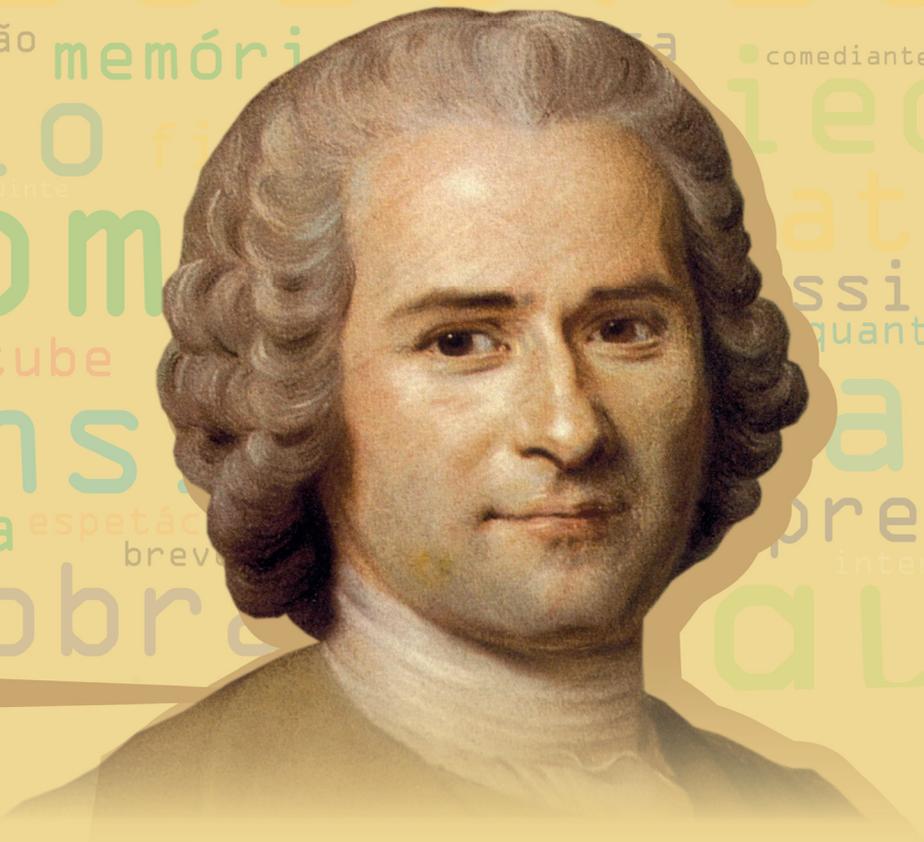


Luciano da Silva Façanha

Organizador



ROUSSEAU

E A INTERDISCIPLINARIDADE:

Educação, Estética, Literatura e Filosofia,
Política, Gênero, Linguagem, Religião,
Cultura e Sociedade



ROUSSEAU

E A INTERDISCIPLINARIDADE:

Educação, Estética, Literatura e Filosofia,
Política, Gênero, Linguagem, Religião,
Cultura e Sociedade



Universidade Federal do Maranhão

Reitor

Prof. Dr. Natalino Salgado Filho

Vice Reitor

Prof. Dr. Marcos Fábio Belo Matos



EDUFMA

Editora da UFMA

Diretor

Prof. Dr. Sanatiel de Jesus Pereira

Conselho Editorial

Prof. Dr. Antônio Alexandre Isídio Cardoso

Prof. Dr. Elídio Armando Exposto Guarçoni

Prof. Dr. André da Silva Freires

Prof. Dr. José Dino Costa Cavalcante

Profa. Dra. Diana Rocha da Silva

Profa. Dra. Gisélia Brito dos Santos

Prof. Dr. Edson Ferreira da Costa

Prof. Dr. Marcos Nicolau Santos da Silva

Prof. Dr. Carlos Delano Rodrigues

Profa. Dr. Felipe Barbosa Ribeiro

Prof. Dr. João Batista Garcia

Prof. Dr. Flávio Luiz de Castro Freitas

Bibliotecária Dra. Suênia Oliveira Mendes

Prof. Dr. José Ribamar Ferreira Junior



Associação Brasileira das Editoras Universitárias

Luciano da Silva Façanha

Organizador

ROUSSEAU

E A INTERDISCIPLINARIDADE:

Educação, Estética, Literatura e Filosofia,
Política, Gênero, Linguagem, Religião,
Cultura e Sociedade

São Luís



EDUFMA

2023

Copyright by © EDUFMA 2023

Projeto gráfico, diagramação e capa Mizaél Melo Alves
Revisão Luciano da Silva Façanha
Sansão Hortegal

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Rousseau e a Interdisciplinaridade: educação, estética, literatura e filosofia, política, gênero, linguagem, religião, cultura e sociedade / Luciano da Silva Façanha(org.). — São Luís: EDUFMA, 2023.

726p.

ISBN (Papel): 978-65-5363-223-3

ISBN (E-book): 978-65-5363-220-2

1. Filosofia-Rousseau. 2. Filosofia-Interdisciplinaridade. 3. Filosofia-Coletâneas. I. Façanha, Luciano da Silva. II. Título.

CDD 100

CDU 1ROUSSEAU(08)

Ficha Catalográfica elaborada pelo bibliotecário Wilton Cerveira Marques
CRB13/567 Mat. SIAPE 1675653 DIB/DAU/UFMA

IMPRESSO/CRIADO NO BRASIL [2023]

Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados, sem permissão prévia da Editora.

| EDUFMA | EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO

Av. dos Portugueses 1966 | Vila Bacanga

CEP: 65080-805 | São Luís | MA | Brasil

Telefone: (98) 3272-8157

www.edufma.ufma.br | edufma.sce@ufma.br

SUMÁRIO

FILOSOFIA, EDUCAÇÃO E LINGUAGEM: DA NATUREZA <i>POÉTICA</i> AO RECONHECIMENTO DAS PAIXÕES, DA MEMÓRIA, DA IMAGINAÇÃO E DE <i>OUTREM</i> EM ROUSSEAU	29
Luciano da Silva Façanha	
A FIGURA FEMININA NO ROMANCE DE FORMAÇÃO DE ROUSSEAU	91
Elayne de Araujo Pereira	
A FILOSOFIA D MARQUÊS DE SADE E A REFUTAÇÃO AO “SISTEMA” ROUSSEAUNIANO	101
Rafael de Sousa Pinheiro	
A FILOSOFIA ILUMINISTA NA EDUCAÇÃO BRASILEIRA: NOVAS POSSIBILIDADES	115
Evilásio Barbosa da Silva	
A FILOSOFIA MORAL DE ROUSSEAU E A ÉTICA DE SCHOPENHAUER COMO FUNDAMENTO PARA O ATO DE ESCREVER	125
Klisman Lucas de Sousa Castro	
A MORTE EM A NOVA <i>HELOÍSA</i>: UMA ABORDAGEM SOBRE A VIRTUDE NO ROMANCE ROUSSEAUNIANO	157
Lussandra Barbosa de Carvalho	
A NEGAÇÃO DO TEATRO CLASSICISTA COMO EXACERBAÇÃO DA SOCIABILIDADE, POR UM TEATRO CÍVICO E VIRTUOSO	169
Elber Alves Ferreira	
A PERSPECTIVA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU ENTRE A NATUREZA E A RELIGIÃO CIVIL	189
Joás de Jesus Ribeiro	

**A PROPOSTA DO TEATRO NA REPÚBLICA DE GENEBRA
E A RECUSA DO FILÓSOFO JEAN-JACQUES ROUSSEAU 217**
Ana Beatriz Carvalho de Sousa

**A SOBERANIA EM DEBATE: JEAN-JACQUES ROUSSEAU
E A CRÍTICA AOS PODERES ILEGÍTIMOS 235**
Ruan Cláudio da Silva Rosa

**AS APROXIMAÇÕES E DIFERENÇAS DA CRIANÇA E DO
SELVAGEM A PARTIR DA LINGUAGEM E DA EDUCAÇÃO 253**
Francyhélia Benedita Mendes Sousa

**DA NEGAÇÃO DA IMPLANTAÇÃO DO TEATRO
PARISIENSE A ACEITAÇÃO DAS FESTA CÍVICA
E POPULAR 275**
Matheus Silva Costa

**DA RECUSA DA CENA PRIVADA AO CONSENTIMENTO
DA CENA PÚBLICA EM ROUSSEAU 285**
Durval Soares da Fonseca Júnior

**DA RECUSA DO TEATRO DE CLASSE FRANCÊS
AO CONSENTIMENTO DA FESTA: UM ATO MORAL
E POLÍTICO 301**
Márcio Júnior Montelo Tavares

**EDUCAÇÃO E SENSIBILIDADE EM ROUSSEAU:
O PARADOXO DA SOCIABILIDADE NO EMÍLIO OU
DA EDUCAÇÃO 331**
Taynara Pereira Silveira

**EDUCAÇÃO NEGATIVA COMO PRESSUPOSTO PARA
FORMAÇÃO DE EMÍLIO EDUCAR PARA A VIDA:
A EDUCAÇÃO NEGATIVA NA PRÁTICA DOCENTE 367**
Edilene Pereira Boaes

**ENTRE O UNIVERSAL E PARTICULAR: CONSIDERAÇÕES
ACERCA DA REPRESENTAÇÃO TEATRAL À LUZ DE
JEAN-JACQUES ROUSSEAU 397**
Etienne Santos Costa

FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO: HERANÇA INTELLECTUAL DE O EMÍLIO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU E A ESCOLA NOVA	409
Danielle Lima Costa	
FORMAÇÃO DO HOMEM OU DO CIDADÃO? A POLÍTICA COMO EXERCÍCIO PEDAGÓGICO NO EMÍLIO DE ROUSSEAU	435
Maria de Jesus Dutra da Silva	
MODERNIDADE E CIVILIZAÇÃO: O MAL-ESTAR E A AURORA DA RAZÃO NO SÉCULO DAS LUZES	457
Joselle Couto e Lima	
MULTIPLICIDADE HUMANA COMO CONDUTORA NA DECIFRAÇÃO DA QUERELA DOS ESPETRACULOS EM ROUSSEAU	483
Hudson Vinicius Pereira Silva	
MÚSICA E LINGUAGEM: ROUSSEAU E AS ORIGENS	491
Eliete da Silva Cruz	
NARCISISMO E REDES SOCIAIS: UMA LEITURA ROUSSEAUÍSTA	511
Ariane Santos Ribeiro Melonio	
O DECLÍNIO DO HOMEM A PARTIR DO <i>DISCURSO</i> SOBRE A ORIGEM E OS FUNDAMENTOS DA DESIGUALDADE ENTRE OS HOMENS	543
Irlene Veruska Batista da Silva	
O DILEMA DO PROGRESSO NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA EM ROUSSEAU	557
Jônatas Viégas da Silva	
O ROMANCE E A TRANSPARÊNCIA EM JÚLIA OU A NOVA HELOÍSA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU	581
César Henrique de Paula Borralho	
O SENTIDO DA LIBERDADE NA INFÂNCIA EM ROUSSEAU ...	595
Maria do Socorro Gonçalves da Costa	

OS LIMITES DA REPRESENTAÇÃO EM ROUSSEAU, UMA REFLEXÃO A PARTIR DO ROMANCE JÚLIA OU A NOVA HELOÍSA	607
Maria de Jesus Gonçalves Dominici	
POR UM MOMENTO DE FELICIDADE: A ESSÊNCIA DA FELICIDADE DE J-J ROUSSEAU NA OBRA 'FELICIDADE CLANDESTINA' DE CLARICE LISPECTOR	629
Tainnara Cristina Pinheiro Hernandez	
ROUSSEAU: DE ILUMINISTA À CRÍTICO DA RAZÃO ILUMINADA	643
Luís Felipe Moreira Soares;	
ROUSSEAU E O ESTUDO DO HOMEM	657
Antonio Carlos Borges da Silva	
ROUSSEAU, O LETRISTA E INIMIGO DAS LETRAS	691
Priscila de Oliveira Silva	
SOB A ÓTICA DA MÁSCARA: A INTRODUÇÃO DO LUXO NOS ESPETÁCULOS E SUA CONFIGURAÇÃO NA FESTA DO BUMBA-MEU-BOI DO MARANHÃO, A PARTIR DO PENSAMENTO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU	703
Jacenilde Sousa Diniz	
SOBRE OS AUTORES	715

PREFÁCIO

GEPI Rousseau e a produção interdisciplinar na Universidade Federal do Maranhão

O livro que se apresenta neste formato, *Rousseau e a Interdisciplinaridade: Educação, Estética, Literatura e Filosofia, Política, Gênero, Linguagem, Religião, Cultura e Sociedade* é fruto de importantes pesquisas que representam uma expressiva ideia de trabalhos dos integrantes do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq ao longo de seus 17 anos de existência, trabalho, realizações e conquistas.

Como a própria apresentação detalha, desde trabalhos desenvolvidos na Iniciação Científica, Monografias de Graduação e Pós-Graduação *latu sensu*, Dissertações de Mestrado, Teses de Doutorado, artigos elaborados em disciplinas do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade e apresentações em eventos nacionais e internacionais.

O Grupo Rousseau constituiu-se por iniciativa do Coordenador, Prof. Dr. Luciano Façanha, interessado em criar um espaço comum para o incentivo à discussão, desenvolvimento e divulgação de pesquisas, sob a forma de encontros, cursos, eventos científicos e publicações acerca do cidadão de Genebra. O GEPI ROUSSEAU UFMA, tem contribuído para a formação acadêmica, numa abordagem essencialmente interdisciplinar. Visa estabelecer junto à comunidade universitária e externa, um espaço de reflexão, e, principalmente, orientação de alunos da graduação e pós-graduação, norteando-os em suas linhas de pesquisas. Promove discussões acerca das questões que emergem do filósofo Rousseau, e enseja necessariamente na ligação a outros grandes expoentes da filosofia e da literatura, da história e da política etc.

O GEPI Rousseau UFMA tem ressaltando o impacto das ideias do autor nas reflexões estéticas, morais, religiosas, políticas e sociais. Pretendendo uma reflexão que leve em conta o estabelecimento das Ciências Humanas, Sociais e Sociais Aplicadas. Constituído por pesquisadores, docentes, discentes de iniciação científica, de mestrados e doutorados, a metodologia de trabalho consiste em reuniões semanais para a discussão de textos do autor, previamente distribuídos entre os participantes. Esses textos constituem como referência comum e intersecção dos interesses e estudos dos pesquisadores, com outros textos e outros autores, possibilitando dar conta

do caráter multifacetado do pensamento de Rousseau e seus ricos diálogos com outros autores, além de suas ricas articulações.

Durante os encontros, o GEPI ROUSSEAU UFMA possibilita aos graduandos e pós-graduandos ricas discussões, com a participação de estudiosos de diversas áreas. Um dos objetivos do grupo é aprofundar o estudo sobre o pensamento do filósofo Jean-Jacques Rousseau, e travar diálogos com diversas áreas, daí a interdisciplinaridade desenvolvida no grupo e que possibilitou a publicação desta Coletânea.

O organizador e autor da Coletânea, professor **Luciano da Silva Façanha**, é o líder do GEPI Rousseau, professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão. O GePI Rousseau começou em 2006, no Centro de Ciências Humanas da UFMA. Funcionou inicialmente no Gabinete dos professores, no horário de 12h às 14 horas, para não interromper as aulas dos alunos na graduação. Depois que passou para salas maiores e começou a funcionar à noite, hoje em dia com espaço próprio, no prédio de pesquisa do Centro de Ciências Humanas da UFMA.

Ressalta-se que nesses 17 anos o GEPI Rousseau tem conseguido, por meio de seus encontros semanais, e eventos realizados, como congressos e seminários – nacionais e internacionais, oficinas teatrais e musicais, sempre com apoio da FAPEMA e da CAPES, abarcar, uma diversidade de trabalhos e reflexões desenvolvidas atualmente no Brasil sobre a filosofia de Rousseau.

Alguns eventos do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq:

Em abril de 2014 - I CONGRESSO NACIONAL JEAN-JACQUES ROUSSEAU – UFMA: *IDIOSINCRASIAS E DIÁLOGOS*". Conferência de Abertura, da professora Dr^a. Maria Constança Peres Pissarra (PUC/SP), sobre: "*A virtude da verdade*". Conferência de Encerramento do Professor Dr. Milton Meira do Nascimento (USP) – "*O enigma da opinião pública nos Diálogos de Rousseau*". Com a Representação Teatral da Cena Lírica "*Pigmalião*" do filósofo Jean-Jacques Rousseau, pelo Grupo de teatro Cena Aberta, dirigida pelo Prof. Ms. Luíz Roberto Pazzini. Além da apresentação de alguns atos da Opereta "*O Adivinho da aldeia*" do filósofo Jean-Jacques Rousseau, pelo Grupo musical "*Melodia*" do curso de música da UFMA.

Em setembro de 2014 ocorreu o I Seminário Internacional do PG-Cult em conjunto com o GEPI Rousseau. Nesse seminário ocorreu a Conferência de Abertura do professor Alain Grosrichard (na ocasião presidente da

Société Jean-Jacques Rousseau – Membro do Comitê Editorial da nova edição das obras completas de Rousseau da Classique Garnier, Paris. Sua conferência teve o título: *Freud explicado por Rousseau*. Também aconteceu A Representação teatral da cena Lírica “*Pigmalião*” do filósofo Rousseau, pelo Grupo de teatro Cena Aberta, dirigido por Luiz Pazinni, e, a Oficina de leitura dramática da peça teatral *Narciso ou o Amante de si-mesmo* do filósofo Jean-Jacques Rousseau, dirigida por Helder Mariani. O I Seminário Internacional do GEPI Rousseau contou com o curso ministrado pelo professor Alain Grosrichard e mediado pela professora Maria Constança, intitulado: *Os devaneios do caminhante solitário* ou a última filosofia de Rousseau.

Em maio de 2016, o II CONGRESSO NACIONAL JEAN-JACQUES ROUSSEAU – UFMA: EDUCAÇÃO, LINGUAGEM, POLÍTICA E ESTÉTICA. Conferência de Abertura, com a professora Dr^a. Maria das Graças de Souza (USP), sobre: “Consenso e Dissenso, Concórdia e Discórdia em Rousseau”. Conferência de encerramento com o Prof. Dr. Renato Moscatelli (UFG) – “*Rousseau: utopia e comunidade*”. Também, a Representação Teatral “*Devaneios do Bárbaro Solitário*” Dramaturgia dirigida pelo Prof. Helder Mariani. A partir dos textos autobiográficos de Jean-Jacques Rousseau, fragmentos de sua obra literária e filosófica e também da obra de Voltaire.

Em junho de 2018 ocorreu o III CONGRESSO NACIONAL JEAN-JACQUES ROUSSEAU – UFMA: ESTÉTICA e REPRESENTAÇÃO, e, em conjunto com o Grupo Kant, o I CONGRESSO INTERNACIONAL ROUSSEAU X KANT – UFMA. Conferência de Abertura: Rousseau y las lecturas kantianas: amor de sí, razón y libertad, com a Profa. Dra. Vera Waksman (Professora de Filosofia Política da Universidad Nacional de La Plata. Além de duas Conferências de Encerramento: 1^a Rousseau, kant e o imaginário da pedagogia das luzes. Ministrada pela professora Dra. Carlota Boto da USP e 2^a EDUCAR NO MEIO DO JARDIM: ética e estética no pensamento de Paulo Freire, Kant e Rousseau. Ministrada pelo Professor Dr. Wilson Alves de Paiva da UFG. Finalizando com a Apresentação Teatral: Uma leitura poética de fragmentos de KANT e ROUSSEAU Dramaturgia dirigida por Helder Mariani.

Em abril de 2019, foi realizado o Seminário de Pesquisa dos GEPI Rousseau – Kant UFMA: Política, Estética e Representação em Rousseau e Kant. Conferência de abertura da Profa. Dra. Maria Constança Peres Pissarra (PUC/SP) com o tema: “O sentido político da representação teatral em

Rousseau". APRESENTAÇÃO TEATRAL – Leitura Dramática da Cena Lírica do Pigmalião do Filósofo Jean-Jacques Rousseau. Direção de Helder Mariani

Em 2020, aconteceria o IV Congresso Rousseau que foi adiado por conta da pandemia. No período da pandemia, os encontros continuaram de forma remota.

Em 2021, ocorreu um importante Encontro comemorativo dos 15 anos do GEPI ROUSSEAU UFMA, pelo canal do YouTube do Gepi Rousseau (<https://www.youtube.com/@GEPIRousseauUFMA>). Foram 4 conferências comemorativas do GEPI Rousseau. Profa. Dra. Maria Constança Peres Pissarra PUC/SP: De uma ilha a outra, Profa. Dra. Custódia Alexandra Almeida Martins - Universidade do Minho – Portugal: Jean-Jacques Rousseau e os "espelhos da natureza", Prof. Dr. Edmilson Menezes dos Santos (UFS): Patologias da mente e Sociedade: uma aproximação possível entre Kant e Rousseau? Profa. Dra. Maria Olívia Serra - UFMA: "Lembraí-vos do sentimento de Piedade: um imperativo de Rousseau em tempos sombrios."

Em 2022, ocorreu o **II CONGRESSO INTERNACIONAL ROUSSEAU X KANT – UFMA, o IV CONGRESSO NACIONAL JEAN-JACQUES ROUSSEAU – UFMA e o II CONGRESSO KANT – UFMA**, com subtítulo: **Razão e Sensibilidade**.

Em suma, o livro que o leitor tem em mãos, é uma demonstração de um rico trabalho e empenho do GEPI Rousseau UFMA que perceberá claramente o esforço e dedicação do professor Luciano Façanha, que atribui o fortalecimento de sua carreira ao filósofo Jean-Jacques Rousseau, um autor do Século XVIII muito presente na contemporaneidade por sua atualidade. Certamente, uma excelente obra entre aqueles que se interessam pela filosofia de Jean-Jacques Rousseau e suas ricas possibilidades de diálogos, sobretudo pelas ricas aproximações com as diversas áreas do saber.

Flávio Luiz de Castro Freitas – DEFIL/PGCult
Maria Olívia Serra – DEFIL/PROF-FILO
Zilmara de Jesus Viana de Carvalho – DEFIL/PGCult

Professores da Universidade Federal do Maranhão.
São Luís - Maranhão - Brasil

ROUSSEAU E A INTERDISCIPLINARIDADE no GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq, uma apresentação

Prezados/as Leitores,

Os trinta e quatro ensaios reunidos neste livro: *Rousseau e a Interdisciplinaridade: Educação, Estética, Literatura e Filosofia, Política, Gênero, Linguagem, Religião, Cultura e Sociedade*, representam uma expressiva ideia de alguns importantes trabalhos de integrantes do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq ao longo de seus 17 anos de existência. Desde trabalhos desenvolvidos na Iniciação Científica, Monografias de Graduação e Pós-Graduação *latu sensu*, Dissertações de Mestrado, Teses de Doutorado, artigos elaborados em disciplinas do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade e apresentações em eventos nacionais e internacionais.

O primeiro artigo que abre a coletânea *Rousseau e a Interdisciplinaridade*, é do Líder do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq, professor **Luciano da Silva Façanha**, que apresenta aspectos interdisciplinares do pensamento de Rousseau, promovendo um rico diálogo entre a Filosofia, a Educação, a Linguagem e a Estética, a partir de uma atualização desse estudo na contemporaneidade, no âmbito das ciências humanas e sociais, por meio do artigo *FILOSOFIA, EDUCAÇÃO E LINGUAGEM: da natureza poética ao reconhecimento das paixões, da memória, da imaginação e de Outrem em Rousseau*, texto extraído de forma integral de sua tese de doutoramento *Poética e estética em Rousseau: corrupção do gosto, degeneração e mímesis das paixões*, que se encontra na Segunda Parte: *DA LINGUAGEM DA CONVENÇÃO À CONVERSÃO DA LINGUAGEM: 'Belas-Letras e Belas-Artes'* - degeneração das paixões, no item 2.1, com o título original: *A NATU-*

REZA POÉTICA DA LINGUAGEM: DO RECONHECIMENTO DAS PAIXÕES, DA MEMÓRIA, DA IMAGINAÇÃO E DE 'OUTREM'.

Em *A FIGURA FEMININA NO ROMANCE DE FORMAÇÃO DE ROUSSEAU*, **Elayne de Araujo Pereira** analisa o papel da figura feminina na obra *Emílio ou da educação*. Antes de pontuar sobre a educação de Sofia, a mulher virtuosa destinada a casar com Emílio, Rousseau chama atenção sobre a educação das crianças na sociedade do século instruído, afirmando que os homens desconhecem a infância ao tratá-los como adultos.

Rafael de Sousa Pinheiro, apresenta em *A FILOSOFIA DO MARQUÊS DE SADE E A REFUTAÇÃO AO "SISTEMA" ROUSSEAUIANO*, os argumentos sadianos acerca do "sistema" filosófico do filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau, especificamente no que diz respeito a sua compreensão acerca da natureza humana e sua relação com a vida em sociedade. E, apontando a perspectiva rousseauniana sobre a natureza humana, explicita os argumentos utilizados por Sade para invectivar contra Rousseau, crendo refutar alguns dos pilares básicos do "sistema" filosófico do cidadão de Genebra.

Em *A FILOSOFIA ILUMINISTA NA EDUCAÇÃO BRASILEIRA: NOVAS POSSIBILIDADES*, **Evilásio Barbosa da Silva**, objetiva investigar se a filosofia iluminista ainda teria algo a contribuir com o desenvolvimento da educação brasileira. A reflexão sobre a filosofia da educação pensada no século das luzes, tem em vista, ainda, a possibilidade de promoção de uma nova educação no Brasil. Para essa tarefa estabelece uma reflexão à luz das concepções de educação dos filósofos iluministas, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant.

Já, **Klisman Lucas de Sousa Castro**, analisa *A FILOSOFIA MORAL DE ROUSSEAU E A ÉTICA DE SCHOPENHAUER COMO FUNDAMENTO PARA O ATO DE ESCREVER* com o objetivo de estabelecer uma aproximação entre Jean-Jacques Rousseau e Arthur Schopenhauer pelo viés da escrita. Tendo isso em vista, que a escrita tanto para Rousseau quanto para Schopenhauer é uma projeção dos seus entendimentos sobre a moralidade, pois, ao escrever para os homens de seu tempo sobre os infortúnios que passaram, significava que também estavam interessados em comunicar-lhes os males aos quais estavam sendo submetidos. O interessante recorte estabelecido no texto tem o propósito de discutir as ligações existentes entre a filosofia moral do filósofo genebrino, que é desenvolvida a partir do princípio natural de *piedade*, e a ética da compaixão do filósofo alemão, impulsionada pela *vontade*, conceito-chave de suas ideias.

Concentrando-se na temática sobre o romance em Rousseau, **Lusandra Barbosa de Carvalho**, trata sobre *A MORTE EM A NOVA HELOÍSA: UMA ABORDAGEM SOBRE A VIRTUDE NO ROMANCE ROUSSEAUNIANO*, analisando a relação entre morte e virtude no romance epistolar *Júlia ou A Nova Heloísa* de Jean-Jacques Rousseau, observa até que ponto a narrativa apresenta um comportamento esperado dos personagens principais diante da tristeza que emana da circunstância a qual nenhum ser humano se exime: a morte. Analisa primeiramente, a temática da imaginação e o recurso da verossimilhança na narrativa romanesca rousseauniana, em seguida, reflete acerca do elemento essencial que associa morte e virtude em *A Nova Heloísa*.

Na perspectiva da estética teatral, *A NEGAÇÃO DO TEATRO CLASSICISTA COMO EXACERBAÇÃO DA SOCIABILIDADE, POR UM TEATRO CÍVICO E VIRTUOSO*, de autoria de **Elber Alves Ferreira**, é apresentado a posição de Rousseau no Iluminismo, em relação ao uso do teatro de classe francês sobre os costumes, é “positivamente pela negativa”. Inquietamente motivado com a publicação do artigo *Genebra*, do enciclopedista Jean Le Rond d’Alembert, é que Rousseau, analisando sobre a função social e política dos espetáculos teatrais na *Carta a D’Alembert sobre os Espetáculos* (1758), justificará que o teatro *moderno*, querendo agradar e ser útil, age de acordo os gostos dos espectadores e, uma vez que tenta acompanhar os interesses do público, acaba tornando-se não mais que um “quadro das paixões” humanas adquiridas nas sociedades.

Em torno da Religião, **Joás de Jesus Ribeiro**, escreve sobre *A PERSPECTIVA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU ENTRE A NATUREZA E A RELIGIÃO CIVIL*, apontando o Iluminismo como papel fundamental na história das transformações do Ocidente, tanto no âmbito científico quanto nas relações políticas e culturais que resultaram na fundação de novos modelos de nação. Com as independências das colônias nas Américas, a Revolução Francesa e a decadência do absolutismo, tornou-se possível a aplicação dos ideais resultantes do “esclarecimento intelectual” do século XVIII. Dentre essas novas propostas encontra-se o Estado laico. Nesse sentido o filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau apresentou em seu projeto, a religião civil, se desprendendo da religião oficial, com intuito de preservar as instituições públicas dos interesses privado.

Ainda sobre o teatro, **Ana Beatriz Carvalho de Sousa**, analisa *A PRO-*

POSTA DO TEATRO NA REPÚBLICA DE GENEBRA E A RECUSA DO FILÓSOFO JEAN-JACQUES ROUSSEAU, abordando a discussão sobre a instalação do Teatro de classe na República de Genebra no século XVIII, pelo filósofo Jean D'Alembert e Denis Diderot, presente no tomo VII da obra *Enciclopédia* (1751), no verbete titulado *Genebra*. O filósofo Rousseau se contrapõe à proposta do teatro, sustentando que os espetáculos não são bons em si mesmos, afirmando ainda que a separação do palco, ator e espectador, do luxo e das pompas, causaria impactos negativos na república de Genebra. Em vista disso, Rousseau publica a obra *Carta à D'Alembert sobre os Espetáculos*, onde tece uma série de apontamentos sobre o verbete Genebra, principalmente a proposta do Teatro.

Na linha da política, **Ruan Cláudio da Silva Rosa**, aborda a temática *A SOBERANIA EM DEBATE: JEAN-JACQUES ROUSSEAU E A CRÍTICA AOS PODERES ILEGÍTIMOS*, em que pretende destacar a singularidade da concepção de soberania desenvolvida por Jean-Jacques Rousseau em sua obra *Do Contrato Social*, e assim compreender a forma tal qual o autor iria se inserir no debate intelectual da época referente à questão da soberania. O recorte centra-se mais especificamente na análise do livro I e II da obra *Do Contrato Social*, pois, esse é o trecho do livro que aborda mais diretamente as questões ligadas à temática.

Francyhélia Benedita Mendes Sousa, numa abordagem da Cultura e da Sociedade, em *AS APROXIMAÇÕES E DIFERENÇAS DA CRIANÇA E DO SELVAGEM A PARTIR DA LINGUAGEM E DA EDUCAÇÃO*, realiza uma analogia entre a criança apresentada no Emílio e o hipotético homem natural do *Segundo Discurso*, a partir de algumas semelhanças. As ilustrações da natureza humana pura, homem hipotético natural e Emílio, no estado zero de seu desenvolvimento, apresentam memória, imaginação e raciocínio inativos; são pura sensação, não possuindo até mesmo noção de sua própria existência. Suas primeiras formas de comunicação são sons inarticulados desprovidos de qualquer sistematização ou organização racional. Logo, são línguas mais verdadeiras e mais vivas. Demonstrando que a linguagem é uma vertente fundamental para se compreender o pensamento rousseauiano.

Em *DA NEGAÇÃO DA IMPLANTAÇÃO DO TEATRO PARISIENSE A ACEITAÇÃO DAS FESTAS CÍVICAS E POPULARES*, **Matheus Silva Costa**, apresenta o verbete publicado no volume VII da *Enciclopédia*, em que d'Alembert trata da defesa da comédia e dos comediantes, classe na qual era rebaixada

pela sociedade, d'Alembert propõe de maneira singular a implementação de uma companhia de teatro na república de Genebra, o que para ele, poderia servir para melhorar os costumes, e o gosto dos cidadãos. Desse modo, Rousseau em sua Carta a d'Alembert sobre os espetáculos, uma resposta fática a implementação do teatro de classe em sua pátria, o filósofo escreve de forma brilhante e sofisticada, sobre a desqualificação do teatro parisiense em sua terra, para Rousseau o teatro de classe serve apenas como meio de desvirtuar o cidadão, e acabar com a identidade de seu povo. Rousseau irá propor a valorização, e o reconhecimento das festas cívicas e populares.

Baseado na estética rousseuniana, **Durval Soares da Fonseca Júnior**, também desenvolve um importante texto, *DA RECUSA DA CENA PRIVADA AO CONSENTIMENTO DA CENA PÚBLICA EM ROUSSEAU*, em que o referencial principal é a *Carta a d'Alembert* e, dada a exigência da reflexão, recorre-se também, às obras: *Discurso sobre as ciências e as artes*, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, *Júlia ou A nova Heloisa*. Enfoca os motivos e os argumentos que levaram Jean-Jacques Rousseau a defender, em especial, a República de Genebra dos efeitos nocivos do teatro de classe parisiense. Identifica alguns aspectos de caráter social, político e moral em que o teatro possa exercer na formação cívica do cidadão genebrino, analisando o significativo da representação e sua relação com a política e a festa popular.

E, continuando na mesma temática, *DA RECUSA DO TEATRO DE CLASSE FRANCÊS AO CONSENTIMENTO DA FESTA: UM ATO MORAL E POLÍTICO*, **Márcio Júnior Montelo Tavares**, aborda acerca da maneira pela qual se instalou no cerne do pensamento moderno a querela, entre os pensadores iluministas, a respeito da importância pedagógica do teatro para a formação do homem. Rousseau, para o qual o teatro baseado no modelo parisiense, não consegue levar a cabo aquilo que propõe, a saber, edificar moralmente os espectadores a partir de suas supostas lições valiosas, se contrapõe a filósofos como Voltaire, D'Alembert e Diderot, que defendem a tese da utilidade educativa do teatro para a formação humana. Não obstante, Rousseau apresentou a proposta que consiste em defender uma espécie de celebração que pode enaltecer importantes valores do homem.

Sobre *EDUCAÇÃO E SENSIBILIDADE EM ROUSSEAU: O PARADOXO DA SOCIABILIDADE NO EMÍLIO OU DA EDUCAÇÃO*, a autora **Taynara**

Pereira Silveira, aborda a gênese e estrutura da origem das línguas do homem natural para o filósofo Rousseau. Desta maneira, analisa os problemas levantados por meio da origem e desenvolvimento da linguagem, tendo como finalidade discorrer sobre os princípios da sociabilidade encontrados nas obras *Ensaio sobre a Origem das Línguas* e *Emílio ou Da Educação* nos livros I e II, permitindo-o analisar as possibilidades de diálogo entre filosofia, linguagem e educação. Sendo assim, objetiva-se salientar o contexto da dimensão humana em meio às origens em que Rousseau re-significa o sentido da existência através da educação.

Já, **Cláudia da Silva**, em *EDUCAÇÃO NEGATIVA COMO PRESSUPOSTO PARA FORMAÇÃO DE EMÍLIO*, observa que o filósofo Rousseau, via no uso excessivo da razão a decadência dos costumes e da moral, além de criticar a exacerbada confiança depositada no progresso da razão. Rousseau, observa também a educação de sua época, e vê que as crianças não viviam sua infância como deveriam e eram muitas das vezes vistas na condição de adulto em miniatura. Criticando essa questão, apresenta a educação natural exposta na obra *Emílio ou da educação de 1762*, como modelo educacional onde sua aplicação vai despertando a sensibilidade da criança, fortalecendo preceitos naturais e a vivência em sociedade, uma vez que, a educação rousseauiana se fundamenta nos cuidados e na liberdade como pressuposto para sua autonomia.

Ainda, na vertente da educação, **Edilene Pereira Boaes**, em *EDUCAR PARA A VIDA: A EDUCAÇÃO NEGATIVA NA PRÁTICA DOCENTE*, analisa o atrelamento do pensar filosófico a docência de duas maneiras: pelo alcance da reflexão filosófico-política com a finalidade educacional do homem (ideia rousseauiana), e pela formação filosófica que se deseja. Diante destes pressupostos, há a visibilidade de uma Filosofia cuja prática se faz pedagogia para formar o cidadão. Uma alusão ao pensamento de Rousseau dentro de sua obra *Emílio ou da Educação*, de formar o jovem para o exercício de uma forma de pensar que é autônoma e livre em suas possibilidades. O filósofo genebrino acreditava que o educador/preceptor deveria deixar com que a criança partisse da sua própria natureza, a partir de uma liberdade bem regrada.

Etienne Santos Costa, em *ENTRE O UNIVERSAL E O PARTICULAR: CONSIDERAÇÕES ACERCA DA REPRESENTAÇÃO TEATRAL À LUZ DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU*, observa na *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos*, que Rousseau critica o teatro clássico francês como forma de arte inade-

quadra no louvor ao progresso proferido pela maioria dos representantes do Iluminismo. Para Rousseau, o teatro não tem nenhum compromisso com a moralidade dos homens, o teatro é, antes de tudo, uma diversão. É uma quimera, pois, ao agradar, o espetáculo não ensina e ao ensinar, não agrada. Sendo assim, objetiva-se neste artigo, fazer uma análise da perspectiva negativa do teatro como instrumento pedagógico a partir do caráter etnológico, pois a crítica de Rousseau ao teatro, enquanto representação, se insere no contexto da função social das artes associada às particularidades de cada civilização, pois o mesmo não pode fazer nada para corrigir os costumes, mas pode fazer bastante para corrompê-los.

A LEITURA DE FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO: HERANÇA INTELLECTUAL DE O EMÍLIO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU E A ESCOLA NOVA, de **Danielle Lima Costa**, situa-se no campo da filosofia da educação e discute os princípios supostamente influenciadores do pensamento de Jean-Jacques Rousseau sobre a educação, através da obra *O Emílio ou Da Educação* (1762), no contexto da filosofia da segunda fase da Escola Nova no século XX, com os representantes Adolphe Ferrière e John Dewey. Debateu-se, assim, o projeto pedagógico em Rousseau, tendo como pano de fundo filosófico a concepção escolanovista. Justifica-se esta pesquisa pela relevância do tema da educação e sua necessária reflexão filosófica, tendo em vista que, por vezes, estudos contemporâneos tem se fixado nas propostas e/ou técnicas metodológicas esvaziadas de debate de fundo filosófico sobre princípios e fundamentos.

Já, no artigo, *FORMAÇÃO DO HOMEM OU DO CIDADÃO? A POLÍTICA COMO EXERCÍCIO PEDAGÓGICO NO EMÍLIO DE ROUSSEAU*, de **Maria de Jesus Dutra da Silva**, objetiva destacar os princípios que permeiam o processo formativo do homem moderno, a dimensão humana que o projeto educacional de Rousseau procura desenvolver no indivíduo. Com a finalidade de formar o homem ou o cidadão, o plano político e pedagógico rousseauiano buscam meios efetivos para a evolução dos dons ou aptidões naturais como próprios da natureza humana. Este estudo tem como fonte básica o *Emílio ou Da Educação*.

Joselle Couto e Lima, com uma temática sobre a Cultura e a Sociedade, em *MODERNIDADE E CIVILIZAÇÃO: O MAL-ESTAR E A AURORA DA RAZÃO NO SÉCULO DAS LUZES*, apresenta algumas reflexões sobre as interpretações dos principais filósofos do século XIX em torno do processo da

civilização e do progresso como ideais deste período, tendo em contrapartida a apresentação do pensamento de Rousseau que diverge quanto à confiança na razão e no processo civilizatório, entendido como um marco para a instituição da desigualdade entre os homens. Teoricamente, são também abordados os conceitos de civilização e de progresso entre os filósofos iluministas, com o intuito de enfatizar como a filosofia de Rousseau já anunciava um mal-estar da modernidade a partir do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. A abordagem em torno do problema do mal-estar já anunciado e vivenciado por Rousseau, discute o problema dos efeitos da civilização nos modos de subjetivação do sujeito moderno, resultante do declínio da tradição religiosa. Em seguida, são apresentadas algumas aproximações entre Freud e Rousseau no tocante à teoria antropológica que ambos desenvolvem em torno da entrada na cultura, sob uma perspectiva mais crítica sobre a civilização, cujas referências são as obras *O Mal-estar na civilização* e *O Segundo Discurso*, respectivamente.

MULTIPLICIDADE HUMANA COMO CONDUTORA NA DECIFRAÇÃO DA QUERELA DOS ESPETÁCULOS EM ROUSSEAU, é o tema de **Hudson Viniçius Pereira Silva** em que apresenta o período iluminista, na segunda metade do século XVIII, onde se instala a querela dos espetáculos, que envolve Rousseau, dentre outros filósofos. Temos através da *Enciclopédia* o artigo intitulado *Genebra*, que aborda o posicionamento de D'Alembert a respeito da proibição das companhias teatrais em Genebra, e, como consequência desse verbete, teremos o escrito de Rousseau como resposta, em nome dos genebrinos, ao verbete, é uma perspectiva para ler a crítica rousseauiana que irá apresentar a multiplicidade humana em relação a sua cultura e as artes apropriadas a cada povo.

O tema da estética musical em Rousseau, é apresentado por **Eliete da Silva Cruz**, em *MÚSICA E LINGUAGEM: ROUSSEAU E AS ORIGENS*, onde é apresentado a identidade comum da música e das línguas, além das razões que levaram a degeneração das línguas e, conseqüentemente, da música, a partir da instituição da linguagem convencional e do elemento harmonia. A autora apresenta elementos baseados na concepção rousseauiana sobre a origem das línguas a partir de subsídios extraídos das obras: *Ensaio sobre a origem das línguas*, o *Emílio* e, o segundo *Discurso*.

NARCISISMO E REDES SOCAIS: UMA LEITURA ROUSSEAUÍSTA,

tema que versa a Cultura e a Sociedade, de **Ariane Santos Ribeiro Melonio**, interpreta a cultura do narcisismo praticado nas redes sociais (Instagram e Facebook). Trata-se de um artigo de natureza teórica a partir de uma perspectiva interdisciplinar, relacionando elementos da Filosofia, Literatura e do campo da Comunicação Social. A autora interpreta o fenômeno do narcisismo contemporâneo nas redes sociais a partir das categorias de Jean-Jacques Rousseau tais como: amor de si, amor-próprio, representação, ser e parecer. O genebrino em suas obras não utiliza o termo e ou conceito de narcisismo. Mas, denuncia vícios como: vaidade, luxo, orgulho, representação, interesse, e as máscaras que os homens se utilizam na sociedade no desejo de destaque e estima pública. Dessa forma, as categorias citadas convergem para elaborar um conceito de “narcisismo” em Rousseau. Nesse sentido, sugerimos uma interpretação rousseauísta para a cultura do narcisismo nas redes sociais na contemporaneidade.

Por seu turno, **Irlene Veruska Batista da Silva**, escreve sobre *O DECLÍNIO DO HOMEM A PARTIR DO DISCURSO SOBRE A ORIGEM E OS FUNDAMENTOS DA DESIGUALDADE ENTRE OS HOMENS*, apresentando a crítica do filósofo Jean-Jacques Rousseau a ideia de progresso defendido pelos homens de letras do século XVIII através da sua análise sobre a história dos homens e o seu desenvolvimento na sociedade. A exposição da crítica de Rousseau ao progresso terá por base a obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Nesta, o autor aponta as causas da desigualdade entre os homens, demonstrando que esta não se fundamenta nos homens, mas sim se encontra no estado social dos homens e que o progresso promovido até então é o causador dos males do homem. Desse modo, a autora explana sobre a questão do declínio da história do homem através da demonstração dos homens no estado natural para assim percebermos o quão longe estamos de nossa natureza na medida em que desenvolvemos a civilização.

Nessa perspectiva, **Jônatas Viégas da Silva**, escreve *O DILEMA DO PROGRESSO NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA EM ROUSSEAU*, em que investiga os aspectos históricos do homem, sobretudo, sua essência no estado de natureza, a partir da concepção rousseauiana de história. Visto que tal contexto sofreu ao longo do tempo, “multidões de séculos”, sucessivas transformações, sobretudo no que tange as variações de comportamento, ocorrendo degenerações de valores culturais, surgimento de condutas socialmente

reprováveis, depravações de toda ordem, principalmente as de cunho moral, proporcionando a decadência do espírito humano. O resultado foi o surgimento do fenômeno da desigualdade entre os homens, observado principalmente no estado civil após estabelecimento do “Progresso através das ciências e das artes”. Nesse sentido, aborda as principais etapas que desembocaram no mar de vícios e corrupções, como o surgimento da Propriedade, institucionalização da Magistratura, e a “legalização” do Despotismo bem como seus efeitos que marcaram a história da humanidade com a chaga da decadência.

César Henrique de Paula Borralho, aborda a questão da estética do romance em *O ROMANCE E A TRANSPARÊNCIA EM JÚLIA OU A NOVA HELOÍSA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU*, apresenta aspectos filosófico-literários da estética rousseuniana que estabelecem identidade a partir da verossimilhança entre natureza e cultura. Pretende compreender a questão da verossimilhança, à transparência rousseuniana que é espelhada pela vida simples e familiar de Júlia em Clarens, direcionando a análise para os limites da representação que se mira em falsos espelhos da realidade e dificulta a interioridade dos sentimentos marcada pela expressividade de um coração sensível desmerecido pela razão.

O SENTIDO DA LIBERDADE NA INFÂNCIA EM ROUSSEAU, outro texto que versa a questão da educação no genebrino, **Maria do Socorro Gonçalves da Costa**, aborda o sentido que a liberdade assume na infância no romance pedagógico de Rousseau, o *Emílio ou Da Educação*. Ao tratar da criança desde seu nascimento, os procedimentos apontados por Rousseau para que a mãe, inicialmente, e a ama lidem com o bebê procuram estabelecer o substrato do que virá a ser, e, no que se constituirá a liberdade na vida da criança. Sendo um dos temas principais desta obra importante do pensamento pedagógico de Rousseau, é preciso perceber o seu nascedouro e os meandros que a liberdade assumirá no processo de aprendizagem estabelecido pelo preceptor. A liberdade como um conceito que perpassa a filosofia de Jean-Jacques Rousseau assume no *Emílio* e para a criança de nome homônimo uma acepção que atravessa das ações planejadas do preceptor para o aprendiz às ações próprias da criança para que assim, ela possa assimilar a liberdade não como algo determinado externamente, mas que, pelas ações imediatas e pela experiência possa apreendê-la da forma mais natural possível.

