁵³ Da dupla de Renato Janine Riberio, *A República e A Democracia*.

²⁵⁴ ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre as ciências e as artes*. p. 352.

²⁵⁵ Baseado em Montesquieu, Renato Janine escreve: “E a República? Seria o melhor dos regimes, idealmente falando. Mas é impossível em nosso tempo, diz Montesquieu. Por uma razão simples: se para haver despotismo é preciso o medo, e para haver monarquia a honra, para a república é requisito a disposição afetiva chamada *virtude*. Por ela Montesquieu entende o que chamaríamos *abnegação*, a capacidade de ceder a um bem superior as vantagens e desejos pessoais, ou de negar a si próprio em favor de algo mais alto” (RIBEIRO, Renato Janine. *A República*. p. 17).

ideia de República, a expectativa é de que o pensamento utópico de Rousseau adquira contornos inteligíveis. A República virtuosa é a da liberdade, a da vontade geral – que como foi visto, pressupõe um indivíduo autônomo, que assume suas paixões e não se furta a elas, nem mesmo é tutelado.

Mais ainda: a República pode ser associada à perspectiva utópica na filosofia de Rousseau devido às projeções morais e políticas que ele vincula a ela na sua conceituação, bem como no conjunto conceitual que nela está implicada – como caminho (ou meio) para a realização daquilo que versa o *Contrato*.

Por se tratar da obra pungente de Rousseau no que se refere à política, o *Contrato* carrega consigo a dificuldade da utopia. Não se trata de pensamento utópico, tampouco de utopia, mas há a proximidade necessária para com a utopia, como foi visto a seu tempo. E é no *Contrato* que se encontra a República como preferência ordenatória da sociedade para Rousseau. Ele a elege por tomá-la como configuração social que agrega seus pressupostos político-conceituais. Trata-se apenas de uma preferência, não de uma espécie de *dogmatismo* que conduziria Rousseau a inserir a República dentro da engrenagem conceitual do *Contrato*, de maneira irremovível. A maneira pela qual a sociedade se organiza era uma preocupação secular no pensamento de Rousseau – há indícios no *Contrato* que permitem sustentar a Monarquia também como formação da estrutura social.

A República é preferível por se tratar de *res pública*, ou *coisa pública*; a *República converge com o conceito de vontade geral*²⁵⁶. Por meio de uma sociedade republicana a vontade geral seria mais viável do que em qualquer outra; a exigência da vida republicana é compatível como a da vontade geral. Não que a República seja o solo fértil para que a vontade geral brotasse nos corações dos homens; a lógica é inversa. A vontade geral nasce dos corações dos homens, e só assim a República poderia ser pensada – primeiro tem-se o corpo político, depois a configuração política. O que há de utópico nisso? Tanto a vontade geral como a República se inserem na lógica de confronto frente aos desejos humanos, que regem os homens caracteristicamente artificiais, norteados pelas paixões – as sociais. Não há vontade geral sem virtude, assim como inexiste a República sem ela. *Virtude e desejo são*

²⁵⁶ Ainda com Renato Janine é possível um maior esclarecimento sobre a afirmação sugerida com suas palavras: “Jean-Jacques Rousseau (1712-78), contemporâneo de Montesquieu, dará a chave para entendermos isso ao distinguir, no *Contrato Social*, a vontade geral da vontade de todos. Uma decisão pode satisfazer a grande maioria e, ainda assim, ser ilegítima – quando a união de todos se dá por vantagens pessoais, e não pelo bem comum. O bem comum não coincide com o bem de muitos, nem mesmo com o bem de todos. E isso porque o essencial, na república, não é quantos são beneficiados, e sim o tipo de bem que se procura. Bem comum é um bem público, que não se confunde com o bem privado. Por exemplo, um candidato pode prometer vantagens a todos, à custa dos cofres públicos – enquanto outro, que reprime o acesso das pessoas ao erário, seria o verdadeiro defensor da *res pública*” (RIBEIRO, Renato Janine. *A República*. p. 18-19).

incompatíveis: a virtude é oriunda do espírito humano, enquanto esforço reflexivo-sensitivo; o desejo provém do corpo, é imanente ao homem, uma paixão – que assume contornos artificiais no homem-do-homem. A menos que haja um esforço do indivíduo para conciliar uma e outra em si, aquele que não se dedicar para tal terá dificuldades para se situar em uma República.

É por isso que a República, portanto, assumirá contornos mais propulsores do que efetivos. Por se tratar de uma preferência, Rousseau esperava que a República servisse de referência para que os homens tivessem nela um horizonte, um alvo a seguir. Assim também a República serviria de solo para *formação* do indivíduo republicano. A ideia é a de que nela há as condições necessárias para que o cidadão seja possível. Por estar comprometida com a *coisa pública*, a República viabilizaria o exercício da cidadania que é condição para a soberania e, conseqüentemente, para a manifestação da vontade geral. Nesse sentido, a educação teria participação decisiva na constituição mútua da República e do cidadão, em síntese, do indivíduo.

Desse esforço conjuntivo da tríade *república-virtude-utopia* vale ressaltar o viés propulsor-projetivo desse pensamento de Rousseau: ele é movimento. Energia é movimento, e não há utopia sem a primeira, portanto, sem a segunda também. Com isso pode aqui ser afirmado mais uma característica ímpar da utopia em Rousseau: ao passo que as *utopias equalizadas* (as referenciais, definidas dentro dos parâmetros utópicos pré-estabelecidos, tais como os encontrados na *Utopia*, de Morus) possuem movimento dentro dos liames circulares de suas histórias, o pensamento utópico rousseauísta é caracterizado por uma *história teleológica contingencial*. A utopia em Rousseau tem um começo estabelecido em um *grau zero* da história, com um fim indefinido, opaco, que pertence ao homem. *Na utopia de Rousseau o homem é senhor de sua história*. O *informe* (ausência de forma, o *grau zero*) utópico é característico de qualquer utopia; o que se pretende com as utopias é o aniquilamento (extinção) de qualquer vestígio do anterior (da história que houve), para que o *totalmente novo* seja possível e feito. Qualquer elemento que se tenha daquilo que fora o homem outrora, seria reprodução do mal; não há utopia que carregue o mal, portanto, o homem que a faz (que participa dela) tem que ser um *totalmente novo homem*, um homem neutro, vazio moralmente. São os valores que necessitariam serem aniquilados, não as paixões – tampouco isso seria possível, por se tratar de imanência. A energia evocada a pouco se refere, em Rousseau, às paixões humanas advindas da Natureza. O que se enquadra naquilo que aqui se tomou por pensamento e utopia em Rousseau.

O homem em Rousseau é livre, e não poderia deixar de ser livre, por se tratar de uma característica da sua natureza. Em conjunto com suas paixões essa liberdade será a responsável pela construção da história em Rousseau, o movimento a conduzir o homem contingencialmente a um horizonte incerto, mas inevitável e desejável.

De acordo com Renato Janine, *a Democracia é o regime do desejo na política*²⁵⁷. Mas, para Rousseau, a Democracia é a política para os deuses. Seria, portanto, inviável vincular *desejo-democracia-realismo*, no pensamento de Rousseau? A resposta a essa pergunta é pela negativa. Ainda que em Rousseau a democracia possa ser associada a uma política dos deuses, essa inferência está prevista no *Contrato*. E, mesmo lá, a Democracia poderia ser absolvida dos desígnios divinos atribuídos a ela por Rousseau. O *Contrato* teoriza a Democracia tanto em uma perspectiva utópica – a dos deuses – porém, há margens para pensá-la de maneira realista.

Ainda no *Contrato* Rousseau escreve sobre os *governos mistos*. Dada a exclusividade e inflexibilidade de governos políticos, tais como a Aristocracia, a Democracia e a Monarquia, Rousseau pensa em governos mistos como o *hibridismo político* necessário às nações, aos povos especificamente identificados, em um dado tempo e espaço. Por serem ideias bem definidas de governos, aqueles clássicos, os supracitados, seriam impraticáveis na ordem do *Contrato*. Isso porque Rousseau percorreu um longo percurso teórico que sedimentou o solo da formação e da legitimidade dos povos, dos corpos políticos. Nesse trajeto as peculiaridades constatáveis nos indivíduos/povos, dados circunstanciais, deveriam ser respeitados, assumidos primeiramente à quaisquer teoria política; só então a adequação dos povos aos princípios políticos deveria ser realizada, se possível. Ou seja, pensando na possibilidade da aplicação de determinados princípios políticos é que Rousseau, no *Contrato*, previu os governos mistos. Para ele seria a possibilidade de que as formas de governo pré-estabelecidos, clássicos, fossem aplicáveis de maneira mais apropriada aos povos do “mundo real”. Seria um meio de se adequar a realidade desses povos aos princípios necessários do fazer político.