O romance mais famoso do Século XVIII, vem à tona novamente, no

texto, *OS LIMITES DA REPRESENTAÇÃO EM ROUSSEAU, UMA REFLEXÃO A PARTIR DO ROMANCE JÚLIA OU A NOVA HELOÍSA*, em que a autora, **Maria de Jesus Gonçalves Dominici** analisa alguns aspectos do pensamento de Rousseau presentes em *A Nova Heloísa*. Enfatiza a expressividade poética do autor que lhe confere um gênero literário próprio ao romance, mas que vai além de toda pretensão de um romance comum. Sua obra consegue abarcar, numa leve comunhão, filosofia e poesia e, desse modo, não serve apenas como entretenimento, mas como inspiração aos bons costumes, ao amor e à virtude. Sabe-se que o pensamento rousseauiano foi bastante criticado, por ser, ao mesmo tempo, tão contraditório quanto inspirador. *A Nova Heloísa* é uma criação que inspira profundo apego aos seus leitores, pois seus personagens e seu ambiente têm uma leveza quase despercebida a “olhos grossos”, mas que trazem toda vontade do autor de comunicar por meio de um fabuloso romance de amor, sua visão de mundo. Nenhum outro pensador, filósofo ou literato, conseguiu, com tamanha façanha, desenvolver um romance que, além de simples novela, expressa todo conteúdo filosófico de sua época e, ao se distanciar de uma racionalidade erudita, tenha dado lugar à expressividade de uma razão sensível.

POR UM MOMENTO DE FELICIDADE: A ESSÊNCIA DA FELICIDADE DE J.-J. ROUSSEAU NA OBRA 'FELICIDADE CLANDESTINA' DE CLARICE LISPECTOR, de **Tainnara Cristina Pinheiro Hernandez** aborda a temática entre a filosofia e a literatura, a partir do conceito de felicidade encontrado na teoria do filósofo Jean-Jacques Rousseau, que pode ser observado em alguns contos de Clarice Lispector (1920-1977), apresentando, portanto, uma relação entre filosofia e literatura, dado que esse tema é encontrado nos dois conhecimentos. Nesse sentido, a autora busca compreender de que forma a filosofia e a literatura poderia ocasionar um diálogo possível e se completamente, haja visto que se frisou bastante suas incompatibilidades na Antiguidade, tendo como fomentador inicial dessa rivalidade, o filósofo Platão, que no livro X da *República* decretou a expulsão dos poetas da cidade. Em virtude de tal conceito captado do filósofo Rousseau, podemos fazer uma relação entre o pensamento rousseauiano e os contos *Felicidade Clandestina* e *Restos de um Carnaval* de Clarice Lispector que relatam em suas histórias uma felicidade que escapa de forma repentina da vida dos seus personagens. demais a escrita para Clarice e Rousseau era a única forma que tinham de contar para

o mundo como realmente se sentiam acerca de tudo, por isso depois que se tornaram parte do ambiente literário não tiveram mais como sair.

A crítica de Rousseau a razão iluminista, é apresentada no artigo, *ROUSSEAU: DE ILUMINISTA À CRÍTICO DA RAZÃO ILUMINADA*, por **Luís Felipe Moreira Soares**, em que o autor explica os encontros e desencontros do filósofo, partindo de uma ideia acerca do seu papel dentro da república das letras e o seu afastamento do movimento dos enciclopedistas. Para tanto, é explicado o contexto histórico moderno, que apresentava uma filosofia materialista, tendo como pilar a exacerbação do otimismo da razão, a elucidação dos problemas; da mesma forma que a trajetória do filósofo e a sua construção dentro da república de Genebra e, posteriormente, na cidade de Paris, destacando os pontos principais que tornaram o célebre autor Rousseau. Ainda, como ponto chave para essa transição, usando o momento em que o autor participa do concurso oferecido pela academia de Dijon, onde lhe rendeu o prêmio de vencedor, além de servir como chave de entrada para uma nova vida, seja ela de aplausos e reconhecimento, seja ela de perseguições e críticas.

Sobre a antropologia de Jean-Jacques Rousseau, **Antonio Carlos Borges da Silva** escreve em *ROUSSEAU E O ESTUDO DO HOMEM*, uma observação de que para o filósofo Jean-Jacques Rousseau, a reflexão antropológica serve para fundamentar outras áreas do conhecimento humano, a saber, a política, o direito, a educação, as artes, e a religião. Assim, para a compreensão dos princípios da organização da vida social, deve-se conhecer a respeito da realidade do próprio homem. Ao refutar alguns pressupostos do Iluminismo do século XVIII, como o universalismo e o racionalismo, que consideravam o homem como um ser abstrato, e sob um parâmetro específico de civilização, Rousseau abre novos campos teóricos para as ciências do homem. Embora sustentando a unicidade da natureza humana, Rousseau afirma que os homens podem ser modificados pelas circunstâncias de tempo e espaço. Por conseguinte, deve ser observado que nem tudo convém a todos os povos em qualquer tempo ou lugar. Para se saber o que é mais adequado a um povo, deve-se considerar a questão relativamente à sua realidade concreta. A concepção do homem como um ser histórico tornou-se um dos maiores legados do pensamento de Rousseau para a posteridade. Assim, o presente estudo visa construir alguns esboços sobre as questões mais fundamentais de caráter antropológico no pensamento de Rousseau, considerando a análise do postulado do estado de natureza formulado pelo autor.

ROUSSEAU, O LETRISTA E INIMIGO DAS LETRAS, é o artigo de **Priscila de Oliveira Silva**, que apresenta a crítica realizada pelo filósofo ao longo de sua obra por entender que a sociedade na época do Iluminismo era corrompida e degenerada. Criticou as ciências, as artes e as letras por serem maléficas aos povos e colaborar com a corrupção. Porém, em 1761, lançou o romance *Júlia ou A Nova Heloísa* com o intuito de proteger seus leitores da corrupção, causando grande alvoroço, pois, além de condenar o romance, esse tipo de narrativa era acusado de transviar a ordem moral e estética. Dessa maneira, a autora tenta compreender de que maneira se configura a situação paradoxal na qual Rousseau se encontra, isto é, de crítico ao romance à romancista, e finalmente, analisar de que forma seu romance pode instruir moralmente os povos. Rousseau encontrou no gênero uma forma capaz de proteger seus leitores de uma maior corrupção dentro de uma sociedade já corrompida. Ele não contraria os próprios princípios ao escrever um romance. Ele o faz de forma diferente, pois as funções das coisas variam de acordo com quem lhe conduzem.

Por fim, o texto emblemático de **Jacenilde Sousa Diniz**, *SOB A ÓTICA DA MÁSCARA: A INTRODUÇÃO DO LUXO NOS ESPETÁCULOS E SUA CONFIGURAÇÃO NA FESTA DO BUMBA-MEU-BOI DO MARANHÃO, A PARTIR DO PENSAMENTO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU*, realiza uma análise acerca da introdução dos espetáculos a moda parisiense em Genebra, especificamente, da negativa do filósofo Jean-Jacques Rousseau, ao que se refere a instalação de tais espetáculos, em sua cidade natal. A partir da necessidade de trazer à tona a discussão sobre a identidade de um povo a partir da cultura, tendo em vista as duras críticas que Rousseau realiza aos espetáculos parisienses, a autora se concentra na introdução do luxo na realidade dos Genebrinos, visto que, conforme o filósofo, não era algo que estavam adaptados na república. Nesse sentido, poderia, na perspectiva de Jean-Jacques, afetar diretamente o modo de vida do seu povo, a forma como a identidade e a maneira de reconhecerem-se estava organizada. Como pano de fundo estabelece-se uma discussão prevista na obra do filósofo, *Discurso sobre as ciências e artes*, acerca do ser e parecer. Ademais, Jean-Jacques através da *Carta a D’Alambert sobre os espetáculos*, evidencia que em Genebra, já havia o modo de festejar dos genebrinos, a festa cívica, reflexo da cultura do seu povo. A negativa de Rousseau para essa tentativa de implantação dos espetáculos à moda pari-

siense, fornece margem para análise das condições da festa do bumba-meu-boi do Maranhão no seu processo de transformação, sobretudo, quando notadamente marcada pela introdução do luxo, e palco para atração de turistas. Dessa forma, o artigo apresenta a indagação sobre a possibilidade das possíveis resultantes que a implantação dos espetáculos luxuosos criticados por Rousseau, trariam para Genebra e poderiam ensejar na festa do bumba-meu-boi do Maranhão, uma vez que, atinge diretamente na cultura do povo, e conseqüentemente na sua identidade, no seu modo de viver.

Como organizador deste livro, expresso meu agradecimento a autoria dos orientandos e orientandas pela contribuição da diversidade temática de suas pesquisas, demonstrando as ricas possibilidades de abordagens, eminentemente interdisciplinar, na obra do filósofo Jean-Jacques Rousseau. Da mesma forma, agradeço à EDUFMA, à CAPES, ao PPGCult Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade que abriu a Chamada Interna Nº 03/2022, referente ao Pagamento de Auxílio Financeiro ao Pesquisador através do Recurso Próprio (2022), que possibilitou a publicação desse livro em forma de coletânea (impresso), com o financiamento da CAPES (Finance code 001) que tanto viabilizou para que a publicação saísse, e a todos que contribuíram de uma forma ou de outra para a execução desse projeto.

Boas leituras!

Luciano da Silva Façanha
Autor e Organizador
Lider do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq
Professor do Departamento de Filosofia e do Programa
de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade

São Luís – Maranhão

FILOSOFIA, EDUCAÇÃO E LINGUAGEM: DA NATUREZA *POÉTICA* AO RECONHECIMENTO DAS PAIXÕES, DA MEMÓRIA, DA IMAGINAÇÃO E DE *OUTREM* EM ROUSSEAU¹

Luciano da Silva Façanha

Não há arte senão para e pelo outro.
(Sartre)

Sinto-me completamente estrangeiro à linguagem deste lugar.
(Platão)

Bento Prado Junior pontua que, é fundamental o reconhecimento da importância da linguagem para Rousseau, “**é mesmo o coração de sua escrita**”, perpassando por todos os caminhos, pois, ela é a chave para compreensão da profundidade de sua obra. “Só essa filosofia da linguagem revelaria sua unidade em todas as suas vertentes: Teoria, Política, Belas-Letras.”² Jean Starobinski enfatiza que “a reflexão sobre a linguagem” se não ocupa o mais importante, pelo menos, tem “um lugar considerável” na escrita rousseauiana³. No entanto, isso não quer dizer, em momento algum, deter-se

1 - Texto extraído de forma integral de minha tese de doutoramento *Poética e estética em Rousseau: corrupção do gosto, degeneração e mimesis das paixões*, que se encontra na Segunda Parte: DA LINGUAGEM DA CONVENÇÃO À CONVERSÃO DA LINGUAGEM: ‘Belas-Letras e Belas-Artes’ - degeneração das paixões, no item 2.1, com o título: A NATUREZA *POÉTICA* DA LINGUAGEM: DO RECONHECIMENTO DAS PAIXÕES, DA MEMÓRIA, DA IMAGINAÇÃO E DE ‘*OUTREM*’. p. 140-196.

2 - PRADO JUNIOR, Bento. *A força da voz e a violência das coisas*. In: *Ensaio sobre a origem das línguas*. Tradução: Fúlvia M. L. Moretto. Campinas: Editora da Unicamp, 1998. p. 10.

3 - Jean Starobinski chama atenção para a *Teoria da Linguagem* em Rousseau, pois, “sob muitos aspectos, estamos de

num âmbito diferenciado das reflexões do escritor, ou seja, dos seus possíveis contrastes, das suas bizarrices, tornando-se quase como uma epizeuxe, por ser uma marca de sua escrita. Quanto a isso, Alain Grosrichard ressalta que vários especialistas têm escrito na tentativa de buscar uma coerência nas obras de Rousseau, mas esbarram ao encontrar “discursos que dependem de gêneros tão variados como um livro de filosofia política, um tratado de educação, um romance, uma autobiografia etc.”⁴ Objetivam uma harmonização da obra rousseauiana na forma de uma reordenação para tornar a obra coesa. Porém, esse parece não ser o objetivo de Rousseau, nem mesmo seria a sua intenção. Nesse sentido, o próprio autor nos adverte:

Escrevi sobre diversos assuntos, mas sempre nos mesmos princípios: sempre a mesma moral, a mesma crença, as mesmas máximas e, se quiserem, as mesmas opiniões.⁵

Dessa forma, se há essa **coerência** em suas obras, parece não haver quanto ao “tom” utilizado em cada uma, pois, o autor acaba se valendo das **variações da linguagem** para comunicar seus diversos discursos, “o problema da comunicação, a escolha dos meios de expressão preocupa em Rousseau o músico, o artista, o romancista e, no supremo grau, o autobiográfico.”⁶ Talvez, por isso, procurasse a maneira mais exemplar para se comunicar, e, ao utilizar, acabou demonstrando que há várias possibilidades de comunicação. Isso é bastante explícito, tanto que o autor se preocupa em informar a escrita que está sendo utilizada, chegando a teorizar sobre os diversos tipos de linguagem e qual a mais adequada para cada transmissão; Starobinski acrescenta: “faz da palavra o tema de seu próprio discurso.”⁷

No *Discurso sobre as ciências e as artes*, embora o autor afirme existir: “falta de sistematicidade, de lógica”, pois, escreve de maneira menos direta e ordenada, são localizados alguns encadeamentos principais e essenciais

posse, aqui de um dos elementos que asseguram a coesão interna de uma obra muito frequentemente acusada de carcer de unidade.” (STAROBINSKI, Jean. *Rousseau e a origem das línguas*. (3º *Ensaio sobre Rousseau*). In: Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau, op. cit., p. 310.).

4 - GROSRIKARD, Alain. Notas à margem da obra de Bento Prado Junior sobre a *retórica* de Rousseau. In: PRADO JUNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. Org. e apresentação: Franklin de Mattos. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

5 - ROUSSEAU, Jean-Jacques. *OC*. IV. *Lettre a Christophe de Beaumont*. Paris: Pléiade, Gallimard, 1969, p. 928. [Referência brasileira: *Carta a Beaumont* (1762). In: Jean-Jacques Rousseau: *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Tradução e notas: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 40.].

6 - STAROBINSKI, Jean. *Rousseau e a origem das línguas*. (*Ensaio*), op. cit., p. 310.

7 - Id.

que representam o germe do seu pensamento, e, que iriam ser desenvolvidos brevemente. O genebrino anuncia as linhas gerais do que viria a ser a sua filosofia política, as questões morais, educacionais e de caráter memorialístico ao qual lhe asseguraria lugar de relevo entre os grandes pensadores de todos os tempos. Jean-Jacques faz um alerta de que o raciocínio é o método utilizado, conseqüentemente, de como a **linguagem** se desenrolará nessa leitura, para que sua crítica possa ser compreendida; devendo estar em pleno acordo com as induções históricas⁸ (hipóteses), pois, com a “conformidade estética” criada pelas artes, por meio de uma “coerência vil e ilusória” que sufocou a sinceridade dos indivíduos e contribuiu na “corrupção do gosto” e na “degeneração das paixões”, isso poderia dificultar na própria compreensão do texto.

Também, no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau tem essa preocupação ao explicar: “Como se deu o processo de degeneração do homem: a evolução do homem é sã?” A verificação disso não é feita a partir de fatos históricos concretos, e sim, hipotéticos, parecidos com o que foi desenvolvido no *Primeiro Discurso*; além, da evolução do tempo, devido a mudanças exteriores e ao progresso natural do homem; pois, há uma igualdade original inscrita no homem natural; tudo isso, visando observar a degeneração e a corrupção do estado político e social existentes.

Todavia, vale ressaltar que, também, nessa obra, há uma forte necessidade de justificação da questão metodológica utilizada, além da advertência de que, as conclusões a que chega, mesmo hipotéticas, mas, nem por isso, menos verdadeiras. Assim, tratará de certezas conjeturais referentes à realidade, afinal, considera os únicos meios que se possa ter para descobrir a verdade. Além do que, esses princípios descritos fazem parte de um sistema para fornecer os resultados esperados e alcançados. Ressalta que, é isso que o dispensará “de estender suas reflexões sobre a maneira pela qual o transcurso de tempo compensa a pequena **verossimilhança** dos acontecimentos.”⁹ Se por um acaso faltar uma explicação histórica, uma sequência de fatos intermediários, a filosofia pode, perfeitamente, **utilizar das alegorias da linguagem** e interpolar com uma interpretação coerente; cabendo à

8 - *Primeiro Discurso*, Primeira parte, op. cit., p. 342.

9 - ROUSSEAU, Jean-Jacques. *OC III. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Première partie*. Paris: Pléiade, Gallimard, 1964. p. 162. [Referência brasileira: *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* ou *Segundo Discurso*. Primeira Parte. (Coleção *Os Pensadores*). Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 259.].

mesma, “determinar os fatos semelhantes que possam ligá-los”. Conforme Rousseau: “em matéria de acontecimentos, a **semelhança** reduz os fatos a um número de classes diferentes muito menor do que se imagina.”¹⁰

Dessa forma, utiliza a fórmula de oposição entre natureza e sociedade, conforme Salinas, “uma figuração quase mítica do homem natural”, com características de uma “vida isolada na abundância; faculdades em existência virtual; ausência de paixões; comportamentos aquém do bem e do mal”¹¹; para tornar mais significativo as diferenças dos estados. Deixando claro, de como se dá a existência desse estado:

Não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão **um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá**, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente.¹²

Daí a necessidade do esclarecimento ao leitor, o ‘afastamento de todos os fatos, pois eles não se prendem a questão’; não se devendo considerar as pesquisas, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, como uma espécie de **memória**, ou seja, de um **referencial** mais apropriado a esclarecer a natureza das coisas, que é o que realmente interessa, e é com essa proposta que Rousseau afirma ‘esforçar-se por empregar uma **linguagem** possível de ser compreendida’.

Entretanto, mesmo a **linguagem** sendo tema recorrente em suas obras, Rousseau recomenda que, antes mesmo de falar em linguagem, talvez seja melhor e mais conveniente dizer **línguas**, exprimindo-se assim, a apresentação de diversos aspectos desse objeto multifacetado. Por isso mesmo é que escreve o *Ensaio sobre a origem das línguas: em que se fala da Melodia e da Imitação Musical*, obra publicada tardiamente, e, sobre a qual o autor até menciona sua composição, nas *Confissões*, mas, há várias suspeitas sobre essa publicação. Uma delas é a de que seria um ensaio ou um fragmento para inserir conjuntamente ao *Segundo Discurso* ou à *Carta sobre a música francesa*. Contudo, não há, de forma alguma, data exata de quando

10 - Id.

11 - SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997, p. 38.

12 - *Segundo Discurso*, Prefácio, op. cit., p. 228-229.

a obra foi escrita. Contudo, ressalta-se que, José Manuel Justo¹³, ao analisar a recepção que essa “filosofia da linguagem” obteve no Século XVIII para o “Romantismo”, ao invés de nomear uma “filosofia da linguagem em Rousseau”, mais correto seria dizer: “problemas da linguagem na filosofia de Rousseau”. Até por que, se engana quem objetiva reduzir suas obras à filosofia da linguagem, pois, Rousseau não estuda ‘a linguagem em si mesma’; segundo outro genebrino, Saussure¹⁴, ‘tarefa esta destinada a um linguista’; e, a perspectiva do filósofo, ao examinar a linguagem ocorre a partir das questões e problemas emergentes à sua filosofia e à sua própria escrita. Mesmo Rousseau tendo elaborado uma análise específica sobre as línguas em seu *Ensaio*, ou seja, tendo destacado, possivelmente, do contexto de uma obra como o *Segundo Discurso* – por isso, a retomada de várias explanações –, porém, a questão principal, não é deslocada do contexto de sua temática, que compõe a sua inquietação, qual seja: a origem das línguas está intrinsecamente vinculada à saída do estado de natureza e à concatenação de uma sociedade da desigualdade, por seus “progressos sofridos”. Sobre o paralelo dessas duas obras, Jean Starobinski observa o seguinte:

Textos complementares, por vezes levemente dissonantes, mas que propõem ao leitor uma mesma história sob dupla versão: o *Discurso sobre a desigualdade* insere uma história da linguagem no interior de uma história da sociedade; inversamente, o *Ensaio sobre a origem das línguas* introduz uma história da sociedade no interior de uma história da linguagem.¹⁵

O que se perceberá, de uma forma pontual, pois é como se procederá aqui, diante inúmeras e semelhantes abordagens que há no *Segundo Discurso* e no *Ensaio sobre a origem das línguas*, também, no *Emílio*, que Salinas destaca, a observação feita por Starobinski de que “o *Ensaio* seria um primeiro esboço, que logo em seguida é corrigido e substituído pelo *Emílio* e o *Segundo Discurso*.”¹⁶

Porém, Rousseau menciona, pela **primeira vez**, o aparecimento da “arte da linguagem”, no *Discurso sobre as ciências e as artes*, já, se tornando explícito, de imediato, o contraponto aos indícios do “homem natural”. Citando-o:

13 - JUSTO, José Manuel. *Ergon ou energueia – filosofia da linguagem na Alemanha: sécs. XVIII e XIX*. Lisboa: Apáginastantas, 1986. p. 14.

14 - SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 1970. p. 25-26.

15 - STAROBINSKI, Jean. *Rousseau e a origem das línguas*. (*Ensaio*), op. cit., p. 310.

16 - SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*, op. cit., p. 58.

Antes que a **arte** polisse nossas maneiras e ensinasse nossas **paixões** a falarem a **linguagem** apurada, nossos costumes eram rústicos, mas **naturais**, e a diferença dos procedimentos denunciava, à primeira vista, a dos caracteres.¹⁷

No entender do autor, a “evolução” da linguagem está associada às transformações do homem e da sociedade. Do ponto de vista histórico, o “desenvolvimento” da linguagem caracteriza-se com a saída do homem de um estado de não linguagem para um estado de linguagem. Assim, ao se referir à linguagem, sinaliza que **a corrupção do gosto** é provida da sua apuração, e, da mesma forma, está em plena correspondência com **a corrupção da língua**. Citando-o:

O acontecimento marcou essa diferença. Atenas tornou-se a moradia da polidez e do bom gosto, o país dos oradores e dos filósofos; lá a elegância das edificações correspondia à da língua.¹⁸

E, não é por acaso, que Rousseau dá vida e voz a Fabrício, cônsul e censor romano do Século III a. C., ‘símbolo de integridade e de austeridade na Roma Republicana’, absolutamente incorruptível. Em sua famosa *Prosopopeia de Fabrício*, personificando essa figura que não existe mais, diz, o que ele diria se vivo estivesse. Imagina-o voltando a Roma nos dias em que ela já não era uma aldeia de cabanas, mas uma cidade imperial de mármore e bronze, dominadora do mundo. Fabrício apostrofa os romanos pela decadência de sua fibra moral e pelo seu luxo e lazer excessivos, evidenciando **alegoricamente**, o problema da linguagem:

Oh Fabrício! Que teria pensado vossa grande alma, se, voltando à vida, para vossa infelicidade, visseis a face pomposa dessa Roma salva por vosso braço e que vosso nome respeitável ilustrou mais do que todas as suas conquistas? ‘Deuses, teríeis dito, ‘em que se transformaram esses tetos de choupanas e esses lares rústicos nos quais outrora habitavam a moderação e a virtude? Que esplendor funesto é esse, que sucedeu à simplicidade romana? **Que língua estranha é essa?** Que costumes efeminados são esses? Que significam essas estátuas, esses quadros, esses edifícios? Insensatos, que fizestes? Vós, senhores das nações, vós vos tornastes os escravos desses homens frívolos que vencestes! São os **retóricos** que vos governam!¹⁹

17 - *Primeiro Discurso*, Primeira parte, op. cit., p. 336.

18 - *Ibid.*, p. 339.

19 - *Ibid.*, p. 341.

Bento Prado observa que, a própria linguagem é o lugar da perversão, a qual arranca gritos de Fabrício, na armadilha preparada pelo vencido astuto, “da virtude que, cega pelo prestígio das palavras, desliza em direção de seu contrário. Apenas a linguagem, seu poder de sedução, é, assim, capaz de inverter o jogo das forças.”²⁰ Constatando-se mesmo, por essa indicação, que, não só a apuração do gosto está promovendo a sua própria “corrupção”, como também, o “desenvolvimento da linguagem”. No *prefácio de Narciso ou O Amante de si mesmo*, o filósofo tem a oportunidade de ratificar sua teoria, pois, ‘o gosto pelas letras’ nascente das distinções pode ocasionar perigos infinitamente maiores do que o bem que dele é produzido.

O gosto pelas letras anuncia sempre, num povo, um começo de corrupção que rapidamente se acelera, porquanto um tal gosto só pode nascer no seio duma nação de duas fontes más, que o estudo de sua parte entretém e mantém: a ociosidade e o desejo de distinguir-se.²¹

No *Segundo Discurso*, Rousseau não começa com a “polidez” e a “arte de agradar”, ou seja, pelos malefícios da mesma, expostas no *Primeiro Discurso*, mas, decide investigar como se deu essa “corrupção” e “degeneração”, a partir das “conjecturas vagas e quase imaginárias”, observa que, anatomicamente, o homem²² mudou muito pouco, por isso, irá supor conformado como o vê naquele momento. Assim, de acordo com as mãos da natureza, esse homem é desprovido de todas as **faculdades artificiais** adquiridas somente com “o progresso”, portanto, tudo era possível de seu alcance. Conforme o filósofo: “Vejo-o fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim, satisfazendo a todas as suas **necessidades**.”²³ Conforme Rousseau:

20 - PRADO JUNIOR, Bento. *A força da voz e a violência das coisas*. In: *Ensaio sobre a origem das línguas*, op. cit., p. 15.

21 - *Prefácio de Narciso ou O Amante de si mesmo*, op. cit., p. 421. Esse prefácio é a ocasião perfeita para o filósofo desenvolver e fundamentar algumas questões que ficaram abertas no *Primeiro Discurso*, que segundo confessa o autor, estava mal escrito e carecia de lógica. Segundo Paul ARBOUSE-BASTIDE, o *Prefácio do Narciso*, “como uma espécie de revisão geral daquela peça. Mas tal interpretação deve referir-se também, senão principalmente, às próprias ideias do Autor.” (Ibid., comentários sobre o *Prefácio de Narciso ou O Amante de si mesmo*.).

22 - O genebrino falará do homem, da mesma forma que Deus criou Adão e Eva, ou seja, que não foram criados crianças, mas na idade de homens perfeitos; só Deus pode dizer como de fato agiu. Isto serve para explicar que há coisas que escapam da razão. Por isso, observa o homem: “andando sobre dois pés, utilizando suas mãos como o fazemos com as nossas, levando seu olhar a toda a natureza e medindo com os olhos a vasta extensão do céu.” (*Segundo Discurso*, Primeira parte, op. cit., p. 238.).

23 - Id. Como se pode perceber, é uma versão ou visão pessimista, inédita da história na modernidade. É a própria antítese teórica e conjetural do sentido de história da vida humana, pois, ao que tudo indica, é a sociedade, a responsável pelos feitos humanos; No estado primitivo, os únicos inimigos dos homens eram as enfermidades naturais e os sinais que representavam as nossas fraquezas, como a infância e a velhice, nem mesmo as doenças, pois, essas já pertenciam

Errando pelas florestas, sem indústrias, sem **palavra**, sem domicílio, sem guerra e sem ligação, sem qualquer **necessidade** de seus semelhantes, bem como sem qualquer desejo de prejudicá-los, talvez sem sequer reconhecer alguns deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a **poucas paixões** e bastando-se a si mesmo, não possuía senão os sentimentos e as luzes próprias desse estado, no qual só sentia suas verdadeiras necessidades, só olhava aquilo que acreditava ter interesse de ver, não fazendo sua inteligência maiores progressos do que a vaidade.²⁴

No estado de natureza, o homem era disperso²⁵, dessa forma, Rousseau começa a assinalar que, o propósito do homem se **comunicar, somente aparece quando não mais está no estado de natureza**; pois, “a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza”, mesmo as necessidades de ordem natural e física, não solicitam nenhuma voz; ora, havia “privação de todas as inutilidades que consideramos tão necessárias.”²⁶ E, de uma forma extremada, o filósofo ousa assegurar que, “o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado.”²⁷ Este homem, “só”, onde a sua *conservação* será quase sua única preocupação, em que os órgãos dos sentidos, numa situação contrária a da sociedade, “permanecem num estado de grosseria que deles excluirá qualquer delicadeza”, ou seja, **os órgãos dos sentidos**, nesse comando, ficam divididos, “terá o tato e o gosto de uma rudez extrema, e a vista, a audição e o olfato de uma enorme sutileza.”²⁸

Contudo, a natureza confere **sentidos** tanto para os animais quanto para os homens, para que eles possam se recompor e defender sozinhos, mas, há uma diferença crucial nesse ponto, é a própria condição de ser homem. Enquanto uns agem por instinto, outros por ato de pura liberdade; por isso, os animais não podem desviar-se da regra que lhes é prescrita. Todavia, no *Ensaio*, Rousseau enfatiza que, a invenção da arte de comunicar ideias, não depende dos **órgãos dos sentidos**, ou seja, **a língua da convenção**, só pertence mesmo, ao homem; pois, depende da **faculdade** que é própria do homem. Esta sim é que faz com que o homem empregue seus órgãos objetivando a co-

“a extrema desigualdade da maneira de viver na sociedade.” (Ibid., p. 239.)

24 - Ibid., p. 256-257.

25 - Ibid., p. 239.

26 - Ibid., p. 242.

27 - Ibid., p. 241.

28 - Ibid., p. 242.

municação das ideias. Basta que haja um meio de comunicação entre um homem e seu semelhante, no qual um possa **agir** e o outro possa **sentir** que, comunicarão tantas ideias quanto possuírem. Daí também pode se retirar uma diferença que há entre o homem e os animais, pois, estes possuem órgãos para produzirem uma comunicação, possuem uma organização suficiente e nenhum deles a utilizou, por estarem desprovidos dessa faculdade.²⁹ Ora, os animais possuem línguas naturais, por isso mesmo, inatas, e não adquiridas, logo, não conhecem “o progresso” como a língua que pertence ao homem, que é a língua de **convenção**, “esta é a razão por que o homem progride, seja para o bem ou para o mal, e por que os animais não o conseguem.”³⁰

Assim, no *Ensaio*, o filósofo aponta duas vias, por meio das quais seja possível agir sobre os **sentidos**³¹ do outro: “o **movimento** e a **voz**”³². E Salinas lembra que, “ancestrais longínquos da **pintura** e da **música**, os gestos do corpo e as entonações da voz visam suprimir a distância entre os sujeitos que se constituem e buscam presentificar os sentimentos despertados. É em função desta oposição central que será articulada a evolução histórica e a diversificação espacial das **línguas** e das **artes**, que nada mais serão do que sofisticções a partir destas condições primitivas de toda comunicação em geral.”³³ Rousseau, então nos explica que, primeiramente, de forma imediata, se encontra o movimento no tato, encontrando seu limite no comprimento do braço, por isso, não pode ser transmitida a distância. E a segunda, de forma mediata, pelo gesto, “alcança tão longe quanto o raio visual.” Res-

29 - Rousseau exemplifica com os animais que vivem e trabalham em comum, “como os castores, as formigas e as abelhas”. Segundo observa Starobinski, a capacidade de se comunicar é mesmo, uma disposição inerente ao homem: “Trata-se de uma palavra que o homem escuta porque ela se *fala* nele: o fato de percebê-la garante uma moralidade primeira que distingue já o homem do animal, mesmo quando o homem e o animal parecessem idênticos em sua conduta. O homem se define em primeiro lugar não porque fala, mas porque *escuta*. (STAROBINSKI, Jean. **Rousseau e a origem das línguas**. (*Ensaio*), op. cit., p. 312-313.). Rousseau não duvida que haja uma “língua natural” em comum, entre os animais, para se comunicarem: “há mesmo razão para crer-se que a língua dos castores e a das formigas se compõem de gestos, falando somente aos olhos.” (EOL, Capítulo I, op. cit., p. 163.).

30 - Id.

31 - Ressalta-se que, no *Segundo Discurso*, Rousseau se refere aos **cinco** órgãos **dos sentidos** de forma bastante **sintética** e rápida, já no *Ensaio sobre a origem das línguas*, apenas menciona que o **tato**, a **visão** e a **audição**, são os únicos sentidos passivos à linguagem entre os homens no estado de natureza; e, ao falar do **gosto (paladar)**, considera o sentido, “em cujas sensações não se mistura nada de moral. Também a gulodice só é vício dominante naqueles que nada sentem” (Ibid., Capítulo XV, p. 192.); ou seja, da mesma forma que irá tratá-lo no *Emílio*. Considera a atividade do **paladar**, toda física e material; “é o único que não fala à imaginação.” (Emílio, Livro III, p. 156.). Produz substâncias que devem fazer parte da nossa e não apenas nos cerca. Porém, esse sentido **não habilita as paixões**, “geralmente, os corações ternos e voluptuosos, os caracteres apaixonados e realmente sensíveis, fáceis de se comoverem pelos outros sentidos, são assaz indiferentes a esse.” (Id.). Rousseau nos diz que a alma de um glutão está toda no seu paladar; “é o vício dos corações sem estofa.” (Ibid., p. 157.). Não aborda o **olfato** no *Ensaio*. Porém, no *Emílio* ele irá dar prioridade ao **olfato**, como sendo o sentido mais importante, época em que já há um **Reconhecimento da Imaginação da Memória** e das **Paixões**, como será observado em breve, nesse trabalho.

32 - EOL, Capítulo I, op. cit., p. 159.

33 - SALINAS FORTES, Luiz Roberto. **Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau**, op. cit., p. 47-48.

tando, portanto, a vista e o ouvido, enquanto “órgãos passivos a linguagem entre homens dispersos.”³⁴

E, mesmo a linguagem da voz e do gesto sendo igualmente naturais; a linguagem dos gestos por não depender tanto das convenções aparenta ser mais fácil, pois, “um maior número de objetos impressiona antes nossos olhos do que nossos ouvidos, e as figuras apresentam maior variedade do que os sons, mostrando-se também mais expressivas e dizendo mais em menos tempo.”³⁵

Rousseau rememora que, o amor foi o inventor do desenho, e mesmo podendo ter inventado a palavra, não alcançou nesse êxito, mais felicidade, acabou desprezando-a e buscou maneiras mais fortes e vivas para se exprimir. Portanto, os gestos, apenas representam a nossa inquietação natural. Assinala que, depois que aprendemos a gesticular, até da “arte das pantomimas” nos esquecemos, da mesma forma, pelo aparecimento das belas gramáticas, não entendemos mais os símbolos, pois o que os antigos diziam, não exprimia com palavras, mais com sinais, “não diziam, mostravam-no.”³⁶

O filósofo vai enfatizando, dessa forma, que os meios mais seguros de convencimento, se davam pelo **olhar**, mais do que pelos discursos. Isso ocorria, pelo despertar da **imaginação**, através dos objetos oferecidos, “excita a curiosidade, mantém o espírito em suspenso e na expectativa do que se vai dizer.”³⁷ O autor destaca que a linguagem mais expressiva é aquela na qual o **sinal** ou a **imagem** diga tudo, antes que algo seja falado. Exemplifica com a História³⁸, em muitos momentos decisivos, que bastaram simples sinais para que o outro entendesse de uma forma rápida a sua mensagem, mas, o genebrino adverte: “substituí esses sinais por uma carta – quanto mais ameaçadora for; menos intimidará.”³⁹ E, por vários fatos narrados e conhecidos da humanidade, é que se pode constatar que “se fala aos olhos muito melhor do que aos ouvidos”⁴⁰; percebendo-se inclusive que, os discursos mais

34 - EOL, Capítulo I, op. cit., p. 160.

35 - Id.

36 - Id.

37 - Id.

38 - Rousseau destaca vários fatos da **História**, em que o convencimento se deu muito mais pelos **olhos** do que pelos **discursos**: “Tarquínio e Trasíbulo, decepando o botão da papoula”; “Alexandre aplicando seu selo à boca do favorito”; “Diógenes passando na frente de Zenão”; “Dario com seu exército na Cítia”; “O levita de Efraim vingando-se da morte de sua mulher”; “O rei Saul, a partir de um sinal de sua volta da lavoura, ao despedaçar os bois de seu arado, fez Israel socorrer a cidade de Jabés”; “Ateneu ao contar como Hipérides absolveu a cortesã Frinéia” etc. (Ibid., p. 160-161.).

39 - Ibid., p. 160.

40 - No Livro III do **Emílio**, ao comparar a **audição** e a **visão**, a partir de um mesmo corpo, Rousseau destaca qual das duas impressões chegará antes aos órgãos dos sentidos. Exemplifica que até o momento que ainda se vê o fogo de um canhão, ainda se pode resguardar, mas, quando se **ouve** o ruído, nada mais há que fazer, pois a bala já está presente. O órgão que cor-

eloquentes, são os que possuem maior número de **imagens** e “os sons nunca possuem maior energia do que quando fazem o efeito das cores.”⁴¹

Eis aí, o **problema da necessidade** começando a surgir no homem, pois “o espírito deprava os sentidos e a vontade ainda fala quando a natureza se cala.”⁴² É a sua qualidade de agente livre, ou seja, não é nem a “sensibilidade” nem o “entendimento”, mas, a “**liberdade**”⁴³, portanto, constituindo-se numa diferença específica entre o homem e os animais, pois, além de levar o homem tanto em direção do “bem”, quanto do “mal”, está na base da capacidade inventiva, como o exemplo das línguas. Mas é, “sobretudo, a **consciência** dessa **liberdade** que se mostra a espiritualidade de sua alma”⁴⁴; apontando, dessa maneira, uma outra qualidade distintiva específica, que, provocaria a primeira, é a **faculdade** de aperfeiçoar-se (**a perfectibilidade**)⁴⁵; essa faculdade se desenvolve sucessivamente de acordo com as circunstâncias; tanto na espécie quanto no indivíduo; Rousseau, não nega que o homem pensa, mas atribuirá à sua razão um estatuto diferente do tradicional. No homem primitivo esta razão e a inteligência de que tanto nos orgulhamos se encontram no estado “virtual”, em potência, como algo que ainda não se manifestou plenamente e que necessita de estímulo para se atualizar; haja vista que, os primeiros “desenvolvimentos” do homem nesse estado tenha se dado unicamente ao **instinto**, pois, o “**perceber** e o **sentir**”, foram as primeiras circunstâncias da perfectibilidade. “**Querer e não querer, desejar e temer**, serão as primeiras e quase únicas operações de sua **alma**, até que novas circunstâncias nela determinem novos desenvolvimentos.”⁴⁶

Nesse estado primitivo, as **paixões** ainda são tranquilas⁴⁷, há somente o aspecto físico do amor e são bastante felizes para ignorar as preferên-

responde ao **ouvido** é a **voz**, embora seja apenas um **meio** para cultivar o primeiro sentido. (Emílio, Livro III, op. cit., p. 156.).

41 - EOL, Capítulo I, op. cit., p. 161.

42 - Segundo Discurso, Primeira parte. p. 243.

43 - No *Ensaio* Rousseau enfatiza que, a **liberdade** está no fundamento da capacidade de invenção das línguas, pois, ao renunciarem a liberdade primitiva, o homem tornou-se sociável, “pondo o dedo no eixo do globo e o inclinou sobre o eixo do universo. Com esse leve movimento, [diz o filósofo], vejo a face da terra mudar-se e decidir-se a vocação do gênero humano.” (EOL, Capítulo IX, op. cit., p. 179.). Destaca também que, “Nada fazer”, não tomar nenhuma atitude, “constitui a primeira e a mais forte paixão do homem, depois da de se conservar.” (Id.).

44 - Segundo Discurso, Primeira parte, op. cit., p. 243.

45 - Ao fazer uma crítica à **filosofia do progresso e das luzes**, Rousseau questiona sobre a possibilidade dessa **faculdade distintiva** ter tirado o homem de sua condição original, fazendo-o seguir por caminhos funestos.

46 - Segundo Discurso, Primeira parte, op. cit., p. 244.

47 - Nesse ponto, Rousseau faz uma crítica a Hobbes, pelo fato de ter incluído, inoportunamente, no desejo de conservação do homem no estado natural, a necessidade de satisfazer uma multidão de paixões, que segundo o genebrino, nesse estado, as paixões são amenas.

cias que irritam os sentimentos, portanto, “a **imaginação** que determina tantos prejuízos entre nós, não atinge os corações selvagens”⁴⁸; uma vez satisfazendo a necessidade, extingui-se todos os desejos; ademais, o desejo que havia, era o de **conservação**, mas, equilibrado com uma repugnância inata de ver sofrer seu semelhante; do ponto de vista moral, inspirada pelo princípio da virtude natural do homem, uma paixão natural que é o sentimento de **piedade**: “virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quando nele precede o uso de qualquer **reflexão**”⁴⁹, algo tão natural, observado até mesmo nos animais; basta perceber que “um animal não passa sem inquietação ao lado de um animal morto de sua espécie.”⁵⁰ Ora, até os costumes mais depravados têm dificuldade em destruir⁵¹, pois, “desejar que alguém não sofra não será desejar que seja feliz?”⁵² A natureza conferiu a piedade para apoiar a razão. “É a razão que engendra **o amor-próprio** e a reflexão o fortifica; faz o homem voltar-se sobre si mesmo; separa-o de quanto o perturba e aflige.”⁵³ **A piedade natural** modera a ação de um outro princípio, que, está relacionado ao nosso bem-estar e à nossa conservação, **o amor de si mesmo** que há em cada indivíduo, colaborando de forma conjunta para a conservação das espécies. Inspirando uma máxima de bondade natural, menos perfeita, porém, mais útil para esse momento: “Alcança teu bem com o menor mal possível para outrem.”⁵⁴ Assim, o amor de si mesmo é o contraponto do amor próprio, sentimento ausente no coração do homem primitivo, e que é uma perversão do amor de si originário, pois, o homem não tinha a menor noção do teu e do meu; além de haver uma repugnância inata em ver o outro sofrer.

Portanto, mesmo sem recorrer a fatos históricos, é perceptível que “as **necessidades** módicas dos primeiros homens estão ao alcance da mão, além de estar muito distante do grau de conhecimento necessário para desejar alcançar outras maiores que não tem curiosidade.”⁵⁵ O filósofo adverte: “Sua

48 - **Segundo Discurso**, Primeira parte, op. cit., p. 256.

49 - *Ibid.*, p. 253.

50 - *Id.*

51 - *Id.*

52 - *Ibid.*, p. 254.

53 - (*Id.*). “É a filosofia que isola.” (*Id.*). Rousseau aproveita para fazer suas críticas ao tom áspero dos seus contemporâneos, os *philosophes*.

54 - *Id.* p. 254.

55 - *Ibid.*, p. 244-245. Rousseau ressalta quantas artes foram extintas, por não se saber nem mesmo reproduzi-las. (*Ibid.*, p. 245.).

imaginação nada lhe descreve, o **coração** nada lhe pede.”⁵⁶ Destarte, o progresso não é inerente ao homem natural, até pode existir algum avanço sobre si mesmo, mas, de forma alguma da maneira como tudo se encontra, convenções, regras e códigos, ou seja, há uma grande distância entre as puras sensações e os mais simples conhecimentos⁵⁷, e, uma coisa é certa: foi o “auxílio” da **comunicação** e a **premência** da **necessidade** que diminuíram o intervalo da chegada da degeneração. Rousseau questiona: “Que progresso poderia conhecer o gênero humano esparsos nas florestas entre os animais?” Como um filósofo descobriria as mais sublimes verdades vivendo nesse contexto? “Homens não tendo domicílio fixo nem necessidade uns dos outros, se encontrariam talvez, somente duas vezes na vida, sem se conhecerem e sem se **falar**.”⁵⁸

O **problema da linguagem** vai adquirindo um tratamento pormenorizado. O autor ressalta as ideias que devemos à utilização das **palavras**, a facilitação que a gramática proporcionou, a primeira invenção das línguas, e, principalmente, **a representação do uso que a linguagem tem, na aproximação entre os homens**, pois esse é o grande passo que serve de intermediário entre o isolamento individual e as relações com os semelhantes⁵⁹. “Uma vez supondo-se essa **necessidade** –, qual o motivo que poderia levar o outro a atendê-lo; ou finalmente, neste último caso, como poderiam estabelecer condições entre si?”⁶⁰ Ao dizer isso, Rousseau examina no *Segundo Discurso*, os obstáculos relativos à origem das línguas, pois, se quase nem se encontravam, qual **necessidade** eles poderiam ter tido da **linguagem**?

Não tendo os homens qualquer correspondência entre si, nem necessidade alguma de tê-la, não se conceberia nem **a necessidade dessa invenção** nem a sua possibilidade se não fora indispensável. (...) Não tendo nem casa, nem cabanas, nem propriedades de qualquer espécie, cada um se abrigava em qualquer lugar e, frequentemente, por uma única noite: os machos e as fêmeas uniam-se fortuitamente segundo o acaso, a ocasião e o desejo, sem que **a palavra** fosse um intérprete necessário das coisas que tinham a dizer-se, e separavam-se

56 - Ibid., p. 244.

57 - É evidente a inspiração de Rousseau se inspira no *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* (1746) de Condillac, até mesmo por que a “a história do pensamento humano durante muito tempo foi orientada unicamente pelas impressões dos sentidos”. (Ibid., p. 245.).

58 - Ibid., p. 246.

59 - Para Rousseau, a utilização da linguagem é o grande passo entre o isolamento e as relações com os semelhantes. Nota-se que, a partir desse problema, seu interesse pelo especialista na questão – Étienne de Condillac (1715-1780), chefe da escola sensualista –, aumenta de forma considerável. Rousseau irá se referir muitas vezes a sua *Gramática*, I e II, não só no *Segundo Discurso*, como também, no *Ensaio sobre a origem das línguas*.

60 - *Segundo Discurso*, Primeira parte, op. cit., p. 250-251.

com a mesma facilidade. (...) Logo se encontravam em situação de nem sequer se reconhecerem uns aos outros.⁶¹

É somente no instante em que o homem **percebeu** ser reconhecido por outro homem, seu semelhante, enquanto um ser sensível e que deseja comunicar seus pensamentos, é que **sentiu** a necessidade de procurar meios que possibilitassem esse favorecimento. Esses meios foram providos dos **sentidos**, pois eram os únicos meios que faziam com que um homem agisse sobre o outro. É a instituição dos **sinais sensíveis**, como forma de expressão dos pensamentos. Esse raciocínio não é obra dos inventores da linguagem, mas, foram os instintos que sugeriram essa consequência. É a suposição do homem sozinho, que, mesmo mantendo contatos com seus semelhantes, não é necessário o uso da palavra, “nem pela razão nem por impulso inato”.

Nesse sentido, a **língua** empregada em grande parte será obra do próprio homem, pois há um espaço imenso entre o estado puro de natureza e a necessidade das línguas. Por isso, Rousseau faz algumas suposições, caso as línguas fossem necessárias, e, constata o aparecimento de novas dificuldades:

Se os homens tiveram necessidade da **palavra** para aprender a pensar, tiveram muito mais necessidade de saber pensar para encontrar a arte da palavra e, quando se chegasse a compreender como os sons da voz foram tomados como intérpretes convencionais de nossas ideias, ainda restaria por saber quais puderam ser os intérpretes dessa convenção para aquelas ideias que, não tendo de modo algum um objeto sensível, não se poderiam indicar nem pelo gesto, nem pela voz.⁶²

Conforme Rousseau, isto é um prova de que somente podemos obter conjecturas toleráveis a respeito do nascimento dessa “arte sublime”, “arte de comunicar os pensamentos e de estabelecer um comércio entre os espíritos.” Então, mais uma vez, o filósofo remete a questão à **origem das línguas**, que, mesmo estando a uma distância tão longe de sua perfeição, ressalta novamente o recurso à natureza, sem “as revoluções que o tempo traz e sem os preconceitos das academias”; a partir de uma situação hipotética ainda anterior a um estado pré-social no qual os indivíduos pudessem existir de forma isolada, ou seja, conhecer a essência do homem em sua constituição original, para com isso separar o que pertence à sua própria es-

61 - Ibid., p. 247.

62 - Id.

sência daquilo que as circunstâncias lhes acrescentaram, as superabundâncias⁶³ que consideramos tão necessárias.

Descreve no *Segundo Discurso*, que, “as nossas primeiras necessidades foram as paixões.”⁶⁴ O genebrino enfatiza que o entendimento humano muito deve às **paixões**; essa por sua vez também lhe deve muito; e é por conta das **paixões**, ou seja, por essa atividade é que **a razão se aperfeiçoa**. Segundo o filósofo, é inconcebível que possamos “desejar ou temer” aquilo que não conhecemos, ou seja, só se “procura conhecer porque desejamos usufruir”, são apenas puras sensações, por isso, não se pode raciocinar sobre coisas que não desejamos nem tememos e, não conhecemos. Assim, nossas paixões se originam de 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.”⁶⁵ Basta observar que o homem privado das luzes só experimentaria as paixões das necessidades físicas⁶⁶, e que, “os progressos do espírito se proporcionaram precisamente segundo as necessidades que os povos receberam da natureza ou aquelas às quais as **circunstâncias** os obrigaram e, conseqüentemente, as paixões que os levaram a atender às suas necessidades, como o exemplo, **das artes** que nasceram e se espalharam em algumas **civilizações**, de acordo com as necessidades.”⁶⁷ Para o genebrino, **as paixões** constituem a mais direta expressão natural do homem e, de forma correlata, **as inflexões emocionais** importam mais do que a significação racional das palavras. Portanto, se tivéssemos apenas necessidades físicas, poderíamos nem ter falado, seria perfeitamente possível nos entendermos somente com a linguagem dos gestos, e assim, estabelecer **sociedades** que alcançassem melhor os seus objetivos. Contudo, ainda no *Segundo Discurso*, o filósofo faz

63 - Rousseau confirma o **estado de natureza primitivo** como uma **suposição**, mas fala da necessidade de ter ido até ele para **pulverizá-lo** de antigos erros e preconceitos, e, mostrar que, nesse estado, a desigualdade, está longe desse quadro de influências, criticando, portanto, seus antecessores.

64 - *Segundo Discurso*, Primeira parte. p. 243. Segundo Paul Arbousse-Bastide, Rousseau retoma a questão das **paixões**, outrora reabilitada por **Diderot** em sua tradução dos *Princípios da filosofia moral*, de Shaftesbury contra os moralistas do século precedente, Pascal, La Bruyère, Fénelon, que descreviam o drama do homem como luta da razão contra as paixões. (Id.).

65 - *Ibid.*, p. 244.

66 - Ora, nos diz Rousseau: “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.” (Id.).

67 - *Id.* No *Segundo Discurso*, de uma forma bastante breve, Rousseau exemplifica a questão das **necessidades**, com o momento das artes nascendo e progredindo no Egito a partir do transbordamento do Nilo, também com os progressos ocorridos entre os gregos. (Id.). Questão abordada de forma minuciosa no *Ensaio sobre a origem das línguas* que, mesmo a **necessidade**, constituindo-se também, como o impulso das ações, fala sobre a formação das línguas, a partir de uma dupla origem: povos do norte e do sul, que será tratada em breve.

a distinção entre os sentimentos: físico e moral: “O físico é esse desejo geral que leva um sexo a unir-se a outro. O **moral** é o que determina esse desejo e o fixa exclusivamente num só objeto ou que, pelo menos, faz com que tenha por esse objeto preferido um grau bem maior de energia.”⁶⁸ Foram esses sentimentos, ou seja, **as necessidades morais** dessas **paixões**, “que agitaram o coração dos homens, de forma ardente e impetuosa, tornando um sexo necessário ao outro; anulando todos os obstáculos e, que nos seus fueros, pareceram capazes de destruir o gênero humano, a cuja conservação se destina”⁶⁹; que ocasionaram a aproximação entre os homens.

Igualmente ao *Segundo Discurso*, Rousseau, no *Ensaio*, reflete de forma pormenorizada: *De como a primeira invenção das palavras não vem das necessidades, mas das paixões.*⁷⁰ São as necessidades que ditam os primeiros gestos, e, possivelmente, foram as paixões que arrancaram as primeiras vozes. Ao fazer essa investigação, Rousseau nos diz que a língua original se assemelhava a que os **Poetas** utilizavam. O autor enfatiza que, a linguagem dos primeiros homens era “**Figurada e Poética**”⁷¹, pois, o homem não começou por raciocinar, mas, por **Sentir**. Engana-se quem considera que as palavras foram inventadas para expressar necessidades. Conforme o filósofo: “o efeito natural das primeiras necessidades constituiu em separar os homens e não em aproximá-los.”⁷² Ora, as primeiras necessidades eram físicas e instintivas, e isso, precisamente, fazia com que o gênero humano se dispersasse. “Daí se conclui, por evidência, não se dever a origem das línguas às primeiras necessidades, (...) seria absurdo que da causa que os separa resultasse o meio que os une. Onde, pois, estará essa origem? **Nas necessidades morais, nas paixões.**”⁷³

Somente as paixões possibilitam aproximar os homens, “que a necessidade de procurar viver, força a separarem-se.”⁷⁴ E, ao **Perceber** o seu **reconhecimento** por um outro, semelhante a ele, surge desse instante, o desejo de comunicar os seus pensamentos, pois para emocionar um coração ou mesmo

68 - Ibid., p. 255.

69 - Id.

70 - EOL, Capítulo II, op. cit., p. 163.

71 - Id.

72 - Id.

73 - Ibid., p. 163-164.

74 - Ibid., p. 164.

repelir um agressor injusto, “a natureza impõe sinais, gritos e queixumes.”⁷⁵

Quando se trata de “**comover o coração e inflamar as paixões**”, ou seja, para tocar as paixões, são necessárias impressões sucessivas do discurso, daí por que, não só a presença do objeto se faz necessária. O pensador explica:

Supondo uma situação de dor perfeitamente conhecida – vendo a pessoa aflita, dificilmente vos comovereis até o pranto; dai-lhe, porém, tempo para dizer-vos tudo que sente e logo vos desmanchareis em lágrimas.⁷⁶

É dessa mesma forma, acrescenta o autor, que as cenas das tragédias conseguem efeito, porém, quando há somente a pantomima sem o discurso, isso nos deixará “quase” tranquilos, mas, nos arrancará lágrimas, quando há o discurso sem o gesto. O motivo se dá pelo fato das paixões possuírem seus gestos, “mas também suas **inflexões**, e essas inflexões a cuja voz não se pode fugir, penetram por seu intermédio até o fundo do coração, imprimindo-lhe, mesmo que não o queiramos, os movimentos que as despertam e fazendo-os sentir o que ouvimos.”⁷⁷

Continua Jean-Jacques: “Não é a fome ou a sede, mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera, que lhes arrancaram as primeiras vozes.” Foram os **sentimentos** que extraíram as primeiras vozes, daí **a natureza poética da linguagem**, pois, foram providas dessa origem, a invenção das mais antigas palavras, prossegue o filósofo, “eis por que **as primeiras línguas foram cantantes e apaixonadas** antes de serem simples e metódicas.”⁷⁸

Mesmo as vozes naturais sendo inarticuladas, e, as palavras possuindo poucas articulações, mas, em compensação, os sons eram variados, e, com a diversidade dos acentos, as vozes foram multiplicadas; “a quantidade, o ritmo, constituiriam novas fontes de combinações, de modo que as vozes, os sons, o acento, o número, que são da natureza”⁷⁹, acabaram deixando as articulações, ou seja, a convenção; por isso, **cantava-se em lugar de falar**.

Retornando ao *Segundo Discurso*, é dessa maneira que, Rousseau começa por explicar como se deu o surgimento da **primeira língua humana**:

75 - Id.

76 - Ibid., p. 161.

77 - Id. Ao dizer isso, o filósofo demonstra, pelo menos de forma aparente, uma **estética** baseada na **imitação**; pois, conclui que os sinais visíveis tornam a imitação mais exata, mas, o interesse é melhor excitado pelos sons.

78 - Ibid., p. 164.

79 - Ibid., p. 166.

Gritos inarticulados, muitos gestos e alguns ruídos imitativos compuseram durante muito tempo a língua universal; juntando-se lhes, em cada região, alguns sons articulados e convencionais – cuja instituição, como já se disse, não é muito fácil explicar –, obtiveram-se línguas particulares, porém grosseiras, imperfeitas, quase com as que até hoje possuem várias nações selvagens.⁸⁰

O grito da natureza era proferido por uma espécie de instinto, “única de que se necessitou antes de precisar-se persuadir homens reunidos”⁸¹, pois os sentimentos que reinavam eram mais moderados. Somente ‘quando as ideias dos homens começaram a estender-se e se estabeleceu entre eles uma comunicação mais íntima’ é que procuraram sinais mais numerosos e uma língua mais extensa. Juntando a isso, os gestos que, por sua natureza, são mais expressivos e a multiplicação das inflexões de voz, conseguiu-se exprimir os “objetos visíveis”, atingindo a audição graças aos **sons imitativos**. E, no *Ensaio*, o autor completa: quase todos os radicais, seriam **sons imitativos**, “quer do acento das paixões, quer do efeito dos objetos sensíveis”⁸², era uma verdadeira onomatopeia apresentada continuamente. Essa língua, certamente, não se prenderia à analogia gramatical, pois, se prenderia “à eufonia, ao número, à harmonia e à beleza dos sons. Em lugar de arrazoados, teria sentenças; persuadiria sem convencer e descreveria sem raciocinar.”⁸³

Porém, adverte no *Segundo Discurso* que, “como o gesto não é de uso universal”⁸⁴, mais exige do que excita a atenção, foram substituídos aos poucos pelas articulações da voz, sendo mais apropriados a representar as ideias como sinais instituídos; portanto, essa substituição surgiu do “consentimento comum”, e, como essa substituição era mais difícil de ser concebida em si mesma, o acordo unânime teve que ser motivado, e a necessidade da **palavra** fez-se importante para o estabelecimento do seu próprio uso. Já, no *Ensaio*, Rousseau destaca que a modificação da língua necessitou de fato, de muitas articulações, e ratifica que, para essa ocorrência, realmente, foi necessário que o homem desejasse. Basta observar que os gritos e gemidos, primeiras vozes, são simples, lançando apenas sons inarticulados. As primeiras línguas, sem vocabulário e sintaxe, se distinguiriam das demais, pois, “deveriam fa-

80 - *Segundo Discurso*, Segunda parte, op. cit., p. 261.

81 - *Ibid.*, p. 248.

82 - *EOL*, Capítulo IV, op. cit., p. 166.

83 - *Id.*

84 - *Segundo Discurso*, Segunda parte, op. cit., p. 248.

zer-se por imagens, sentimentos e figuras”; provavelmente, corresponderiam ao primeiro objeto e apresentariam, “aos sentidos e ao entendimento, as impressões quase inevitáveis da paixão que se procura comunicar.”⁸⁵

Assim, no *Segundo Discurso*, Rousseau nos explica que o sentido de cada palavra era o de uma proposição inteira. De uma verdadeira expressão frasal. Depois, cada objeto passa a adquirir um nome particular, pois, as coisas se apresentavam em princípio isoladas no quadro da natureza, a primeira impressão era a do primeiro olhar. No *Ensaio*, o pensador ressalta que, por isso, a primeira linguagem foi **Figurada**, o homem falou de uma forma **Poética**, pois, havia o privilégio da expressão ao invés da exatidão, e, não havia preocupação com o sentido próprio das palavras, ou seja, com o nome. Dessa forma, os primeiros motivos da fala humana foram paixões. Só muito tempo depois é que as coisas foram chamadas por seus nomes verdadeiros, momento em que foram vistas sob sua verdadeira forma.

As expressões antes são **figuradas**, explica Rousseau, antes do sentido próprio de cada coisa; pois, a ideia inicial, que se tem das coisas apresentadas pelas paixões, são **ilusões**: “as paixões nos fascina os olhos e a primeira ideia que nos oferece não é a da verdade.”⁸⁶ Portanto, é dessa forma que a palavra figurada nasce, antes da palavra própria. E ratifica no *Ensaio* que, essa mesma explicação das palavras e dos nomes se aplica também às formas das frases. Conforme Rousseau:

Apresentando-se, em primeiro lugar, a imagem ilusória oferecida pela paixão, a linguagem que lhe corresponderia foi também a primeira inventada; depois tornou-se metafórica quando o espírito esclarecido, reconhecendo seu próprio erro, só empregou as expressões para as próprias paixões que as produzira.⁸⁷

Na tentativa de esclarecer o fato da primeira linguagem ter sido figurada, ou seja, da natureza poética da linguagem, Rousseau fornece dois exemplos para que se possa melhor entender. No *Ensaio*, mostra que um homem, no estado de natureza, quando encontrou outros homens, a sua reação imediata foi de medo, pois, “seu terror tê-lo-ia levado a ver esses homens maiores e mais fortes do que ele próprio e a dar-lhes o nome de

85 - EOL, Capítulo IV, op. cit., p. 166.

86 - Ibid., p. 164.

87 - EOL, Capítulo III, op. cit., p. 164.

gigantes.”⁸⁸ Somente após muitas experiências, é que esse homem faria o reconhecimento de que o tamanho não era maior nem menor, ou seja, diferentemente do que havia achado em princípio, e que teria ligado à palavra *gigante*. Conforme o filósofo:

Inventaria, pois, um outro nome comum a eles e a si próprio, como por exemplo, o nome *homem* e deixaria o de *gigante* para o falso objeto que o impressionara durante a ilusão. Aí está como a palavra figurada nasce, antes da própria.⁸⁹

No *Segundo Discurso*, o autor fornece um exemplo semelhante: “Se um carvalho se chamava A, um outro se chamava B, pois a primeira ideia que se tem de duas coisas é que não são a mesma coisa”; somente com o tempo observava-se o que havia de comum, ou seja, “eis como mais extenso se tornava o **dicionário**.”⁹⁰ Explicando, dessa forma, o fato de que só os seres humanos podem utilizar as palavras, por conta da **introdução das ideias** (as ideias só podem ser introduzidas pelas palavras, “e o entendimento só as aprende por via de proposições”⁹¹). Eis o motivo dos animais não formarem ideias e nem adquirirem a **perfectibilidade** (pois, tanto as “ideias”, quanto o entendimento, dependem das palavras).

Rousseau irá remeter de forma direta a questão do reconhecimento da **memória** e da **imaginação**: “Toda ideia geral é puramente intelectual e, por pouco que a **imaginação** nela se imiscua, a ideia logo se torna particular.”⁹² Sugere, então que se tente traçar a imagem de algo de uma forma geral; “jamais conseguireis; mesmo que não o queirais”⁹³, pois, aquilo que em princípio pode se confundir, a partir do que a **imaginação** ocasionou, logo, se perceberá que é a ideia particularizada da **memória** que se tem de algo. Por isso, nos diz o filósofo, “os seres puramente abstratos são assim vistos ou só se concebem pelo discurso.”⁹⁴

88 - Id.

89 - Id.

90 - Ibid., p. 249.

91 - Id.

92 - *Segundo Discurso*, Primeira parte, op. cit., p. 249.

93 - Id.

94 - Id. Ao definir um triângulo e tentar dar a ideia verdadeira, no momento em que se tentar figurar em nosso espírito, será um determinado triângulo e não qualquer um. “Precisa-se, portanto, enunciar proposições, falar para ter ideias gerais, pois, assim que a **imaginação** para, o espírito só se movimenta a custa do **discurso**.” (Ibid., p. 248.). Ainda no *Segundo Discurso*, Rousseau ressalta que, a multiplicidade das ideias e das palavras, acabou sujeitando os métodos dos **gramáticos** a limites muito estreitos, pelo não estabelecimento dos gêneros e das espécies, ou seja, por não terem

Chega um momento em que Jean-Jacques reconhece e confessa “o problema e as dificuldades no trato com a linguagem”⁹⁵ a partir do caminho que falta fazer para exprimir todos os pensamentos dos homens, para tomar uma forma constante, para poder, a **linguagem** ser falada em público e **influir na sociedade**, ou seja, do que tudo isso poderia resultar. O autor fica atemorizado com todas essas complexidades que se multiplicaram, e, fica quase convencido da impossibilidade de que as línguas tenham nascido e se estabelecido por meios puramente humanos. Mas, ‘o que foi mais necessário saber’, reflete o filósofo: “a sociedade já organizada quando se instituíram as línguas, ou as línguas já inventadas quando se estabeleceu a sociedade”⁹⁶

Responde no *Ensaio sobre a origem das línguas* que, é na sociedade que a linguagem surge e juntamente com ela se “aperfeiçoa”. A partir desse pressuposto, nos explica que, “sendo a palavra a primeira instituição social, só a causas naturais deve a sua forma.”⁹⁷ Exatamente por isso, é que explica o motivo de se tentar entender o que prende o homem a um determinado lugar, mas, que seja anterior aos costumes, pois, “a **palavra** distingue os homens entre os animais; a **linguagem**, as nações entre si – não se sabe de onde é um homem antes de ter ele falado.”⁹⁸ O autor nos confirma que, “a palavra”, tem sua origem nas necessidades mais complexas, pois, resulta do convívio com os semelhantes. Mas, é interessante ressaltar que, mesmo a palavra se apresentando enquanto um traço distintivo, logo em seguida, o que se percebe é que, para o filósofo, a palavra é apenas uma função da linguagem, ou seja, um dos aperfeiçoamentos típicos do homem, pois, como já se disse de diversas formas – tanto no *Segundo Discurso* quanto no *Ensaio* –, ao distinguir o homem dos animais, demonstra que não é tanto pelo entendimento que a **distinção** ocorre, mas sim pela qualidade específica de homem, ou seja, ‘a capacidade específica de **aperfeiçoar-se**, isso tanto individualmente quanto como espécie’⁹⁹, pois, as faculdades potenciais só se

considerado nos seres todas as suas diferenças. (Ibid., p. 249.).

95 - Ibid., p. 250.

96 - Id. Surge novamente o problema da origem. Quanto mais violentas as paixões, mais **necessárias** as leis, as convenções para contê-las. Mas, o que veio antes, essas desordens das paixões ou as leis, ou as desordens vieram juntas com a própria lei? A lei existiria se não existisse um mal? O que ela iria conter? Ou seja, a lei não contribuiria para o próprio mal? É o pessimismo de Rousseau se evidenciando de forma intensa.

97 - **EOL**, Capítulo I, op. cit., p. 159.

98 - Id.

99 - Observa-se, nesse sentido, que, Rousseau está seguindo os passos de Montaigne, evidentemente, opondo-se a unanimidade de seus contemporâneos, de que o homem possuía a característica eminentemente de ser “um animal racional”.

desenvolveram nas ocasiões de exercerem, ou seja, a racionalidade (razão cultivada), só foi possível na sociabilidade, e, o contrário também, até mesmo por que “o homem encontrava no instinto todo o necessário para viver no estado de natureza.”¹⁰⁰

Assim, o desenvolvimento sucessivo dos progressos, no espírito humano, se deu ao transformar-se em ser social, com o surgimento das instituições, com um dos projetos mais excogitados que passou pelo espírito humano, a propriedade privada, pois a mesma foi usurpada; deduziram algo para si e todos acreditaram. O meio? Foi por intermédio da **linguagem**. Conforme Rousseau, o fundador da sociedade, “lembrou-se de **dizer isto é meu**”, além de tudo, “encontrou **pessoas** suficientemente **simples** para **acreditá-lo**”, porém, tudo seria evitado e pouparia o gênero humano se alguém “tivesse **gritado** a seus semelhantes: ‘defendei-vos de **ouvir** esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!’¹⁰¹

Observa-se que ‘a sociedade do contrato exige a **linguagem** de forma eloquente, no entanto, adverte Rousseau, a perversão da **palavra** dificulta-lhe atingir seu mais alto grau de eloquência. A linguagem enveredou pelos caminhos nefastos do **amor próprio**, considerando que o primeiro que cercou um terreno e teve a ideia de dizer isto é meu faz uma reivindicação possessiva, injusta, própria de um usurpador, que encontrou homens simples o suficiente para nele acreditar. Disso resulta que o mundo civilizado se encontra contaminado pela **palavra vã**, tornando os homens incapazes de experimentar verdadeiras paixões.¹⁰² Bento Prado Junior, ressalta ainda que:

Se a continuidade da superfície terrestre é desta maneira, recortada por muros, se a heterogeneidade do mundo privado se desenha sobre a homogeneidade do espaço público, não é sob o efeito da violência, mas por meio da mentira. (...) Na origem da sociedade civil, nenhuma força, sem as miragens que a **linguagem** pode produzir, poderia instituir sua dominação; é preciso atravessar toda a espessura da história, todo o espaço

100 - **Segundo Discurso**, Primeira parte, op. cit., p. 251. Rousseau confirma que foi na **sociedade** que nasceram todas as convenções: a **linguagem**, a **moralidade**, o **amor**, assim como as **paixões** que, atingiu todo esse ardor impetuoso, e que muitas vezes torna-se tão funesta aos homens. O filósofo não admite quaisquer possibilidades de tais origens: necessidades mútuas, uso das palavras, sociabilidade etc., fora da sociedade. Acaso “algum homem no estado primitivo pensou em lamentar-se da vida e em querer morrer?” A sociedade só pode ter nascido de uma **convenção**, como a linguagem e outras “inúmeras questões semelhantes, tão importantes quanto mal esclarecidas” também, nasceram deste ponto. (Ibid., p. 231.).

101 - Ibid., p. 259.

102 - FAÇANHA, Luciano. **Para ler Rousseau**, op. cit., p. 56.

que separa uma origem ideal do presente real para que a mentira se torne supérflua e para que a linguagem mostre finalmente sua verdade.¹⁰³

Entretanto, fazer a distinção entre o que é verdadeiro e falso, talvez seja muito perigoso, pois essas duas questões (verdade e falsidade) lidam com a mesma substância: **a palavra**, que pode se utilizar dos mesmos recursos, defender as mesmas certezas e teses. Assim, é necessário reconhecer a interligação profunda entre verdade e mentira, para então distinguir e justificar que retratos tão aparentemente semelhantes sejam – por um triz! – diferenciados. José Américo Motta Pessanha nos alerta sobre isso, utilizando-se como exemplo, do mito das musas, elas nos previnem o seguinte: “sabemos contar mentiras inteiramente semelhantes a realidades; mas sabemos também, quando queremos, proclamar verdades”.¹⁰⁴ Então, percebe-se que a fonte da verdade e da falsidade é a mesma, parece que há apenas uma oscilação, que é possibilitada pela via da palavra. Porém, segundo Rousseau, a obtenção, por meio da palavra, de forma impensada, do primeiro vínculo de submissão e obediência resultante de determinado tipo de convenção ou obrigação (como foi o caso da propriedade privada), só poderia ter nascido sucessivamente. É nesse ponto que Rousseau afirma entrever, como **o uso da palavra** se estabeleceu ou se aperfeiçoou **insensivelmente**, pois, várias “**causas particulares**” contribuíram nas modificações e diferenciações das línguas, auxiliaram o aumento da linguagem e a aceleração do progresso, tornando-se mais necessária. As inundações, tremores, revoluções do globo, separação de ilhas etc., forçaram os homens a se unirem e formar um idioma comum.¹⁰⁵

No *Ensaio*, desenvolve a questão, dizendo que, dessas revoluções da terra, agitação contínua dos homens, “ações e reações”¹⁰⁶, que provocaram

103 - PRADO JUNIOR, Bento. **A força da voz e a violência das coisas**, op. cit., p. 16.

104 - HESÍODO. *Théogonie*. Tradução: Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1951. p. 32.

105 - No *Segundo Discurso*, Rousseau nos explica que, “é muito possível que, depois de suas primeiras tentativas de navegação, alguns insulares tenham trazido até nós **o uso da palavra** e é pelo menos bastante verossímil que a sociedade e as línguas tenham nascido nas ilhas e aí se aperfeiçoado antes de serem conhecidas no continente. (*Segundo Discurso*, Segunda parte, op. cit., p. 263.). E, no *Ensaio*, Rousseau confirma a tese de que “as associações de homens são, em grande parte, obra dos acidentes da natureza”, mostrando-nos “de quais instrumentos se serviu a Providência para forçar os seres humanos a se unirem”, portanto, “as mesmas infelicidades que reuniram os homens esparsos dispersaram aqueles que se reuniram.” (*EOL*, Capítulo IX, op. cit., p. 180.). Embora seja evidente a influência de Montesquieu no que se refere aos problemas das relações entre as condições naturais e os padrões de vida dos povos, Rousseau acrescenta a essa ideia, a maneira como as necessidades fundamentais se ligam a técnicas adequadas da satisfação dos povos, também, como essa mesma adaptação poderá condicionar os padrões sociais desenvolvidos por cada povo. Por isso, decide fazer uma longa digressão no *Ensaio*, do capítulo VIII até o capítulo XI, para explicar a origem e as diferenças das línguas, ou seja, tanto a diversidade, quanto a oposição de seus caracteres, pois, é a localidade, a principal causa das diferenças, simplesmente por que cada língua “resulta dos climas em que nascem e da maneira pela qual se formam.” (*Ibid.*, Capítulo VIII, p. 174.).

106 - Id.

tanto a união quanto a formação das línguas; esses “meios que reúnem os homens”, são “determinados pelo clima e pela natureza do solo.”¹⁰⁷ Assim, faz uma distinção¹⁰⁸ entre as línguas **Meridionais** e as línguas **Setentrionais**¹⁰⁹, mas também, salienta a aceitação de que, mesmo a terra nutrindo os homens, “quando as primeiras necessidades os dispersam, outras necessidades os reúnem e somente então que falam e fazem falar de si.”¹¹⁰ Resultando de maneira igual, a formação das línguas, a origem das artes, os costumes etc., pois, “tudo se liga, em seu princípio, aos meios de atender à **subsistência**.”¹¹¹

Mas, nas regiões de países quentes, onde “se formaram os primeiros encontros entre os dois sexos”, pois, aqueles que estavam habituados aos mesmos objetos (as coisas) desde a infância, “começaram aí a ver outras coisas mais agradáveis. O coração emocionou-se com esses novos objetos, uma atração desconhecida tornou-o menos selvagem, experimentou o prazer de não estar só”¹¹²; por isso, as necessidades de se comunicarem se originaram das paixões.

Esse período a que Rousseau se refere, no *Ensaio*, mesma cena evocada no *Segundo Discurso*, é a Idade de Ouro¹¹³, “época feliz, na qual nada

107 - Ibid., Capítulo IX, p. 178-179. O filósofo destaca que, a mudança nas estações, de acordo com a variação climática, em que “no inverno reúnem-se nas suas cavernas e, no verão, não se conhecem mais”, acabam fazendo com que os habitantes sejam coagidos a estabelecer entre si, algum tipo de **convencção**, dessa forma, “o tédio liga-os tanto quanto a necessidade.” (Ibid., p. 180.). Destaca que, o **fogo**, “leva ao fundo dos **corações** o primeiro sentimento de humanidade”, assim como a água, que, mesmo sendo oposta ao fogo, também provocava a **reunião** entre os homens.

108 - Rousseau ressalta que, “quando se quer estudar os homens, é preciso olhar em torno de si, mas, para estudar o homem, importa que a vista alcance mais longe” (Ibid., Capítulo VIII, p. 174); daí a sugestão de se começar observando as diferenças, para então, se descobrir as particularidades (Id.).

109 - Os povos **setentrionais**, pelo fato de serem tão robustos, consequentemente, seus órgãos eram menos delicados, porém, vozes mais ásperas e mais fortes; não só porque o clima proporcionou, mas porque respeitou os que assim eram. Nesses lugares, a fonte da vida parece residir mais nos braços, do que nos corações dos homens, pois, “ocupados incessantemente em atender à subsistência, dificilmente pensavam em laços mais doces” (Ibid., Capítulo X, p. 184.); Rousseau explica que os habitantes de clima árido tiveram que se reunir por meio do que faltava, derivavam das necessidades, implicando em novas necessidades. Estas, por sua vez, uniam mais os homens ‘do que teria feito os sentimentos’. “Sempre presente, o perigo de perecer não permitia que se limitassem à língua do gesto, e entre eles a primeira palavra não foi amai-me, mas ajudai-me.” (Ibid., p. 185.). Assim, a linguagem desses povos de clima **setentrionais**, não provinha dos sentimentos, das paixões, pois a necessidade era da compreensão; “não se tratava de energia, mas de clareza. O **acento**, que o coração não fornecia foi substituído por articulações fortes e sensíveis e, se houve na forma da linguagem alguma impressão natural, tal impressão contribuiu para a sua dureza.” (Id.). Não é que esses homens não sentissem paixões, mas eram de outro feitio, pois, como viviam em solo ingrato e submetidos a tantas necessidades, irritavam-se facilmente, por isso, o temperamento irascível, predisposto a se transformar em fúria. Assim, “os seus sons mais naturais são os da cólera e das ameaças, e essas vozes sempre se acompanham de articulações fortes, que as tornam ásperas e estridentes.” (Id.).

110 - Ibid., Capítulo IX, p. 179.

111 - Id.

112 - Ibid., p. 183.

113 - **Idade de Ouro**: Salinas observa que nesse período, “não se trata ainda do tempo do relógio, mas de um tempo ‘medido’ pela dicotomia do prazer/desprazer do comércio mútuo.” (SALINAS FORTES, Luiz Roberto. **O paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau**, op. cit., p. 45.). Época em que se entrelaçavam dança, música e poesia, formando todas juntas palavras; mas, para chegar a essa época, o homem precisou sair do estado primitivo da natureza, e, ao aproximar-se de seu semelhante, adquiriu uma linguagem musical e poética, ou seja, foi nesse tempo, e, com essa linguagem que foi permitido ao homem, expressar seus sentimentos e compreender o outro. No *Manuscrito de Genebra*, o filósofo nos diz que a Idade de ouro, “sempre foi um estado estranho à raça humana, ou por não tê-la conhecido quando dela pudera gozar, ou por tê-la perdido quando poderia conhecê-la.” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Chapitre II. De la société Générale du genre humain*. In: *Du Contract social ou essai sur la forme de la république. (Première version)*).

assinhalava as horas, nada obrigava a contá-las, e o tempo não possuía outra medida além da distração e do tédio.”¹¹⁴ E, ao se acostumarem de forma gradativa uns aos outros, esforçaram-se ‘por fazer compreender-se, logo, aprenderam a explicar-se.’ Conforme o filósofo:

Aí se deram as primeiras festas – os pés saltavam de alegria, o gesto ardoroso não bastava e a voz o acompanhava com acentuações apaixonadas; o prazer e o desejo confundidos faziam-se sentir ao mesmo tempo. Tal foi, enfim, o verdadeiro berço dos povos – do puro cristal das fontes saíram as primeiras chamas do amor.”¹¹⁵

Rousseau ressalta que nesse período, “havia línguas domésticas, mas não havia nenhuma língua popular, havia casamentos, mas não havia amor”, porém, mesmo a inclinação natural sendo suficiente para uni-los, “o instinto ocupava o lugar da paixão”¹¹⁶; e, não contribuía para “desatar a língua”, nem “arrancar os acentos das paixões ardentes a fim de transformá-los em instituições”, destarte, as necessidades que levavam os homens a trabalhos comuns, eram raras e pouco exigentes. Assim, numa palavra, o filósofo nos diz que, esse foi o motivo de que nas regiões amenas e férteis, “precisou-se de toda a vivacidade das **paixões agradáveis** para levar os seus habitantes a começarem a falar.”¹¹⁷

Mas, apesar dos homens terem se tornado semelhantes, a ordem do progresso de cada um é diferente. Por isso, a formação das línguas diferencia também, de acordo com a variação climática:

Nos climas **meridionais**, onde a natureza é pródiga, as necessidades nascem das paixões; nas regiões frias [**setentrionais**], onde ela é avara, as paixões nascem das necessidades, e as línguas, tristes filhas da necessidade, ressentem-se de sua áspera origem.”¹¹⁸

Paris: Pléiade, Gallimard, 1964. p. 283. [Referência brasileira: **Da sociedade geral do gênero humano**. In: **Manuscrito de Genebra**. (Obras Políticas – II). Tradução: Lourdes Santos Machado. Rio de Janeiro, Porto Alegre, São Paulo: Editora Globo, 1962. p. 172.].) No *Segundo Discurso*, Rousseau se refere há esse tempo, como um momento **intermediário** entre o puro “estado de natureza primitivo” e o “estado civil”, em que os homens apenas se reuniam por suas **paixões** e não por **necessidade** e se dedicavam a **artes** que não exigiam o concurso de várias mãos e gozavam das doçuras de um comércio independente: “deve ter sido a época mais feliz e a mais duradora. Mais se reflete sobre isso e mais se conclui que esse estado era o menos sujeito às revoluções, o melhor para o homem. (...) Esse estado era a verdadeira juventude do mundo.” (*Segundo Discurso*, Segunda parte, op. cit., p. 264.). Segundo Paul Arbousse-Bastide, as fontes de Rousseau sobre esse assunto são de Lucrecio, *Da Natureza*, Livro V. (Id.).

114 - EOL, Capítulo IX, op. cit., p. 183.

115 - Id.

116 - Id.

117 - Ibid., p. 184.

118 - Ibid., Capítulo X, p. 184.

Dessa diferenciação obtida a partir das causas físicas, Rousseau conclui que, as línguas providas do sul (meridionais) "tiveram de ser vivas, sonoras, acentuadas, eloquentes e frequentemente obscuras, devido à energia." Enquanto que, as línguas do norte (setentrionais), "surdas, rudes, articuladas, gritantes, monótonas e claras, devido antes à força das palavras do que a uma boa construção."¹¹⁹

É interessante perceber que o **contato** com seus semelhantes é que atestou a própria existência efetiva do homem, pois, quase sempre conduzido por suas inclinações e paixões, acabou recorrendo de forma direta ao outro. No *Manuscrito de Genebra*, o filósofo denomina de "vício essencial"¹²⁰, essa necessidade que preenche a ausência entre os homens, e que, possibilitaria a ligação entre os semelhantes; na qual, a consciência das relações humanas, poderá engendrar a **moral**, a necessidade moral das paixões, cuja a essência é social. E prossegue no *Manuscrito*: Como conceber a terra em que todos vivendo não seriam tocados por nenhum ponto; cheia de homens sem que houvesse a menor **comunicação** entre eles, todos isolados dos demais, cada um pensando só em si mesmo?

Não poderia desenvolver-se nossa compreensão, viveríamos sem nada **sentir**, morreríamos sem haver vivido; toda a nossa felicidade consistiria somente em não conhecer a própria miséria; em nossas ações não haveria quer bondade nos corações, quer moralidade nas ações, e nunca teríamos experimentado o mais delicioso sentimento da alma – o amor pela virtude.¹²¹

É evidente que esse "vício essencial" (das paixões morais), traria também prejuízos ao progresso de nossas melhores faculdades, e que os homens, ao se tornarem sociáveis, ao exercerem não só o espírito, como também o coração, ou seja, ideias e sentimentos se sucedendo, poderiam pensar que o céu os abandonou sem qualquer recurso, com as experiências obtidas a partir do convívio, pois, se acostuariam a fazer comparações, e, insensivelmente, passariam a adquirir as ideias de **mérito** e de **beleza**, produzindo sentimentos de preferência. A necessidade de se verem não deixa mais de ocorrer, nascendo um furor impetuoso: o amor. Com o amor, surge o ciúme, a discórdia triunfa, e, a mais doce das paixões recebe sacrifícios de

119 - Ibid., Capítulo XI, p. 185.

120 - *Manuscrito de Genebra*, op. cit., p. 172.

121 - Id.

sangue humano. A partir da necessidade do reconhecimento entre os semelhantes, quando as ligações se estendem e os laços se aperfeiçoam, o **canto** e a **dança**¹²², verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se a distração, e, “cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado.”¹²³ Observa-se que, a própria condição que os unia é a mesma que os afastava pelo novo exercício da distinção e da comparação promovidas pela “festa primitiva”. Sobre isso, Salinas ressalta:

Desta ‘festa primitiva’, deste ‘berço dos povos’ podem sair, como da caixa de Pandora, todos os bens e todos os males. Destes ‘jogos do amor’ não apenas podem resultar a iluminação fraterna da ‘consciência’ moral ou o incêndio do amor-próprio. Mais do que isso. A *festa primitiva* é essencialmente ambivalente: ela é laço, união, fusão, no momento em que é diferenciação, em que é separação entre um sujeito que vê, compara e prefere um objeto que se mostra ou um outro sujeito que se exhibe como objeto. Os homens reúnem-se, pois abandonam o isolamento primitivo, mas separam-se de novo na medida em que se destacam, distinguem-se uns dos outros ao se oferecerem em espetáculo uns para os outros e ao entrarem em conflito, em disputa ou em contradição com o seu duplo.¹²⁴

Com a ideia da necessidade do reconhecimento, a ninguém mais foi possível deixar de tê-la impunemente.¹²⁵ A piedade já sofria certa alteração a partir do desenvolvimento das faculdades humanas, fazendo com que o homem percebesse e distinguisse suas luzes e sua liberdade, a atividade peculante do amor-próprio, portanto, começando a se instalar.

Desde o instante em que um homem sentiu **necessidade do socorro**

122 - Segundo Salinas, com o **canto** e a **dança**, verdadeira *poética primitiva*, o homem se oferecia em espetáculo, “não em sentido vagamente *metafórico*, mas em sentido próprio.” (SALINAS FORTES, Luiz Roberto. **Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau**, op. cit., p. 45.). E enfatiza que, essa “festa-espetáculo é a condição de uma conversão do olhar que descobre o outro enquanto tal. (...) Fornece, assim, a ocasião para que o outro ou eu mesmo nos exibamos como puro objeto de contemplação e de sedução. O outro se exhibe diante do meu olhar ou do meu ouvido e, através dessa exibição, fixam-se os laços, a multiplicidade de vínculos entre os indivíduos. A festa é a celebração do convívio e ocasião para o exercício das nossas faculdades de avaliação e para a fixação das preferências. (...) o exercício da nossa faculdade de avaliação e comparação, não evolui nele mesmo segundo o esquema de um turbilhoador caótico de fenômenos. O aparecer tem uma regra, um código preciso. Ele é código, é linguagem. É canto ou dança, língua da voz ou língua do gesto”, que é a eloquência de cada um. (Ibid., p. 50.).

123 - **Segundo Discurso**, Segunda parte, op. cit., p. 263.

124 - SALINAS FORTES, Luiz Roberto. **Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau**, op. cit., p. 45-46.

125 - Observa-se, nesse momento, uma certa justificativa de Rousseau, pois, irá utilizar dessa explicação em suas *Confissões*, quando começa a contar do surgimento de suas primeiras **necessidades**, as suas **paixões**, como a **literatura**, o **teatro**, a **música**.

de outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade.¹²⁶

As necessidades foram se multiplicando, a partir da nova ordem das coisas, é a **"violência das coisas"**¹²⁷: os "desenvolvimentos", a "invenção das outras artes", o "progresso das línguas". As faculdades foram desenvolvidas: **ser e parecer**¹²⁸ tornaram-se duas coisas totalmente diferentes, e, o rompimento da igualdade acabou abafando a piedade natural, levando "o homem de livre e independente que antes era devido a uma multidão de novas **necessidades** passou a estar sujeito, por assim dizer, a toda a natureza e, sobretudo, a seus semelhantes dos quais num certo sentido se tornou escravo, mesmo quando se tornou senhor"¹²⁹; e, a **"força da voz"**¹³⁰ ainda fraca, impossibilitou voltar sobre seus passos e a renunciar às aquisições infelizes que realizara, dessa maneira, abusando das faculdades que tanto o dignificaram. Conforme Rousseau:

Eis, pois, todas as nossas faculdades desenvolvidas, a **memória** e a **imaginação** em ação, o **amor-próprio** interessado, a **razão** em atividade, alcançando o espírito quase que o termo da **perfectibilidade** de que é suscetível.¹³¹

Essa perplexidade do pensador é um dos motivos que fez com que se debruçasse de forma pormenorizada sobre a origem das línguas no seu *Ensaio*, e, que irá refletir no seu **"romance de formação"**, *Emílio ou Da Educação*, situação esta, em que o homem já se encontra na sociedade. Antes, porém, no final do *Segundo Discurso*, Rousseau sinaliza que, é buscando nos sentimentos (da piedade e do amor-de-si-mesmo), que, além de encontrarmos a causa da repugnância que todo homem experimentaria por agir mal, também nos orientaria aos seguimentos da vida, não como é sugerido a partir de argumentos sutis e nas máximas da educação¹³² de seu tempo.

126 - *Segundo Discurso*, Segunda parte, p. 264-265.

127 - *Ibid.*, p. 267.

128 - Como observa Salinas, a distinção entre **Ser** e **Parecer** não está dada de uma vez, pois é algo histórico e socialmente adquirido; e é nisso que constitui a ambição de Rousseau, "verificar como é que ela se produz" a partir da vivência do homem na sociedade, assim como a política, a educação, a linguagem, "os níveis de ação prioritários". (SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*, op. cit., p. 41.).

129 - *Segundo Discurso*, Segunda parte, op. cit., p. 267.

130 - *Ibid.*, p. 268.

131 - *Ibid.*, p. 267.

132 - *Ibid.*, p. 254.

Pelo menos, não de uma “educação insensata”, mas sim, de uma educação conveniente, levando-se em consideração, o período da infância humana, confiante na sua condição existencial por meio da moral e da justiça; pois, no século do lugar mais alto do racionalismo iluminista, quando os filósofos buscavam demonstrar como, pela razão, os homens podiam e deviam corrigir seus desvios da ordem natural universal a fim de seguramente alcançarem a felicidade, Rousseau faz da **sã consciência** um guia mais seguro do que a **razão**, e da **moral**, a verdadeira ordem **natural**; detalhe esse ressaltado, já, na sua obra inaugural, *Discurso sobre as ciências e as artes*, que, ao esboçar a questão da **educação**, o filósofo remete diretamente, ao problema da **linguagem**. Citando-o:

Já desde os primeiros anos, uma educação insensata torna nosso espírito e corrompe nosso julgamento. Vejo em todos os lugares estabelecimentos imensos onde a alto preço se educa a juventude para aprender todas as coisas, exceto seus deveres. Vossos filhos ignoram a própria **língua**, mas **falarão** outras que em lugar algum se usam; saberão compor versos que dificilmente compreenderão; sem saber **distinguir o erro da verdade**, possuirão a arte de torná-los ambos irreconhecíveis aos outros, graças a argumentos especiosos; mas não saberão o que são as palavras magnanimidade, equidade, temperança, humanidade e coragem; nunca lhes atingindo o ouvido a doce palavra pátria e, se ouvem falar de Deus, será menos para reverenciá-lo do que para temê-lo. (...) Que deverão, pois, aprender? Eis uma questão interessante. Que aprendam o que devem fazer sendo homens e não o que devem esquecer.¹³³

Num outro contexto, em que Rousseau apenas recua mais para perto as nossas origens, ao retomar a questão da **linguagem**, no *Emílio*¹³⁴, iremos reencontrar o mesmo raciocínio do *Segundo Discurso* e do *Ensaio sobre a origem das línguas*, onde o autor nos coloca diante da criança em processo de desenvolvimento. Começa a traçar os primeiros **gestos** da primeira infância, pois, não estão nas mãos, mas nos rostos. São as **expressões** de sua fisionomia, de seus semblantes, as mudanças dos traços de sorriso, desejo e pavor, que ocorrem como um relâmpago. Logo, “a expressão das sensações **está nas contrações do rosto**, a expressão dos sentimentos nos olhares.”¹³⁵

¹³³ - *Primeiro Discurso*, Segunda parte, op. cit., p. 347-348.