²⁵⁷ “A quarta tese será que *a democracia é o regime do desejo*. Ela assim é vista por seus críticos, mas também por parte de seus defensores. O desejo é a matéria-prima dos direitos. Seria errado imaginar que estes surjam de um céu límpido e esplêndido. Eles nascem do desejo.” (RIBEIRO, Renato Janine. *A Democracia*. p. 44-45).

Dessa forma, a Democracia, mesmo que desconfigurada, aparece como possibilidade prática de realização no pensamento do genebrino. Ainda que diante das exigências postas por Rousseau, há alguma brecha no seu pensamento para que um povo viva democraticamente – ele não exclui essa forma de governo, sobretudo por considerá-lo perfeito, mas, por isso mesmo, cabível apenas aos deuses²⁵⁸. O hibridismo político-governamental de Rousseau carrega a Democracia consigo, talvez, inclusive, por ser ela o melhor dos governos. Mas também porque ela serve de referência na mistura de ideias de governo. Com seus pares, a Aristocracia e a Monarquia, a Democracia promoveria um extrato a ser considerado nas realidades circunstanciais dos povos, nas quais as três se fariam notar. Não se trata, portanto, de assumir um modelo e o seguir à risca; se há algo a ser seguido irrestritamente, isso seria a demanda do povo de uma dada região. Somente assim qualquer programa político poderia ser implementado, bem como a Democracia se faria presente – mesmo não sendo tais indivíduos deuses.

Como se nota, mesmo híbrida, a Democracia participa das formulações teórico-governamentais de Rousseau, como se lê nas *Considerações*. Algo inimaginável no *Contrato* é admissível nas *Considerações*, sendo o mesmo pensador a conceber tais livros. O esforço de Rousseau no *Contrato* para estabelecer os princípios do direito político não se relativiza nas *Considerações*; ele não está abandonando tais princípios. Primeiro, porque Rousseau não fez dos seus princípios alicerces inamovíveis; eles poderiam ser repensados, uma vez que atendem, antes, aos homens, que são de fato os detentores de tais princípios – que foram estabelecidos por Rousseau para eles. Para sustentar essa ideia, basta que seja retomado, no próprio *Contrato*, as palavras de Rousseau a respeito das leis²⁵⁹ – e são as leis o principal princípio do direito político. Portanto, não se trata de uma espécie de barganha de princípios, mas da direção que se encontra nos homens, nas mais diferentes localidades e costumes, a darem o norte para o pensamento e estabelecimento das ideias a serem implementadas nos seus mundos reais. Em segundo lugar, como a pouco foi tratado, os governos mistos são outro ensejo para que seja possível pensar a Polônia fora dos “padrões” do *Contrato*. Mas, qual é o possível problema que as *Considerações* apresenta, que a coloca em choque com o *Contrato*?

²⁵⁸ “Se existe um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Governo tão perfeito não convém aos homens” (ROUSSEAU, J-J. *Contrato Social*. p. 86). Principalmente por ser o que melhor agrega os princípios que Rousseau considerava imprescindíveis para um governo legítimo, dentre os quais o da proximidade, a cumplicidade entre os cidadãos; seria o governo no qual todos se veriam, estariam próximos uns dos outros.

²⁵⁹ “As leis não são, propriamente, mais do que as condições da associação civil. O povo, submetido às leis, deve ser o seu autor. Só àqueles que se associam cabe regulamentar as condições da sociedade” (ROUSSEAU, J-J. *Contrato Social*. p. 55). Já nas *Considerações*, Rousseau escreve: “Nunca haverá boa e sólida constituição além daquela em que a Lei reinará sobre os corações dos cidadãos” (ROUSSEAU, J-J. *Considerações*. p. 25).