¹³⁴ - Com *Emílio ou Da Educação*, Rousseau tinha o propósito de escrever suas **memórias**, como destaca no prefácio: “A princípio eu não projetara senão uma **memória** de algumas páginas; arrastando-me o assunto, sem que eu o quisesse, essa **memória** tornou-se insensivelmente uma espécie de obra grande demais, sem dúvida, pelo que contém, mas pequena demais pela matéria de que trata.” (*Emílio*, Livro II, op. cit., p. 5.).

¹³⁵ - *Ibid.*, Livro III, p. 46.

Percebe-se que, como a criança já está numa sociedade, possui inúmeras necessidades físicas que precisam ser atendidas, e, como não consegue satisfazê-las, implora o auxílio de **outrem** com a **linguagem** que lhe é própria, ou seja, gritos, choros, queixas e sussurros. Conforme o filósofo:

Por pouco que se tenha refletido sobre a ordem e o progresso de nossos conhecimentos, não se pode negar que tal tenha sido mais ou menos o estado primitivo de ignorância e de estupidez natural do homem, antes que tivesse aprendido o que quer que seja da experiência ou de seus semelhantes.¹³⁶

Ora, essa linguagem própria da criança, não é muito diferente da linguagem natural do homem primitivo, examinado há pouco no *Segundo Discurso*, dos “gritos inarticulados” de “muitos gestos” e “ruídos imitativos”. Salinas ressalta que, “a linguagem das crianças, não se trata também de uma língua ‘articulada’, mas ela é ‘acentuada, sonora, inteligível’ e seus melhores intérpretes são as babás que mantêm com elas verdadeiros ‘diálogos bem seguidos’ nesta língua peculiar feita de puros significantes sonoros.”¹³⁷ Da mesma forma como descreveu no estágio mais primitivo, a linguagem se passava em torno do gesto e da voz, do olhar e do ouvido. “Através do choro ou da careta as crianças exprimem imediatamente ou diretamente os seus sentimentos ou sensações, os seus desejos ou necessidades.”¹³⁸

Porém, Rousseau enfatiza que, “desses **choros** que imaginamos tão pouco dignos de atenção, nasce uma primeira relação do homem com tudo o que o cerca: forja-se o primeiro elo dessa grande **cadeia** de que é formada a ordem social.”¹³⁹ O filósofo faz essa rápida explanação com o intuito de mostrar que, “as primeiras sensações das crianças são puramente afetivas; não percebem senão o prazer e a dor”¹⁴⁰; portanto, expressões de veracidade, segundo Salinas, “momento fugaz na vida da criança e dos povos em que a circulação dos sinais naturais não chega a comprometer a transparência dos contatos ou a nitidez das mensagens entre os indivíduos”¹⁴¹; pois, a natureza não nos pede nada mais do que precisamos, apenas o movimento

136 - Ibid., p. 41.

137 - SALINAS FORTES, Luiz Roberto. **Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau**, op. cit., p. 48.

138 - Ibid., p. 49.

139 - Ibid., p. 46.

140 - Ibid., p. 42.

141 - SALINAS FORTES, Luiz Roberto. **Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau**, op. cit., p. 49.

necessário à nossa **conservação**, ao que seja útil e real; por isso a **imaginação** sucede à necessidade e deve ser concebida em outro tempo. Destarte, o autor ressalta que a criança quer **falar** desde quando nasce; nós é que não a compreendemos, e queremos falar antes que possam **imitar** os sons que ouvem e que queremos ouvir de forma igual. “Mas, quando a memória ainda vacila, não é possível que a língua não balbucie também.”¹⁴² É perceptível dessa forma, que, para o filósofo, a **fala** é, senão a principal, a mais natural linguagem humana. Citando-o:

Acumulam-se as reflexões quando queremos ocupar-nos da formação da linguagem e das primeiras palavras da criança. Faça-se o que se fizer, ela aprenderá sempre a **falar** da mesma maneira, e todas as especulações filosóficas são nisso da maior inutilidade.¹⁴³

E evidencia que, “esse progresso é natural: uma **linguagem** é substituída por outra. Desde que possam dizer que sofrem com **palavras**, por que o diriam com gritos, a não ser quando a dor é demasiado viva para que a palavra a possa exprimir.”¹⁴⁴ Portanto, quando as crianças choram menos, começam a **falar**. E, da mesma forma como a criança se desenvolve, assim também, a linguagem é desenvolvida, ou seja, no seu devido tempo.¹⁴⁵ As **linguagens** são substituídas por outras, de acordo com o próprio tempo do

142 - **Emílio**, Livro III, op. cit., p. 55.

143 - Ibid., p. 53.

144 - Ibid., p. 58.

145 - Ibid., p. 59. É interessante notar que, enquanto no *Segundo Discurso* e no *Ensaio sobre a origem das línguas*, a análise que Rousseau faz do homem para abordar as suas questões, e, dentre elas, a **linguagem**, é a partir de um estado original, de um estado da natureza, e, sua constituição já está formada, igualmente a criação de Adão e Eva por Deus. No **Emílio**, embora o filósofo não parta da condição de homem feito, nem de um estado de natureza primitivo, porém, também analisa a partir de uma questão inicial, que é o **nascimento da criança**, passando por todas as transformações até chegar a se tornar um homem, pois, o Emílio já está numa sociedade. **Emílio** é um aluno imaginário que serve de ilustração, de forma fictícia, de como irá trabalhar no progresso de sua educação, consequentemente, de sua **linguagem**, conduzindo-o “desde o momento de seu nascimento até aquele em que, homem feito, não terá mais necessidade de outro **guia** senão ele próprio na sua educação.” (Ibid., p. 27.). Contudo, Jean-Jacques justifica o motivo de não elaborar essa análise da mesma forma como as anteriores, pois, se supusesse a criança ao nascer como um homem feito, com estatura, força e os seus **sentidos** em ação. Como seriam seus órgãos dos sentidos? “Esse homem-criança seria um perfeito imbecil, um autômato, uma estátua imóvel e quase insensível: não veria nada, não compreenderia nada, não conheceria ninguém, não saberia voltar os olhos para o que tivesse necessidade de ver. Não somente não perceberia nenhum objeto fora de si, como não levaria nenhum ao órgão **do sentido** que lhe faria percebê-lo; as **cores** não estariam nos seus **olhos**, os **sons** não estariam nos seus **ouvidos**, os **corpos** que tocasse não estariam no **seu**, nem sequer ele saberia que tem um; o **contato** de suas mãos não estaria no seu **cérebro**; todas as suas **sensações** se reuniriam num só ponto; ele só existiria no **sensorium comum**; teria uma só ideia, a do **eu** a que atribuiria todas as suas sensações; e esta ideia, ou melhor, este sentimento seria a única coisa que teria a mais do que uma criança comum.” (Ibid., p. 41.). Ademais, ao sentir o incômodo das **necessidades**, não saberia como atendê-las. Portanto, as transformações de Emílio acabam servindo como **metáfora** da saída do homem do estado de natureza à sociedade, ou seja, os “**progressos**” que Emílio sofrerá desde o seu nascimento até o momento de se tornar homem. Segundo Rousseau, “o leitor sentirá por ele, se acompanhar o progresso da infância e a marcha natural do coração humano.” (Ibid., p. 27.). Destarte, “a educação natural deve tornar um homem adaptável a todas as condições humanas.” (Ibid., p. 29.).

homem. Reivindica que os homens sejam humanos em todas as idades, ou seja, que viva cada tempo no seu tempo: "Por que arrancar desses pequenos inocentes o gozo de um tempo tão curto que lhes escapa, de um bem tão precioso de que não podem abusar?"¹⁴⁶ Não se vive mais o tempo correto, pois o presente é menosprezado no instante em que se visa sempre o futuro, porém, esse também se afasta, "na medida em que avançamos, à força de nos transportar para onde não estamos nos transporta para onde nunca estaremos"¹⁴⁷; e, ao falar sobre esse desenvolvimento, atesta a importância **do reconhecimento da memória**; pois, confirma que a **memória** precisa de uma referência, pois não basta a **imaginação**; ademais, as referências surgem em nosso período inicial, que é o momento de corrigir as más inclinações do homem; "é na infância, quando as penas são menos sensíveis, que é preciso multiplicá-las, a fim de poupá-las na idade da razão."¹⁴⁸ Mas, segundo Rousseau, essas tendências que se pretende curar são providas dos cuidados que são mal entendidos e conseqüentemente, mal interpretados. Daí, o fato de ser preciso perceber a própria **condição humana**. Conforme Rousseau:

A humanidade tem seu lugar na ordem das coisas; a infância tem o seu na ordem da vida humana; é preciso considerar o homem no homem e a criança na criança. Assinar a cada um seu lugar e nele fixá-lo, ordenar as **paixões humanas** segundo a constituição do homem é tudo o que podemos fazer para seu bem-estar. O resto depende de causas estranhas a nós e que não estão em nosso poder.¹⁴⁹

Todos os momentos de **felicidade** são misturados a tantos outros, pois, nesse período, não há como se apreciar um sentimento puro, até por que, não se fica dois momentos no mesmo estado¹⁵⁰ e as afeições de nossas almas, mesmo comuns a todos, porém, com medidas bem diferentes, pois estão num "fluxo contínuo". Salinas observa que é exatamente isso que caracteriza nossa finitude, ou seja, uma "relatividade e uma ambivalência", pois, "nada é absoluto, tudo é relativo em nossa condição presente."¹⁵¹ Prossegue Rousseau, "não sabemos o que é felicidade e infelicidade absoluta";

146 - Ibid., p. 61.

147 - Id.

148 - Id.

149 - Ibid., p. 61-62.

150 - Salinas observa o eco que Rousseau faz as lições de Heráclito e dos estoicos. (SALINAS FORTES, Luiz Roberto. **Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau**, op. cit., p. 47-).

151 - Id.

e ressalta que, “a felicidade do homem nesta terra não passa de um estado negativo.”¹⁵² E, é entre esses estados que o autor nos explica onde se situam as nossas **paixões**. “Está, portanto na desproporção entre nossos desejos e nossas faculdades”; por isso não somos felizes de forma constante, “um ser sensível, cujas faculdades igualassem os desejos seria um ser absolutamente feliz.”¹⁵³ Contudo, a natureza é sábia, não oferece ao homem mais do que ele precisará. “Ela só lhe dá de imediato os desejos necessários a sua **conservação** e as **faculdades suficientes** para satisfazê-los”¹⁵⁴; colocando todas as demais faculdades em reserva, no fundo da **alma**, e, só se desenvolveria se preciso fosse; logo, haveria um equilíbrio entre poder e desejo. Nesse momento, é evidente a crítica que Rousseau, inicialmente, elabora à **imaginação, principalmente**, por suas inúmeras possibilidades despertadas, e, enaltece o fato do homem permanecer perto de sua condição original, situação em que as diferenças entre seus desejos e suas faculdades são pouco percebidas, logo, ainda se acha perto da felicidade; pois, estar desprovido das coisas não é a questão principal, mas sim a necessidade que se faz sentir delas. Assim, não é a ampliação das faculdades que irão proporcionar um aumento de nossas **forças**, pois, basta observar o que o autor já explanou no *Segundo Discurso* e no *Ensaio*, de que os animais têm as qualidades necessárias para sua conservação, e, só o homem tem em excesso.

É por essa via que Rousseau tenta nos mostrar que nossos males morais estão no amor-próprio, na mera opinião, contudo, não se pode negar: dependem de nós. Mas, o genebrino evidencia que é o **tempo** ou mesmo a **morte** os nossos remédios para a vida: “Sofre, morre ou sara; mas principalmente vive até a última hora.”¹⁵⁵ O homem precisa viver, mas do que isso, precisa de sua **memória**, nesse sentido, a **imaginação** para o autor seria uma negligência do presente, daquilo que ele tem certeza, para tornar-se sempre um ser passageiro, olhando sempre para o futuro que vem tão raramente. Mas, o que conduz os homens para tão longe de si, do amor-de-si-mesmo? E Rousseau continua os questionamentos: Será a natureza? “Será ela que quer que cada um aprenda seu destino dos outros, e por vezes o aprenda por último de modo que tal ou qual morre miserável sem nunca o ter sabido?”¹⁵⁶

Ao responder, o filósofo afirma que o problema é a **ilusão**, mas não

152 - *Emílio*, Livro II, op. cit., p. 62.

153 - Id.

154 - Id.

155 - *Ibid.*, p. 65.

156 - Id.

qualquer ilusão, é a **ilusão do reflexo**, pois, a felicidade do homem se tornou imaginária. A alegria, as satisfações passaram a ser visões, pois o homem deixou de existir onde se encontra, “só existimos onde não estamos”. Rousseau atesta que “se o homem é um ser forte e a criança um ser fraco, não é porque o primeiro pode naturalmente bastar-se a si mesmo e o outro não. O homem deve, portanto, ter mais vontades e a criança mais fantasias, palavra com que [quer] dizer todos os desejos que não são necessidades reais, que só [se pode] contentar com o auxílio de outrem.”¹⁵⁷

Diante dessas considerações, Rousseau afirma ser possível resolver as contradições do sistema social, pois, “há duas espécies de dependência: a das **coisas**, que é da natureza; a dos homens que é da **sociedade**. A dependência das coisas, não tendo nenhuma **moralidade**, não é nociva à liberdade e não engendra vícios; a dos homens, sendo desordenada, os engendra todos.”¹⁵⁸ É a retomada da questão das vontades particulares enquanto amor-próprio, e, vontade geral, enquanto amor-de-si-mesmo, pois, como dissera no *Contrato Social* e ratifica no *Emílio*, “nenhuma vontade particular pode ordenar-se no sistema social.”¹⁵⁹ Portanto, esse é o meio de remediar o mal na sociedade, substituindo “a lei ao homem e armar as vontades gerais com uma força real, superior à ação de qualquer vontade particular.”¹⁶⁰

Daí a sugestão de que a criança seja conservada somente na dependência das **coisas**, pois essa é a ordem da natureza no progresso de sua própria educação, momento em que não há **necessidade moral das paixões**. Decorre também, começar a distinguir a necessidade verdadeira da necessidade de fantasia que começa a surgir ou da necessidade que vem da superabundância.¹⁶¹

É com essa exposição que se pode dizer, a partir de Rousseau, que, antes da idade da razão não se pode ter nenhuma ideia dos seres **morais**, muito menos das relações sociais.¹⁶² Por isso, o autor nos informa no *Emílio*, igualmente observou no *Segundo Discurso* que os homens no estado de natureza “não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou de deveres co-

157 - Ibid., p. 67.

158 - Ibid., p. 68.

159 - Id.

160 - Ibid., p. 69.

161 - É interessante observar que nesse ponto, Rousseau acaba dizendo que o homem seria inclinado a maldade, pois, “é uma disposição natural do homem encarar como seu tudo o que está a seu alcance. Nesse sentido o princípio de Hobbes é verdadeiro até certo ponto: multiplicai com nossos desejos os meios de satisfazê-los, seremos todos senhores de tudo. Portanto a criança, a quem basta querer para conseguir, se imaginará dona do universo.” (Ibid., p. 71.).

162 - Ibid., p. 73-74.

muns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes”¹⁶³; também, saber sobre “bem e mal”¹⁶⁴ e as razões do deveres, não são coisas para as crianças, isso é um círculo vicioso promovido pela razão, que é um composto de todas as outras faculdades, a mais difícil e a que se desenvolve mais tardiamente. Eis o problema: a humanidade está começando por ela. Educar pela razão é começar pelo fim. “A natureza quer que as crianças sejam crianças antes de ser homens”¹⁶⁵, do contrário, teremos frutos precoces.

Assim, começa a explicar, porque não se deve dar às crianças nenhuma espécie de **Lição Verbal**, nem castigos, muito menos ensinar a pedir perdão; só receberá lições da experiência, além do mais, não sabe o que é cometer uma falta e nem sentir-se ofendida. “Desprovido de qualquer **moralidade** em suas ações, nada pode ele fazer que seja moralmente mal e que mereça castigo ou admoestação.”¹⁶⁶

O autor explica que uma má ação só ocorre por uma intenção¹⁶⁷, pois a criança até poderá cometer estragos, mas não cometerá mal, pois não há intenção de prejudicar. E, se por um acaso isso ocorresse, tudo estaria perdido, sem solução, que não é o caso. No entanto, convém afastar da mesma, tudo que possa torná-la dispendiosa. É dessa forma que Rousseau enfatiza o amor-de-si-mesmo e o amor-próprio no *Emílio*:

163 - Segundo Discurso, Primeira parte, op. cit., p. 251.

164 - Ressalta-se que, tanto a **linguagem** quanto a **moral**, mesmo Rousseau afirmando serem produtos da sociedade, falta uma base e uma finalidade na **existência individual** básica. O autor não deixa de sinalizar enquanto atividades possíveis, logo em seguida, atividade fatal, porém, na convivência entre semelhantes; como se não tivesse tido escapatória para o surgimento desses produtos sociais.

165 - **Emílio**, Livro II, op. cit., p. 75. É oportuno observar que Rousseau está antecipando um problema contemporâneo que é sobre os educadores, pois, Hannah Arendt faz essa mesma reflexão na obra *Entre o passado e o futuro*; a autora ressalta que para melhorar a educação há que se começar por melhorar e preparar os educadores, os “recém-chegados” no mundo; “esse pressuposto básico é o de que só é possível conhecer e compreender aquilo que nós mesmos fizemos, e sua aplicação à educação é tão primária quanto óbvia.” (p. 232). Mas, Hannah Arendt reconhece na figura de Rousseau, *‘a atenção aos recém-chegados por nascimento’*, “os novos”; além do fato adicional que se tornou decisivo para o significado da educação, “de que esse *pathos do novo*, embora consideravelmente anterior ao século XVIII, somente se desenvolveu conceitual e politicamente naquele século. Derivou-se dessa fonte, a princípio, um ideal educacional, impregnado de Rousseau e de fato diretamente influenciado por Rousseau, no qual a educação tornou-se um instrumento da política, e a própria atividade política foi concebida como uma forma de educação.” (ARENDDT, Hannah. **A crise na educação**. In: *Entre o passado e o futuro*. Tradução: Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 224-225.). Ademais, Rousseau questiona: como educar as crianças por meio de educadores já “comprometidos” (corrompidos)? Daí o seu conselho: “Mas que são esses homens senão crianças estragadas pela educação? Eis precisamente o que é preciso evitar. Empregai a força com as crianças e a razão com os homens; essa a ordem natural. O sábio não precisa de leis.” (Ibid., p. 76.). E, o **Não** deve ser o muro de bronze contra o qual nenhuma criança precisará esgotar no máximo seis vezes suas forças, e não tentará derrubá-lo. É a **liberdade** que será exercitada, devendo ser bem regrada. Portanto, “ninguém deve meter-se a educar uma criança se não souber conduzi-la para onde quiser através das únicas leis do possível e do impossível.” (Ibid., p. 77-78.).

166 - Ibid., p. 78.

167 - É oportuno lembrar essa afirmativa de Rousseau, de que uma má ação é provinda da intenção, pois, nas *Confissões*, quando o autor vai relatar o episódio do roubo do laço cor-de-rosa, em que ele acusa a empregada Marion, o mesmo diz não haver intenção, justificando a sua ação por motivos ligados ao coração. Jean-Jacques estava apaixonado por Marion. Porém, esse acontecimento ficaria marcado por toda a sua vida, como uma grande falta, mas não de uma intenção.

Ponhamos como máxima incontestável que os primeiros movimentos da natureza são sempre retos: não existe perversidade original no coração humano; não se encontra neste nenhum só vício que não se possa dizer como e por onde entrou. A única **paixão natural** no homem é o **amor-de-si-mesmo**, ou o **amor-próprio** tomado num sentido amplo. Esse amor-próprio em si, ou relativamente a nós, é bom e útil; e como não tem relação necessária com outrem, é, deste ponto de vista, naturalmente indiferente; só se torna bom ou mau pelas aplicações que dele se fazem ou pelas relações que se lhe dão. Até que o guia do amor-próprio, que é a razão, possa nascer, importa, portanto, que uma criança não faça nada porque é vista ou ouvida, nada em suma em relação aos outros, mas tão somente o que a natureza dela exige; e então ela só fará o bem.¹⁶⁸

Portanto, educar, não se trata de ganhar tempo, de saltar períodos, mas de perder tempo, ou seja, vivenciá-lo, pois não concebe uma criança pulando do seio à idade da razão, isto até poderia ocorrer, mas não estaria de acordo com o **progresso natural**. Ao se referir novamente a essa questão, Rousseau nos diz que é preciso conservar a **alma** para que a mesma possa ter todas as suas faculdades, “pois é impossível que perceba a tocha [das paixões] que lhe apresentais enquanto é cega, e que siga, na imensa planície das ideias, um caminho que a razão ainda traça tão de leve para os melhores olhos.”¹⁶⁹ Ora, essa educação proposta por Rousseau parece sempre se referendar no contrário do usual, mas, ao que tudo indica, esse parece ser o caminho mais possível, quando se quer preservar o original e fazer com que cada um viva a sua vida na hora e no tempo certo. Citando Rousseau: “A educação primeira deve, portanto, ser puramente **negativa**. Ela consiste, não em ensinar a virtude ou a verdade, mas em **preservar o coração do vício** e o espírito do erro.”¹⁷⁰

Mas qual será o lugar que essa criança deverá aprender? “Na lua, numa ilha deserta?”¹⁷¹ Sozinha, sem qualquer exemplo das **paixões de ou-**

168 - **Emílio**, Livro III, op. cit., p. 78. Também, na *Carta a Beaumont*, encontramos essa explicação ao se referir ao *Emílio*: “O princípio fundamental de toda moral, a partir do qual raciocinei em todos os meus escritos e que desenvolvi neste último com toda a clareza de que era capaz, é que o homem é um ser naturalmente bom, amando a justiça e a ordem; que não há perversidade original no coração humano e que os primeiros movimentos da natureza são sempre retos. Fiz ver que a única **paixão que nasce com o homem**, a saber, o **amor-de-si**, é uma **paixão** indiferente nela mesma ao bem e ao mal; que ela só se torna boa ou má por acidente e segundo as circunstâncias nas quais se desenvolve. Mostrei como todos os vícios que se imputam ao coração humano não lhe são naturais; disse a maneira segundo a qual eles nascem; segui, por assim dizer, sua genealogia e fiz ver como, pela alteração sucessiva de sua bondade original, os homens tornam-se afinal o que eles são. (*Carta a Beaumont*, op. cit., p. 48.).

169 - **Emílio**, Livro III, op. cit., p. 79.

170 - *Ibid.*, p. 80.

171 - *Ibid.*, p. 81.

trem, sem que possa desenvolver a sua **linguagem**? Responder essas questões parece não ser uma tarefa fácil, e, talvez, nem se possa atingir, mas Rousseau indica que o mais interessante disso não é chegar ao alvo da resposta, porém, quem dela mais se aproximar já terá o maior êxito¹⁷², é, portanto, ao que se tenta chegar.

Conhecer-se a si mesmo, **reivindicação da memória**, sustentada do começo ao fim, lembrando ao homem que antes mesmo de ousar fazer-se homem, é preciso ter-se feito homem a si próprio. "É preciso encontrar em si o exemplo a ser proposto. Enquanto a criança é falha de conhecimento, há tempo para preparar tudo que a cerca, de modo que só os objetos que convém que veja impressionem seu olhar."¹⁷³

Por isso, os primeiros deveres do homem, são com ele mesmo, pois os sentimentos primitivos estão conservados no próprio homem, logo, o filósofo vai sinalizando que os movimentos naturais estão pautados na nossa **conservação** e no nosso bem estar. Esse seria um grande contrasenso da educação proposta por Rousseau, caso ele não tivesse explicado que o primeiro **sentimento** de justiça do homem não vem do que se deve, e sim do que nos é devido; daí o fato de não se começar a falar para as crianças sobre seus deveres e obrigações. Elas não irão entender esse tipo de **linguagem**, também, isso não irá lhes interessar. Essa é a **linguagem da convenção** a qual a criança ainda não sabe do que se trata. Por isso, Rousseau clama:

Leitores, observai, peço-vos, neste exemplo e em cem mil outros que enfiando na cabeça das crianças **palavras** sem nenhum sentido a seu alcance, imaginam, entretanto, as ter muito bem instruído.¹⁷⁴

Ora, já se observou que Rousseau faz uma crítica à **representação**, conseqüentemente, a **imitação** (a *mimesis*), no entanto, reconhece a nossa capacidade mimética no *Emílio*. Acompanhemos:

Sei que todas essas virtudes por **imitação** são virtudes de símio e que nenhuma ação é moralmente boa senão quando feita nessa intenção e não porque outros a fazem. Mas numa idade em que o coração nada sente ainda, é preciso induzir as crianças a **imitarem** os atos a que as queremos habituar enquanto aguardamos que o façam por discerni-

172 - Id.

173 - Id.

174 - Ibid., p. 85.

mento e por amor ao bem. O homem é **imitador**, até o animal o é; o gosto da **imitação** é da natureza bem ordenada; mas degenera em vício na sociedade. O macaco **imita** o homem que ele teme e **não imita** os animais que despreza; julga bom o que faz um ser melhor do que ele. Entre nós, ao contrário, nossos **arlequins** de toda espécie **imitam** o belo para degradá-lo, para torná-lo ridículo; buscam no sentimento de sua baixaza igualar-se ao que vale mais do que eles; ou, se se esforçam por **imitar** o que admiram, vemos na escolha dos objetos o falso gosto dos **imitadores**: querem mais iludir os outros ou fazer com que aplaudam seu talento do que se tornar melhores ou mais sábios. O **alicerce da imitação** entre nós está **no desejo de nos transportamos sempre para fora de nós**.¹⁷⁵

Assim, por mais que a imitação seja prejudicial¹⁷⁶, essa condição de se transportar para fora de si mesmo contribui nas relações com os outros, possibilita qualquer comércio, qualquer representação. E, o que nos faz transportar para fora de si mesmo, por mais que não promova a imitação do outro, mas permite, por artifício, que nos coloquemos no lugar imaginário de um outro por meio da instância da **memória**. O fundamento da imitação é esse transporte imaginário que só a **memória** é capaz de promover. É o **reconhecimento da memória** enquanto recurso essencial. A **memória** é recurso, por que ela não se dá no âmbito do pensamento, do raciocínio, mas, do **sentimento**, ou seja, no **amor-de-si-mesmo** e na **piedade**, que são sentimentos de um estado de natureza primitivo, cravados no **coração** da alma do homem. Por isso, Rousseau alerta: "Mestres, abandonai tais comédias, sede virtuosos e bons, que vossos exemplos se gravem na **memória** de vossos alunos até que possam entrar em seus **corações**."¹⁷⁷

Mesmo sendo levados pelas **aparências**¹⁷⁸, as forças devem ser esgotadas; primeiramente a criança deve exercer a **liberdade**, para que no futuro o calor vivenciado se torne força verdadeira e se transformem em

175 - Ibid., p. 94.

176 - É bastante interessante essa exposição que o filósofo faz da **mimesis** nesse trecho do *Emílio*, pois, remonta uma posição autobiográfica nessa obra, justificando que quase todos os "erros" que cometera, bem como as suas "mentiras", se fundam na **mimesis**, na sua pretensa intenção de elaborar e reelaborar **ficções**, a partir dos acontecimentos que o cercavam. (Ibid., p. 92.). Algo que ele confirmará na *Quarta caminhada dos Devaneios de um caminhante solitário*, ao tratar do que seja Verdade, Ficção e Mentira.

177 - Ibid., p. 95.

178 - Sobre isso, Adauto Novaes destaca uma importante observação do Starobinski de que "**a denúncia das aparências não passa de um lugar comum da mais antiga retórica moral**." Dessa forma pode se perceber Montaigne falando em "malefício do parecer", Rousseau, colocando "aparência e mal" quase como sinônimos; e muitos outros filósofos dizendo que "o mundo inteiro é um teatro" e "a aparência nos engana"; afinal, questiona o autor: o que Valéry expõe nos *Cahiers*, o que Nietzsche deixa nos textos póstumos, e Starobinski analisa em Rousseau e Montaigne, é o que se pode chamar de dialética da máscara ou da aparência. (NOVAES, Adauto. **Cenários**. In: *Ética*. Organização: Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 12.).

almas fortes.¹⁷⁹ A suposta aprendizagem que se percebe nas crianças são apenas reflexos dos objetos que lhes são apresentados, funcionam mais ou menos como um **espelho**, ou seja, nada fica e nada penetra. As **palavras** são retidas e as **ideias** são refletidas, mas são os que ouvem que as entendem, pois, as crianças não as entendem.

Embora para Rousseau o **reconhecimento do Recurso à Memória** se dê pela via do **sentimento**¹⁸⁰, e o filósofo faça uma distinção entre **memória e raciocínio**, pois são faculdades essencialmente diferentes, contudo, reconhece que uma não se desenvolve sem a outra. Pelo simples fato de que antes de uma certa idade, a “razão” ainda não recebe ideias, somente imagens.

As **imagens** não passam de **pinturas** absolutas dos objetos sensíveis e as ideias são noções dos objetos, determinadas por relações. Uma imagem pode existir sozinha no espírito que a representa; mas toda ideia supõe outras. Quando imaginamos, não fazemos senão ver; quando concebemos, comparamos. Nossas **sensações** são puramente passivas, ao passo que todas as nossas percepções ou **ideias** nascem de um princípio ativo que julga.¹⁸¹

As imagens, as criações, segundo o filósofo, e, conseqüentemente as verdades, dependem da nossa **subjetividade**. Por isso mesmo, Luiz Costa Lima ressalta que, “em Rousseau, a obra não terá objetividade independente, [pois,] a criatura do artista será uma **subjetividade imaginária** destinada a responder à **subjetividade do criador**. O artista dá forma a uma alma, de que recusa se destacar.”¹⁸²

Rousseau se serve dessa explicação para justificar o motivo de que na infância ainda não se tem **memória verdadeira**, pois, ainda não se tem passado suficiente, tampouco capacidade de julgamento, ainda estão desprovidas do preconceito. Raciocinam somente o que lhes interessa com a realidade, com a sua existência, presente e sensível.

179 - Rousseau está tentando dizer que, se a criança tem o dever de algo, nesse período, esse único dever é o de **brincar**. Temos que reconhecer o valor do tempo e não se pode perdê-lo. A criança deverá pular, correr, brincar. Jean-Jacques lembra o que Platão dissera na *República*, onde as crianças são educadas “com festas, jogos, canções, passatempos: parece que fez tudo ensinando-lhes a se divertirem”; também cita Sêneca, que ao tratar da antiga juventude romana, dizia: “estava sempre em pé e nada se lhe ensinava que devesse aprender sentada.” Ora, para Rousseau, “a infância é o sono da razão!” (*Emílio*, Livro III, op. cit., p. 97.).

180 - O fato do **Recurso à Memória** ocorrer pela via do **sentimento** é algo bastante enfatizado por Rousseau em todo o seu conjunto autobiográfico, principalmente, nas *Confissões*, em que diz que escreve absolutamente de memória, porém, com os mesmo sentimentos da época do acontecido.

181 - *Emílio*, Livro III, op. cit., p. 98.

182 - LIMA, Luiz Costa. **Mimesis da representação e mimesis da produção**. In: *Mimesis e modernidade – formas das sombras*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2003. p. 182.

É então que Rousseau nos revela que é acerca dos **conhecimentos** e da **linguagem** das crianças que nos enganamos, pois forçamos que raciocinem sobre coisas que ainda não estão aptas a compreenderem. Nesse sentido, é bom lembrar que a **linguagem** também é uma modalidade de representação, pois, é um representar por meio do dizer, “cuja possibilidade de atuação se dá com a própria passagem para a sociedade”; Salinas acrescenta, “seja para a comunicação das **necessidades**, seja para a expressão das **paixões**, é através dos signos ou do *dizer* em geral e do *fazer* artístico que o homem se exterioriza, que se mostra ao outro”, assim, “a linguagem no seu sentido mais amplo, como linguagem ou arte é o veículo da representação, da manifestação no exterior”; portanto, todo esse movimento significa que sair da infância é aparecer ao outro, bem como, “sair da Natureza é *aparecer* ao Outro mediante a operação da linguagem e da arte.”¹⁸³

E, de súbito, nos surpreendemos com o genebrino, quando enumera as inutilidades da educação. Dentre elas, o **estudo das línguas**. As crianças só aprendem “palavras, palavras e mais palavras.”¹⁸⁴ Deixa claro que, se o estudo das línguas fosse somente o das palavras, das figuras, dos sons que se exprime, ou seja, dos **acentos**¹⁸⁵, não haveria problema; contudo, o estudo das línguas em “modificando os sinais, modificam também as ideias que representam”. [Logo,] “as cabeças formam-se sobre as linguagens, os pensamentos tomam a tonalidade dos idiomas.”¹⁸⁶ Mais que isso, não **falamos** mais, a fala foi fraturada, também se tornou **mimética**, por que imita o que os gramáticos ordenam e a harmonia se encarrega de pronunciar; não é mais a melodia do tom, não mais reproduzimos os acentos, apenas reproduzimos as falas, pois, “contentamo-nos com imitar o que encontramos escrito nos livros; e chama-se a isso falá-las! Se dessa ordem é o grego ou o latim dos mestres, julgue-se qual será o das crianças.”¹⁸⁷ Rousseau ironiza todo o percurso lingüís-

183 - SALINAS FORTES, Luiz Roberto. **Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau**, op. cit., p. 49.

184 - **Emílio**, Livro III, op. cit., p. 99. Ressalta-se que o filósofo está se referindo apenas à primeira infância, e demarca: “digam o que quiserem, não creio que até a idade dos doze ou quinze anos, à exceção dos prodígios, alguma criança tenha algum dia aprendido realmente duas línguas.” (Id.).

185 - **Sobre o acento**: Tanto no *Emílio*, quanto no *Ensaio*, Rousseau destaca a força do **acento**, pois, “o acento é a alma do discurso, dá-lhe sentimento e verdade. O acento mente menos do que a palavra; talvez seja por isso que as pessoas bem educadas o recebem tanto.” (Ibid., p. 55.) Querer tirar o acento seria o mesmo que perder a tonalidade de uma frase. “Vangloriar-se de não ter acento, é vangloriar-se de tirar da frase graça e energia.” (Id.). Ademais, o acento é a própria **poética original da linguagem**, significa o canto das palavras e das frases; resultando na variedade e beleza musical das palavras, elemento tão necessário como o próprio som. Além de ser pelo acento a percepção da modulação da voz humana que é reforçada e enriquecida sobre algumas sílabas, dando-lhe a sonoridade adequada.

186 - Ibid., p. 100.

187 - Id.

tico em rápidas palavras do que se pensa ensinar a criança a falar; pois, mal se ensina de cor um rudimento, que elas nada compreendem, e já se passa a ensinar a **verterem um discurso** que está em um idioma **a ser proferido em outro** (perde-se o tom), em seguida se ensina a tecerem em prosa frases de Cícero, versos de Virgílio. Todos pensam que falam. "Circunscrevemos, portanto à criança esses sinais, sem nunca fazer com que compreenda as coisas que representam."¹⁸⁸ Rousseau prossegue a análise com o seguinte questionamento: "Que adiantaria inscrever em suas cabeças um catálogo de **sinais** que nada representam para elas?"¹⁸⁹ É preciso ter **ideias** verdadeiras para se ter **memórias** verdadeiras. Daí a necessidade de se começar pelas **coisas** para se aprender os sinais reais, dando-lhes o sentido real que tem para elas.

No momento em que a criança começa a ver o **novo**, começa a fazer distinções das coisas, dos objetos, "naturalmente todos os novos objetos interessam ao homem."¹⁹⁰ Assim, são as **sensações**, o móvel, daí por que, **a natureza da linguagem infantil, também é poética**, sendo o primeiro material de seus conhecimentos, a **sensibilidade**, pois, "no princípio da vida, quando a **memória** e a **imaginação** são ainda inativas, a criança só presta atenção naquilo que afeta seus sentidos no momento."¹⁹¹ É dessa maneira que ela aprende a sentir todas as suas qualidades sensíveis, e, como todas as suas **sensações** são **afetivas**, quando surge o mal-estar causado por suas **necessidades**, a criança responde com os seus **sinais**, com a **linguagem** da ocasião. Porém, quando as crianças são despertadas, já não podem mais permanecer indiferentes e caladas, ou dormem ou as sentem. Jean-Jacques então confirma que:

Todas as nossas línguas são obra de arte. Procurou-se durante muito tempo saber se haveria **uma língua natural e comum** a todos os homens. Sem dúvida há uma: a que as crianças **falam** antes de saberem **falar**. Essa língua não é articulada, mas é **acentuada, sonora, inteligível**. O emprego das nossas nos fez negligenciá-la a ponto de a esquecermos por completo.¹⁹²

188 - Em uma observação famosa, Kant diz: "Pensamentos sem conteúdo são vazios e intuições sem conceitos são cegas." Porém, Rousseau antecipa essa ideia, ao se referir à fala. Citando-o: "Qualquer que seja o estudo, sem a ideia das coisas representadas, os sinais representantes nada são." (Id.).

189 - Ibid., p. 103.

190 - Ibid., p. 43.

191 - Ibid., p. 44.

192 - Ibid., p. 45-46.

A importância dessa linguagem não está nas palavras, mas nos **acentos**, na tonalidade **poética** do que sentimos. Por isso, insisti na utilização do seu **"método inativo"**, que, segundo o autor, consiste em cada ser, "manter dentro de si, atento a tudo o que lhe diz respeito de imediato, vós o achareis capaz de percepção, de memória e até de raciocínio; é a ordem da natureza."¹⁹³ Esse método, nada mais significa do que **ativar a sensibilidade** de cada ser sensível, conseqüentemente, irá adquirir um discernimento proporcional às suas forças. É essa força que tem necessidade inicialmente para se conservar e que irá desenvolver suas faculdades especulativas, suscetíveis de empregar o excesso de força em outras atividades futuras. O autor sugere que, enquanto os sentidos ainda são puros e isentos de ilusões, "é tempo de exercitar uns e outros às funções que lhes são próprias; é tempo de ensinar a conhecer as relações sensíveis que as coisas têm conosco."¹⁹⁴ Se as paixões movem o homem, é por que possui "os sentidos", e são eles "que funcionam como instrumentos de medida do espaço circundante e que guiam no atendimento dos seus impulsos." Embora seja impróprio dizer que os sentidos é "que dão uma 'imagem' do mundo", pois seria "fornecer uma representação defeituosa" para algo que está para além de qualquer possibilidade discursivo-representativa"; no entanto, Salinas observa que não há como denominar essas "impressões" e "sensações" com o exterior de outra maneira, afinal:

Os cinco sentidos são tênues películas a estabelecer a "meditação" com o mundo. São também os órgãos dos "sentimentos" os veículos mediante os quais somos capazes de medir os *sentimentos* que nutrimos uns pelos outros, enquanto membros de uma mesma espécie comum.¹⁹⁵

Como poderá se observar, no momento que a Razão alcançar sua plenitude, "o nível da imagem" e das "sensações" atingirão o "nível da ideia", "no interior do qual, por sua vez, será definido o estágio das "ideias abstratas"¹⁹⁶; pois, tudo que entra no conhecimento humano, entra pelos órgãos dos sentidos¹⁹⁷, assim, a primeira razão do ser humano é a razão perceptiva

193 - Ibid., p. 111.

194 - Ibid., p. 121.

195 - SALINAS FORTES, Luiz Roberto. **Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau**, op. cit., p. 62.

196 - Ibid., p. 68.

197 - De forma minuciosa o filósofo se põe a explicar cada sentido no *Emílio*. O **tato** é o sentido que de forma mais frequente exercitamos, porém, sem juízos, permanecem imperfeitos e grosseiros pelo simples motivo de se misturar

ou sensitiva. Então, Rousseau nos fala do sexto sentido, menos por ser comum a todos os homens, resulta “do uso bem regrado dos outros sentidos e por nos instruir acerca da natureza das coisas pelo concurso de todas as suas aparências.”¹⁹⁸ Esse sentido não tem um órgão específico, suas sensações, como se disse, são **internas**¹⁹⁹, são as percepções ou **ideias**, mediante o concurso de várias sensações que desenvolve a partir de seu raciocínio às faculdades da imaginação, da memória e da razão. Citando-o:

Para exercer uma arte cumpre começar por obter os instrumentos e, para poder empregar utilmente tais instrumentos, é preciso fabricá-los bastante sólidos para que resistam ao uso. Para aprender a pensar é preciso, portanto, exercitar nossos membros, nossos sentidos, nossos órgãos, que são os instrumentos de nossa inteligência.²⁰⁰

É dessa maneira que Rousseau começa a nos explicar que “as primeiras faculdades que se formam e se aperfeiçoam em nós são as do sentido.”²⁰¹ Mesmo sendo faculdades bastante negligenciadas, precisamos **aprender a sentir** e não somente exercitar as forças. Conforme o autor: “Exercer os senti-

ao seu exercício um outro sentido, a visão; pois o **olhar** alcança o objeto antes das mãos, ou seja, o espírito julga quase sempre sem esta. Mas, nem por isso, o tato é menos importante, pois, seus julgamentos são mais seguros do que a visão, precisamente por serem mais limitados. A **visão** vai além do homem, suas operações atingem metade de seu horizonte, porém, isso a torna mais enganadora, produzindo **falsas aparências**. Por isso, a **vista** é o sentido mais falho, “precisamente por ser o mais amplo e que, precedendo de longe todos os outros, suas operações são demasiado rápidas e vastas para poderem ser ratificadas pelos outros sentidos.” (Emílio, Livro III, op. cit., p. 140.). Mas, a **vista** é de todos os sentidos, o que menos se pode separar os julgamentos do espírito, por isso, “é preciso muito tempo para ensinar a ver; é preciso ter comparado durante muito tempo a vista ao tato para acostumar o primeiro desses sentidos a dar-nos um relato fiel das formas e das distâncias; sem o tato, sem movimento progressivo, os mais perspicazes olhos do mundo não poderiam dar-nos nenhuma ideia da extensão.” (Ibid., p. 144.). O **olfato** está para o paladar como o da vista está para o do tato e a voz está para o ouvido. Ele previne o paladar à maneira pela qual alguma substância deve afetá-lo, advertindo de como deve procurar ou evitar segundo a impressão recebida de antemão. “Abalam mais a **imaginação** do que os **sentidos** e afetam menos pelo que dão do que pelo que induzem a esperar.” (Ibid., p. 162.). Segundo o genebrino é o sentido mais importante, contudo, o mais perigoso: “o olfato é o sentido da imaginação” (Id.); têm no amor efeitos bem conhecidos, porém, aconselha a não ser um sentido muito explorado na infância, período em que a imaginação, ainda pouco explorada pelas paixões, não é muito suscetível de emoções, “e em que não se tem ainda suficiente experiência para prever com um sentido o que nos promete outro” (Id., Ibid., p. 163.); pois, como a imaginação ainda é fraca, isso faz lembrar outra coisa, podendo provocar, inclusive a discórdia entre os sentidos, como um aroma agradável e o mau gosto, ao experimentar. (Id.). Antecipando **Marcel Proust**, que nos descreve a imaginação e a memória obtida da infância a partir do **aroma** de pedaços de bolo “*as madeleines*” mergulhados numa xícara de chá, inspiraram às suas emoções. (PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido**. V.I. **No caminho de Swann**. Tradução: Mário Quintana. São Paulo: Editora Globo, 2006.). Também, para Rousseau, o **olfato** está intimamente relacionado às emoções, representa a nossa **memória**, pois despertam nossas lembranças, e a nossa própria vida, pois cheiramos continuamente. Podemos até ficar sem ver, ouvir, degustar e sem tocar; mas, o tempo todo nós precisamos respirar para viver. Em nota inicial já se comentou sobre a audição e o paladar.

198 - Ibid., p. 164.

199 - Conforme Salinas, “entre imagem e ideia há uma diferença: as ‘imagens não são mais do que pinturas absolutas dos objetos sensíveis’, ao passo que as ideias são noções dos objetos, determinadas por relações.” (SALINAS FORTES, Luiz Roberto. **Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau**, op. cit., p. 68.). Ou, como diz Rousseau: “Quando imaginamos, não fazemos mais do que ver, quando concebemos, *comparamos*. Nossas sensações são puramente passivas, ao passo que todas as nossas **percepções** ou **ideias** nascem de um princípio ativo que julga.” (Emílio, Livro II, op. cit., p. 98.).

200 - Ibid., Livro III, op. cit., p. 121.

201 - Ibid., p. 130.

dos não é somente fazer uso deles, é aprender a bem julgar por eles, é aprender, por assim dizer, a sentir; porque nós não sabemos nem apalpar, nem ver, nem ouvir senão da maneira que aprendemos.²⁰² A necessidade do exercício dos sentidos contribuirá para o aparecimento da **Imaginação**, pois, “o hábito mata a imaginação, e, só os objetos novos a despertam”, continua o autor, as coisas que se vê de forma diária, não é mais a imaginação agindo, e sim, a **memória**; “pois é somente sob o fogo da imaginação que as **paixões** se acendem²⁰³; e, a necessidade de conhecimento surge. E qual seria a extremidade? Segundo o filósofo, é a distância que pode haver entre um homem e outro homem, pois, “o saber só se faz notar pelas **diferenças**”²⁰⁴; pela presença de **outrem**. E, só a partir desses primeiros sentimentos, provindos das sensações é que são possíveis as coisas serem conhecidas e movimentar a **memória** das ações; que é a nova ordem de funcionamento das coisas, pois, se “são as quimeras que enfeitam os objetos reais²⁰⁵; mas, é preciso ter sentido ou conhecido, para que a imaginação tenha sido ativada e as paixões suscitadas; por que, segundo Salinas, “com o processo de socialização, as paixões intensificadas, (...) conduzirão a novas “luzes”, as quais, por sua vez, retroagem sobre as paixões atribuindo-lhes novas qualificações e novas direções, que, novamente darão impulso ao aperfeiçoamento das faculdades intelectuais.”²⁰⁶

E, como Rousseau afirma que há um tempo para tudo, também, no *Emílio*, assim como no *Segundo Discurso* e no *Ensaio*, inaugura-se outro tempo. Expõe a necessidade do aparecimento das **paixões**, porém, no homem civilizado, pois “nascemos, por assim dizer, em duas vezes: uma para **existirmos**, outra para **vivermos**.”²⁰⁷ O primeiro nascimento refere-se à espécie²⁰⁸, mas, o que vai nos interessar aqui é o segundo nascimento, segundo tempo prescrito pela natureza, refere-se à vida. Rousseau o chama de **momento da crise**, mesmo sendo um tempo bastante curto, tem influências demoradas, esse tem-

202 - Id.

203 - Ibid., p. 134.

204 - Ibid., p. 42.

205 - Ibid., p. 164.

206 - SALINAS FORTES, Luiz Roberto. **Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau**, op. cit., p. 63.

207 - *Emílio*, Livro IV, op. cit., p. 233.

208 - Quanto à **espécie**, Rousseau nos informa: “Os que encaram a mulher como um homem imperfeito estão sem dúvida errados, mas a analogia exterior está com eles. Até a idade núbil, as crianças dos dois sexos nada tem de aparente que as distinga; mesmo rosto, mesmo porte, mesma tez, mesma voz, tudo é igual; as meninas são crianças, os meninos são crianças; a mesma palavra basta para seres tão diferentes. Os machos, em que se impede o desenvolvimento ulterior do sexo, conservam essa conformidade durante a sua vida; são sempre crianças grandes, e as fêmeas, não perdendo essa mesma conformidade, parecem, por muitos aspectos, nunca ser outra coisa. (Ibid., p. 233.)”

po é também chamado, de **momento dos sentimentos**, principalmente das **paixões**. Sentimentos estes que Rousseau compara às intempéries do mar²⁰⁹, algo que já vem sinalizando desde o Livro I do *Emílio*. Citando o autor:

Assim como o mugido do mar precede de longe a tempestade, essa tormenta revolução se anuncia pelo **murmúrio das paixões nascentes**; uma fermentação surda adverte da aproximação do perigo. Uma mudança de humor, exaltações frequentes, uma contínua agitação do espírito, tornam o menino quase indisciplinável. Faz-se surdo à voz que o tornava dócil; é um leão na sua febre; desconhece seu guia, não quer mais ser governado.²¹⁰

É nesse momento que os **olhos**, órgãos da **alma**, que nada diziam até então, encontram uma **linguagem** e uma **expressão**; um ardor nascente os anima, torna-se sensível antes de saber o que sente; mostra-se inquieto sem razão de sê-lo.²¹¹ Jean-Jacques chama atenção para esse momento da crise ou dos sentimentos, dizendo que a **vivacidade** se faz demasiadamente impaciente e sua exaltação se transforma em furor, o pulso acelera e o olhar se intimida, relembra a saga de Ulisses, exaltando a sabedoria deste em não se deixar levar pelo canto das sereias: “Ulisses: os odres que com tanto cuidado fechavas estão abertos; os ventos já se desencadearam; não largues um só momento o leme ou tudo estará perdido.”²¹²

No **nascimento para a vida**, nada de humano lhe é estranho, pois, se anteriormente os nossos cuidados não passavam de jogos infantis de preparação para as **coisas**; somente agora passarão a ter uma importância real. É

209 - A professora Marilena Chauí, ao falar sobre as **paixões** resalta a **imagem que os antigos** faziam a esse respeito, comparando também, **as intempéries do mar**: “Nós somos seres passionais. Nós temos **paixões**, e, as paixões, como, o amor, o ódio, a cólera, a vingança, a alegria, a tristeza, a generosidade; elas atuam, agem sobre o nosso caráter, a nossa bondade, e, produzem resultados lastimáveis, terríveis, nos colocam desorientados, na vertigem, sem saber o que fazer. **Desvairados**, dilacerados. Agimos simplesmente, de forma desastrosa com esses sentimentos, mas também, passamos a **viver**. Só para citar um exemplo: a imagem que os antigos usavam para mostrar o que eram as **paixões**, os **sentimentos**, agindo sobre o nosso caráter, sobre o nosso temperamento, era a de **um barquinho solto no mar**, e, o barquinho sobe com as ondas, vai para o fundo da água, é arrastado pelos ventos, para a direita e para a esquerda. Fica sem destino, fica à deriva. E é por que as **paixões** fazem isso conosco, que é preciso **educação**, do nosso temperamento, do nosso caráter, que é a educação da nossa vontade. A nossa vontade recebendo uma **formação**, nos ajuda a escolher, entre o bem e o mal, entre o vício e a virtude, que estamos destinados por natureza. (CHAUL, Marilena. Curso Filosofia livre: Série Ética. São Paulo: Cultura-Fundação Padre Anchieta, [s/d]). **Rousseau**, no Livro I do *Emílio*, ao falar pela primeira vez, de forma breve, das **paixões** e das inclinações do homem, do que elas podem fazer com os homens, também, de como deve ser a sua **formação**, nos relata, metaforicamente, o seguinte: “Para formar esse homem raro, que devemos fazer? Muito, sem dúvida: impedir que nada seja feito. Quando não se trata senão de ir contra o vento, bordeja-se; mas se o **mar** está agitado e se quer não sair do lugar, cumpre lançar a âncora. Toma cuidado, **jovem piloto**, para que o **cabo** não se **perca** ou que tua âncora não se **arraste** a fim de que o **barco** não **Derive** antes que o perceba.” (*Emílio*, Livro I, op. cit., p. 15.).

210 - *Ibid.*, Livro IV, p. 234.

211 - *Id.*

212 - *Id.*

o estado das **paixões**, que para o filósofo é o principal **instrumento** de nossa **conservação**, mas é bom que fiquemos atentos, pois, é uma empresa tão vã quanto ridícula querer a destruição. Não se pode acabar com as paixões, isto seria uma contradição divina. Seria como controlar a natureza e reformar a obra de Deus. “Se Deus dissesse ao homem que aniquilasse as paixões que lhe dá, Deus quereria e não quereria; estaria em contradição consigo mesmo”; pois, nos explica o filósofo que, nunca Deus deu tão insensata ordem, o que ele quer que um homem faça não o faz dizer por outro homem; diz ele próprio, escreve-o no fundo do coração do homem.²¹³

Assim, Rousseau deixa claro, nesse trecho, que não pretende aniquilar com o nascimento das paixões, como possa parecer. Portanto, a questão é a seguinte: Se é da natureza humana ter paixões, todas as paixões que sentimos em nós e vemos nos outros são naturais? E responde da seguinte forma: “A fonte é natural sem dúvida, mas mil riachos a ela estranhos ampliaram-na; é um grande rio que aumenta sem cessar e no qual encontraríamos com dificuldade algumas gotas das primeiras águas.”²¹⁴ O autor sinaliza que “amor de si mesmo/piedade” e “amor-próprio” sejam a mesma coisa (como dirá Kant, posteriormente, ao se referir ao conceito de amor-de-si e amor-próprio) ou, pelo menos que o amor-próprio provem do amor-de-si-mesmo, embora, já se encontre degenerado.

Também nos revela que **as paixões naturais** são muito restritas, pois são os instrumentos de nossa liberdade, logo, tendem a **conservar-nos**. As outras paixões seriam as modificações do “amor-de-si-mesmo”, que nos destroem e vem de fora, ou seja, não é a natureza que nos dá; nós nos apropriamos delas em detrimento dessa natureza.

Dessa forma, pode-se começar a verificar que para o genebrino, **a fonte de nossas paixões**, a origem, a única que nasce com o homem e não o deixa durante a vida, todas as “paixões”, a própria piedade, o impulso sexual, derivam do **amor-de-si-mesmo**, que ele assim conceitua no Livro IV do *Emílio*:

Paixão primitiva, inata, anterior a qualquer outra e da qual todas as outras não são, em certo sentido, senão modificações. Assim, se quisermos, todas são naturais. Mas essas modificações em sua maioria tem causas estranhas sem as quais não ocorreriam nunca.²¹⁵

213 - Ibid., p. 235.

214 - Id.

215 - Id.

O amor-de-si-mesmo²¹⁶ tem a ver com a **conservação** de si mesmo (conforme explica desde o *Segundo Discurso*), pelo instinto, que busca o que favorece e foge do que o prejudica. É uma paixão primitiva, que, além de ser sempre boa, pois, sempre conforme a ordem, tendo como primeiro e mais importante cuidado atentar para sua própria conservação; contudo, ressalta-se que é indiferente a moralidade, ou seja, ao bem e ao mal, posto que está situada aquém de qualquer tipo de valoração; assim, esse sentimento estará sempre longe de qualquer excludente em relação ao outro, pois, preocupar-se com a sua conservação é menos prejudicial ao outro.

Portanto, é preciso que nos amemos para nos conservarmos. É necessário que nos amemos mais do que tudo; e, em consequência imediata do mesmo sentimento, nós amamos o que nos conserva.²¹⁷ O filósofo ilustra essa questão com o fato de Rômulo ter se apegado à loba que o amamentou, que o conservou. Mesmo esse apego de início sendo puramente instintivo e maquinal, pois, o que favorece bem-estar, atrai o homem e o que prejudica o repele. Porém, o que transforma esse instinto em sentimento, o apego em amor, a aversão em ódio é a intenção de nos prejudicar ou de nos ser útil.

~ ~ ~ ~ ~

Não nos **apaixonamos** pelos seres insensíveis que seguem tão somente o impulso que lhes damos. Mas aqueles de que esperamos um bem ou um mal pela sua disposição interior, por sua vontade, aqueles que vemos agir livremente a favor ou contra, nos inspiram sentimentos análogos aos que nos demonstram.²¹⁸

A partir dessa conceituação, Rousseau nos esclarece que o primeiro sentimento de uma criança (igualmente ao homem, no primeiro estado de natureza), é de se amar a si mesma; o segundo é de amar aos que dela se aproximam pela assistência e cuidados consigo. No início, não passa de hábito, depois é mais compreensão do que amizade, e, somente mais tarde é que a utilidade é ultrapassada e começa a amar. Portanto, uma criança inclina-se, naturalmente, para a benevolência, a partir do hábito de um sentimento favorável à sua espécie.

216 - Esse conceito aparece inicialmente no *Segundo Discurso*, precisamente na nota XV da edição da *Pléiade*, p. 219-220, referente à *Primeira Parte* da obra; na tradução brasileira, nota (o) p. 306-307. Conforme Constança Pissarra, "Rousseau retoma esse conceito da tradição estoíca (ver Cícero. *Dos fins dos bens e dos males*, III, 5 e 16)." PISSARRA, Maria Constança P. **Rousseau**. In: **Os filósofos: clássicos da filosofia**, v. I de Sócrates a Rousseau. Org. Rossano Pecoraro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 367.

217 - **Emílio**, Livro IV, op. cit., p. 235-236.

218 - *Ibid.*, p. 236.

E, da mesma forma que explana no *Segundo Discurso* e no *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau enfatiza no *Emílio*: “Mas na medida em que suas relações se estendem, que se ampliam suas necessidades, suas dependências, o sentimento de suas ligações com os outros desperta e provoca o dos deveres e das preferências. Então, a criança torna-se imperiosa, ciumenta, astuciosa, vingativa”²¹⁹; é o “circuito da opinião”. Conforme o filósofo:

O amor a si mesmo, que só a nós diz respeito, satisfaz-se quando nossas necessidades estão satisfeitas; mas o **amor-próprio**, que se compara, nunca está satisfeito e não o poderia estar, por que tal sentimento, em nos preferindo aos outros, exige também que os outros nos prefiram a eles; o que é impossível.²²⁰

Por isso, as **paixões ternas** e afetuosas nascem do “amor a si mesmo” e as **paixões odientas** e irascíveis nascem do “amor-próprio.” Enquanto o amor-de-si é próprio do estado natural, o amor-próprio é um sentimento artificial resultante da vida em sociedade e se manifesta quando passamos a ter muitas necessidades e nos habituamos a compararmos-nos aos outros, e a **opinião** deste se torna muito mais importante. É a constituição de um novo estado, não só para o homem do estado primitivo, como para a criança. Ora, questiona Salinas: “Mas o que é o laço social? Quais são, afinal os fatores responsáveis essencialmente pela fixação do laço social?” Tudo nos leva a crer que é o fascínio pelo outro provocado nos dois estágios, pois, conforme Rousseau, “a força de se verem não podem mais deixar de se verem novamente”. E Salinas complementa: “A mônada, capturada numa teia de relações, enreda-se irremediavelmente no círculo com o Outro, círculo ‘infernal’ e ‘paradisiaco’ ao mesmo tempo.”²²¹ A partir do momento que o ser humano estabelece relações com o outro, isto suscita um desejo insaciável de dominação e prestígio. Se de um lado desperta amor, e precisamente isso faz com que haja uma permanência de frequência, porém, a “estima pública” passa a ter um preço. “Em uma palavra, esboça-se a ‘tirania da opinião’”²²² O problema dessa opinião resultante de uma comparação com o outro é que implica sempre numa preferência por si mesmo. Também é despertado pela fixação das rela-

219 - Id.

220 - Ibid., p. 236-237.

221 - SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*, op. cit., p. 52.

222 - Id.

ções sociais, dirige as paixões, seguindo, como a *pietade*, porém, contra ela, uma trajetória de refinamento e intensificação da degeneração das paixões.

No *Segundo Discurso*, Rousseau explica como a **alma** e as **paixões humanas** alteraram-se insensivelmente e mudaram, por assim dizer a sua **natureza**: “por que nossas necessidades e nossos prazeres mudam de objeto com o decorrer dos tempos”, simplesmente por que, o homem da natureza desapareceu gradativamente, e, na sociedade só é oferecido “uma reunião de homens artificiais e de paixões factícias que são obra de todas essas relações novas e não tem nenhum fundamento na **natureza**.”²²³ E, ao expor, pela última vez as diferenças entre os homens da natureza e os homens policiados, nos diz que diferem tanto no fundo do **coração** quanto nas suas **inclinações**. “Tal com efeito a verdadeira causa de todas essas diferenças”: O homem da natureza vive em si mesmo, ou seja, “**o amor-de-si-mesmo**”, enquanto o homem sociável, sempre fora de si – “**o amor-próprio**”, pois, “só sabe viver baseando-se na opinião dos demais e chega ao sentimento de sua própria existência quase que somente pelo julgamento destes”²²⁴, ou seja, tudo se reduz às aparências, de forma artificial. Em uma palavra, Rousseau questiona: “Como, perguntando sempre aos outros o que somos e não ousando jamais interrogarmo-nos a nós mesmos sobre esse assunto, em meio a tanta filosofia, humanidade, polidez e máximas sublimes, só temos um exterior enganador e frívolo, honra sem virtude, razão sem sabedoria e prazer sem felicidade?”²²⁵ Portanto, esse não é o nosso estado natural, simplesmente, por que esse é o espírito da sociedade e a desigualdade que ela engendrou, mudando e alterando as nossas inclinações naturais.

O amor-próprio, nesse aspecto, acaba por desalojar o amor-de-si-mesmo²²⁶. Conforme Salinas, “ao contrário do que ocorre com o movimento de transporte próprio da *pietade*, no caso do *amor-próprio* eu me comparo com outro e, portanto, transporto-me até ele, mas para dele me distinguir e para suplantá-lo”²²⁷; pois se encontra diante de uma paixão que é exclusiva

223 - *Segundo Discurso*, Segunda parte, op. cit., p. 281.

224 - Id.

225 - *Ibid.*, p. 281-282.

226 - Nos *Diálogos: Rousseau juiz de Jean-Jacques*, o autor define o **amor-próprio** de maneira semelhante: “As paixões primitivas, que tendem todas diretamente à nossa felicidade, não nos tendo a não ser o *amor-de-si* como princípio, são todas amáveis e doces por sua essência: mas, quando desviadas de seu objeto por meio de obstáculos, elas se ocupam mais do obstáculo a fim de afastá-lo do que do objeto para atingi-lo, então elas mudam de natureza e se tornam irascíveis e odiosas e eis como o *amor-de-si*, que é um sentimento bom e absoluto, torna-se *amor-próprio*; isto é, um sentimento relativo pelo qual nos **comparamos**, que demanda preferências, cuja fruição é puramente negativa e que não busca mais se satisfazer para o nosso próprio bem, mas somente para o mal de outrem.” (*Diálogos*, Primeiro diálogo, p. 66g.).

227 - SALINAS FORTES, Luiz Roberto. **Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau**, op. cit., p. 65.

do outro. No entanto, Rousseau atenta para o fato de que se é verdade que não podemos viver sempre sós e há uma necessidade imperiosa do outro, conseqüentemente, não seremos em hipótese alguma sempre bons, e essa dificuldade aumentará necessariamente com o maior número de relações que tivermos. “E é nisso, principalmente, que os perigos da sociedade nos tornam a arte e os cuidados mais indispensáveis para prevenir, no coração humano, a degeneração que nasce de suas novas necessidades.”²²⁸ É quando “as exigências da comunicação se tornam mais complexas”, observa Salinas, “e a relação com o outro converte-se numa necessidade estrutural, impõe-se o recurso ao artifício, seja sob a forma dos signos instituídos, seja sob a forma da ‘arte’.”²²⁹

Portanto, falar do binômio “amor-de-si-mesmo”, “amor-próprio” em Rousseau, significa tocar no problema **das relações humanas**, pois, o que o autor nos indica é que enquanto o homem só se conhece pelo seu ser físico, deve estudar-se em suas relações com as **coisas**, mas, a partir do momento que começa a sentir seu ser **moral**, deve estudar principalmente nas suas relações com os **outros**. Justamente nesse ponto que empregará sua vida inteira, pois, depois que o homem tiver sua primeira **paixão** faz com que, sem demora, fermentem muitas outras. A inclinação de um ser por outro é um instinto indeterminável, pois faz parte do movimento da natureza, não há como evitar esse acontecimento. O que não é natural, afirma o genebrino, são as escolhas, as preferências e as afeições pessoais. Quanto ao **amor**²³⁰, é necessário conhecimento e tempo. “Só se ama depois de ter julgado, só se prefere depois de ter comparado. Tais julgamentos ocorrem sem que nos apercebamos, mas nem por isso deixam de ser reais.”²³¹ Mas, se não há o germe das paixões morais no coração das crianças, o mesmo não se pode dizer dos corações mais jovens que vivem o momento crítico, pois, “elas nascerão nele, ainda que tudo façamos para evitá-lo.”²³²

Ainda no *Emílio*, Jean-Jacques faz uma retomada sintética de tudo

228 - *Emílio*, Livro IV, op. cit., p. 237.

229 - SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*, op. cit., 49.

230 - Rousseau toma partido do **amor** em detrimento da **razão**, pois, mesmo suas exaltações nos alucinando e, embora não exclua do coração, nem deixe de provocar sentimentos como o ódio, também, pressupõe outros sentimentos estimáveis, sem os quais não se poderia nem sentir. O filósofo reclama o fato de terem feito o “amor” como cego, pondo em oposição à razão. Ora, “fizeram o amor cego porque têm melhores olhos do que nós e veem relações que não podemos perceber.” (*Emílio*, Livro IV, op. cit., p. 237.).

231 - Id.

232 - *Ibid.*, p. 238. Tem-se a impressão que toda a verve de Rousseau em falar do surgimento das **paixões** está em poder ludibriar a **imaginação**, pelo fato de constatar que a ilusão e a paixão podem ser um grande problema a ser enfrentado, ou o contrário, falar do surgimento da **imaginação** e tentar retardar as **paixões**; pois, mesmo sendo inevitáveis, o filósofo, vai constantemente se cercando de meios que possam atrasar o reconhecimento tanto das paixões quanto da imaginação.

o que foi dito sobre a **origem das línguas**, suas modificações e diferenças, tanto no *Segundo Discurso* como no *Ensaio*, pois, assim como ocorre o desenvolvimento da **linguagem**, também, “varia nos indivíduos segundo os temperamentos e nos povos segundo os climas.”²³³ Porém, por mais que já se conheça as distinções observadas a propósito entre os países quentes e os países frios, e onde os temperamentos mais ardentes se formaram primeiro; “mas é possível nos enganarmos a respeito das causas e muitas vezes atribuímos ao físico o que cabe imputar ao **moral**; é um dos erros mais frequentes da filosofia de nosso século.”²³⁴

Explica que, na natureza, as instruções são tardias, logo, os sentidos despertam a imaginação, porém, nos homens, as instruções são prematuras, nesse caso, é a imaginação que desperta os sentidos. Isto serve de explicação, de uma forma mais segura e mais geral, pois, a força da juventude e a força do sexo nos homens são sempre mais precoces entre os povos policia- dos e instruídos por uma “**linguagem expurgada**”²³⁵; do que os efeitos que o clima exerce sobre as transformações.

E questiona: “Quereis por ordem e regra nas paixões nascentes? Ampliai o espaço durante o qual elas se desenvolvem, a fim de que tenham tempo de se ordenarem na medida em que nascem.”²³⁶ Mas, é a natureza quem vai ordenar, e tudo que cerca o homem, inflama sua imaginação. Isto somente não ocorreria se o sentimento acorrentasse a imaginação e a razão calasse a opinião dos homens; pois, “a fonte de todas as paixões é a sensibilidade, a imaginação determina seu declive.”²³⁷ Por isso, é preciso sentir as relações tanto na espécie como no indivíduo. O homem precisa sair de si mesmo e observar o que há ao seu redor, pois, enquanto sua sensibilidade permanecer limitada a si mesmo, não há nenhuma **moralidade** nas suas ações; igualmente ao *Segundo Discurso*, os sentimentos só brotam quando a sensibilidade, primeiramente, é estendida para fora de si mesmo, pois, somente dessa forma é que, “em seguida noções do bem e do mal que o fazem verdadeiramente homem e parte integrante de

233 - Id.

234 - Ibid., p. 238-239.

235 - A **linguagem expurgada** a que Rousseau tanto se refere no *Emílio*, é a de longos discursos a partir dos aparentes “bons costumes”, porém, contaminados pelos vícios; pois, há um excesso de pudor e honestidade, é um falso moralismo. “Dar-lhes lições de pudor e de honestidade, é ensinar-lhes que há coisas vergonhosas e desonestas, (...) a verdadeira inocência não tem vergonha de nada.” (Ibid., p. 241.).

236 - Ibid., p. 244.

237 - Id.

sua espécie”²³⁸; são colocadas em prática, por meio dos instrumentos sensíveis para funcionarem na verdadeira marcha da natureza. Conforme Rousseau:

Pouco a pouco o sangue se inflama, elaboram-se os pensamentos, forma-se o temperamento. O prudente operário que dirige a fábrica tem o cuidado de aperfeiçoar todos os seus instrumentos antes de manuseá-los: uma longa inquietação precede os primeiros desejos, uma longa ignorância os ilude: **deseja-se sem saber o quê**²³⁹. O sangue fermenta e agita-se: uma superabundância de vida busca exteriorizar-se. Anima-se o olhar e examina os outros seres, começa-se a mostrar interesse pelos outros, a sentir que não é feito para viver só: assim é que o coração se abre para as afeições humanas e torna-se capaz de apego.²⁴⁰

Portanto, Rousseau não está recusando as **paixões**, mas sim reivindicando o **reconhecimento das paixões** ternas e afetuosas, nos primeiros sentimentos da piedade e do amor-de-si-mesmo. E isso, só acontece quando o coração se compadece das atribulações dos seus semelhantes.

É a fraqueza do homem que o torna sociável; são nossas misérias comuns que incitam nossos corações à humanidade: nada lhe deveríamos se não fôssemos homens. Todo apego é sinal de insuficiência: se nenhum de nós tivesse necessidade de outrem, não pensaria em unir-se a ninguém. Assim de nossa própria enfermidade nasce nossa frágil felicidade. Um ser realmente feliz é um ser solitário; [mas] só Deus goza de uma felicidade absoluta, mas quem de nós tem uma ideia disso? Se algum ser imperfeito pudesse bastar-se a si mesmo, de que gozaria segundo nós? Seria só e miserável. Não concebo que quem não precisa de nada possa amar alguma coisa: não concebo que quem não ama nada possa ser feliz.²⁴¹

Jean-Jacques está tentando mostrar que nos apegamos aos outros menos pelos sentimentos de seus prazeres do que pelas suas dores e sofrimentos; sobre isso, Salinas enfatiza que a imaginação, ao menos nos primórdios ela só se põe em ação, “nas suas manifestações mais elementa-

238 - Ibid., p. 245. Igualmente ao Segundo Discurso, Homem da natureza e com essas noções, Homem “civilizado”.

239 - Referência a Montesquieu sobre o verbete “**O Gosto**”. “São esses diferentes prazeres da alma que formam os objetos do gosto, tais como o belo, o bom, o agradável, o ingênuo, o delicado, o terno, o gracioso, **o não sei o quê**, o nobre, o grandioso, o sublime, o majestoso etc.” (MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. **Ensaio sobre o gosto nas coisas da natureza e da arte**. In: **O Gosto**. Tradução e posfácio: Teixeira Coelho. São Paulo: Iluminuras, 2005. p. 11.). Texto publicado de forma inacabada, no tomo VII da *Enciclopédia em 1757*, em que o *prazer* será o tema central do verbete.

240 - **Emílio**, Livro IV, op. cit., p. 245.

241 - Ibid., p. 246-247.

res, como identificação com o Outro enquanto sofrente²⁴²; pois, são nessas que conseguimos ver de forma mais clara, a identidade de nossa própria natureza. “Se nossas necessidades comuns nos unem por interesse, nossas misérias comuns nos unem por afeição.”²⁴³ Ora, é a **imaginação** agindo em nosso sentimento, pois, “nos põe no lugar de um miserável mais que de um homem feliz”; e, essa condição que nos toca mais profundamente é a doce **piedade**, “porque, colocando-nos no lugar de quem sofre, ainda sentimos o prazer de não sofrermos com ele.”²⁴⁴ O homem precisa sentir-se em seu semelhante, transportar-se para fora, do contrário, não imaginando o que os outros sentem, só conhecerá os seus males; “mas quando o primeiro desenvolvimento dos sentidos acende nele o fogo da imaginação, ele começa a sentir-se em seu semelhante, a comover-se com suas queixas, a sofrer com suas dores.”²⁴⁵

Retornando ao *Ensaio sobre a origem das línguas*, o filósofo também ressalta a piedade como o sentimento que determina a conduta humana e que toca o coração humano, embora, a piedade apareça como um sentimento que depende das luzes e da reflexão. Citando Rousseau:

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 sofreremos enquanto pensamos que ele sofre; não é em nós, mas nele, que sofreremos. 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 eu? 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.²⁴⁶

E, de forma semelhante, principalmente, a esse momento de “**transporte**”, ocasionado pela *piedade*, Rousseau ratifica no Livro IV do *Emílio*, como uma versão definitiva que outrora expôs no *Ensaio das línguas*. Citando-o:

242 - SALINAS FORTES, Luiz Roberto. **Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau**, op. cit., p. 60.

243 - **Emílio**, Livro IV, op. cit., p. 247.

244 - Id.

245 - Ibid., p. 248.

246 - **EOL**, Capítulo IX, op. cit., p. 175.

Assim nasce a **piedade**, primeiro sentimento relativo que toca o coração humano dentro da ordem da natureza. Para tornar-se sensível e piedoso, é preciso que a criança saiba que existem seres semelhantes a ela que sofrem o que ela sofreu, que sentem as dores que sentiu, e outras de que deve ter ideia como as podendo sentir também. Com efeito, como nos comoveremos até a piedade, senão em nos **transportando** para fora de nós e nos identificando com o animal sofredor, abandonado, por assim dizer, nosso ser para pegar o dele? Nós só sofreremos na medida em que julgamos que ele sofre; não é em nós, é nele que sofremos. De modo que ninguém se torna sensível, senão quando sua **imaginação se anima** e começa a transportá-lo para fora de si.²⁴⁷

Embora, tenha se observado que, inicialmente, Rousseau elabore uma crítica à **imaginação**, no entanto, afirma que não há como negá-la, pois, além dela “transportar” o homem para fora de si, ela anima, segundo Salinas, o que é mais natural ao homem, a piedade, essa capacidade de compaixão que faz o homem se identificar com o outro.²⁴⁸ A partir do momento em que as faculdades virtuais são postas em ação, e **acionam** seu poder, isso desperta a função, da mais ativa de todas as faculdades humanas, a **imaginação** que, segundo o filósofo, é a **medida** da própria **Natureza**²⁴⁹:

É a **imaginação** que nos apresenta a medida das possibilidades, no bem como no mal, e que, por conseguinte, excita e alimenta os desejos pela esperança em satisfazê-los. Mas o objeto que parecia, de início, ao alcance da mão, foge mais depressa do que o podemos perseguir: quando imaginamos poder atingi-lo, ele se transforma e se mostra ao longe diante de nós. Não vendo mais o espaço percorrido, não lhe damos nenhum valor; o que resta a percorrer aumenta, estende-se sem cessar. Assim nos esgotamos sem chegar ao fim, e quanto mais ganhamos sobre o gozo, mais a felicidade se afasta de nós.²⁵⁰

Com o reconhecimento da imaginação o filósofo nos faz perceber

247 - **Emílio**, Livro II, op. cit., p. 249.

248 - SALINAS FORTES, Luiz Roberto. **Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau**, op. cit., p. 59.

249 - Rousseau pretende que todo esse desenvolvimento tenha apoio na **Natureza**, o amor-de-si-mesmo, a piedade e a imaginação. Como o exemplo dado no **Segundo Discurso**, do tirano que se comove ao assistir a uma tragédia: “Tal movimento puro da **natureza**, anterior a qualquer reflexão; tal a força da **piedade natural** que até os costumes mais depravados têm dificuldades em destruir, porquanto se vê todos os dias, em nossos espetáculos, emocionar-se e chorar por causa das infelicidades de um desafortunado, aquele mesmo que, se estivesse no lugar do tirano, agravaria ainda mais os tormentos de seu inimigo, como o sanguinário Sila, tão sensível aos males que não tinha causado, ou aquele Alexandre de Fers, que não ousava assistir à representação de uma tragédia, temendo que o vissem chorar com Andrômaca e Príamo, enquanto ouvia sem emoção os gritos de tantos cidadãos que, por sua ordem, eram degolados cada dia.” (**Segundo Discurso**, Primeira parte, op. cit., p. 253.).

250 - **Emílio**, Livro II, op. cit., p. 63.

que, imaginar é uma possibilidade que vai além dos limites naturais do humano, mas também, é transpor as fronteiras de nossa própria individualidade, pois, “o mundo real tem seus limites; o mundo imaginário é infinito”²⁵¹, e nos faz alcançar a exterioridade. Segundo Salinas, dessa mesma maneira, a **piedade**, enquanto faculdade inativa do homem, no estado de natureza, funciona como “uma faculdade representadora, ou seja, faculdade de se pôr imaginariamente no lugar do outro, capacidade de ‘transcendência’, de superação de si (...), transporte e movimento imaginário para fora”²⁵²; pois, no momento em que o homem sai de si, não é mais igual a si próprio. “Essa capacidade de identificação é a condição indispensável para que se constitui um vínculo efetivo, para além daquele formado com base no mero interesse: para que o homem deixe de girar apenas em torno de si é necessário que ele tenha, nele mesmo, a capacidade de ‘sair de si’ e sentir como se fora outro.”²⁵³ Conforme Salinas, a tranquilidade de sua fase inicial é estremecida pela presença de algo alheio, pois, para o estado natural do homem, isso acaba representando uma não-natureza: uma negatividade provinda da situação do homem ter exercido seu poder de **reflexão**, conforme pode se perceber na explicação de Rousseau, no *Ensaio* das línguas:

A **reflexão** das ideias comparadas; a pluralidade dessas ideias é que leva à comparação. Quem vê um único objeto não pode fazer comparações. Quem vê somente um pequeno número de objetos e, desde a infância, sempre os mesmos, também não os compara, porque o hábito de vê-los impede a atenção necessária para examiná-los. À medida, porém, que nos impressiona um objeto novo, queremos conhecê-lo e procuramos relações entre ele e os que já conhecemos. Assim aprendemos a conhecer o que está sob nossos olhos e somos levados, pelo que nos é estranho, a examinar aquilo que nos interessa.²⁵⁴

E, o mais incrível dessa situação, é que para se **refletir**, é necessário nos transportar para fora, e a via possibilitadora desse movimento é a **ima-**

251 - Id.

252 - SALINAS FORTES, Luiz Roberto. **Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau**, op. cit., p. 61. Segundo observação de Salinas: “tudo depende da ‘imaginação’, pois este transporte para fora não é e não pode ser real, mas é puramente imaginário. A imaginação, tal como em Kant, é uma faculdade de intermediação; aqui a mediação se dá entre o entendimento ainda em vias de desenvolvimento e a sensibilidade tanto física quanto moral. Graças a ela, assim, nós exerceríamos a nossa capacidade de comparação, de transporte de um objeto sobre o outro, aplicando esta capacidade sobre os distintos objetos ou sobre os distintos indivíduos, que, ‘sentimos’ através da nossa sensibilidade ‘física’, dos nossos sentidos ou da nossa ‘sensibilidade física’, dos nossos sentidos ou da nossa ‘sensibilidade’ moral, da nossa piedade. Observe-se que, tanto no caso da comparação intelectual quanto no caso da piedade, há também um ‘transporte’. É esse ‘transporte’, assim, a obra própria e específica da ‘imaginação’.” (Id.).

253 - Ibid., p. 62.

254 - EOL, Capítulo IX, op. cit., p. 175.

ginação, pois, faz com que anulemos a igualdade que há em relação a nós mesmos para que se possa encontrar algo diferente do que já se conhece, um “não-eu”, gerando assim, um ponto de **comparação**. Conforme Salinas, “perceber as diferenças entre os existentes e dentre eles destacar um outro indivíduo que a mim se ‘assemelha’ supõe, como é obvio, algum exercício de reflexão, de comparação que transporta e justapõe, que distingue e compõe”; portanto, esse despertar, e, ao mesmo tempo evoluir da imaginação e das faculdades intelectuais, fruto da **liberdade**, promovem “a passagem para a vida em sociedade e a concomitante aquisição da **linguagem**.”²⁵⁵ Ora, no *Segundo Discurso*, Jean-Jacques deixa bem claro que o homem no estado de natureza primitivo, está completamente só, “apenas consigo mesmo”, não possui nenhum ponto de comparação, há uma falta de comunicação, ou seja, esse homem não tem a capacidade de refletir por que não percebe o outro. Não há “nenhuma **cadeia** de dependência entre eles”, e caso haja por alguns instantes, “seus **grilhões** se quebram e nunca mais será visto em toda a sua vida”²⁵⁶; Assim, “é a razão que engendra o amor-próprio e a reflexão o fortifica; faz o homem voltar-se sobre si.”²⁵⁷ Citando-o:

Todos os nossos conhecimentos que exigem **reflexão**, todos aqueles que só se adquirem pelo encadeamento de **ideias** e que só se aperfeiçoam sucessivamente, parecem estar completamente fora do alcance do homem selvagem, por **falta de comunicação** com seus semelhantes, isto é, por falta do instrumento que serve a essa comunicação e das necessidades que a tornam imprescindível. Seu saber e sua indústria limitam-se a saltar, correr, lutar, lançar uma pedra, escalar uma árvore.²⁵⁸

Ademais, o homem selvagem, está “sempre todo inteiro consigo mesmo”; Jacques Derrida²⁵⁹ também observa que, a capacidade de **reflexão**, aparentemente, “fora do alcance do homem selvagem”, somente está aguardando as faculdades acionarem o poder virtual, conforme dito acima. Esse poder virtual é atualizado pela **imaginação** que retira o mesmo homem de seu estado natural e provoca a **mudança**. “Ora, a imaginação é simultaneamente a condição da perfectibilidade – ela é a liberdade – e aquilo sem

255 - SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*, op. cit., p. 58.

256 - *Segundo Discurso*, Primeira parte, op. cit., p. 258.

257 - *Ibid.*, p. 254.

258 - Nota (f) do *Segundo Discurso*, op. cit., p. 288.-289.

259 - DERRIDA, J. *Gramatologia*. Tradução: Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 223.

o que a piedade não despertaria e não se exerceria na ordem humana. Ela ativa e excita um poder virtual.²⁶⁰ Assim, a faculdade de julgar, ou seja, de refletir, surge da distinção que há entre duas coisas (da capacidade “inata” de estabelecer comparações); só então é que as semelhanças são estabelecidas. Assim, se encontra nas comparações, os “objetos propícios sobre os quais se exerce o juízo, através da **linguagem em formação**, conduzindo-nos a formação das primeiras ‘ideias’.” Mesmo a razão, ainda se encontrando em primeiro estágio, “será a faculdade por excelência da apreensão da Ordem. Conhecer será estabelecer relações ou comparações, será análise e síntese, estabelecimento de identidades e diferenças.” Salinas presume que quando a razão for desenvolvida plenamente, nada mais será do que “a explicitação da capacidade de comparação e ordem da medida.”²⁶¹; gerando uma grande dissociação, “uma fratura no interior do próprio organismo, uma possível falta de sintonia entre, de um lado, o ‘coração’ e os ‘sentimentos’ e, de outro, ‘a razão’.”²⁶² Portanto, a partir do momento que o homem se coloca no lugar dos outros indivíduos de sua espécie, toma consciência de sua identidade em relação aos outros. Enfatizando-se que, esse contato com o outro, que provoca a diferença, ao mesmo tempo, gera também a semelhança, observa Derrida, “quanto mais nos identificamos com o outro, melhor sentimos seu sofrimento como seu: o nosso é o do outro.”²⁶³ E, na tentativa de sintetizar a mudança ocorrida entre os homens, Rousseau nos diz o seguinte na *Carta a Beaumont*:

Quando, por um desenvolvimento cujo progresso mostrei, os homens começam a lançar os **olhos** sobre seus semelhantes, eles começam também a ver **suas relações** e as **relações das coisas**, a adquirir ideias de conveniência, de justiça e de ordem; o belo moral começa a se lhes tornar sensível e a consciência age. Então eles têm **virtudes** e se têm também **vícios** é porque seus interesses se cruzam e suas ambições despertam à medida que suas luzes se estendem.²⁶⁴

Nesse sentido, Starobinski nos alerta que, “nenhum **olhar** pode ser indiferente ao **olhar do outro**”, pois, “o oculto fascina”, afinal, ainda é o que

260 - Id.

261 - SALINAS FORTES, Luiz Roberto. **Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau**, op. cit., p. 68.

262 - Ibid., p. 69.

263 - DERRIDA, J. **Gramatologia**, op. cit., p. 231.

264 - **Carta a Beaumont**, op. cit., p. 49.

falta ser conhecido; logo, nos adverte Aduino Novaes, o olhar a que Starobinski e Rousseau se referem, não é o de mais uma faculdade sensorial preocupada simplesmente com a recolha das imagens que nos cercam, mas, é o do **estabelecimento das relações**, pois, é por meio desse olhar que, nas palavras do autor, tanto Rousseau como Starobinski espreitam “o consentimento, o desejo, a recusa, a ameaça, a opacidade, a mentira, a hipocrisia, o real e o ilusório, o ser e a aparência, a luz e a sombra, enfim, a transparência e o obstáculo.”²⁶⁵ Assim, não é por acaso que Rousseau questiona:

Concebeis alguma felicidade possível para algum ser, fora de sua constituição? E não será tirar o homem de sua constituição querer isentá-lo de todos os males de sua espécie? Sim, sustento-o: para sentir os grandes bens é preciso que conheça os pequenos males.²⁶⁶

O filósofo esclarece que a felicidade, inicialmente, até pode estar na relação consigo próprio, ao questionar no *Discurso sobre as ciências e as artes* o seguinte: “De que serve procurar nossa felicidade na opinião de **outrem**, se podemos encontrá-la em nós mesmos?”²⁶⁷ Isso é bem nítido, mas logo em seguida reconhece a felicidade nas **relações** com os outros. Dizendo de outra maneira, uma pessoa não pode ser feliz se está em conflito com ela mesma, tampouco pode ser feliz por muito na solidão. Tudo isso até se faz possível apenas por um tempo curto. Ademais, mesmo sendo os outros que nos dão os maiores males e sofrimentos, as rupturas, os problemas, os engodos e humilhações, são os outros que nos dão os maiores gostos e a maior felicidade; daí o fato do autor ter afirmado que, “a felicidade não passa, de um estado negativo”.

O estabelecimento das relações nos possibilita as **paixões**, essa, por sua vez ocasiona as necessidades de se encontrar expressões para os nossos sentimentos, e, a **linguagem** é esse meio, pois, as palavras são capazes de exprimir coisas que não vemos, todavia, sentimos. Mas, o sentido de uma expressão somente é apreendido por meio das paixões que suscitam; o **reconhecimento do outro** também implica no reconhecimento das paixões que o outro possui. É dessa maneira que a possibilidade de nos colocarmos no lugar do outro ou o contrário, é a única forma de fazer com que sintam o

265 - NOVAES, Aduino. *Comentários à margem sobre a obra: Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, de Jean Starobinski. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

266 - **Emílio**, Livro II, op. cit., p. 71.

267 - **Primeiro Discurso**, Primeira parte, op. cit., p. 336.

mesmo que nós. Por isso, a natureza da linguagem é **poética** e a comunicação das paixões está em seu caráter eminentemente humano, pois, quando as expressões de cada um atingem o outro, “anunciam um ser semelhante a vós”; os órgãos dos sentidos ou “órgãos da alma”, como Rousseau prefere chamar nesse momento do *Ensaio*, “dizem que não estais só”, ao escutar o cântico das paixões, pois, “os pássaros trinam, somente o homem canta. E não se pode ouvir canto ou sinfonia sem se dizer imediatamente: ‘um outro ser sensível está aqui’.”²⁶⁸ Assim, as expressões proporcionaram às primeiras línguas que fossem cantadas de forma tão apaixonada quanto os sentimentos que as provocaram. Ao nascer, a linguagem era figurada e, somente se falou por meio da poesia.²⁶⁹ “Segundo Estrabão, outrora dizer e cantar eram o mesmo, o que mostra, acrescenta ele, que a poesia é a fonte da eloquência.”²⁷⁰

REFERÊNCIAS:

Obra base:

FAÇANHA, Luciano da Silva. **Poética e estética em Rousseau: corrupção do gosto, degeneração e mímesis das paixões**. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica – PUC, São Paulo, 2010.

ARENDDT, Hannah. **A crise na educação**. In: Entre o passado e o futuro. Tradução: Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.

CHAUÍ, Marilena. Curso Filosofia livre: Série Ética. São Paulo: Cultura-Fundação Padre Anchieta, [s/d].

DERRIDA Jacques. **Gramatologia**. Tradução: Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2004.

FAÇANHA, Luciano da Silva. **Para Ler Rousseau: uma interpretação de sua narrativa confessional por um leitor da posteridade**. São Paulo: Edições Inteligentes, UFMA. 2006.

268 - EOL, Capítulo XVI, op. cit., p. 194.

269 - Ibid., Capítulo III, p. 165.

270 - Ibid., Capítulo XII, p. 187.

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

GROSRICHARD, Alain. Comentários acerca da obra de Bento Prado Junior, *A retórica de Rousseau*. In: PRADO JUNIOR, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**. Org. e apresentação: Franklin de Mattos. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

HESÍODO. *Théogonie*. Tradução: Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1951.

JUSTO, José Manuel. **Ergon ou energueia** – filosofia da linguagem na Alemanha: sécs. XVIII e XIX. Lisboa: Apáginastantas, 1986.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. **Ensaio sobre o gosto nas coisas da natureza e da arte**. In: **O Gosto**. Tradução e posfácio: Teixeira Coelho. São Paulo: Iluminuras, 2005.

NOVAES, Adauto. **Cenários**. In: Ética. Organização: Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NOVAES, Adauto. **Comentários acerca da obra: Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo**, de Jean Starobinski. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

PISSARRA, Maria Constança P. **Rousseau**. In: Os filósofos: clássicos da filosofia, v. I de Sócrates a Rousseau. Org. Rossano Pecoraro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

PRADO JR, Bento. **A força da voz e a violência das coisas**. In: *Ensaio sobre a origem das línguas*. Tradução: Fúlvia. M. L. Moretto. Unicamp.1998.

PRADO JR, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**. Org. e apresentação: Franklin de Matos. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido**. v. I. No caminho de Swann. Tradução: Mário Quintana. São Paulo: Editora Globo, 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont e ou-**

tros escritos sobre a religião e a moral. Tradução e notas: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Chapitre II. De la société** Générale du **genre humain**. In: *Du Contract social ou essai sur la forme de la république. (Première version). Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade. v. III (1964).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Da sociedade geral do gênero humano. In: Manuscrito de Genebra. (Obras Políticas – II). Tradução: Lourdes Santos Machado. Rio de Janeiro, Porto Alegre, São Paulo: Editora Globo, 1962.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Dialogues: Rousseau juge de Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade. v. I (1959).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Première partie.** *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade. v III (1964).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes; Prefácio de Narciso ou o amante de si mesmo. Tradução: Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado e consultoria de Marilena Chauí. 2. ed. *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Lettre a Christophe de Beaumont.** *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade. v. IV (1969).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Emílio ou da educação. Tradução: Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de linguística geral.** São Paulo: Cultrix, 1970.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau.** Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

STAROBINSKI, Jean. **Prefácio**. In: *Cartas Persas*. Edição apresentada, estabelecida e anotada por Jean Starobinski. Tradução: Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

STAROBINSKI, Jean. **Rousseau e a origem das línguas**. (3º *Ensaio sobre Rousseau*). In: *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

A FIGURA FEMININA NO ROMANCE DE FORMAÇÃO DE ROUSSEAU¹

Elayne de Araujo Pereira

INTRODUÇÃO

Ao fazer a sociedade do século instruído refletir sobre a condição humana diante dos costumes, Jean-Jacques Rousseau, escreve seu romance de formação apresentando uma figura feminina sobre aspectos de sua natureza humana. Reservando o livro V da obra *Emílio ou da educação*, publicada no ano de 1762, nomeando Sofia ou a mulher, anunciou a companheira ideal para Emílio. No primeiro livro, Rousseau destaca o projeto de educação de Emílio, que por ventura ocorre desde a infância nos seus primeiros anos de vida até o amadurecimento na idade adulta. Emílio acompanhado por seu preceptor será orientado a viver de acordo com a natureza em uma liberdade regrada para que o desenvolvimento aconteça sem infortúnio da sociedade, mediante o despertar das faculdades.