Segundo Rousseau a vontade não pode ser representada²⁶⁰, o que excluiria a possibilidade de se elegerem representantes, no caso, a criação de um parlamento e eleições de deputados, por exemplo, que mediarão a vontade do povo em um governo democrático. Ora, é justamente isso o que acontece na Polônia das *Considerações*; é o que Rousseau escreve nesse registro. Contradição? Não. O registro é outro; o contexto para o qual o genebrino se dedica é outro; o objetivo para o qual tal texto é escrito é diferente daquele que se têm no *Contrato*. Esse é um livro de princípios políticos; aquele, uma *reforma projetada*, por isso, um texto que serve aos propósitos realistas de Rousseau – tal como o *Projeto*.

Uma vez estabelecidos esses parâmetros teóricos, a aproximação a que se pretende entre *desejo-democracia-realismo* se torna mais compreensível. O desejo a que alude Renato Janine é a energia a movimentar o direito, a fazer com que as leis reflitam o anseio dos cidadãos de uma República. Esse desejo se faz notar em Rousseau na forma da vontade²⁶¹. A Democracia é o veículo governamental pelo qual as paixões humanas, na forma de vontade, podem ser manifestadas; não se trata, a princípio, das paixões artificiais, matizadas pela reprodução humana social – as paixões criadas pelo homem-do-homem – mas sim, aquelas oriundas da natureza²⁶². Ao preservar a possibilidade da democracia no governo republicano, Rousseau alinha as paixões naturais do homem ao mundo artificial criado por ele mesmo. O que o genebrino pretende é a possibilidade de um *governo político natural*.

²⁶⁰ “A soberania não pode ser representada pela mesma razão porque não pode ser alienada, consiste essencialmente na vontade geral e a vontade absolutamente não se representa. É ela mesma ou é outra, não há meio-termo” (ROUSSEAU, J-J. *Contrato Social*. p. 107-108).

²⁶¹ Sergio Cardoso, no seu artigo *Do desejo à vontade: a constituição da sociedade política em Rousseau*, escreve: “esse é o momento da eclosão da sociabilidade, o começo absoluto da sociedade, no seu sentido próprio, ou o momento da “sociedade civil”. O indivíduo ao expressar agora seu interesse particular, como interesse na sua sobrevivência, como interesse na supressão da luta que o ameaça, no seio de um agregado que simultaneamente se expressa da mesma forma transforma esse agregado em corpo social, em um conjunto de “socii”, que visam um mesmo fim, ou cuja vontade é a mesma; transforma seu desejo na Vontade Geral. Nesse momento, o indivíduo se apresenta como que universalizado; sua própria vontade, particular, assume a forma da Vontade Geral, pois, sua deliberação, ao visar agora seu interesse, visa também o interesse da totalidade, já que a cessação do estado de guerra que o ameaça – e que é o objeto de seu desejo – implica na universalidade da conservação. Assim, o desejo do homem natural se suprime como paixão, e de passivo – enquanto determinado apenas pelas carências –, se torna em ativo, na forma da vontade do homem civil, constituidora da totalidade, enquanto vontade geral” (CARDOSO, Sergio. *Do desejo à vontade: a constituição da sociedade política em Rousseau*. p. 46).

²⁶² Não que as paixões artificiais devam ser rejeitadas no escopo da vida social, sobretudo na inserção e participação delas a erigir e na produção do governo, sobretudo o democrático. Ao contrário, as paixões do “homem-do-homem” participam da vontade geral. E não poderia ser diferente, por ser a vontade geral reflexo do homem social. O trabalho está em identificar e separar dessas paixões aquelas que não correspondem à vontade geral – que são aquelas que sustentam os interesses particulares e estão em dissintonia com os interesses públicos.