Ao formar-se em homem de acordo com a natureza humana, Emílio deve encontrar sua companheira, mas antes disso, Rousseau acredita que Sofia deva ser educada tanto quanto Emílio, tornar-se a mulher assumindo os deveres que a própria natureza preservou sob olhos e orientações dos pais, principalmente da mãe, escolhendo a vida para matrimônio, ser esposa e mãe. Ainda que fosse em sociedade, diferentemente de Emílio, Sofia terá de seguir modos que reforçam sua conduta com virtudes e bons costumes, tornando agradável, dócil e submissa para ordenamento do casamento com Emílio e na educação dos seus filhos. Sofia, saberá cantar e dançar para alegrar seu marido, conhecendo somente o que for necessário para bem viver diante de sua virtuosidade e obedecendo a devoção religiosa do marido após o casamento. Seguindo as leis e os deveres de mulher, esposa e mãe;

¹ - Artigo elaborado para disciplina de Linguagem, Literatura e Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, sob a orientação do Professor Dr. Luciano da Silva Façanha, Líder do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq.

Sofia conduzirá Emílio a realizar seus desejos, obtendo todo seu poder sobre as decisões de seu marido. Inclusive, quando o destino lhe separe por infelicidade de Sofia, dispondo a representação de virtuosidade levando a Emílio a culpar a si mesmo por seu comportamento.

Dessa forma, a abordagem dessa escrita será desenvolvida a partir do pensamento de Rousseau, destacando-se alguns pontos no romance sobre a educação de Emílio e de Sofia, demonstrando como o filósofo discorre sobre educação de seus alunos, principalmente sobre o papel da figura feminina na sociedade e na vida de Emílio, o que levava Rousseau a criticar a sociedade estabelecida pelo esclarecimento do homem por via da razão, esquecendo de uma formação conveniente para aqueles que estão no estado de aprender. Segundo Rousseau, a educação do período conduz “bem mais o destruir do que a edificar os homens” por desconhecer sobre a infância, tratando as crianças como adultos em miniatura. Então, dedica suas reflexões para “uma boa mãe que sabe pensar” para educar seus filhos já que é de sua natureza a primeira educação. E é através dessa educação que formaram homens para servir a cidade e as mulheres de boa conduta para o casamento, o lar e os filhos.

Por fim, iremos discorrer um pouco da compreensão sobre a imagem e o papel que as mulheres do século XVIII desenvolvida por meio da leitura de Elisabeth Badinter, ao fazer análise das obras filosóficas dos autores do século, como o próprio Jean-Jacques Rousseau, mostrando a visão da figura feminina como ser de ambição, que desafia as necessidades da própria natureza, enquanto um ser de sensibilidade, devoção e submissão para a sociedade.

SOFIA DE ROUSSEAU E EMÍLIO

O século XVIII tão estimado diante da diversidade de obras para o melhoramento do homem pela razão. Destaca-se, Jean-Jacques Rousseau como autor de Discursos, tratados, romances, cartas e confissões de sua própria vida diante dos bons e maus sentimentos. A obra *Emílio ou da educação* (1762), considerada dentre os melhores livros escritos, revela-se como um “tratado de educação” ou “romance educativo”, nele Rousseau expõe o projeto pedagógico de Emílio da infância à idade adulta sob orientação do preceptor para prepará-lo para ser homem e que saiba bem viver em sociedade. Uma vez que, o filósofo observa a formação do século instruído conduz para “bem mais o destruir que a edificar os homens” por desconhecer de verdade a infância, ao tratar as crianças como adultos e não como criança de

que fato são. Diante disso, Rousseau chama “atenção pública para a questão” no propósito de uma formação conveniente aos homens ao observar os alunos que estão em estado de aprender.

Ao longo desse processo, segundo Pissarra (2002, p.62), Emílio passa por fases que correspondem ao desenvolvimento de suas faculdades e do próprio corpo. Essas fases estão divididas na obra por livros de acordo com a idade de Emílio: Ao falar sobre os primeiros anos de vida, a criança deve ser orientada para que o desenvolvimento físico e sua liberdade mantenha-se preservados a fim de que a relação com o mundo possa ocorrer de acordo com seus sentimentos. Na idade da natureza, Rousseau refere-se como a fase do aprender a falar, nesta, a educação da sensibilidade acontece, pois, antes de poder conhecer as coisas, a criança sente. Com isso, o preceptor deve mantê-la em uma liberdade bem regrada, longe dos livros para não encherem de ocupações desnecessárias sem interesse algum, porque “A leitura é o flagelo das crianças e quase a única ocupação que sabem dar-lhes. Somente aos doze anos Emílio saberá o que seja um livro” (ROUSSEAU, 1995, p. 109-110).

Dos 12 aos 15 anos, conhecida como a idade da força, Emílio deve aprender apenas o que for útil e necessário, priorizando a natureza e as coisas como preparo para a sociedade e a escolha de um ofício manual. Na idade da razão e das paixões, dos 15 aos 20 anos, Rousseau expõe que as paixões podem ser despertadas, e o preceptor deve encorajá-lo às paixões naturais como a piedade, a simpatia, o amor à humanidade e a Deus, distanciando das paixões desenfreadas nascidas na sociedade. A partir desse desenvolvimento, Emílio estudará as relações entre os homens: as relações entre as coisas e aprender a conhecer moralmente os homens. Na idade adulta de Emílio, descrita como a idade da sabedoria e do casamento, ocorrido entre 20 e 25 anos, deve-se encontrar uma companheira para Emílio, Sofia será a mulher escolhida, educada tanto quanto Emílio, respeitando a ordem moral e física que ocupa de acordo com destino de sua natureza.

Desse modo, seguiremos a compreensão atribuída à figura feminina no capítulo V do tratado, mediante o personagem de *Sofia ou a mulher*. Segundo Rousseau, “Sofia deve ser mulher como Emílio é homem”, em razão de que entre os dois existem aspectos de semelhança e diferença quanto sua espécie e ao sexo, atendendo perfeitamente os ajustes da natureza:

Em tudo que diz respeito ao sexo, a mulher e o homem têm em tudo relações e em tudo diferenças: a dificuldade de compará-los vem da de determinar, na constituição deles, o que é do sexo e o que não é. Pela anatomia comparada, e mesmo pela simples inspeção, encon-

tramos entre ambos diferenças gerais que parecem não provir do sexo; cabem ao sexo porém, mas através de ligações que não podemos perceber: não sabemos até onde tais ligações podem o que têm de comum é da espécie, e o que têm de diferente é do sexo. Deste duplo ponto de vista, encontramos entre ambos tantas relações e tantas oposições, que talvez seja uma das maravilhas da natureza ter feito dois seres tão semelhantes constituindo-se tão diferentemente (ROUSSEAU, 1995, p. 424).

Nessa diferença, observa que mediante as experiências e os destinos de ambos os sexos, vivem um para outro, dessa maneira “um deve ser ativo e forte, o outro passivo e fraco”. Com base nesse princípio, a mulher é por natureza criada para ser agradável aos homens no intuito que ele encontre sua própria força. Sofia para Rousseau governará Emílio, pois a natureza das mulheres facilita o despertar dos desejos do homem, dependendo da vontade de agradá-lo.

Em virtude disso, o filósofo reitera que (...) a fêmea é fêmea durante a vida toda, ou ao menos, durante a sua mocidade; tudo a leva sem cessar a seu sexo, e, para bem desempenhar-se as funções, precisam uma constituição que se prenda a ele (...)” (ROUSSEAU, 1995, p.428), pois os cuidados na gravidez, o repouso depois do parto, os cuidados para com os filhos, a doçura e a delicadeza são próprios atributos da figura feminina. Para isso, é necessário que a mulher “seja modesta, atenta, reservada, e que apresente aos olhos de outrem, como aos seus próprios, o testemunho de sua virtude”, assumindo o dever moral com sua reputação (ROUSSEAU, 1995, p. 428).

Com efeito, Rousseau atenta que se deve educar Sofia desde a infância a ser útil, doce e agradável para seguir de acordo com sua natureza. O desenvolvimento do corpo das mulheres necessita total atenção para que elas tenham a força de fazer tudo com delicadeza e sedução. Seguindo sua natureza, ao casar, reservar o tempo para família e o lar, mantendo os bons costumes e a beleza com o cuidado do corpo, da vestimenta, da saúde e do bem estar. Não é à toa que as meninas preferem as bonecas para cultivar essa tal arte:

Vede uma menina passar o dia com sua boneca, vesti-la e revesti-la sem cessar, procurar sempre novas combinações de adornos bem ou mal afinados. Pouco importa. Os dedos carecem de habilidade, o gosto não está formado, mas já se mostra a inclinação. Nessa eterna ocupação, o tempo passa sem que ela o perceba; as horas passam e ela não o sente; esquece as refeições, tem mais fome de adornos que de alimentos. Mas, direis, ela enfeita sua boneca e não sua pessoa. Sem dúvida; ela vê sua boneca e não sua pessoa. Sem nada fazer para

ela própria, não está formada, não tem talento nem força, não é nada ainda, está por inteiro na sua boneca, na qual põe seu coquetismo (ROUSSEAU, 1995, p.436).

Seguindo essa arte com as bonecas, as meninas estarão possuindo bom gosto e o refinamento, prontas para tornarem-se mulheres. Contudo, também carece de uma liberdade regrada, em razão de serem ensinadas somente as tarefas úteis para que não sejam consumidas pela ociosidade e as ações desagradáveis como entregar-se às paixões desenfreadas da sociedade. Para não se encher de ornamentos que revelam mais vaidade do que beleza ou forçá-la para os deveres distanciando dos talentos agradáveis que tem como intuito em formar seu gosto.

Além dessa educação moral, Sofia passará pela formação religiosa baseada na razão, assumindo a religião da mãe quando jovem e do marido quando mulher, utilizando como guia para servir a Deus e o bem. Entretanto, Sofia não precisa ocupar com questões que são superiores a si mesma como a teologia e a metafísica, pois o mais importante é ter Deus:

Não façais de vossas filhas teólogas e argumentadoras. Não lhes ensinéis as coisas do céu senão no que são úteis à sabedoria humana, acostumai-as a se sentirem sob o olhar de Deus, tê-lo como testemunha de suas ações, de seus pensamentos de sua virtude, de seus prazeres, a fazerem o bem sem ostentação, porque ele o ama; a sofrerem sem murmúrio, porque ele as recompensará; a serem enfim todos os dias da vida, o que bem gostarão de ter sido no dia em que comparecerem diante dele (ROUSSEAU 1995, p. 456).

Ainda mais que Sofia necessita apenas aprender a cantar, dança e falar agradavelmente, pois “a arte de pensar não é estranha às mulheres, mas elas não devem interessar-se senão ligeiramente pelas ciências de raciocínio. Sofia tudo concebe, mas retém pouca coisa” (ROUSSEAU, 1995,512). Diante disso, Sofia deve seguir os passos da mãe encontrando uma família que a honre e seja honrada e feliz. Sofia fará Emílio feliz, se for bem educada, sensível, modéstia e reservada e deter boas qualidades. Isso tudo ocorre na visão de Rousseau, em virtude de que as mulheres possuem o poder de formar o juízo antes dos homens, logo Sofia precisa saber “(...) dos deveres e direitos de seu sexo e do nosso” (ROUSSEAU, 1995, p. 477).

Ao chegar a hora de casar, Sofia bem orientada pela família, deve escolher um homem para tornar-se seu marido sem deixar cair pelas armadilhas dos sentidos, para que encontre a felicidade no seu destino, no reinado de sua

casa e no cuidado dos filhos, detendo autoridade juntamente com o marido. Isso consiste em Rousseau afirmar que Sofia é aluna da natureza como Emílio: "(...) ela é feita para ele mais do que qualquer outra; ela será a mulher do homem. É sua igual pelo nascimento e o mérito, inferior pela fortuna (ROUSSEAU, 1995, p. 492). Diante da consumação do casamento, a educação de Sofia será entregue ao seu marido de acordo com gosto de Sofia:

Fala-lhe de tudo; explicar-lhe tudo com uma dedicação pueril; acredita que lhe basta falar para que de imediato ela o entenda; imagina de antemão o prazer que terá em raciocinar, em filosofar com ela; em encara como inútil o conhecimento adquirido que não pode exibir aos olhos dela; envergonha-se quase de saber alguma coisa que ela não sabe. Ei-lo, pois, dando lhe uma lição de filosofia, de física, de matemáticas, de história, de tudo em suma. Sofia presta-se com prazer a seu zelo e procura aproveitar (ROUSSEAU, 1995, p. 512).

Em razão dos seus encantos, Sofia torna Emílio escravo dos seus desejos e gostos, fazendo Emílio cumprir com todas suas solicitações. Declarando: "Sê, quando quiseres, meu esposo, e meu senhor; procurarei merecer essa honra" (ROUSSEAU, 1995, p.531). Nesse sortilégio, Sofia transforma-se em fonte de equilíbrio moral e social, dispondo do poder sobre todas as decisões de Emílio. Ao separarem-se, com a viagem de Emílio para estudo sobre política, só restará a memória para lembrar de sua doce amada. Mas em sua volta para o matrimônio, decidindo morar longe da cidade, a obra encerra-se com a preparação de Emílio para educar seu filho do mesmo modo que foi instruído.

Não sendo o bastante para Rousseau, conforme Pissarra (2002, p. 72) o romance Emílio e Sofia será resgatado na obra *Emílio e Sofia ou Solitários*. Em primeira carta, Emílio conta ao seu mestre sobre seus sentimentos e suas condutas, lembrando de como era livre e do enlace com Sofia:

Às delícias do amor, às efusões da amizade, uma família incipiente acrescentava os encantos do afeto paterno: tudo me renunciava uma vida agradável, tudo me prometia uma doce velhice e uma morte tranquila nos abraços dos meus filhos. Ah, o que foi feito desse tempo feliz de deleite e esperança, em que o futuro embeleza o presente, em que meu coração embriagado de alegria sorvia a cada dia um século de felicidade? Tudo se evaporou como um sonho; ainda jovem perdi tudo, mulher, filhos, amigos, tudo enfim, até o contato com meus semelhantes (ROUSSEAU, 2010, p. 23).

Esse derradeiro sofrimento consiste na falta do seu preceptor e do encontro com a penúria diante da morte dos pais de Sophia e de sua filha,

que Sophia tanto amava. O casamento e o amor se transformaram em puro desgosto, "(...) Sophie tornou-se tão sedentária (...) seu humor, nem sempre estável, tornou-se constantemente triste e sombrio. Trancada da manhã à noite em seu quarto, sem falar, sem chorar, sem fazer caso de ninguém (...)"(ROUSSEAU, 2010, p. 35).

Na sabedoria de retomar sua felicidade, instalados em Paris, Sophie e Émile viveram as piores experiências na cidade corrompida. A virtuosidade, o encanto e a felicidade de outrora se transformaram em verdadeiras traições, vícios, dores e feridas para Emílio, "Já não éramos mais um". Mas diante do caminho pela cidade, Emílio perdoa Sofia colocando a culpa em si, acreditando que Sophie foi virtuosa em seu ato ao contar a verdade e não aceitar viver conforme as aparências reinantes na sociedade, restando seguir com seu destino, que levará mais tarde Emílio e Sofia em novo reencontro.

A MULHER DO SÉCULO XVIII

No início do século XVIII, apesar do progresso, as mulheres tiveram pouca importância para a vida intelectual e política na sociedade. Ao mesmo tempo, foi-lhe atribuído o papel complementar do homem na condição de serem educadas para o casamento, as tarefas domésticas e aos cuidados dos filhos. Segundo Badinter (2003, p. 27) "a diferença dos sexos conduz a uma irreduzível diferença de funções, cuja transgressão é sempre percebida como uma ameaça". Nesse sentido, compreende-se que qualquer mudança dessa dualidade definida por natureza se transforma em uma verdadeira desordem para a sociedade do século. Ainda mais que, a 'natureza da mulher', e a genialidade que ela implica, é mais facilmente apreendida que a do homem, por causa de sua organização física. Os seios e o útero determinam seu destino. Sua finalidade aparece de pronto: parir e proteger" (BADINTER, 2003, 27).

Diante disso, observa-se muito claramente que o filósofo Jean-Jacques Rousseau, ao falar do feminino em seus romances não se distancia da lógica da natureza, nas palavras de Rousseau: (1995, p.431) "cultivar nas mulheres as qualidades do homem, e negligenciar as que lhes são peculiares, é, pois, visivelmente trabalhar contra elas". Por certo, a obra *Emílio ou da educação* tem objetivo muito claro de pontuar essas diferenças entre os dois sexos, pois "longe de beneficiar a mulher com as qualidades do homem, uma tal educação a faria perder as suas" (BADINTER, 2003, p. 29).

Desse modo, percebe fortemente que antes de qualquer escrita de personagem feminina, a presença da figura da mulher na vida de Rousseau

desde a infância até a juventude fora valorosa para formação do seu caráter e gosto. Como destacou em suas *Confissões*, sobre sua saudosa mãe Suzane Bernard², ao passar horas lendo os romances deixado de herança, sua tia Madame Gonceru³ e da ama Jacqueline Faramand, ao ajudá-lo a viver sobre afetuoso cuidado e sua Maman como era chamada Madame de Warens⁴, pelo auxílio na vida adulta.

Embora cada uma reservasse sua virtuosidade na educação de Rousseau, no *Emílio*, Sofia deverá se manter virtuosa desde a infância enquanto for criança, menina, mulher, esposa e mãe. Para que reserve seu corpo e o coração, tornando-se agradável, doce e tendo bons costumes para que possa ser amada de acordo com as leis de sua natureza. Nesta concepção, Rousseau acredita que existência da mulher está voltada para maternidade, e a mulher deve oferecer seu corpo, seus cuidados, suas ternuras, pois qualquer reivindicação dessa natureza é sinal de depravação, empobrecimento e um erro a felicidade da mulher⁵, conforme mostra Elisabeth (2003, p.29) "Rousseau se insurge, portanto, contra a pretensão das mulheres da sociedade parisiense à cultura e ao saber. Porque elas só podem desempenhar este papel em detrimento de seus deveres e porque desempenham mal."

Todavia, não cabe às mulheres quererem a invenção de poder destituído ao homem. É ambicioso querer "desafiar a necessidade e se colocar acima da natureza", quando a sensibilidade e intuição são atributos próprios das mulheres para estudar o homem⁶ e conhecer diante das necessidades. Não foi atoa que as mulheres eruditas eram ridicularizadas e vistas como pretensiosas por traírem sua destinação. A própria Sofia diante seus bons costumes bloqueará toda e qualquer pretensão superior a Emílio, pois "ela corre o risco de perder o encanto e a graça que acompanham a espontaneidade de seu instinto" (BADINTER, 2003, p.29):

2 - "Não sei como aprendi a ler; lembro-me somente pelas minhas primeiras leituras e do efeito que me produziram: é o tempo de onde começo a contar sem interrupção a consciência de mim mesmo. Minha mãe tinha deixado romances, pusemo-nos a lê-los depois da ceia, meu pai e eu. A princípio não se tratava senão de me exercitar na leitura por meio de livros que divertissem; em breve, porém, o interesse tornou-se tão vivo que liamos alternadamente, sem interrupção, e passávamos noites assim ocupados" (ROUSSEAU, 2018, p. 16).

3 - "Uma irmã de meu pai, moça bondosa e ajuizada, cuidou tanto de mim que consegui salva-me" (ROUSSEAU, 2018, p. 16).

4 - "O que aconteceu comigo ao vê-la! (...) vejo um rosto gracioso, belos olhos cheios de doçura, uma pele radiosa, os contornos dum colo encantador" (ROUSSEAU, 2018, p. 53).

5 - "Todas essas diversas educações entregam igualmente as jovens aos prazeres da sociedade, e às paixões que logo nascem desse gosto. Nas grandes cidades a depravação começa com a vida, e nas pequenas começa com a razão. Jovens provincianas levadas pela educação a desprezarem a feliz simplicidade de seus costumes, apressam-se em ir para Paris compartilhar a corrupção dos nossos; os vícios adornados com o belo nome de talentos, são o único objeto de sua viagem; e envergonhadas, em chegando, de se acharem tão longe da nobre licença das mulheres do lugar, não demoram em merecer serem também da capital" (ROUSSEAU, 1995, p. 466).

6 - "É preciso que aprenda a penetrar os sentimentos deles pelos seus discursos, por suas ações, por seus olhares, por seus gestos. É preciso que pelas palavras, pelas ações, pelos olhares, pelos gestos ela saiba dar-lhes os sentimentos que agradam a ela, sem sequer parecer pensar nisso" (ROUSSEAU, 1995, p. 463).

Tomai o partido de as educar como homens; eles consentirão de bom grado. Quanto mais quiserem assemelhar-se a eles, menos os governarão e então é que eles serão realmente os senhores. (...) A mulher vale mais como mulher e menos como homem; em tudo em que faz valer seus direitos; ela leva vantagem; em tudo em que quer usurpar os nossos fica abaixo de nós. Não se pode responder a esta verdade geral senão com exceções; a maneira constante de argumentar dos partidários do belo sexo (ROUSSEAU, 1995, p. 431).

De acordo com Rousseau⁷, toda educação das mulheres é relativa aos homens, ao se tornarem mães, os filhos servem à pátria como bons cidadãos, pois sua virtude será colocada como prova no valor de mãe. Ao frisar que a primeira educação cabe às mulheres, uma vez que por natureza foi lhe dado o benefício de alimentá-los, é preciso proteger a criança contra as opiniões humanas para que não se sinta culpada com as condutas delas ao tornarem-se adultas. Cito Rousseau (1995, p.433) "Da boa constituição das mães depende inicialmente a dos filhos; do seio das mulheres depende a primeira educação dos homens; das mulheres dependem ainda os costumes destes, suas paixões, seus gostos, seus prazeres, e até sua felicidade (...)".

E partir dessas concepções, a figura feminina revela-se o verdadeiro poder sobre os homens, Sofia passa decidir todas ações de Emílio, "tornando os olhos e Emílio os braços", numa tal dependência que necessitam um para o outro para que essa harmonia aconteça, pois, a educação de Sofia seguiu as leis da natureza, assumindo os deveres de seu sexo: "Ó Sofia! (...) Tornando-se vosso marido, Emílio tornou-se vosso chefe; cabe-vos obedecer, assim o quis a natureza" (ROUSSEAU, 1995, p.579). Até que em *Os Solitários*, as ações de Sofia transformam o amor e a razão de Emílio em um verdadeiro pessimismo sobre si mesmo, levando ao caminho de sua liberdade e das virtudes como fora ensinado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, apesar do filósofo Jean-Jacques Rousseau não escrever de forma aprofundada sobre o tema da mulher para melhor esclarecimento de suas ideias. Compreende-se que o cenário sobre a mulher é estabelecido desde as primeiras civilizações no cuidado do marido, do lar e dos filhos. Diante das diversas críticas sobre o autor "é bem difícil aceitar hoje a visão que nosso autor tem das mulheres - embora totalmente de acordo com seu

7 - "Quando casadas, essas jovens não eram vistas em público; fechadas em suas casas tratavam exclusivamente do lar e da família. Tal é a maneira de viver que a natureza e a razão prescrevem ao sexo. Por isso dessas mães nasciam os bons mais sadios, mais robustos, mais bem constituídos da terra" (ROUSSEAU, 1995, p. 435).

tempo, é bom frisar! como expressa, Pissarra (2002, p.72). Por outro lado, Elisabeth Badinter (2003) nos lembra que Rousseau não inovou nada sobre isso, mas aproveitou para “recolocar em moda, nas classes que o tinham quase abandonado, o modelo milenar de relações homens-mulheres”.

Porém, à vista do progresso da razão, a mulher foi colocada no lugar de pouca importância na política e no intelectualismo. Rousseau concede olhar reflexivo sobre a mulher e a infância em seus romances e tratados, que o século instruído instituiu em enquadrar as crianças no lugar dos adultos e as mulheres às aparências e a depravação, sem menor esforço de estudar sobre a formação dos homens como a educação das crianças até idade adulta de Emílio e Sofia. Mas voltados em agradar enchendo de livros para utilidade da sociedade como a própria literatura e o saber que “tendem bem mais a destruir que a edificar”.

No mais, o filósofo provoca uma crítica contundente sobre a educação, chamando atenção pública sobre o assunto e escrevendo para uma boa mãe que sabe pensar, dando boa relevância a cada fase do desenvolvimento da criança diante de suas faculdades – não somente a razão, mas os sentimentos para que pudesse controlar os males desenfreados da sociedade que levaram Emílio e Sofia sofrerem a ruptura e a mais doce reconciliação, vivendo próximo de sua condição natural.

REFERÊNCIAS

BADINTER, Elisabeth. **Émilie, Émilie: a ambição feminina no século XVIII**. Tradução de Celeste Marcondes. São Paulo: Discurso Editorial: Duna Duetto: Paz e Terra, 2003.

PISSARRA, Maria Constança Peres. **Rousseau- a política como exercício pedagógico**. São Paulo: Moderna, 2002.

ROUSSEAU, J.-J. **As confissões**. Prefácio e tradução Wilson Lousada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 20

ROUSSEAU, J.-J. **Emilio ou da educação**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

ROUSSEAU, J.-J. **Émile e Sophie, ou os Solitários**. Tradução de Françoise Galler. São Paulo: Hedra, 2010.

A FILOSOFIA DO MARQUÊS DE SADE E A REFUTAÇÃO AO "SISTEMA" ROUSSEAUNIANO.

Rafael de Sousa Pinheiro

INTRODUÇÃO

Horror, terror, desumanidade, monstruosidade, loucura e perversão. Seis palavras que não raramente são utilizadas para resumir a obra de um autor do século XVIII, que, aproximadamente setenta anos depois de sua morte, tornou-se objeto de estudos psiquiátricos pelas atrocidades e práticas sexuais brutais presentes em seus romances e contos. Donatien Alphonse de Sade, o marquês de Sade, o maldito autor que nos chega como um singular caso de transtornos psiquiátricos e que dá origem ao termo "sadismo", popularizado pela obra *Psychopathian Sexualis: eine Klinisch-Forensische Studie* (Psicopatia Sexual: Um Estudo Clínico-Forense), de Krafft-Ebing. Com tal obra, o destino dos desgraçados escritos do autor segue para mera categorização médica que de alguma maneira o reduzem a um caso de comportamento patológico. Com efeito, perguntamo-nos o que esperar de um escritor que cria uma novela como Eugénie de Franval, a qual retrata a relação do Sr. de Franval com sua filha Eugénie. O pai, logo que a filha alcança a adolescência, cuida em dar-lhe uma formação longe de sua mãe. Inicia a garota nos estudos de matemática, física, latim e outras disciplinas que aos poucos formam um espírito emancipado racionalmente. Além da educação intelectual, o esperto Franval não mede esforços em ser o único homem de sua filha, em elencar todos os meios para despertar as mais desgraçadas paixões no espírito de sua pequena cria, de forma que esta, ao tornar-se um pouco mais madura, não enxerga em seu pai senão um amante, um objeto de desejo, de suas mais ar-

1 - Capítulo extraído da Monografia do curso de Filosofia intitulada "A filosofia do Marquês de Sade: natureza, vícios, virtudes e a negação da moral cristã", sob orientação do Professor Dr. Luciano da Silva Façanha, Líder do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq.

dentes paixões. Incitada a só conceber ódio por sua mãe, deseja rapidamente que esta morra para que seu pai e amante sexual seja devotado eternamente para si. Vemos aí a inversão dos laços familiares, o ódio de uma filha por sua própria mãe em função de seus desejos carnais pelo pai, um desvairado que não sente remorsos em jogar o fruto de sua própria natureza contra a esposa e que nutre os sentimentos mais sexuais em relação a sua pequena Eugênie. Vemos ainda, em Florville e Courval, as desventuras de uma moça que ao despertar nobres sentimentos em um homem, é pedida em casamento. Diante de tal, vê-se na obrigação de falar a verdade sobre o seu passado, e não obstante confessar ter tido um filho com um rapaz que a abandona, ter se separado do filho, ter matado um jovem por acidente em dada ocasião e ter testemunhado o assassinato de uma mulher por outra, sendo obrigada assim a testemunhar contra a assassina levando-a ao enforcamento, o homem que pretende fazê-la sua esposa permanece fiel ao pedido, para a momentânea alegria da desgraçada, que logo descobre a real identidade do homem que a deseja como esposa. Este, o velho Courval, surpreende-se com a chegada de seu filho, que entrando na casa logo reconhece no rosto da mulher de seu pai aquela com quem tivera um filho no passado, sendo reconhecido imediatamente por ela. Descobre em seguida, que o jovem que assassinara com a tesoura anos após abandonar seu amante era na verdade seu filho adolescente, do qual fora obrigada a separar-se. Para maior desgraça, vem ainda à tona o fato de que aquela mulher, mandada ao enforcamento por sua causa, era sua mãe, e que deixada na casa de outras pessoas quando pequena, cresceu sem saber sua verdadeira identidade, isto é, filha do homem com quem acabara de casar, o velho Courval. Em poucas palavras, casa-se com o próprio pai, mata a própria mãe e tem um filho com o irmão, filho o qual Florville arranca o fio de vida do peito com uma tesoura. Tudo isto sem lembrar dos termos que utiliza excessivamente do começo ao fim de seu A filosofia na Alcova. Cu, porra, esporro, buceta, punheta (masturbação), fuder, além de termos em francês com uma significação grandiosa na obra como, foutre dieux e outros. Tais termos, compõe a educação da doce Eugênie nesta obra. Tendo aceito ser iniciada na filosofia libertina, a garota passa a ser instruída pela senhorita Saint-ange e pelo libertino Dolmancé. Aos poucos conhece o corpo do homem, seu órgão sexual, bem como o da mulher, e aprende os meios através dos quais pode dispor de seus sentidos de modo que possa alcançar o grau máximo de prazer. Na obra discute-se também o estatuto das virtudes,

a finalidade de seu uso, se pode se justificar o sacrifício de nossos desejos naturais em função destas, além de se afirmar o caráter virtuoso da crueldade. Em resumo, quadros pintados pelo autor diante dos quais o leitor espanta-se, horroriza-se e frequentemente é obrigado a perguntar o que mais esperar de tal, senão loucura, monstrosidade e perversidade. Sade chega até o final do século XIX, embora alguns esforços de poetas² que buscam ressaltar seu estilo e genialidade, como esta horrorosa exceção humana. Contudo, com a curiosidade literária e com a ampliação dos horizontes intelectuais, o monstro ganha destaque, e para além das categorias que por aproximadamente um século e meio resumiram sua obra, começa a ser visto como um escritor de um estilo brilhante, de uma genialidade singular, e mais além, acima dos preconceitos grotescos, é visto como um filósofo não separado das principais matrizes de pensamento de sua época, o século das luzes. Sade não é mais a exceção horrenda que se deve negar, deixa de ser simples objeto de estudos psiquiátricos, de ser um mero comportamento patológico, para se tornar um dos maiores autores da história não só da literatura erótica, mas da própria filosofia. Um dos maiores, acreditamos, não ainda tanto quanto sua obra o mereça, pois não obstante a expansão dos horizontes intelectuais, literários, artísticos e filosóficos, toda a riqueza de reflexões que este autor traz ainda não foi o suficiente explorada. Considerando, desse modo, que os estudos sobre a obra de Sade subdividem-se em três grandes áreas, como observamos na seguinte passagem:

Sade est ainsi l'objet d'examens cliniques, qui se révèlent apparemment riches d'enseignement aux spécialistes(...)D'autres auteurs, adoptant le point de vu, très différent, de l'étude littéraire, ont entrepris d'examiner le style de Sade, d'analyser ses démarches et ses vues esthétiques, et de rendre compte des qualités romanesques et poétiques que, souvent, ils ont découvertes.(...) Enfin, les plus nombreux exégètes de l'oeuvre du marquis ont été attirés par les raisonnements philosophiques, par les développements théoriques qui l'imprègnent inlassablement au point d'en constituer apparemment l'essentiel. (FAVRE Apud GIANNATTASIO, 1998, p.10)³

2 - Um exemplo desses esforços são os estudos desenvolvidos por Apollinaire, que escreveu um longo ensaio biográfico para a publicação de uma antologia de textos do marquês em 1909, no qual definia Sade como "o espírito mais livre que já existiu no mundo".

3 - Sade é, assim, o objeto de exames clínicos que se revelam aparentemente ricos de instrução aos especialistas. (...) Outros autores adotam um ponto de vista muito diferente, de estudos literários, desenvolvendo o exame do estilo de Sade, analisando suas abordagens e visões estéticas, e considerando as qualidades romanescas e poéticas que eles fre-

O presente artigo, buscando uma análise atenta à obra do autor, especificamente *A filosofia na Alcova*, já citada anteriormente, na qual o autor expõe os passos da educação de Eugénie, por meio dos personagens Saintange e Dolmancé, e seguindo o fio condutor aventado por Luiz Roberto Monzani em *Desejo e prazer na idade moderna*, compreende, localizando-se na última área identificada por Favre, que a filosofia de Sade não é verdadeiramente uma exceção monstruosa que esteja à parte no todo do movimento iluminista. Além de estar ligado a análise da sociedade em seus aspectos constituintes, característica do período, a filosofia do marquês depende de certas matrizes de pensamento que são concernentes ao século XVIII. Segundo MONZANI (1995) "O referencial imediato de Sade- no plano filosófico- são os materialistas franceses. Particularmente, La Metrie, Helvétius e Holbach". Seguindo esta obra e as indicações de CASTRO (2009) no artigo *Marquês de Sade: o sensualismo em sua forma máxima*, embora não se aprofunde o estudo destes autores, encontra-se elementos que permitem verificar como resultado das teorias das paixões e, de maneira específica, do determinismo sensorial de Étienne de Condillac, uma procura pelo sentimento da existência. Segundo CASTRO (2009), "tal ideia propunha a maximização da sensação por meio de um aumento energético". Nesse sentido, podemos abordar a filosofia de Sade enquanto inserida no contexto do sensualismo e do materialismo franceses, uma vez que observamos no pensamento do autor, através de seu romance e de seus contos, uma afirmação do sentimento de existência, e na medida em que constitui-se como filosofia dos sentidos que afirma o uso destes de forma exacerbada tendo como finalidade o prazer.

Em *Diálogo entre um padre e um moribundo* verificamos os argumentos acerca da inutilidade de Deus. Sade busca demonstrar por meio do personagem moribundo ao discutir com o Padre, que defende os princípios e a moral cristã, a incompreensibilidade da existência de Deus. Sendo incompreensível, carece de utilidade e de necessidade para a explicação das coisas existentes neste mundo. Assim, Sade questiona por meio do moribundo:

Que necessidade tens tu de uma segunda dificuldade quando não podes explicar a primeira? E quando é possível que a natureza sozinha tenha feito aquilo que atribuis ao teu Deus, por que queres tu procurar-lhe um senhor? A causa daquilo que não compreendes é, talvez,

quentemente descobrem. (...) Enfim, os mais nobres intérpretes da obra do marquês foram atraídos para os raciocínios filosóficos, para os desenvolvimentos teóricos que os absorvem incansavelmente, ao ponto de constituir aparentemente o seu essencial. (Tradução nossa).

a coisa mais simples do mundo. Aperfeiçoa-te em física e compreenderás melhor a natureza; depura a razão, bane os preconceitos e não mais terás necessidade do teu Deus” (SADE, 1961, p.69)

A base está na natureza que é causa fundante e reguladora de tudo o que existe no mundo, não sendo necessário pra isso que ela possua uma sapiência. Em termos de filosofia, pode-se afirmar que em Sade o fundamento ontológico do mundo é a própria natureza, sendo quimera humana qualquer tipo de explicação para tal que não seja esta mesma natureza. Desse modo, identificamos na obra do autor uma forma de escrita que constantemente associa os elementos sexuais aos religiosos numa forma de ridicularização destes. O que aos olhos do vulgo pode aparecer como simples estilo literário, mas que investigado de maneira rigorosa, pode desvelar uma preocupação com a “destruição” de uma moral e de princípios tidos como quiméricos pelo autor. Observa-se então, nas palavras do próprio Sade, uma tentativa de virar pelo “avesso” a máquina criada para servir às paixões humanas “Deus”.

VÍCIOS, VIRTUDES E A REFUTAÇÃO AO “SISTEMA” ROUSSENIANO

A inserção de Sade na disputa filosófica do século XVIII sobre os problemas morais, virtudes e vícios, se dá ao posicionar-se contra os dois grandes campos que discutiam tais questões. De um lado, os pensadores cristãos que baseavam a moral em princípios transcendentais, tais como a negação do corpo para a elevação da alma, e do outro lado os filósofos que sustentavam a bondade natural do homem. Sade levanta-se contra essas duas concepções, não aceitando nem a bondade natural do homem, tomando partido da crueldade, como será considerado mais a frente, nem os princípios religiosos, pois até mesmo desenvolve um estilo de escrita que rechaça a moral cristã. Sobre a posição de Sade na querela moral, explica SERRAVALLE (2008, p.369):

Sade se integra na disputa filosófica do século XVIII, com o intuito de desafiar os dois grandes campos adversários que debatiam os fundamentos da moral. Como explica Domenech (1989), de um lado se colocavam os pensadores cristãos, que postulavam a impossibilidade do homem encontrar a salvação sem a ajuda do princípio divino. Estes filósofos da religião fundamentavam a moral em princípios transcendentais, ou seja, a redenção só ocorreria pelo o intermédio de Deus. Do outro lado havia os filósofos do otimismo antropológico, que sustentavam a bondade natural do homem como princípios ‘imanentes’, isto é, verdade universais que poderiam ser encontrados dentro de cada um.

A noção sadiana acerca dos vícios e virtudes tem sua chave de compreensão a partir do conceito de natureza. Com efeito, a discussão em torno destes dois temas, vícios e virtudes, entra em cena quando a educanda Eugénie questiona-se sobre o modo de proceder do libertino. Ao questionar sua preceptora Saint-Ange sobre o termo *puta*, Eugénie oferece como resposta que este termo é atribuído às vítimas públicas do deboche dos homens, sempre prontas a se entregarem ao temperamento deles ou ao seu interesse, e afirma que as libertinas devem sentirem-se honradas com tal insulto. Em seguida, a jovem coloca:

Oh, imagino o quanto, querida. Também não me zangaria se mo dirigissem, muito menos se merecesse o título. Mas a virtude não se opõe a uma tal conduta, e não a estamos ofendendo nos comportando assim? (SADE, 2003, p.37)

Com tal questionamento, recebido de sua aluna, a preceptora passa a discutir o estatuto das virtudes em termos de realidade ou aparência.

A análise desenvolvida pelo filósofo libertino é construída a partir de sua concepção de natureza enquanto causa originante e reguladora, como o princípio determinante da constituição humana em sua complexidade, isto é, tanto no aspecto biológico, quanto no moral. Pela análise sadiana passam a piedade, que nada vale para quem não crê na religião, a castidade, só possível através de um aviltamento da natureza, bem como a beneficência e outras “virtudes” que, segundo o autor, não senão frutos do orgulho e do amor próprio⁴. É o que aparece nas palavras do personagem Dolmancé:

Ah, renuncia às virtudes, Eugénie! Haverá algum sacrifício feito a essas falsas divindades que valha um só minuto dos prazeres que sentimos ultrajando-as? Ora, a virtude não passa de uma quimera cujo culto consiste em imolações perpétuas, em inúmeras revoltas contra as inspirações do temperamento. Serão naturais tais movimentos? Aconselhará a natureza o que a ultraja? Eugénie, não te deixes enganar por essas mulheres que ouves chamar virtuosas. Se queres, elas não servem às mesmas paixões que nós, mas possuem outras quase sempre bem mais desprezíveis: a ambição, o orgulho, os interesses particulares, e frequentemente uma frieza de temperamento que nada lhes aconselha.(...) Não seguem apenas as impressões do amor próprio? Será então melhor, mais sensato e apropriado, sacrificar antes ao egoísmo do que às paixões? Para mim, creio que um vale bem

4 - A análise das virtudes desenvolve-se através de um procedimento genealógico. Tal qual Rousseau, que buscou demonstrar, no seu *Primeiro Discurso*, a origem das ciências e das artes a partir de vícios, Sade demonstra que virtudes como a beneficência, a caridade e a piedade, são na verdade originadas de vícios, ou melhor, são vícios com aparência de virtudes.

o outro. Mas que só ouve esta última voz provavelmente tem muito mais razão, já que ela é apenas o órgão da natureza, enquanto o outro o é da tolice e do preconceito. (SADE, 2003, p.37)

Tal exame leva o marquês à constatação de que as chamadas “virtudes” são sempre decorrentes de vícios e que só existem quando se ultraja a natureza. O raciocínio sadiano parte, portanto, como já foi dito, da compreensão de que há na origem e regulação do mundo um agente universal, a natureza, que determina o homem no que diz respeito à sua constituição física e também no plano moral.

Todavia, há na filosofia sadiana a defesa e exaltação de uma verdadeira virtude, que é determinada nos homens por este mesmo agente universal. Trata-se da crueldade. Neste ponto, Sade ataca diretamente seu contemporâneo, Rousseau.

Sabe-se que o genebrino, em seu *Segundo Discurso*, com a intenção de investigar a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, e para poder julgar o seu estado atual, coloca a necessidade de recorrer à essência do homem. Para tanto, parte de um estado hipotético de natureza, já que, segundo ele, qualquer ideia de direito entre os homens, que recai justamente na investigação política, principalmente o direito natural, são ideias relativas à natureza humana, como escreve no prefácio do seu *Segundo Discurso*:

Essas pesquisas são tão difíceis de se fazerem, e nas quais se pensou tão pouco até agora, são contudo os únicos meios que nos restam de remover um grande número de dificuldades que nos ocultam o conhecimento dos fundamentos reais da sociedade humana. É essa ignorância da natureza do homem que lança tanta incerteza e obscuridade na verdadeira definição do direito natural, pois a ideia do direito, diz Burlamaqui, e mais ainda a do direito natural, são claramente ideias relativas à natureza do homem. Assim, é dessa natureza do homem, continua ele, de sua constituição e de seu estado que se devem deduzir os princípios dessa ciência. (ROUSSEAU, 1999, p. 152).

Nesse estado de natureza os homens vivem destituídos de noções acerca do bem e do mal e dispersos, sem a necessidade de se unirem a outros para a sobrevivência. A única ferramenta que tinham como meio de manipular a natureza era o próprio corpo, de forma que as nossas capacidades físicas eram mais aguçadas e comparavam-se às dos outros animais. O autor coloca ainda que a perda dessas características mais robustas do homem deve-se à falta de exercícios e ao progresso na indústria, como escreve a respeito:

Sendo o corpo do homem selvagem o único instrumento que conhece, emprega-o em diversos usos, para os quais, por falta de exercício, os nossos são incapazes; e é nossa indústria que nos tira a força e a agilidade que a necessidade o obriga a adquirir. Se tivesse um machado, seu pulso quebraria tão fortes galhos? se tivesse uma funda, lançaria com a mão uma pedra com tanta força? se tivesse uma escada, treparia tão ligeiro numa árvore? se tivesse um cavalo, seria tão rápido na carreira? (ROUSSEAU, 1999, pág. 165).

De fato, pela lógica do raciocínio, pode-se deduzir que se os homens não dispunham de meios para facilitar a manipulação da natureza, as suas habilidades físicas seriam deveras mais desenvolvidas.

Rousseau não vê na vida do homem natural motivos que o levem à vida em sociedade, pois “para o homem selvagem não se constitui como infelicidade a nudez, a falta de habitação e a privação de todas as inutilidades que se acredita serem necessárias”. O homem natural vive o presente, é robusto e bem organizado, apesar de não possuir habilidades específicas, pode aprendê-las todas. O autor explica que o homem, no estado de natureza, conhece como bem apenas a alimentação, uma fêmea e o descanso, e os únicos males como sendo a dor e a fome, e completa afirmando que a morte não faz parte dos males temidos pelo homem, e que ele nem mesmo sabe o que é a morte. Segundo ele, o conhecimento da morte e de seus terrores é posterior ao estado de natureza.

Ainda na primeira parte do discurso, o autor nos apresenta uma faculdade comum aos homens no estado de natureza, que é justamente a capacidade de se aperfeiçoar em função das circunstâncias, desassociada da razão, já que as únicas operações da alma humana no estado natural são perceber e sentir, querer e não querer, desejar e temer. Essa capacidade, que ele nomeia como *perfectibilidade*, o que não é senão a razão virtual, juntamente com a capacidade humana de escolha, é o que torna os homens diferentes de todos os animais. É ela quem tira o homem de sua condição originária, ou seja, afasta-o de seu estado natural. Dado isso, cabe recorrer às próprias palavras do autor quando escreve a respeito da *perfectibilidade*:

Seria triste para nós se fôssemos forçados a convir que essa faculdade distintiva e quase ilimitada é a fonte de todas as infelicidades do homem; que é ela que o tira, à força de tempo, dessa condição originária na qual ele passaria dias tranqüilos e inocentes: que é ela que, fazendo desabrochar com os séculos suas luzes e seus erros, seus vícios e suas virtudes, o torna, com o tempo, o tirano de si mesmo e da natureza.