Nenhum governo político poderia ser natural, por serem tais categorias conceituais antitéticas. Mas em Rousseau pensar tais possíveis contradições em termos é plausível. Sua filosofia transita em tensão; a vida em Rousseau é contraditória. O conflito está na relação Natureza e Sociedade, e é nela e para ela que ele desenvolve sua filosofia com vistas não a solucionar, mas viabilizar tal tensão e, com isso, tornar a vida possível; há um elogio ao problema na filosofia de Rousseau. Por isso Utopia e Realismo são chaves de leituras fundamentais para entender o pensamento de Rousseau, e a ideia que aqui é posta em questão: a do *governo político natural*, ou da *República Democrática* – que soam como convergentes, não apenas para fins de esclarecimento dessa pesquisa, mas como possibilidades interpretativas do pensamento de Rousseau.

O *governo político natural* é o do humano no sentido utópico-realista. O *natural* volta-se para a utopia, por ser a nostalgia do *tempo paradisíaco perdido* – a *vida sem tempo cronológico*, a *existência em suspensão*, o *grau zero*, a integração *Phýsihumana*; enquanto o *governo político* é o realismo, o do artifício. Todo governo político é realista, na medida em que é feito pelos homens matizados pelo mal, e segue princípios que se dirigem para eles²⁶³. O delineamento dessa ideia conduz o pensamento de Rousseau para o horizonte do possível, mas do não realizável. O realizável será sempre subjacente, subordinado ao horizonte possível – a importância está em ambos; como foi analisado ao longo dessa dissertação o valor transita em um e outro, concomitantemente.

A *República Democrática* de Rousseau sustenta o *governo político natural*, sendo que uma e outra ideia política estão amparadas pela convergência teórica da utopia-realismo. No solo mais profundo do pensamento rousseauísta, na sua filosofia – no que tange as produções conceituais nas esferas antropológicas, morais e políticas – encontram-se os fundamentos necessários para apresentar Rousseau segundo a perspectiva paradoxal mais frutífera possível. A propósito, seria pertinente perguntar: que tipo de “fruto” é próprio à filosofia? E, antes, é imprescindível que a filosofia produza “frutos”? Se a resposta para a segunda pergunta for “sim”, a da primeira, segundo o pensamento de Rousseau, seria a de uma filosofia comprometida com o homem, carregada de incógnitas, em consonância com as emaranhadas incertezas humanas, do que é o humano, do que há de pré-tensão nele, para ele e para a vida.

²⁶³ Aliás, se a política é feita ela não pode ser utópica – as utopias não são realizáveis. Uma vez havendo alguma realização efetiva, prática, em matéria de política – naquilo que se chama “vida real” – não há utopia – as marcas da insuficiência humana se fariam (se fazem) notar. Segue-se disso que, no mínimo, por exclusão, a política praticada pelos homens é realista.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Jean-Jacques Rousseau

ROUSSEAU, J-J. Oeuvres Complètes V.III. *Du Contract Social et Écrits Politiques*. France : Gallimard, 1964.

_____. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. *Carta a d'Alembert*. In: Obras Políticas, VI. II. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1962.

_____. *Confissões*. Bauru: Edipro, 2008.

_____. *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

_____. *Contrato Social*. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Discurso sobre a desigualdade*. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Discurso sobre a economia política*. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. *Emílio*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Ensaio sobre a origem das línguas*. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Júlia ou A Nova Heloísa*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1994.

_____. *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1986.

_____. *Prefácio à Narciso*. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Projeto de Constituição para a Córsega*. In: Obras Políticas, VI. II. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1962.

Obras dos Comentadores de Rousseau

BURGELIN, Pierre. *La Philosophie de l'Existence de J.-J. Rousseau*. Paris : Presses universitaires de France, 1952.

CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

- DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política do seu tempo*. São Paulo: Editora Barcarolla/Discursos Editorial, 2009.
- EIGENLDINGER, M. *Jean-Jacques Rousseau et la réalité de l'imaginaire*. Neuchâtel : La Baconnière, 1962.
- ESPÍNDOLA, Arlei de. *Jean-Jacques Rousseau: gênese da moralidade, liberdade humana e legitimidade*. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2010.
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. *O engano do povo inglês*. In.: *Discurso*. N. 8. São Paulo: FFLCH, 1978. p. 117 – 136.
- _____. *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discursos Editorial, 1997.
- _____. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.
- _____. *Rousseau: entre o bem dizer e o bem fazer*. In: *Discurso*, nº5. São Paulo: FFLCH, 1974.
- KUNTZ, Rolf. *Fundamentos da teoria política de Rousseau*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.
- MARUYAMA, Natália. *A Contradição entre o Homem e o Cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2001.
- NASCIMENTO, Milton Meira do. *O Contrato Social – entre a escala e o programa*. In: *Discurso*, nº 17. São Paulo: Polis, 1988. p. 119-129.
- _____. *Opinião Pública e Revolução*. São Paulo: Edusp, 1989.
- PRADO JR. Bento. *A Retórica de Rousseau*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- SHKLAR, Judith N. *Men and Citizens: a study of Rousseau's social theory*. Cambridge: University Press, 1969.
- STAROBINSKI, J. *As Máscaras da Civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *A transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ULHÔA, Joel Pimentel de. *Rousseau e a Utopia da Soberania Popular*. Goiânia: Ed. Da UFG, 1996.

Outras Obras Utilizadas

- BORNHEIM, Gerd. *Introdução ao Filosofar: o pensamento filosófico em bases existencialistas*. Rio de Janeiro: Globo, 1983.

- CARDOSO, Sergio. *Do desejo à vontade: a constituição da sociedade política em Rousseau*. In: Discurso, nº 6. São Paulo: FFLCH, 1975. p. 35-60.
- CIORAN, E. *História e Utopia*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- DIDEROT, Denis. *Suplemento à viagem de Bougainville*. In: Obras, VI. II. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- HERÁCLITO, *Alegorias*. In.: Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- HOLANDA, Sergio Buarque de. *A visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- HUXLEY, Aldous. *Admirável Mundo Novo*. São Paulo: Globo, 2009.
- KANT, Immanuel. *Começo conjectural da história humana*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem*. In: Antropologia Estrutural Dois. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1989. p. 41-51.
- LIMA, Carlos. *Genealogia dialética da utopia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MARTINS, Estevão de Rezende. *Utopia: uma história sem fim*. In.: História de Países Imaginários: variedades dos lugares utópicos. Londrina: Eduel, 2011.
- MONTESQUIEU. *Cartas Persas*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- MOSCATELI, Renato. *Utopias do Iluminismo*. In.: História de Países Imaginários: variedades dos lugares utópicos. Londrina: Eduel, 2011.
- RIBEIRO, Renato Janine. *A Democracia*. São Paulo: Publifolha, 2008.
- _____. *A República*. São Paulo: Publifolha, 2008.
- _____. *A Sociedade Contra o Social: o alto custo da vida pública no Brasil*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2000.
- _____. *A Última Razão dos Reis*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1993.
- _____. *A utopia lírica de Chico Buarque de Hollanda*. In: Heloisa Starling; Berenice Cavalcante; José Eisenberg. (Org.). Outras conversas sobre os jeitos da canção. VI. I. Rio de Janeiro e São Paulo: Nova Fronteira e Fundação Perseu Abramo, 2004, p. 149-168.
- RAYNAUD, P.; RIALS, S. (orgs.). *Dictionnaire Philosophie Politique*. Paris : Presses Universitaires de France, 2005.
- TROUSSON, Raymond. *Historia de la Literatura Utópica: viajes a países inexistentes*. Barcelona : Península, 1995.
- VOLTAIRE. *Romans et Contes*. Tours: Pléiade/Gallimard, 1958.

Outras Obras Consultadas

BURGESS, Anthony. *Laranja Mecânica*. São Paulo: Aleph, 2004.

BRADBURY, Ray. *Fahrenheit 451*. São Paulo: Globo, 2009.

DEFOE, Daniel. *Robinson Crusoé*. São Paulo : Iluminuras, 2004.

HESÍODO. *O trabalho e os dias (primeira parte)*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

MORE, Thomas. *Utopia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ORWELL, George. *1984*. São Paulo: Ed. Nacional, 1984.

OVÍDIO. *Les Métamorphoses*. Paris: Éditions Garnier Frères, 1953.

SWIFT, Jonathan. *Viagens de Gulliver*. São Paulo: Penguin Classics/Cia. Das Letras, 2010.

TITO LUCRÉCIO CARO. *Da Natureza*. São Paulo: Globo, 1962.