Seria horrível ser obrigado a louvar como um ser benfeitor aquele que primeiro sugeriu ao habitante das margens do Orenoco o uso dessas tábuas que ele adapta às fontes de seus filhos e que lhes asseguram pelo menos uma parte de sua imbecilidade e de sua felicidade original. (ROUSSEAU, 1999, Pág.174)

Assim, verifica-se que a abordagem tomada pelo autor acerca da *perfectibilidade* se constitui de um caráter pessimista, visto que concebe a razão virtual como responsável pela mudança dos homens de seu estado de natureza e pelas conseqüentes desgraças que os assolaram. Desse modo, Rousseau entende que há uma bondade natural no homem, bem como aspectos de sua natureza que fundamentam esta noção, tais como a piedade e o amor-de-si-mesmo⁵. A seguinte passagem esclarece a concepção do autor acerca da natureza humana:

Um autor célebre, calculando os bens e os males da vida humana, e comparando as duas somas, achou que a última ultrapassa muito a primeira, e que tomando o conjunto, a vida era para o homem um péssimo presente. Não fiquei surpreso com a conclusão; ele tirou todos os seus raciocínios da constituição do homem civilizado. Se subisse até ao homem natural, pode-se julgar que encontraria resultados muito diferentes; porque perceberia que o homem só tem os males que se criou para si mesmo, o que à natureza se faria justiça. Não foi fácil chegarmos a ser tão desgraçados. Quando, de um lado, consideramos o imenso trabalho dos homens, tantas ciências profundas, tantas artes inventadas, tantas forças empregadas, abismos entulhados, montanhas arrasadas, rochedos quebrados, rios tornados navegáveis, terras arroteadas, lagos cavados, pantanais dissecados, construções enormes elevadas sobre a terra, o mar coberto de navios e marinheiros, e quando, olhando do outro lado, procuramos, meditando um pouco as verdadeiras vantagens que resultaram de tudo isso para a felicidade da espécie humana, só podemos nos impressionar com a espantosa desproporção que reina entre essas coisas, e deplorar a cegueira do homem, que, para nutrir seu orgulho louco, não sei que vã admiração de si mesmo, o faz correr arduamente para todas as misérias de que é suscetível e que a benfazeja natureza havia tomado cuidado em afastar dele. Os homens são maus, uma triste e contínua experiência dispensa a prova; entretanto, o homem é naturalmente bom, creio havê-lo demonstrado. (ROUSSEAU, 1999, Pág.301)

5 - Segundo Rousseau, os homens no estado de natureza partilhavam de um instinto comum a todos, ao qual o autor chama de *amor-de-si-mesmo*. Um sentimento de querer conservar-se, de preservar seu bem mais precioso, a vida. Porém, tal sentimento é amenizado pela *piedade* a qual caracteriza o reconhecimento de um homem acerca da sua própria realidade em um outro que sofra. Um sentimento de repugnância ao vê-lo sofrer. Com a constituição das sociedades, saída do estado de natureza, o amor de si mesmo perde o dispositivo, pode-se dizer, regulador de sua condição de existência, a piedade, e dá lugar ao amor próprio, sentimento fruto da reflexão que leva os homens a desprezar a condição de sofrimento do outro em face de seu próprio bem estar.

Ora, é justamente quanto a este ponto que Sade investe contra Rousseau. A crueldade não é contrária à natureza, não é consequência da depravação. Ela já está na natureza, é, segundo Sade, o primeiro sentimento que a natureza imprime em nós. Sendo, portanto determinada pela natureza, primeiro sentimento dos homens, não constitui-se enquanto um vício, mas como virtude. Deve-se agir, dessa maneira, de acordo com suas inclinações, pois cumpre aos homens efetivarem as aspirações decorrentes da natureza, que tem como meta o prazer. Não por acaso, o filósofo libertino concebe que o meio imposto pela natureza para que o homem alcance o prazer é o sofrimento. A respeito da refutação do sistema rousсенiano, escreve Sade, na dissertação da personagem Saint-Ange:

Reparai, minha cara Eugénie, como essa gente raciocina; e acrescento, graças a minha experiência e meus estudos, que bem longe de ser um vício, a crueldade é o primeiro sentimento que a natureza nos imprime. A criança destrói seu brinquedo, morde a teta de sua ama-de-leite, estrangula seu passarinho, muito antes de atingir a idade da razão. A crueldade está impressa nos animais, em quem, como creio que dissestes, as leis da natureza se lêem muito mais energicamente do que em nós; ela está, entre os homens civilizados; logo, seria um absurdo estabelecer que consequência da depravação. Este sistema é falso, repito. A crueldade está na natureza. Todos nascemos com uma dose de crueldade que só a educação modifica; mas a educação não está na natureza e prejudica tanto seus efeitos sagrados quanto o cultivo prejudica as árvores.(...) A crueldade não é outra coisa senão a energia do homem ainda não corrompida pela civilização⁶; é uma virtude, portanto, e não um vício.(SADE, 2003, p.81).

Para Sade, nada há de mais egoísta que a voz da natureza. Nesta perspectiva, encontra-se um dos pontos fundamentais que ligam Sade à tradição moderna sobre os fundamentos da vida passional, isto é, o fato de conceber um estado primitivo de guerras e destruição perpétuo, que para o filósofo, é o único vantajoso para a natureza, decorrente do modo como estão constituídos os homens.

Outra noção fundamental, no que diz respeito à questão moral, que permite Sade ligar-se à Hobbes, é a relativização do bem e do mal. Com efeito, baseado no que chama de “relação” e na concepção acerca da diversidade das constituições individuais, Hobbes opera uma relativização das

6 - Tem-se, portanto a necessidade de uma educação que conserve as leis da natureza, tal qual a desenvolvida com Eugénie, as únicas que devem ser consideradas pelos homens, sendo qualquer lei contrária às suas determinações um ultraje.

noções de bem e mal, tirando destes realidade objetiva e dando-lhes um caráter subjetivo. Além de estarem sujeitos à forma como cada indivíduo é constituído, dependem sempre do clima e dos costumes de determinado lugar, da mesma maneira que Sade o compreende:

Palavras como vício e virtude só nos dão ideias puramente locais. Não existe nenhuma ação, por mais singular que se possa supor, que seja verdadeiramente criminosa, e nenhuma que possa realmente se chamar virtuosa. Tudo se dá em razão de nossos costumes e do clima em que vivemos. O que é crime aqui, frequentemente é virtude cem léguas além. (SADE, 2003, p.46).

Consciente, desse modo, das diferenças morais que decorrem da especificidade de cada lugar, de cada cultura, Sade problematiza o que há de necessário na virtude em termos de vida em sociedade. Tomada por ódio, Eugénie busca saber de seus preceptores quais os meios empregar para tirar a vida de sua mãe. Dolmancé a aconselha agir sozinha e fingir sempre que necessário, ressaltando a necessidade de aproximar-se o bastante da vítima antes de imolá-la. Ainda curiosa a respeito de tal instrução, mais especificamente a respeito da falsidade, Eugénie questiona o libertino se tal maneira de ser é essencial ao mundo, o qual responde:

Dolmancé- Não conheço, sem dúvida, nada mais necessário na vida. Uma verdade inconteste irá vos provar quão indispensável ela é: O mundo inteiro a emprega. Então vos pergunto: por que um indivíduo sincero não haverá de afundar numa sociedade de gente falsa?! Ora, se é verdade, como se pretende, que as virtudes tenham alguma utilidade na vida civil, como aquele que não tem vontade nem poder, ou dom de qualquer virtude, o que acontece a muita gente, como quereis, digo, que tal ser seja essencialmente obrigado a fingir para obter, por sua vez a migalha de felicidade que seus concorrentes lhe roubam? E, de fato, é certamente a virtude ou a sua aparência que se torna realmente necessária ao homem social? Não duvidemos, basta somente a aparência: quem a possui tem tudo. Visto que os homens só se relam no mundo, não lhes é suficiente mostrar sua casca? (SADE, 2003, p.74)

Verifica-se que na vida em sociedade apenas a aparência das virtudes é necessária, uma vez que em tal condição os homens a todo momento representam e vivem artificialmente, mascarando seu modo de ser natural⁷. Ora, o

7 - Não indiferente aos problemas de seu século, Sade discute neste ponto a tão debatida querela entre artificialidade e natureza, a qual aparece nas obras de Voltaire, a exemplo do seu romance *Cândido*, em Rousseau, com os *Primeiro e Segundo* discursos, além do Emílio.

raciocínio de Sade parte de uma genealogia das virtudes, mostrando que sempre são decorrentes de vícios. Tendo, contudo, a possibilidade de que alguma seja verdadeira por excelência (o que já demonstrou-se ser impossível, pois apenas a crueldade é a verdadeira virtude), na vida em sociedade apenas a sua aparência é necessária, dado o próprio modo de proceder dos homens. Com isso, está justificado o modo de proceder libertino, que dá ouvidos apenas às determinações da natureza e que vive, portanto de acordo com uma moral que se caracteriza pela crueldade, aspecto fundamental da natureza.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme o percurso percorrido no presente artigo, pode-se identificar que o pensamento de Sade, desenvolvido primordialmente por seus romances e contos, não se constitui enquanto uma exceção à regra dos intelectuais do século XVIII. Partindo-se das considerações de Monzani em *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, pode-se verificar que o pensamento de Sade depende de certas matrizes de pensamento concernentes à sua época que tem sua origem, sobretudo na filosofia acerca dos fundamentos da vida passional, de Thomas Hobbes, bem como dos materialistas franceses influenciados por este. Identificou-se que Sade liga-se à Hobbes por três pontos principais, a saber, a concepção sobre a condição de guerra, a antropologia do desejo, além do relativismo de bem e mal. Após tais considerações, pode-se identificar a concepção de educação presente em *A Filosofia na Alcova*, obra que apresenta os princípios fundamentais do pensamento sadiano.

Nesta obra identificou-se a concepção sadiana de natureza, a qual é entendida enquanto causa originante e reguladora do universo, agente universal. De posse deste conceito, foi possível compreender a concepção sadiana acerca dos vícios e virtudes. Identificou-se o procedimento genealógico utilizado por Sade, para demonstrar que virtudes como: a piedade, a caridade e a beneficência são na verdade originadas de vícios. Em seguida, ressaltou-se o valor da crueldade como única virtude verdadeira, e a partir desta noção, apresentou-se a refutação sadiana do sistema rousсенiano, que parte do entendimento de uma bondade natural pertencente aos homens, os quais corrompem-se através do processo de saída do estado natural através de suas próprias faculdades, sobre tudo a perfectibilidade (razão virtual).

Com estas considerações, buscou-se tratar da operação de negação

da moral cristã desenvolvida na obra de Sade. Identificou-se a criação de um estilo de escrita que busca atravessar discursos de contextos diferentes (dialogismo) com o intuito de rechaçar o discurso do sentimento, da virtude e o que prega a moral cristã. O que torna-se claro com as palavras de deboche e infortúnios recebidos pelos personagens que representam os valores da bondade e outras virtudes. Para iluminar o dito acima, fez-se necessário recorrer à um texto dos *Contos Libertinos*, o qual intitula-se *Professor Filósofo*, que através da linguagem do escárnio, ridiculariza um mistério do cristianismo, a consubstanciação.

Por fim, é válido considerar que apesar de depender das matrizes de pensamento que tem sua origem em Hobbes, e que se disseminam durante o período do iluminismo, a filosofia de Sade torna-se singular pelas cenas montadas em seus romances e contos, a partir de ideias filosóficas que revolucionam o modo cotidiano de compreensão das convenções. A obra de Sade, para além de servir de mero objeto de análise psiquiátrica, por revelar práticas sexuais associadas ao crime e a dor que constantemente são negadas pelo modo de proceder dos homens na vida comum, quando analisada atentamente, pode revelar um mundo, sim, de sombras, mas que tem um resquício de cada homem, uma partícula do que qualquer ser humano esconde em seu íntimo, longe das relações sociais, antes da luz da consciência.

REFERÊNCIAS

BORGES, Augusto Contador. A Revolução da Palavra Libertina, In: Marquês de SADE. A Filosofia na Alcova. São Paulo, SP: Editora Iluminuras, 2003.

CASSIRER, Ernst. A Filosofia do Iluminismo. Tradução: Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997.

CASTRO, Clara Carnicero. Marquês de Sade: O sensualismo em sua forma máxima. São Paulo, SP: Cadernos de Ética e Filosofia Política, n.15, pp.85-103, 2009.

DESCARTES, René. Discurso do Método. Tradução: Ciro Mioranza. São Paulo, SP: Editora Escala, 2006.

FORTES, Luiz R. S. O iluminismo e os reis filósofos. São Paulo: Brasiliense, 1981.

HOBBS, THOMAS. Leviatã. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KANT, Immanuel. Resposta a pergunta: Que é esclarecimento? Textos Seletos. Tradução Floriano de Sousa Fernandes. 3 ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2005. Pg. 63-71.

MONZANI, Luiz Roberto. Desejo e Prazer na Idade Moderna. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995.

MORAES, Eliane Robert. Sade: A felicidade Libertina. Rio de Janeiro, RJ: Imago editora, 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Carta à D'Alembert. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1993.

_____. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SADE, Marquês de. Novelas do marquês de Sade. São Paulo, SP: Difusão Européia do Livro, 1961.

_____. Em duas palavras o que eu sou (Algumas cartas da prisão). Lisboa, Portugal: Editora Frenesi, 1996.

_____. Contos Libertinos. Tradução: Plínio Augusto Coelho, Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo, SP: Editora Imaginário, 1997.

_____. A Filosofia na Alcova. Tradução: Augusto Contador Borges. São Paulo, SP: Iluminuras, 2003.

SERRAVALLE DE SÁ, Daniel. O Marquês de Sade e o romance filosófico do século XVIII. Revista Eutomia. Pernambuco: EDUFPE, ano 1, n. 2, dez. p.362-377, 2008.

A FILOSOFIA ILUMINISTA NA EDUCAÇÃO BRASILEIRA: NOVAS POSSIBILIDADES¹

Evilásio Barbosa da Silva,

INTRODUÇÃO

O século XVIII conhecido como século das luzes, promoveu o enaltecimento da razão e do progresso da técnica e da ciência como uma grandiosa possibilidade de resolução dos problemas da humanidade. A abordagem sobre o melhoramento e refinamento dos costumes nas formas de se relacionar na sociedade e o, conseqüente resultado do jogo da aparência é bastante recorrente ao contexto da filosofia construída no período iluminista. O excesso deste otimismo encontra raízes no período renascentista no qual iniciava um processo de transformação da consciência humana que antes estava dominada pelo pensamento medieval.

É fato que o Iluminismo, ao longo do tempo, foi um movimento que influenciou a ocorrência de diversos eventos históricos em várias partes do mundo. *É incontestável a sua relevância para a história da humanidade, pois no seu ideário havia, como cerne, a proposta de emancipação para o gênero humano, possibilitando o seu desenvolvimento, na medida em que implicaria em uma plena liberdade e na autonomia do pensar, fundamentada na razão, capaz de conduzir o homem ao seu desenvolvimento em todos os níveis, especialmente, no que se refere à técnica, a prudência e a moralidade; construindo o seu percurso, tendo em vista a paz e a tolerância.*

Porém, embora esse legado ainda permaneça vivo, na contemporaneidade, muitos o considera em ruínas, pois a sua fé exacerbada na razão é

¹ - Texto apresentado como comunicação oral no Congresso da Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII (ABES XVIII) - "Luzes no Brasil" - ocorrido na USP em 2017.

acusada de gerar um sistema econômico e político predatório que promove novas formas de dominação do ser humano, gerando a sua destruição e do ambiente em que o habita. A ideia que se fazia de progresso parece ter se transformado, atualmente, em uma cultura composta por “valores” como hedonismo, individualismo, e ganância que tem gerado a miséria e, até a morte de vários indivíduos em todo o mundo.

No Brasil, o movimento das luzes também deixou diversas contribuições, especialmente no campo político e social que desde o período pombalino, legou ao país diversas influências como a Proclamação da República, a separação entre a Igreja e o Estado e a promoção de uma educação laica e livre. Ainda na educação brasileira, a influência do Iluminismo ressaltou a importância da educação enfatizando-a como um dever do Estado, de maneira que deveria ser obrigatória e gratuita. Influenciou ainda, no desenvolvimento da Escola Nova e do construtivismo, na primeira metade do século XX. Mas muitos intelectuais da educação não viram com bons olhos tal influência iluminista, alegando que tal educação impossibilitava os educandos de pensarem criticamente, de maneira que o sistema vigente se legitimava, pois esta forma de educar favorecia aos interesses da burguesia. Muitos setores da educação brasileira ainda hoje pensam desta maneira. Assim, questionamos: teria a filosofia iluminista ainda algo a contribuir com o desenvolvimento da educação brasileira?

Sabemos que o movimento iluminista deixou diversas marcas positivas na política, na cultura e também na educação brasileira, mas queremos refletir a partir das críticas que se fazem a este legado educacional na contemporaneidade e na tentativa de encontrar respostas para a pergunta posta acima, encontrar novas possibilidades em relação à contribuição da filosofia iluminista para a educação contemporânea brasileira.

Para isso estabeleceremos uma reflexão acerca do pensamento pedagógico de dois grandes filósofos iluministas: Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant.

A EDUCAÇÃO ILUMINISTA NO BRASIL

Desde o início da colonização brasileira até a segunda metade do século XIX o pensamento educacional no Brasil reproduziu o dogmatismo religioso da Idade Média. Os padres jesuítas que dominaram o processo

educacional no Brasil, deixou como herança uma educação extremamente tradicional pautada na retórica, no verbalismo, na memorização e nos castigos. Essa formação de cunho discriminatório estabeleceu a formação das elites da colônia e espalhou para as classes mais desfavorecidas uma educação religiosa, paternalista, livresca e acrítica, de maneira que até os dias atuais observamos os resquícios desta educação.

A influência iluminista trazida da Europa ao Brasil por estudantes de formação laica e liberal no século XIX contribuiu com as primeiras iniciativas para uma nova teoria educacional no Brasil. Ainda no século XVIII o domínio dos jesuítas sofreu um retrocesso entre os anos 1759 e 1772, o que fez com que “a metrópole proibisse a imprensa em todo o Brasil, na tentativa de mantê-la isolada de influências externas” (GADOTTI, 2006).

A superação paulatina da educação de influência conservadora e tradicional dos jesuítas no Brasil iniciou apenas no século XX com o desenvolvimento das teorias da Escola Nova².

O manifesto dos pioneiros da educação nova, assinado por 27 educadores em 1932, seria o primeiro grande resultado político e doutrinário de 10 anos de lutas da ABE em favor de um Plano Nacional de Educação (GADOTTI, 2006, p. 232).

O manifesto dos pioneiros da educação nova surge no Brasil em um período de constantes conflitos entre adeptos da escola renovada e as escolas confessionais conservadoras, que detinham o monopólio da educação elitista e tradicional (ARANHA, 2006). Contudo, apesar das contendas diversas escolas católicas abriram mão da pedagogia tradicional para inserir-se no escolanovismo.

Dentre os pioneiros da educação nova, queremos destacar a contribuição marcante do filósofo e educador Anísio Teixeira, que difundiu a escola nova no Brasil através das ideias do filósofo inglês John Dewey. Devido a essa influência, Anísio Teixeira denominou o chamado movimento “Escola Nova” de “escola progressista” devido às suas concepções críticas em relação à Escola Tradicional, que para ele deveriam ser reformuladas.

² - “Outro grande acontecimento da década de 30 para a teoria educacional foi a fundação, em 1938, do Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos (Inep), realizando um antigo sonho de Benjamin Constant que havia criado em 1890 o *Pedagogium*. Em 1944 o Inep inicia a publicação da Revista Brasileira de Estudos *Pedagógicos*, que se constituiu, desde então, num precioso testemunho da história da educação no Brasil, fonte de informação e formação para educadores brasileiros até hoje (GADOTTI, 2006, p. 232).

Apesar das grandes conquistas deixadas pelo movimento escolanovista, especialmente no que tange à tentativa de romper com os métodos tradicionais herdados ainda do período medieval, dando mais ênfase ao aluno e à sua criatividade no contexto educacional de maneira que houvesse novas possibilidades e horizontes de reflexão para o futuro da educação, críticas não foram poupadas a esta nova tendência educativa.

De certa forma houve um exagero na crença de que a Escola Nova poderia a partir de então ser a grande salvadora da pátria e solucionar todos os problemas educacionais daquele contexto brasileiro, de maneira que

O desenvolvimento tecnológico e a vida democrática tinham na escola um instrumento ideal, por meio do qual os benefícios da educação seriam estendidos a todos, indistintamente. A escola teria a função democratizadora de equalizar as oportunidades (ARANHA, 2006, pp. 230-231).

Na realidade não foi o que ocorreu, embora não possamos negar às contribuições da Escola Nova, ela acabou legitimando as desigualdades sociais no Brasil enfatizando os ideais liberais e burgueses, sem levantar nenhum tipo de crítica ou questionamento em relação ao contexto socio-político e econômico da época. O que de início seria a possibilidade de equalização de oportunidades transformou-se na reprodução de um sistema que abriu um grande abismo entre estudantes ricos e pobres.

A escola brasileira tornou-se elitizada devido à ênfase ao aparelhamento e modernização da escola, à qualificação dos professores, e às novas metodologias não-diretivas que enfatizavam o método, pondo o aluno no centro do processo pedagógico. Porém essas mudanças não chegaram às escolas públicas, onde os filhos da classe pobre estudavam, pois estes continuaram desfrutando da tendência Tradicional, desfigurada e disfarçada de Escola Nova, sem estrutura, sem conteúdo e com o enfraquecimento da disciplina devido à onda escolanovista que enfraqueceu a figura do professor.

Na verdade, parece que houve um grande mal entendido em relação à implantação da Escola Nova no contexto educacional brasileiro, tal tendência foi mal assimilada porque desconsiderou a realidade brasileira com suas contradições e desigualdades.

... Em lugar de resolver o problema da marginalidade, a "Escola Nova" o agravou. Com efeito, ao enfatizar a "qualidade de ensino" ela des-

locou o eixo de preocupação do âmbito político (relativo à sociedade em seu conjunto) para o âmbito técnico-pedagógico (relativo ao interior da escola), cumprindo ao mesmo tempo uma dupla função: manter a expansão da escola em limites suportáveis pelos interesses dominantes e desenvolver um tipo de ensino adequado a esse interesse (SAVIANI, 2007, p. 10).

O certo é que a problemática educacional da atualidade, além da educação tradicional jesuítica, conta com bastante influência da Escola Nova (de inspiração iluminista), assim como as tentativas posteriores como o desenvolvimento da Escola Tecnicista implementada na Ditadura Militar a partir de 1964. Assim questionamos, será que a educação inspirada no Iluminismo poderia influenciar positivamente, ainda, o nosso Brasil contemporâneo. Percebemos que a sua principal bandeira, isto é, a da razão, está sendo posta em cheque e sua crença na ciência parece estimular a paulatina destruição da humanidade e o engendramento de novas formas de dominação aumentando o individualismo, egoísmo e a ganância (fatores estes já apontados por Rousseau (1999) nos seus dois discursos). Diante disso, quais seriam as novas possibilidades de influência da filosofia iluminista na educação brasileira?

AS INFLUÊNCIAS DE ROUSSEAU E KANT NA EDUCAÇÃO BRASILEIRA

Sabemos que as transformações ocorridas no Brasil a partir do final do século XIX e inicialmente sistematizadas na primeira metade do século XX, referente às políticas educacionais, foram influenciadas pelo movimento iluminista. Dessa maneira, queremos destacar a origem dessas influências legadas por Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant.

Na época de Rousseau a educação era extremamente autoritária e doutrinadora, de maneira que desconsiderava essa fase natural e pura da criança levando-a a ser tratada como um adulto em miniatura. Sua reflexão educacional iniciou um novo horizonte no que se refere à recuperação da infância dando ênfase à figura da criança, inaugurando uma nova era no pensamento pedagógico, que a partir do século XIX passou a valorizar a atividade da criança, inspirando a criação da Escola Nova, das tendências não-diretivas e do surgimento da educação infantil (jardins de infância).

Na esteira de Rousseau o pensador alemão, Immanuel Kant, que era um grande leitor do genebrino, buscou unir educação e liberdade a fim de reforçar a atividade do aluno para que possa aprender a pensar por si mesmo. Essa ênfase na autonomia do pensar e do agir, assim como em Rousseau, era preocupação de Kant devido o risco de inculcação e adestramento das crianças desde cedo impossibilitando o desenvolvimento de um pensar livre. O filósofo alemão, também era a favor de uma educação laica e livre de influências religiosas, pois segundo ele, tais influências apresentadas na infância só serviriam para gerar a idolatria (Kant, 2012). Kant valorizou o aprimoramento da razão como possibilidade de fazer o ser humano sair do seu estado de menoridade para que tenha coragem de pensar por si mesmo a fim de que se torne um sujeito esclarecido, isto é, livre das prescrições alheias (Kant, 2013). Assim como Rousseau, a concepção pedagógica kantiana serviu como parâmetro para novas propostas educacionais do século XX como o construtivismo e as reflexões acerca da moral.

A reflexão pedagógica iniciada na primeira metade do século XX, no Brasil, referente à Escola Nova, o construtivismo, a não-diretividade, a ênfase no educando, assim como a construção de uma escola laica, pública e gratuita, contou com raízes fecundas no pensamento de Rousseau e Kant, que serviram de referência para novas reflexões na educação brasileira.

NOVAS POSSIBILIDADES

Segundo Rousseau (1992) quando o ser humano abre mão da liberdade afasta-se da própria humanidade, pois deixando de agir deixa de ser ele mesmo. Para recobrar a liberdade perdida nos descaminhos tomados pela sociedade, somente através de um mergulho em sua interioridade, tendo em vista conhecer-se a si mesmo, o homem sábio poderá recuperar a sua liberdade perdida em meio à sociedade. Porém isso não ocorre por intermédio da razão, mas da emoção, através da aproximação da natureza.

O desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos é a educação da natureza; o uso que nos ensinam a fazer desse desenvolvimento é a educação dos homens; e o ganho de nossa própria experiência sobre os objetos que nos afetam é a educação das coisas (ROUSSEAU, 1992, p.11).

A filosofia de Rousseau por muitas vezes é encarada como uma doutrina individualista ou uma severa crítica lançada à sociedade moderna, porém a alegoria criada pelo filósofo em relação ao ser humano em seu estado natural, não influenciado por constrangimentos sociais é uma idealização que não pretende negar os avanços da civilização, mas estabelecer uma crítica sobre como esse progresso se deu, tendo em vista uma reflexão sobre como o ser humano deve se preparar para encarar os desafios que a vida tende a impor; pois o seu objetivo é formar o homem e o cidadão, visto que a vida em sociedade seria algo inevitável.

Para o genebrino, a criança deveria desfrutar de uma educação em liberdade e viver cada fase da infância na plenitude de seus sentidos, devido até os 12 anos ela ser praticamente só sentidos, emoções e corpo físico, enquanto a razão ainda se forma. Assim a liberdade não significa a realização de seus impulsos e desejos, mas uma dependência das coisas, pois

Conhecer o bem e mal, sentir as razões dos deveres do homem, não é da alçada de uma criança. A natureza quer que as crianças sejam crianças antes de serem homens [...] A infância tem maneiras de ser, de pensar, de sentir que lhes são próprias. Nada menos sensato do que querer substituí-las pelas nossas (ROSSEAU, 1992, p.75).

Essa percepção de Rousseau em relação à infância e suas várias fases de desenvolvimento, sobretudo cognitivo que serviu de inspiração para o pensamento pedagógico de Maria Montessori e John Dewey, que influenciam a educação brasileira até à atualidade.

De acordo com o filósofo Immanuel Kant (2012) é somente a com da educação que o homem pode alcançar a plenitude, sua humanidade, pois a educação contribui para que ele possa alcançar ao máximo sua liberdade. A liberdade plena só pode ser alcançada a partir do momento em que o homem compreende que deve cumprir a lei moral e a partir daí, de maneira autônoma começa a agir pelo dever. O papel da educação é aperfeiçoar as disposições que o homem já traz dentro de si referentes a esta lei.

Kant (2012) considera que a educação deve atender a quatro aspectos imprescindíveis para seu desenvolvimento: a disciplina, a cultura, a civildade e a moralidade. De acordo com essa divisão a disciplina seria o componente principal da *Educação Física* que visa impedir que os resquícios de animalidade do homem prejudiquem sua humanidade, isto é, uma

maneira de eliminar seu aspecto animalesco, a fim de que aprenda a viver em uma sociedade pautada por leis civis. Depois de disciplinado, o homem encontra-se apto para entrar em contato com os demais aspectos que Kant denominou de *Educação Prática*, também conhecida como educação moral.

O homem nasce com disposições naturais para o bem, no entanto estas disposições desenvolvem-se enquanto virtudes a partir do contato com a Educação Prática. A Educação Prática de Kant consiste em trabalhar no homem sua habilidade, sua prudência e sua moralidade – aspectos que somados estão diretamente relacionados à formação de seu caráter.

Quanto às virtudes podemos compreendê-las como a capacidade que o homem desenvolve em si de agir conforme o dever estabelecido por ele mesmo por meio da razão. É a razão que nos permite conhecer a lei moral que se encontra em nós. Tal lei é um imperativo categórico, pelo fato de ser uma ação boa em si mesma, um princípio ordenado por nossa razão.

A habilidade precisa ser trabalhada para que o homem consiga todos os seus fins e possua um valor em relação a si como indivíduo; a prudência lhe proporciona um valor público preparando-o para tornar-se cidadão; a moral lhe agrega valores relacionados à espécie humana como um todo.

Em linhas gerais, Kant vê na educação (mais especificamente na educação prática tendo em vista que a educação física está mais relacionada à questão de cuidados para a manutenção do corpo e na contenção do homem) um passaporte para a perfeição da humanidade. Cada geração se aperfeiçoaria mais que a anterior visando um ideal de perfeição, que segundo o próprio autor, estaria apenas no plano das ideias, porém impulsionaria os homens para que gradativamente – geração após geração – buscassem atingi-lo.

CONSIDERAÇÕES

Podemos perceber que dois dos grandes expoentes da filosofia iluminista que deixaram relevantes contribuições para a educação, que inclusive influenciou o pensamento pedagógico brasileiro, ainda tem muito a nos ensinar no que se refere ao campo educacional brasileiro. Suas reflexões ainda são terrenos férteis que servem de bastante inspiração para pensarmos os caminhos da educação brasileira na contemporaneidade. Embora muitas afirmem que Rousseau propõe uma educação negativa, enquanto Kant propõe um educação otimista que visa o progresso moral da humanidade,

consideramos que ambas reflexões são duas faces da mesma moeda. De fato precisamos preparar os nossos estudantes para os desafios e as dificuldades que a vida os impõe, mas devemos, também, cultivar a esperança de que nossas ações, mesmo que a longo prazo promoverá efeitos positivos na sociedade humana. Se não cultivarmos essa esperança e deixarmos de agir, certamente a humanidade estará fadada ao fracasso.

Nesse sentido, na perspectiva inspirada em ambos filósofos iluministas, podemos considerar que uma proposta educacional pautada na estética e no esclarecimento como fio condutor de uma pedagogia emancipatória, podem ser grandiosas possibilidades educativas de formação de sujeitos mais conscientes de sua realidade. No que se refere à uma educação estética, queremos destacar a importância de se educar os estudantes não só na perspectiva racional, mas sobretudo no seu aspecto emocional tendo em vista que o ser humano na sua complexidade também dispõe dessa dimensão sensível. Dessa forma, a arte como possibilidade pedagógica tende a proporcionar esse tipo de formação que além de promover a educação das emoções e da sensibilidade, tende a proporcionar um maior sentido à todo o processo de ensino e aprendizagem. Nessa mesma direção pedagógica, além da promoção de um maior sentido em relação à aprendizagem essa proposta educacional possibilita aos educandos uma maior proximidade com a natureza e consigo mesmo, de maneira que estes possam exercer um pensamento mais autônomo e livre em direção ao esclarecimento.

Portanto, sabemos que as possibilidades de se trabalhar a educação inspirada no Iluminismo não se esgotam nas ideias apontadas aqui neste ensaio, na verdade nosso intuito neste trabalho foi estabelecer uma reflexão sobre a oportunidade que ainda temos de resignificar a educação brasileira à luz do pensamento iluminista, especialmente nas perspectivas filosóficas de Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant. Longe de ser um ponto final nessa temática, nosso objetivo é ser um ponto de partida para mais pesquisas e estudos acerca do pensamento pedagógico destes pensadores a fim de construirmos novas possibilidades para a educação brasileira.

REFERÊNCIAS

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. Filosofia da Educação. São Paulo: Moderna, 2006.

GADOTTI, Moacir. História das Ideias pedagógicas. São Paulo: Ática, 2006.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: O que é o esclarecimento? Petrópolis: Vozes, 2013.

_____ Sobre a Pedagogia. Lisboa. Edições 70, 2012.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, Discurso sobre as Ciências e as Artes. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____ Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____ Emílio: ou da educação. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

A FILOSOFIA MORAL DE ROUSSEAU E A ÉTICA DE SCHOPENHAUER COMO FUNDAMENTO PARA O ATO DE ESCREVER¹

Prof. Me. Klisman Lucas de Sousa Castro

INTRODUÇÃO

O presente estudo tem o objetivo de realizar uma aproximação entre a filosofia moral de Jean-Jacques Rousseau, que é guiada pelo princípio natural de *Piedade*, e a Ética da Compaixão de Arthur Schopenhauer. Tal aproximação é vislumbrada a partir do entendimento de que o sentimento de *piiedade* e o conceito de *compaixão* podem explicar a motivação desses autores em denunciar os males e vícios das sociedades nas quais estavam inseridos. Sendo assim, pretende-se demonstrar as transformações desses conceitos morais e como funcionam no processo de identificação com a condição daqueles que sofrem.

Para tanto, vamos recorrer ao *Discurso sobre Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (1755), *Ensaio Sobre a Origem das Línguas* (1781) e *Emílio ou Da Educação* (1762). Obras de autoria do genebrino que esclarecerão as transformações às quais a virtude da *piiedade* é submetida ao decorrer do pensamento filosófico do autor.

Em seguida, vamos dedicar atenção à *Ética da Compaixão* do pensador alemão. Para chegarmos até esse momento, apresentaremos o teor da metafísica da *Vontade* de Schopenhauer. Tendo em vista que toda a filosofia

¹ - Capítulo extraído da dissertação de mestrado do Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade, intitulada SOBRE A POSSIBILIDADE DE UM DIÁLOGO ENTRE JEAN-JACQUES ROUSSEAU E ARTHUR SCHOPENHAUER ATRAVÉS DA ESCRITA: do sentimento natural de piedade à ética da compaixão, sob a orientação do Professor Dr. Luciano da Silva Façanha, Líder do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq.

do autor é guiada pelas ideias que desenvolveu no *Mundo como Vontade e como Representação* (1819). E, para completar os pensamentos que iniciou na sua obra magna, vamos recorrer ao livro *Sobre o Fundamento da Moral* (1850). Este manuscrito gira em torno da crítica de Schopenhauer à deontologia de Immanuel Kant, ao mesmo tempo em que trata de responder que a *compaixão* é o verdadeiro fundamento da moralidade e como esta não é guiada por nenhuma lei universal prescritiva.

O trabalho está dividido em três partes e se inscreve como uma pesquisa qualitativa, fundamentada através de procedimento técnico bibliográfico, sendo este resultado de investigações realizadas no grupo de estudos GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq.

A NOÇÃO DE PIEDADE

No prefácio do *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, Jean-Jacques Rousseau nos apresenta os princípios que considerava anteriores à razão e que eram responsáveis pelo bem-estar e conservação do homem: “[...] dois princípios anteriores à razão, um dos quais interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação e o outro nos inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes” (ROUSSEAU, 1988, p. 34). Em seguida, argumenta que do concurso e combinação dessas duas concepções, decorrem todas as regras do direito natural.

Como afirma Maria Constança Pissarra (2017, p. 24, grifos do autor), “Os dois princípios presentes no homem natural antes da sociabilidade são, portanto, o *amor de si* e a *pitié*”. Ainda no prefácio da obra, Rousseau nos indica o caminho que constrói para o entendimento da virtude da *pietade*:

[...] enquanto resistir ao impulso interior natural da comisseração, jamais fará qualquer mal a um outro homem, nem mesmo a um ser sensível, exceto no caso legítimo em que, encontrando-se em jogo sua conservação, é obrigado a dar preferência a si mesmo (ROUSSEAU, 1988, p. 35).

Como síntese dessas concepções, o autor entende o hipotético homem natural como um ser dotado de faculdades que lhe são importantes para se aperfeiçoar. Com base nesse aprimoramento, Paul de Man, no livro

Alegorias da Leitura (1996, p. 163, grifos do autor) afirma que: “No *Segundo Discurso*, o estado de natureza, embora ficcional, não é estático. Possibilidades de mudanças estão embutidas em sua descrição como um *estado sincrônico*”. Assim, essas virtudes de melhoramento podem ser compreendidas a partir da noção de que:

[...] sobre a diferença entre o homem e o animal, haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação, é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo (ROUSSEAU, 1988, p. 47).

Compreender essa qualidade nos é importante porque, como afirma Maria Constança Pissarra (2017), o homem já é livre para responder à perfectibilidade. Em suma, o *amor de si* remete a uma interioridade, enquanto a *piedade* tem uma natureza que permite uma projeção para o exterior e em torno desses princípios a *perfectibilidade* funciona como uma faculdade que contribui na superação das necessidades.

Conforme essa perspectiva, é necessário ressaltar que o genebrino está fazendo uma oposição às ideias de Thomas Hobbes². Como destacado no seguinte trecho, Rousseau deixa claro que não se alinha com os princípios defendidos pelo filósofo inglês: “Não iremos, sobretudo, concluir com Hobbes que, por não ter nenhuma ideia da bondade, seja o homem naturalmente mau” (ROUSSEAU, 1988, p. 56). E em seguida continua a defender que:

Hobbes não viu que a mesma causa que impede os selvagens de usar a razão, como pretendem nossos juristas, os impede também de abusar de suas faculdades, como ele próprio acha; de modo que se poderia dizer que os selvagens não são maus precisamente porque não sabem o que é ser bons, pois 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 o mal (ROUSSEAU, 1988, 56).

O genebrino passa a ser mais incisivo ao tratar do tema ao incluir explicitamente a essência do princípio de *piedade*. Com esta atitude ele al-

2 - Jean-Jacques Rousseau opõe-se ao seguinte argumento de Thomas Hobbes: “Portanto, tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, o mesmo é válido também para o tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua própria força e sua própria invenção” (HOBBS, 2007, p. 98).

meja demonstrar que o homem não é mau por natureza e que os impulsos do *amor-próprio* são suavizados pelo caráter desse fundamento. Por isso argumenta que:

Não creio ter a temer qualquer contradição, se conferir ao homem a única virtude natural, eu o detrator mais acirrado das virtudes humanas teria de reconhecer. Falo da *piiedade*, 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 dela alguns sinais perceptíveis (ROUSSEAU, 1988, p. 57, grifo nosso).

Segundo Starobinski (2011, p. 41), “o homem primitivo é ‘bom’ porque não é bastante ativo para fazer o mal”. Nota-se que Rousseau compreende o homem da natureza como um ser que vive ingenuamente em um mundo pré-moral e anterior à reflexão. Fato que leva Maria Constança Pissarra (2017, p. 27) a argumentar que aqueles que antecederam o filósofo de Genebra na discussão acerca do estado de natureza o fizeram: “[...] sem perceberem que naquele estado originário, o homem vivia disperso, sozinho, apenas guiado pelo instinto de sobrevivência - amor de si”. Assim, o que chama de *piiedade* não pode ser reduzido ao *amor próprio*, pois:

Tal o movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão, tal a força da *piiedade* natural que até os costumes mais depravados têm dificuldade em destruir, porquanto se vê todos os dias, em nossos espetáculos, emocionar-se e chorar por causa das infelicidades de um desafortunado, aquele mesmo que, se estivesse no lugar do tirano, agravaria ainda mais os tormentos de seu inimigo (ROUSSEAU, 1988, p. 57).

Nota-se, nesse sentido, que o genebrino acreditava que os homens eram naturalmente providos do sentimento de *piiedade*, como uma espécie de apoio à razão. Caso contrário, estes não passariam de monstros se não fossem servidos de um sustento moral. Concepção que Rousseau fundamenta segundo os entendimentos de Bernard Mandeville. Pois, como explica Maria Alves Vento (2015, p. 158, grifo do autor), o filósofo holandês é “[...] autor de uma das mais famosas teorias do interesse, de quem Rousseau retém o argumento da naturalidade da *piiedade*, tornando-o um dos importantes interlocutores, no *Segundo Discurso*, no contexto da discussão com Hobbes”. Mas Jean-Ja-

cques Rousseau discorda de Mandeville no que diz respeito ao princípio de *piedade*, tendo em vista que compreende que o autor da *Fábula das Abelhas* (1714): “[...] não compreendeu, no entanto, decorrerem somente dessa qualidade todas virtudes sociais que quer contestar nos homens” (ROUSSEAU, 1988, p. 57-58). Rousseau assume uma postura diferente do autor holandês:

Noosso autor assume, pois, que a piedade não é em si mesma uma virtude, porém, um princípio que os selvagens possuem em maior nível de perfeição do que os homens polidos e cultivados, do qual decorrem todas as virtudes sociais dos homens (VENTO, 2015, p. 158, grifo do autor).

Para Rousseau a *piedade* segue um curso espontâneo em direção a atos de bondade no ser humano e é aplicada a toda espécie humana. Ele vai além e confirma que: “Até a benquerença e a amizade são, bem entendidas, produções de uma piedade constante fixadas num objeto especial, pois desejar que alguém não sofra não será desejar que seja feliz?” (ROUSSEAU, 1988, p. 58). O genebrino retrata a identificação, ou seja, a capacidade que o homem tem de se colocar no lugar do outro. Pois, como escreve, a comisseração não passa de um sentimento “[...] que nos coloca no lugar daquele que sofre, sentimento obscuro e vivo no homem selvagem, desenvolvido, mas fraco no homem civil, que importará tal ideia para a verdade do que digo, senão para dar-lhe mais força? (ROUSSEAU, 1988, p. 58).

Esse movimento representa e destaca a influência direta de um defensor da doutrina do interesse, o conde La Rochefoucauld, que defendia a tese de que todas as ações humanas são dirigidas pelo *amor próprio* e que a *piedade* era controlada por um interesse futuro³. Como esclarece Marisa Alves Vento, o moralista do século XVII compreende que:

Quando sentimos piedade, é só aparentemente que o sentimento se dirige para o outro, na verdade, é para nós mesmos que esse sentimento se volta. Sentimos piedade, porque nos coloca no lugar do outro que sofre e, vendo, por conseguinte, como é sofrer, deliberamos ajudá-lo para contar com alguma ajuda no futuro (VENTO, 2015, p. 158).

Como apontado, Rousseau opõe-se a essa hipótese fundando o esta-

³ - La Rochefoucauld é um filósofo moralista francês do século XVII e sua seguinte afirmação incomodava Rousseau: “A misericórdia costuma ser um sentimento de nossos próprios males e dos males dos outros. É uma visão habilidosa dos infortúnios em que podemos cair; damos ajuda a outros para encorajá-los a nos dar em ocasiões semelhantes; e esses serviços que prestamos a eles são, propriamente falando, bens que fazemos a nós mesmos antecipadamente” (LA ROCHEFOUCAULD, 2005, p. 46, tradução nossa).

do natural, estágio da vida humana no qual o *amor próprio* não existe. Nesse caso, é o *amor de si* que é fonte de todo agir humano. Sabe-se, então, que o filósofo genebrino prezava nas ideias do conde La Rochefoucauld o reconhecimento do sofrimento de um homem para outro, isto é, a identificação.

Dessa maneira, compreende-se que: “Ao definir o homem em uma esfera pré-racional, Rousseau não busca a origem do homem nas condições sociais históricas concentradas, mas na natureza” (PISSARRA, 2017, p. 27). E por assim pensar, Rousseau defende no *Segundo Discurso* que somente o homem selvagem é capaz de entregar-se temerariamente ao primeiro sentimento da humanidade. Ao contrário da figura do filósofo que é guiado pelos prazeres do poder da razão, pois este não possui capacidade para ver seu semelhante sofrer. A *piedade* que é natural conduz os indivíduos a imaginar o sofrimento do próximo pelo processo de identificação:

O conceito de natureza humana não é ali pensado a partir de fatos concretos imprevisíveis posto que posteriores, mas serve de diretriz metodológica para compreender como os hábitos humanos mudaram no processo de sua mediação com o mundo e com os seus semelhantes, constituindo o ambiente social, o meio e a causa do desenvolvimento da sua razão, o que determina e gera a diferença entre aqueles que, naturalmente, têm a mesma constituição (PISSARRA, 2017, p. 28).

Então, a *piedade* no *Segundo Discurso* é um tipo de afeição ou virtude natural anterior ao uso da reflexão. Nas palavras de Rousseau 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 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 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 precede – *Alcança teu bem com menor mal possível para outrem*. Numa palavra, antes nesse sentimento natural do que nos argumentos sutis deve procurar-se a causa da repugnância que todo homem experimentaria por agir mal, mesmo independentemente das máximas da educação (ROUSSEAU, 1988, p. 58-59, grifos do autor).

Nesse sentido, podemos compreender que Jean-Jacques Rousseau afirma que o homem tem uma tendência natural em si que lhe permite ter conhecimento de sua bondade original. Como coloca Salinas Fortes, no livro *Rousseau: da teoria à prática* (1976, p. 95):

Na sua condição primitiva, embora desconhecendo as regras da justiça, uma vez que sua razão não passa de pura virtualidade, os homens não praticam o mal porque se bastam a si mesmos, contentam-se com pouca coisa e ainda se acham contidos pela piedade natural.

Pensamento que vai ao encontro do que defende Maria Constança Pissarra (2017, p. 29), pois: “[...] só o homem da sociedade degenerada escolhe ser mau. A comisseração natural significa que, pautado pelo instinto de sobrevivência, o homem natural não vai além daquilo que necessita para garantir sua vida”. Conseqüentemente, o pensamento de Rousseau passará por uma transformação devido ao distanciamento do homem de sua natureza originária em direção à proximidade com outros homens. Ocorrerá uma significativa metamorfose, assim a *piedade* passa a possuir outros contornos.

Nesse caso, estamos fazendo referência às considerações de Rousseau no livro *Ensaio Sobre a Origem das Línguas* (1781). O manuscrito apresenta uma outra noção de *piedade*, caracterizando um maior estado de sensibilidade. Como discorre o filósofo genebrino no I capítulo:

No momento em que o homem foi reconhecido por um outro como um ser sensível, pensante e semelhante a ele, o desejo ou a necessidade de comunicar-lhe os próprios sentimentos e os próprios pensamentos fez com que procurasse meio de fazê-lo. Esses meios somente podem ser extraídos dos sentidos, os únicos instrumentos através dos quais um homem pode agir sobre o outro. Eis, portanto, a instituição dos sinais sensíveis para expressar o pensamento. Os inventores da linguagem não fizeram tal raciocínio, mas o instinto sugeriu-lhes a consequência (ROUSSEAU, 1998, p. 97).

Partindo da premissa de que o homem não começou por raciocinar, mas por sentir, o pensador de Genebra começa rechaçando a possibilidade de que os homens inventaram a palavra para expressar suas necessidades. Estas, segundo Rousseau, afastaram os indivíduos e não os aproximaram. E isso deveu-se à necessidade de espalhar a espécie pela Terra para que fosse povoada em todos os cantos. Sendo assim, comenta no II capítulo que: “Isto basta para

evidenciar que a origem das línguas não se deve às primeiras necessidades dos homens; seria absurdo que da causa que os afasta viesse a maneira de uni-los” (ROUSSEAU, 1998, p. 104). Dessa forma, ele defende que as necessidades morais e paixões fizeram surgir as primeiras palavras, indicando nessa perspectiva a *piedade* como um instrumento que deu voz aos homens. Na citação abaixo ele responde detalhadamente de onde provêm as línguas:

Das necessidades morais, das paixões. Todas as paixões aproximam os homens, forçados a se separarem pela necessidade de procurar meios de vida. Não foi a fome nem a sede, mas o amor, o ódio, a piedade, cólera que lhes arrancaram as primeiras vozes. Os frutos não fogem de nossas mãos, deles é possível alimentar-se sem falar; persegue-se em silêncio a presa que se quer comer: porém, para comover um jovem coração, para repelir um agressor injusto, natureza dita acentos, gritos, lamentos (ROUSSEAU, 1998, p. 104).

Convicto de que os primeiros motivos que fizeram o homem falar foram as paixões, Rousseau defendia que o homem somente começou a raciocinar após a linguagem figurada, que era transmitida como poesia. Com base nessa assertiva, vemos no capítulo IX que o genebrino ilustra o papel da *piedade* em outra perspectiva, ou seja, pela imaginação:

Os devotamentos sociais somente se desenvolveram em nós como luzes. A piedade, embora natural no coração do homem, permaneceria eternamente inativa sem a imaginação que a põe em ação. Como nos deixamos vencer pela piedade? Transportando-nos para fora de nós mesmos, identificando-nos com o seu sofredor. Somente sofremos na medida em que julgamos que ele sofre; não é em nós, é nele que sofremos. Pensemos quanto conhecimento adquirido supõe tal manifestação? (ROUSSEAU, 1998, p. 125-126).

Sendo assim, nota-se uma mudança de funcionalidade do princípio. Por isso, entende-se que é por intermédio da imaginação que externalizamos nosso compadecimento com o outro que sofre:

Se, no *Segundo Discurso*, a piedade é um tipo de afeição ou virtude natural que precede o uso da reflexão, no *Ensaio*, é evidente que a piedade se manteria eternamente inativa, se a imaginação não a despertasse, o que exigiria operações intelectuais ainda inativas no homem primitivo, como explícita o *Segundo Discurso* (VENTO, 2015, p. 159, grifos do autor).

Mais que isso, como é possível perceber: “[...] só nos transportamos para fora de nós porque imaginamos o que o outro sente diante de um sofrimento. A comparação exige o conhecimento para que seja feito o percurso do inatismo à reflexão” (PISSARRA, 2017, p. 30). Consequentemente, isso explica porque o homem desenvolve a capacidade de moderação do *amor de si* na direção do outro. Ou seja, a piedade evoca as qualidades da imaginação:

Como imaginaria eu males dos quais não tenho nenhuma ideia? Como sofreria ao ver sofrer um outro se nem mesmo sei que ele sofre, se ignoro o que há de comum entre mim e ele? Aquele que nunca refletiu não pode ser nem clemente, nem justo, nem compassivo; também não pode ser mau e vingativo. Aquele que nada imagina sente apenas a si mesmo, está só em meio ao gênero humano (ROUSSEAU, 1998, p. 126).

Por esse motivo, é possível perceber que essa dinâmica que envolve a percepção permite ao homem ter habilidade de observar semelhanças e diferenças que lhe possibilite estabelecer uma comparação, isto é, que lhe permita refletir. Por isso, o genebrino continua a comentar: “É assim que aprendemos a observar o que está sob nossos olhos e que aquilo que nos é estranho nos leva ao exame daquilo que nos toca” (ROUSSEAU, 2008, p. 126). Questão que levou Jacques Derrida (1973, p. 222, grifos do autor) a comentar que no: “[...] *Segundo Discurso*, a razão e reflexão trazem o risco de sufocar ou alterar a piedade natural. A razão que reflete não é contemporânea da piedade. O *Ensaio* não diz o contrário. A piedade não é despertada com a razão, mas com a imaginação”.

A partir dessas considerações, nota-se que a *piedade* tem o poder de despertar nos homens a alteridade. Isso significa que ele se identifica e se reconhece com um outro semelhante. Portanto, o verdadeiro fundamento da moralidade consiste em entender que os homens só se reuniram porque se reconheceram como semelhantes. Sendo assim, a capacidade de identificação está nos homens, mas o desenvolvimento dela depende das luzes, isto é, da imaginação e das relações sociais. Rousseau ainda no capítulo IX argumenta que:

Aquele que desejou que o homem fosse social tocou com o dedo o eixo do globo e o inclinou sobre o eixo do universo. Com esse leve movimento vejo transformar-se a face da Terra e ser decidida vocação do gênero humano: ouço de longe os gritos de alegria de uma multidão insensata; vejo edificarem-se os palácios e as cidades, vejo nascer as artes, as leis, o comércio; vejo os povos formarem-se, espalharem-se, desagrega-

rem-se, sucederem-se como as ondas do mar, vejo os homens reunidos em alguns pontos de suas paradas para se devorarem mutuamente, para fazerem do resto do mundo um horrível deserto, digno testemunho da união social e da utilidade das artes (ROUSSEAU, 1998, p. 132).

Nesse sentido, podemos concluir que a *piedade* no *Ensaio* permite que entendamos que o movimento do estado natural para a sociabilidade transforma as relações entre os homens. A partir de uma perspectiva na qual razão e reflexão se fazem presente, pôr-se no lugar daquele que sofre suscita um sentimento de benevolência. Isto quer dizer que o indivíduo é capaz de expressar *piedade* pelo sofrimento alheio, pois: “Transportar-se para o *outro*, sofrer nele, equivale a se reconhecer no *outro*, a se ver no espelho da alteridade” (PISSARRA, 2017, p. 32, grifos do autor).

Seguindo no sentido em entender o que significa o princípio de *piedade* na filosofia de Jean-Jacques Rousseau, devemos abordar qual sua característica no tratado educacional *Emílio ou Da Educação* (1762). Para o autor, essa virtude tem grande importância na educação da criança, é uma experiência individual para o jovem entender o que é o homem. O genebrino, como observado no *Ensaio*, acreditava que os indivíduos tinham necessidades que os uniam e os aproximavam. Então, isolados seriam incompletos e infelizes.

Essa perspectiva também pode ser notada no *Emílio*, pois: “É a fraqueza do homem que o torna sociável; são nossas misérias comuns que incitam nossos corações à humanidade: nada lhe deveríamos se não fossemos homens” (ROUSSEAU, 1995, p. 182). Somente um ser conseguiria viver sozinho e plenamente feliz: Deus. Por isso Rousseau argumenta:

Um ser realmente feliz é um ser solitário; só Deus goza de uma felicidade absoluta, mas quem de nós tem uma ideia disso? Se algum ser imperfeito pudesse bastar-se a si mesmo, de que gozaria segundo nós? Seria só e miserável. Não concebo que quem não precisa de nada possa amar alguma coisa: não concebo que quem não ama nada possa ser feliz (ROUSSEAU, 1995, p. 182).

Em face disso, o *Emílio* precisava ser desperto para a vida em comum, ou seja, ele necessita de reconhecimento naqueles que o rodeiam. Mas isso não significa: “[...] ensinar a criança formatando-a em um modelo já prévio de convenções, crenças, valores” (PISSARRA, 2017, p. 33). Rousseau assim pensa porque acredita que o conhecimento que a criança terá

dos outros possibilitará que conheça a si mesma e como consequência se tornará um indivíduo feliz. Ele defende que a criança não deve ser ensinada a falsear seus sentimentos, pois não pode falar do que desconhece.

Por esse motivo, o filósofo de Genebra argumenta que: “Emílio, não tendo refletido sobre os seres sensíveis, saberá tarde o que significa sofrer e morrer” (ROUSSEAU, 1995, p. 184). Como se nota, ele defende que é preciso que a criança conheça as intempéries da vida para estas não causarem em si repulsa e angústia. Se tivesse permanecido estúpido e bárbaro não seria esclarecido, a instrução o auxilia no conhecimento da fonte dos males que o rodeiam, logo:

Assim nasce a piedade, primeiro sentimento relativo que toca o coração humano dentro da ordem da natureza. Para tornar-se sensível e piedoso, é preciso que a criança saiba que há seres semelhantes a ela que sofrem o que ela sofreu, que sentem as dores que ela sentiu, e outras de que deve ter ideia como as podendo sentir também (ROUSSEAU, 1995, p. 184).

Rousseau, assim como faz no *Ensaio*, ressalta a importância da imaginação no *Emílio*. Mais que isso, ele destaca a importância do sentir em relação ao conhecimento. O processo de identificação permite que o jovem tenha capacidade de compreender seu semelhante. Transportar-se para fora de si é um meio para o indivíduo entender o sofrimento, males e intempéries pelas quais o outro está passando:

A imaginação nos põe no lugar de um miserável mais que de um homem feliz. Sentimos que uma dessas condições nos toca mais de perto que a outra. A piedade é doce porque, colocando-nos no lugar de quem sofre, ainda sentimos o prazer de não sofrermos como ele (ROUSSEAU, 1995, p. 183).

Mas Jacques Derrida faz uma ressalva importante a respeito dessa questão tanto no *Ensaio* como no *Emílio*. Para o autor da *Gramatologia*, não podemos e nem devemos sentir imediata, e absolutamente o sofrimento de outrem, isso deve-se pelo fato de a identificação ou interiorização ser perigosa ou destrutiva. Por isso, o filósofo contemporâneo comenta que:

É por isso que a imaginação, a reflexão e o julgamento que despertam a piedade são também o que lhe limita o poder e mantém o sofrimen-

to do outro em uma certa distância. Reconhece-se este sofrimento como o que ele é, lamenta-se o outro, mas resguarda-se a si e mantém-se o mal à distância (DERRIDA, 1973, p. 231).

Esclarecido esse aspecto, é essencial compreender que o genebrino entende que, para que a sensibilidade do jovem seja fecunda, é necessário que seu coração seja livre de sentimentos de vaidade, orgulho e inveja. Para que a ternura da vida ocupe lugar em seu comportamento é preciso que este seja suscitado a alimentar em seu caráter a *piedade* e a bondade. Em outras palavras, Jean-Jacques Rousseau defende que primeiramente o jovem conheça os homens ao invés de conhecer os falsos prazeres da felicidade destes. Por isso afirma que: “Mostrar-lhe o mundo antes que conheça os homens, não é formá-lo, é corrompê-lo; não é instruí-lo, é enganá-lo” (ROUSSEAU, 1995, p. 183). Perspectiva que leva Derrida a acreditar que:

Então, pode-se dizer que a lei natural, a doce voz da piedade, não é somente proferida por uma instância materna, ela é inscrita em nossos corações por Deus. Trata-se, então, da escritura natural, a escritura do coração, que Rousseau opõe à escritura da razão. Só esta última é sem piedade, só ela transgride o interdito que, sob o nome de afeção natural, liga a criança à mãe e protege a vida contra morte (DERRIDA, 1973, p. 212).

Devido a isso Rousseau comenta: “[...] começai por estudar o que é mais inseparável da natureza do homem, o que melhor constitui a humanidade” (ROUSSEAU, 1995, p. 183). Sendo assim, compreende-se que os sujeitos não nasceram desiguais, guiados pelo *amor próprio*, ao contrário, são possuidores de uma natureza única.

Em virtude dessa constituição natural, o filósofo de Genebra argumenta que, para alcançar essa sensibilidade, o jovem deve ser apresentado a objetos que lhe auxiliem a expandir a força do seu coração. Sendo assim, Rousseau (1995, p. 184) afirma:

[...] isso significa excitar nele a bondade, a humanidade, a comiseração, a benevolência, todas as paixões atraentes e doces que agradam naturalmente os homens, e impedir que nasçam a inveja, a cobiça, o ódio, todas as paixões repugnantes e cruéis que tornam, por assim dizer, a sensibilidade não somente nula como até negativa e fazem o tormento de quem as experimente.

Para ilustrar melhor suas argumentações, Jean-Jacques Rousseau separa em três máximas como exercitar a bondade natural nos jovens. Na primeira máxima, o autor genebrino afirma o seguinte: “Não é do coração humano pôr-se no lugar das pessoas que são mais felizes do que nós, mas tão somente das que são mais dignas de pena” (ROUSSEAU, 1995, p. 184). Com isso, o autor está dizendo que é mais possível se amar o outro pelas desgraças de que se lhe acometem do que pela felicidade de que goza, a satisfação de outrem só evidencia as desigualdades, a saber:

Segue daí que, para levar um jovem à humanidade, longe de fazê-lo admirar a sorte brilhante dos outros, cumpre mostrar-lhe pelos seus lados tristes; cumpre fazer com o que tema. Então, por uma consequência evidente, ele precisa abrir seu caminho para a felicidade, um caminho que não siga as pegadas de ninguém (ROUSSEAU, 1995, p. 185).

Na segunda máxima, Rousseau expressa o seguinte: “Só temos piedade nos outros dos males de que não nos cremos isentos nós mesmos” (ROUSSEAU, 1995, p. 185). Com essa assertiva, pode-se perceber que o filósofo acredita que todos os homens estão expostos a serem vítimas de calamidades. O jovem Emílio deve entender que não se pode desdenhar do destino dos mais infelizes, pois o fim destes também pode ser o seu.

Devido a essa premissa, ele fala: “Abalai, assustai sua imaginação com os perigos de que o homem anda sempre cercado. Que veja ao redor dele todos esses abismos e que, vos ouvindo descrevê-los, se aproxime de vós com medo de neles cair” (ROUSSEAU, 1995, p. 185). Com base nessas considerações, compreende-se então que: “[...] o jovem Emílio deve aprender que todos nascemos com a mesma condição, com os mesmos limites – nascer, viver, morrer – e é exatamente essa condição que nos torna iguais” (PISSARRA, 2017, p. 35). Dessa forma, Rousseau quer demonstrar que a *piedade* deve equilibrar no adolescente a vaidade que lhe é natural e o incentive a ser parcimonioso.

Na terceira e última máxima, o genebrino afirma: “A piedade que se tem do mal de outrem não se mede pela quantidade desse mal e sim pelo sentimento que se empresta a quem o sofre” (ROUSSEAU, 1995, p. 186). Nesse caso, ele quer passar uma lição em relação à ideia de solidariedade entre os homens e a criança. Que fale com todos com *piedade*, mas sem desprezo.

Rousseau acredita que este seja o caminho adequado para se penetrar no coração de um jovem adolescente, pois é por esse caminho que

excitará nele: “[...] os primeiros movimentos da natureza, desenvolvê-lo e estendê-lo sobre seus semelhantes” (ROUSSEAU, 1995, p. 187). Com essa lição, o genebrino quer passar a ideia de que o jovem deve ao máximo distanciar-se das vaidades da vida para evitar comparações, por isso continua a comentar que:

Nada de vaidade, sobretudo, nada de emulação, nada de glória, nada de sentimentos que nos forcem a comparar-nos aos outros, pois tais comparações nunca se fazem sem alguma impressão de ódio contra os que nos disputam a preferência, ainda que somente em nossa própria estima (ROUSSEAU, 1995, p. 187).

Levando em consideração esse aspecto, Rousseau explica que todos os homens estão expostos a sentir os horrores da vida, mas cada indivíduo os sente de maneira única. Ou seja, somos apresentados a uma perspectiva de subjetividade. Ele entende que: “A ideia de destruição, sendo mais complexa, não os atinge do mesmo modo” (ROUSSEAU, 1995, p. 188). Como é possível perceber, o genebrino argumenta que os nossos sentidos reagem às intempéries de maneiras diversas, pois: “Essas impressões diversas têm suas modificações e suas graduações que dependem do caráter particular de cada indivíduo e de seus hábitos anteriores, mas são universais e ninguém está inteiramente isento delas” (ROUSSEAU, 1995, p. 188). Essas noções fazem com que a *piedade*, apesar de natural do coração dos homens, seja encarada pelo autor como um sentimento que varia de um ser para outro.

Por isso, entende-se que a virtude moral rousseauiana seja: “[...] subjetiva, nunca vou conseguir sentir exatamente o mesmo que aquele que sofre” (PISSARRA, 2017, p. 35). Por esse motivo, pode-se concluir que o jovem só pode ter pena dos males que conhece. Para concluir, Rousseau escreve:

Se o primeiro espetáculo com que depara é um objeto de tristeza, seu primeiro exame de consciência é um sentimento de prazer. Vendo de quantos males está isento, sente-se mais feliz do que o pensava ser. Compartilha as penas de seus semelhantes; mas essa comunhão é voluntária e suave. Goza a um tempo a piedade que tem pelos males deles e a felicidade de se achar imune; sente-se nesse estado de força que nos projeta além de nós mesmos e nos faz aplicar alhures a atividade supérflua ao nosso bem-estar. Para ter pena do mal de outrem é sem dúvida necessário conhecê-lo, não senti-lo. Quando se sofreu, ou se teme sofrer, tem-se dó dos que sofrem; mas enquanto se sofre, só de si mesmo se tem pena. Mas se, todos estando sujeitos às mi-

sérias da vida, ninguém dá aos outros senão a sensibilidade de que não precisa no momento, segue-se que a comiseração deve ser um sentimento muito suave [...] (ROUSSEAU, 1995, p. 190).

Como podemos perceber, a *piedade* passa por um processo de transformação na concepção de Jean-Jacques Rousseau. Do estado natural à sociedade artificial, esse princípio guia os homens para uma sensibilidade em relação aos seus semelhantes. No *Segundo Discurso* vemos que o genebrino estabelece dois fundamentos importantes para os homens: a *piedade* e o *amor de si*. Essas virtudes são relevantes para o homem natural compadecer-se com o sofrimento aos quais são submetidos aqueles que sofrem. Todavia, a imaginação é uma faculdade interna que proporciona uma outra perspectiva em relação a essa dinâmica.

No *Ensaio*, Rousseau argumenta que as primeiras vozes dos homens surgiram a partir das paixões e das necessidades morais. Assim, ele justifica que somente quando as luzes se desenvolvem nos indivíduos é que os devotamentos sociais emergem. Por esse motivo, a reflexão é essencial para a identificação. A *piedade* permaneceria inerte sem a imaginação que a impulsiona em direção ao outro. Nesse ínterim, demonstra que aquele que somente sente a si mesmo e apenas se observa, sem um objeto de comparação, é sozinho em meio ao gênero humano. Dessa forma, aquele que se fascina em demasia com o próprio reflexo se perde no que contempla, pois é a si mesmo que ama e acredita que não precisa de outro, pensa ser autossuficiente.

Com base nessa perspectiva narcisista, Rousseau vislumbra na educação um papel importante para o Emílio não ter uma visão egoísta da vida. A *piedade* é fundamental para o entendimento do que é o homem. É preciso conhecer os males aos quais os outros são submetidos, sentir o sofrimento deles, não sendo outro, mas estabelecendo um processo de identificação. E a imaginação, assim como no *Ensaio*, é relevante para esse exercício de alteridade que o princípio de *piedade* proporciona.

Dessa maneira, o princípio rousseauiano estabelece um importante horizonte para a discussão acerca da moralidade das relações do homem desde seu hipotético estado natural até os complexos caminhos da vida em sociedade. Sendo assim, no tópico a seguir trataremos de expor a ética da *compaixão* de Arthur Schopenhauer. Para isso, vamos primeiramente apresentar o eixo central da filosofia do autor alemão, pois é com base no que

desenvolveu no *Mundo como Vontade e como Representação* que estão inseridos os fundamentos de seu pensamento moral.

A ÉTICA DA COMPAIXÃO

Para compreendermos a doutrina moral de Arthur Schopenhauer é necessário conhecermos os pressupostos metafísicos de sua filosofia, pois, como expressa o autor, suas ideias advêm de um pensamento único. Como escreve no prefácio à primeira edição do *Mundo como Vontade e como Representação* (1819), é fundamental existir uma coesão e unicidade nas ideias: “Quando se leva em conta os diferentes lados desse pensamento único a ser comunicado, ele se mostra como aquilo que nomeou seja Metafísica, seja Ética, seja Estética. E naturalmente ele tinha de ser tudo isso, caso fosse o que, como já mencionado, o considero” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. XXV). Com essa filosofia de caráter ímpar, o autor alemão distancia-se da tradição racionalista filosófica predominante no início do século XIX, principalmente por atribuir uma inédita primazia do querer em face do intelecto.

Desse modo, é fundamental observar que o pensador alemão está contrariando a tradição filosófica que postula um princípio racional do mundo. Em contrapartida, ascende uma outra perspectiva epistemológica, como pondera Jair Barboza (2003, p. 7): “Porém, dirá Schopenhauer, as coisas possuem um fundo infundado que é essencialmente obscuro, irracional”. Concepção ratificada por Rüdiger Safranski, que argumenta:

Schopenhauer, em oposição ao espírito de sua época, embora também tivesse partido de um ponto de vista filosófico transcendental, não chegou a nenhuma transcendência transparente: o Ser que descobriu não era mais do que uma ‘vontade cega’ (*blinder Wille*), algo de vital, mas igualmente opaco, que não assinalava nada para qualquer pensamento, muito menos acenava para o senso comum e não apresentava o menor desígnio. Seu significado era justamente que não tinha qualquer significado: o Ser simplesmente é (SAFRANSKI, 2012, p. 379, grifos do autor).

Portanto, Schopenhauer acreditava que o intelecto (razão e entendimento) nada mais é do que um mecanismo de sobrevivência humana e possui apenas um papel secundário. O que ele leva em conta e considera mais essencial é a *Vontade* cósmica como *coisa-em-si*. Dito isso, é necessário

ressaltar que o autor parte do Idealismo transcendental de Immanuel Kant para desenvolver seu edifício filosófico.

No entender de Jair Barboza (2003), a filosofia schopenhaueriana investiga e estabelece ao seu modo as formas *a priori* da mente que possibilitam o mundo. E além de ter como ponto de partida o pensamento kantiano, Schopenhauer recorre à distinção realizada pelo prussiano no que diz respeito ao *fenômeno* e à *coisa-em-si*. Conforme afirma Kant, na obra *Crítica da Razão Pura* (1781), isso pode ser traduzido da seguinte maneira:

[...] o conceito transcendental dos fenômenos no espaço nos sugere esta observação crítica, de que em geral nada do que é intuído no espaço é coisa em si; e, ainda, que o espaço não é uma forma das coisas consideradas em si mesmas, mas que os objetos não nos são conhecidos em si mesmos e aquilo que denominamos objetos exteriores consiste em simples representações de nossa sensibilidade cuja forma é o espaço, mas cujo verdadeiro correlativo, a coisa em si, permanece desconhecida e incognoscível, jamais sendo indagada da experiência (KANT, 2008, p. 36).

Com base nesses conceitos, Schopenhauer afirma no início de sua obra magna: “O mundo é minha representação: esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 3). Nesse sentido, argumenta que o mundo é o que nos aparece em sua multiplicidade, são os chamados fenômenos. Trata-se de uma operação resultante da interação entre sujeito e objeto:

[...] com essa frase retoma a teoria do entendimento e da sensibilidade, ou seja, as concepções do criticismo sobre as formas puras *a priori* da mente que possibilitam a experiência. Em realidade, o termo representação indica algo colocado (*Stellung*) diante de (*Vor*). Porém esse estar-colocado-diante-de pressupõe um sujeito que intui. O mundo é representação de quem representa. Trata-se aqui, conforme a obra magna do filósofo de Frankfurt, de uma verdade válida para todo ser que representa, embora apenas o homem possa trazê-la à clareza de consciência filosófica (BARBOZA, 2003, p. 10, grifos do autor).

Conforme a passagem acima, nota-se que Schopenhauer prepara o terreno epistemológico para inserir algo de essencial por trás do conceito de *Representação: a coisa-em-si*⁴. E esta, na ordem do seu pensamento, passou

4 - Por partir das considerações de Kant e fazer uso de seus conceitos, Schopenhauer se autodenomina continuador de sua obra, por isso argumenta que: “As pessoas começam a perceber que a verdadeira e séria filosofia ainda se encontra

a ser chamada de *Vontade*. Segundo Safranski (2012, p. 389), “isto nos abre uma dimensão de conhecimento inteiramente diversa”. Nesse caso, há uma duplicidade do caráter significativo do homem, tendo em vista que de um lado ele é sujeito que conhece e de outro ele é corpo. Para o filósofo de Dantzig, a essência íntima do mundo pode ser interpretada da seguinte maneira:

[...] a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo: e tal palavra recebe o nome de *Vontade*. Esta, e somente esta, fornece-lhe a chave para a sua própria aparência, manifesta a significação, mostra-lhe a engrenagem interior do seu ser, do seu agir, dos seus movimentos (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 116-117).

Assim, a *Vontade* é a instância fundamental do pensamento de Schopenhauer. Ele estabelece um papel legítimo de protagonismo ao conceito, vislumbrando-o em todos os aspectos da vida. Nesse sentido, o fio condutor de sua filosofia tem caráter dualista, pois de um lado é *Representação* e de outro *Vontade*, fato que o leva a comentar que:

Aquilo do que se faz aqui abstração, como espero que mais tarde se tornará certo a cada um, é sempre a VONTADE, única que constitui o outro lado do Mundo. Pois assim como este é, de um lado, inteiramente REPRESENTAÇÃO, é, de outro, inteiramente VONTADE (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 5, grifos do autor).

Devido a essas características, é perceptível que a filosofia schopenhaueriana apresenta por intermédio da *Vontade* o que mais constitui de imediato na mente do homem. Além disso, explica o autor alemão, esse princípio é uma “[...] chave para o conhecimento da essência mais íntima de toda natureza” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 128). Ele reconhece a *Vontade* como fundamento universal presente em tudo o que existe no universo. Sendo assim, comenta que:

Reconhecerá a mesma vontade como essência mais íntima não apenas das aparências inteiramente semelhantes à sua, ou seja, seres humanos e animais, porém a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegete e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o polo norte, que irrompe do choque de dois metais heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim, a pró-

lá onde Kant a deixou. Em todo caso, não reconheço que tenha acontecido algo na filosofia entre mim e ele; por conseguinte, ligo-me imediatamente a ele” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 483).

pria gravidade que atua poderosamente em toda matéria, atraindo a pedra para a terra e a Terra para o Sol, - tudo isso é diferente apenas na aparência, mas conforme sua essência em si e para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece de modo mais nítido, chama-se Vontade. (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 128).

Dessa forma, Schopenhauer institui como premissa básica da sua filosofia a elucidação do sentido do mundo, daí a importância que a *Representação* tem no campo fenomênico. Com efeito, a metafísica da *Vontade* acaba por ser o empreendimento que absorve toda essa construção epistemológica. É por esse motivo que essa concepção é considerada inovadora no século XIX, pois é no corpo que o homem sente e necessariamente pensa. De modo geral, entende-se que o indivíduo é conhecimento de si mesmo:

Esta é a proposta de metafísica imanente de Schopenhauer, que descarta qualquer relação causal entre o em si, a vontade, e seu fenômeno – aspectos diversos e complementares de apreensão do mundo. Seu propósito é excluir qualquer resto de dogmatismo realista contido numa causa exterior do fenômeno. [...] Schopenhauer reconhece a presença da coisa em si no corpo, como objetivação imediata da vontade (REDYSON, 2009, p. 36).

Sendo assim, é com base nesses pressupostos que Schopenhauer conduz toda a sua filosofia. No caso da *Vontade*, é importante compreender que ela carrega toda essência pessimista que guia o ser humano a agir no mundo, é um incessante querer conduzido por um ciclo de sofrimento que abrange tédio, dor, desejo e egoísmo. Nesse caso, essas características são perceptíveis mediante o caráter corpóreo do conceito schopenhaueriano, pois: “[...] o homem tem a consciência interna que ele é vontade” (REDYSON, 2009, p. 48).

Uma outra importante evidência entre a unicidade entre corpo e *Vontade* pode ser entendida a partir da ideia de que “[...] tudo que afeta o corpo desencadeia alguma reação da vontade e que, inversamente, quando a vontade é despertada, há sempre manifestações corporais” (JANAWAY, 2003, p. 58). Levando em consideração essa perspectiva, nota-se que as alternâncias existentes entre dores e prazeres, faltas e satisfações, desejos e decepções são indicadores de que o princípio máximo de Schopenhauer é condição universal das coisas do mundo.

O fundamento schopenhaueriano atua como querer sem dono, é transindividual, cego e sem razão em sua tenebrosa e abismal perpetuação.

Então, por possuir essas características, entende-se que este se multiplicaria por meio do *princípio de individuação*⁵ e de causalidade, disseminando-se em diversas parcelas que constituem o mundo dos fenômenos. Contudo, até no menor e mais isolado desses fragmentos permaneceria una, produto e expressão da *Vontade*. Como destaca Jair Barboza (2003, p. 14):

[...] mesmo os desejos sendo satisfeitos, contra cada um que foi exist-tem pelo menos dez que não o são: quando um desejo é satisfeito, logo um novo ocupa o seu lugar. O desejo satisfeito é um erro conhecido e o novo, um erro ainda desconhecido. Não há satisfação duradoura, mas cada uma se assemelha à esmola que se dá hoje ao mendigo, tornando a sua vida menos miserável, no entanto prologando o seu tormento amanhã. Nada faz a pessoa efetivamente contente. O prazer é apenas um fim momentâneo de uma dor.

O incessante querer somado à constante insatisfação expressa no sentimento do tédio designa Schopenhauer como um filósofo pessimista. Para ele, a vida humana é dominada por egoísmos rivais e a satisfação de um indivíduo necessariamente acaba por acarretar o sofrimento do outro: “O egoísmo origina toda competição que se expressa no antagonismo interno da vontade de viver consigo mesma” (DALCOL, 2014, p. 32). Além disso, como argumenta:

[...] toda alegria vivaz é também um erro, uma ilusão, já que nenhum desejo realizado pode nos satisfazer duradouramente e, ainda, porque toda posse e felicidade só podem ser concedidas pelo acaso, por tempo indeterminado, conseqüentemente podem ser retiradas na hora seguinte. Toda dor, por seu turno, baseia-se no desaparecimento de uma ilusão: alegria e dor, portanto, nascem de um conhecimento falho (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 104).

Deste modo, a ideia inicial do pessimismo filosófico é atribuída a Schopenhauer e à sua obra porque o mundo é uma representação ilusória da realidade identificada com a *Vontade*, pois: “[...] nossa existência corriqueira é dotada de tal natureza que temos que nos empenhar na busca de realização de fins. Porém, argumenta Schopenhauer, um ser voltado para o empenho de fins e de sua realização ou frustração é um ser que sofre” (JANAWAY, 2003, p. 126). Por esse motivo, ele acredita que os seres humanos vivos ou organismos são finitos e a *Vontade* de viver é eterna:

⁵ - “[...] denomino tempo e espaço pela expressão *principium individuationis*, que peço para o leitor guardar para sempre. Tempo e espaço são os únicos pelos quais aquilo que é um e o mesmo em essência e conceito aparece como pluralidade de coisas que coexistem e se sucedem” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 131, grifo do autor).

Em vista do exposto, queremos considerar o destino secreto e essencial da vontade na EXISTÊNCIA HUMANA. Todos irão facilmente reencontrar O MESMO na vida dos animais, apenas expresso em variados graus mais baixos e mais fracos; e assim nos convenceremos suficientemente de como, em essência, incluindo-se também o mundo animal que padece, TODA VIDA É SOFRIMENTO (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 367, grifos do autor).

Apesar dessa característica pessimista em relação à vida, o filósofo alemão acaba por construir em sua metafísica alternativas para escapar do sofrimento motivado pelo incessante querer inerente à essência do mundo. E essa possibilidade ocorre mediante a negação da *Vontade*. Sobre essa conjuntura da filosofia schopenhaueriana que suprime e silencia todo querer, é importante saber que: “[...] a existência é neutralizada em seus interesses e desejos, fontes de sofrimento” (BARBOZA, 2003, p. 15). Nas palavras do autor a interpretação dessa ideia é entendida da seguinte maneira:

[...] a NEGAÇÃO DA VONTADE DE VIDA, mostra-se quando aquele conhecimento leva o querer a findar, visto que, agora, as aparências individuais conhecidas não mais fazem efeito como MOTIVOS do querer, mas o conhecimento inteiro da essência do mundo, que espelha a vontade, e provém da apreensão das IDEIAS, torna-se um QUIETIVO da vontade e, assim, a vontade suprime a si mesma livremente (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 330, grifos do autor).

As três frentes em que Schopenhauer trabalha são: estética, ética e a morte. No primeiro caso, percebe-se a influência de Platão em sua estrutura de pensamento, pois, quando trata dos graus de objetivação, ele o faz por intermédio da *Ideia*. A arte é um modo de conhecimento que considera o essencial e mesmo assim permanece no mundo. É ela que permite aos homens a possibilidade de reconhecer nas expressões artísticas as suas *Ideias*. Fato que permite por uns instantes uma renúncia de personalidade, uma purificação artística.

Nesse passo, a arte possui como maior e mais pura expressão a música, pois esta tem acesso imediato à *Vontade*. Contudo, a estética é uma alternativa passageira para cessar o sofrimento inerente à vida. Schopenhauer vai além e recorre a outro grau de salvação, no caso, a Ética da Compaixão. É a partir dessa perspectiva que o autor pensa uma filosofia que responde à deontologia de Immanuel Kant e imagina uma superação desinteressada do egoísmo natural à *Vontade*.

Em face disso, Arthur Schopenhauer tem como objetivo investigar a base de toda ação moralmente boa. Entretanto, ele não está interessado em desenvolver uma ética prescritiva. Na realidade, como argumenta Jair Barboza (2003, p. 17), “[...] a ética schopenhaueriana, diferentemente das anteriores, é meramente descritiva. Ela investiga o solo da boa ação, sem a ensinar”. Essa questão gira em torno da ideia de que o comportamento egoísta inerente ao ser humano apenas é domesticado por regras morais: “[...] nesse caso, só servem para canalizar e restringir o comportamento das pessoas: pode-se treinar a pessoa egoísta para que seu comportamento tenha consequências menos desastrosas, mas não torná-la uma boa pessoa” (JANAWAY, 2003, p. 109). É por isso que a ética filosófica de Schopenhauer não tem caráter prescritivo.

A *compaixão* na filosofia do pensador alemão significa o desaparecimento da diferença entre o eu e o não-eu, entre uma pessoa e outra que sofre. É como uma espécie de reconhecimento de si em cada indivíduo, uma identificação com aquele que sofre. Essa perspectiva pode ser entendida a partir da ideia de que:

Compaixão não é, segundo o ponto de vista schopenhaueriano, uma exigência moral, mas sim o nome de uma experiência que é acompanhada por um sentimento intenso e que, algumas vezes, se produz nas pessoas: isto é, a experiência de que todas as coisas fora de mim também são vontade e sofrem dores e incômodos como eu mesmo (SAFRANSKI, 2012, p. 422-423).

A partir desse entendimento, é fundamental compreender que o homem não se prende em si mesmo, não é centro do mundo, mas age impulsionado pela visão do sofrimento alheio. É uma atitude que objetiva amparar seu semelhante mediante uma neutralização do egoísmo essencial a toda criatura. Com base nisso, Schopenhauer tece o seguinte argumento:

Nesse sentido, por exemplo, para que a proporção existente numa dada pessoa entre egoísmo e compaixão entre em cena, não é suficiente que essa pessoa possua riqueza e veja a miséria alheia; ela também tem de saber o que é permitido fazer com a riqueza, tanto em seu favor como para os outros; ademais, o sofrimento alheio tem não apenas de expor-se a ela, mas ela também tem de saber o que é o sofrimento e o prazer (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 341).

Em razão desse egoísmo e dos tormentos que são inerentes à essência da vida, o mundo é considerado por ele uma fonte inesgotável de sofrimentos. Em virtude dessa fatídica realidade, o sentimento de *compaixão* tem uma importante propriedade de fazer o *eu* se perder no *não-eu* para ajudá-lo. Essa percepção fica mais nítida quando compreende-se que: “[...] o véu de *mâyã* torna-se transparente e a ilusão do *principium individuationis* o abandona. Reconhece a si mesmo, à sua vontade em cada ser, conseqüentemente também em que sofre” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 433, grifos do autor). Com base nisso, percebe-se que o processo de identificação funciona como um espelho que reflete o sofrimento de outro em que observa, sendo assim:

[...] esse ser humano reconhece em todos os seres o próprio íntimo, o seu verdadeiro si mesmo e desse modo tem de considerar também os sofrimentos infintos de todos os viventes como se fossem seus: assim, toma pra si dores de todo o mundo; nenhum sofrimento é-lhe estranho [...]. Vê, para onde olha, a humanidade e os animais sofredores; vê um mundo que desaparece. E tudo isso é-lhe agora tão próximo quanto para o egoísta a própria pessoa (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 439-440).

Devido a isso, nota-se que a suspensão do *princípio de individuação* é importante para o processo de conhecimento da essência que existe em nós e em outros seres. Justamente por isso, entende-se que: “A *compaixão* é uma autoexperiência da vontade, que se produz em um instante fugaz, durante o qual esta cessa de afirmar temporariamente a sua individualidade” (SAFRANSKI, 2012, p. 423, grifos do autor). Ademais, é necessário entender que: “Esse impulso é uma das três molas propulsoras fundamentais da natureza humana, as outras duas sendo exatamente o egoísmo, que quer a dor de outrem e atinge a crueldade” (BARBOZA, 2003, p. 17). Como lembra o autor alemão:

[...] o fato de termos encontrado o sofrimento como essencial e inseparável da vida em seu todo e termos visto como cada desejo nasce de uma necessidade, de uma carência, de um sofrimento, por conseguinte toda satisfação é apenas um sofrimento removido, de forma alguma uma felicidade positiva acrescida [...] as alegrias mentem ao desejo ao afirmarem que seriam um bem positivo quando em verdade são de natureza meramente negativa, tão somente o fim de um padecimento (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 435-436).

Em virtude dessa consideração, é preciso entender que o sentimento compassivo é a única fonte de toda ação não egoísta e faz prevalecer o amor ao próximo. Conforme essa premissa: “A compaixão é o incentivo de buscar o bem-estar alheio (ou de aliviar o sofrimento de outrem)” (JANAWAY, 2003, p. 119). Tendo em vista essa realidade, é o incentivo egoísta que a *compaixão* mais tem de combater, justamente por ser parte considerável nos indivíduos. Schopenhauer argumenta que a motivação do ser humano em direção a boas atitudes se caracteriza por um ato compassivo, pois:

[...] o que a benevolência, o amor e a nobreza de caráter podem fazer pelos outros é sempre apenas o alívio dos seus sofrimentos; conseqüentemente, o que os pode mover a bons atos e a obras de amor é sempre e tão somente o CONHECIMENTO DO SOFRIMENTO ALHEIO, compreensível imediatamente a partir do próprio sofrimento e posto no mesmo patamar deste (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 436, grifos do autor).

Nesse sentido, é possível perceber que Schopenhauer faz uma crítica à filosofia moral de Kant⁶, isto é, ele se opõe a uma ideia de exercício racional abstrato, como expressa a seguir: “[...] não se deve esperar prescrições nem doutrinas do dever, muito menos o estabelecimento de um princípio moral absoluto parecido a uma receita universal para a produção de todas as virtudes” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 314). Em sua teoria moral, por sua vez, coloca em destaque um reconhecimento intuitivo ou instintivo do sofrimento, por isso continua a criticar o filósofo prussiano ao dizer: “[...] não hesitaremos, ia dizer, em declarar contra Kant que o mero conceito é infrutífero para a autêntica virtude, assim como o é para a arte” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 436). Inicialmente, no *Mundo como Vontade e como Representação*, Schopenhauer situa a sua crítica ainda de maneira moderada, somente com o livro *Sobre o Fundamento da Moral* ele irá se aprofundar mais sobre o tema.

Entretanto, é importante notar ainda na obra magna do autor alemão uma importante consideração a respeito do caráter filosófico em relação à moral. Trata-se, portanto, da saída do campo teórico para o terreno da prática.

6 - Schopenhauer se contrapõe ao Imperativo Categórico defendido por Kant no livro *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), no qual afirma: “Quando penso um imperativo hipotético em geral, não sei de antemão o que ele poderá conter. Só o saberei quando a condição me seja dada. Mas se pensar um imperativo categórico, então sei imediatamente o que é que ele contém. Porque, não contendo o imperativo, além da lei, senão a necessidade da máxima que manda conformar-se com esta lei, e não contendo a lei nenhuma condição que a limite, nada mais resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da ação deve ser conforme, conformidade essa que só o imperativo nos representa propriamente como necessária. O imperativo categórico é, portanto, só um único, que é este: Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 2007, p. 58-59).

No entanto, para Schopenhauer isso deve ser discutido: “A moral prática, a tomada de decisões e o juízo se voltam para o comportamento real de seres humanos individuais que ocupam o domínio empírico” (JANAWAY, 2003, p. 111). Então, de acordo com essa natureza empírica da moral defendida pelo filósofo alemão, a *compaixão* seria uma faculdade que tem por objetivo ultrapassar a experiência individual da *Vontade* para além dos limites do corpo. É uma experiência de identidade adquirida pela superação do egoísmo:

É deste modo que, por meio desta antiga fórmula hindu, Schopenhauer nos conduz a experiência de identidade que se efetua através da *compaixão* e assim dá o salto para a mística da negação, uma mística mais elevada que toda razão, por mais que pareça uma tolice aos olhos do sábio (SAFRANSKI, 2012, p. 423).

Para concluir com as considerações do princípio moral de Schopenhauer na sua principal obra é importante compreender que: “[...] todo amor puro e verdadeiro é *compaixão*, e todo amor que não é *compaixão* é amor-próprio” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 436). Para o autor, a mistura entre os dois é frequente e isso fica mais nítido na ideia de amizade, pois:

[...] o amor-próprio reside na satisfação da presença do amigo, cuja individualidade corresponde à nossa, o que constitui quase sempre a maior parte da amizade; já a *compaixão* se mostra na participação sincera no bem ou no mal-estar do amigo e nos sacrifícios desinteressados feitos em seu favor (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 436).

Esclarecidas as particularidades da *compaixão* no *Mundo como Vontade e como Representação*, iremos tratar sobre o olhar de Schopenhauer sobre o princípio moral no ensaio *Sobre o Fundamento da Moral*. Neste escrito, ele responde à questão lançada pela Sociedade Dinamarquesa de Ciências⁷, em janeiro de 1840. Estruturalmente, ela é organizada sob dois aspectos: o primeiro consiste em uma fundamentação teórica que tem por objetivo estabelecer uma concepção filosófica baseada nos pressupostos da metafísica da *Vontade*. O segundo enfoque está direcionado a uma abordagem empírica. Por esse motivo, nota-se que:

7 - Eis a pergunta feita pela Academia Dinamarquesa: “A fonte e o fundamento da filosofia da moral devem ser buscados numa ideia de moralidade contida na consciência imediata e em outras noções fundamentais que dela derivam ou em outro princípio do conhecimento?” (ROGER, 2001, p. LII).

Esses dois pressupostos mostram que Schopenhauer desenvolveu uma abordagem de moralidade, a um só tempo, empírica e teórica, ou seja, ele pretende fornecer uma caracterização de como a moralidade surge entre os seres humanos que não seja um mero elogio a virtude ou exortação das vantagens de ser um bom ser humano, um bom caráter, tal como era comum na tradição renascentista e mesmo em parte da filosofia moderna. Seu objetivo é fazer uma abordagem capaz de apreender os princípios últimos que fundam a moralidade e ele reconhece esses princípios não podem ser extraídos da razão pura, mas da própria experiência (DALCOL, 2014, p. 58).

Com base nesses aspectos, Schopenhauer estende a crítica que desenvolveu em relação à filosofia moral de Immanuel Kant em sua obra magna. É uma profunda objeção acerca do pensamento kantiano de um imperativo. Para o filósofo alemão, a linguagem do pensador prussiano: “[...] tem ressonâncias bíblicas, e, para o ateu Schopenhauer, a própria ideia de uma ordem absoluta, ou quer introduzir sub-repticiamente a suposição de um ser absoluto capaz de emití-la ou é infundada” (JANAWAY, 2003, p. 110). Ora, se Deus não existe de acordo com o pensamento schopenhaueriano, a ideia de acreditar em um imperativo absoluto não deveria existir.

Portanto, Schopenhauer finca de vez no terreno da moral a *compaixão* como o único fundamento possível para a disciplina descritiva: “A moral, conforme foi descrita, de acordo com o que Schopenhauer já dissera na introdução do ensaio, possuía um fundamento que todos passaram por alto, porque este é o mais natural de todos: a *compaixão*” (SAFRANSKI, 2012, p. 591). E, no caso, ele tem como ponto de partida evidências empíricas, e a *compaixão* é como um motor que converte sua energia em ações morais. Por esse motivo, apresenta uma máxima para fundamentar a moralidade:

[...] se se quiser, uma premissa da proposição estabelecida por mim como a expressão mais pura e simples do modo de agir exigido em uníssono por todos os sistemas morais *‘neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!’*. Esse modo de agir é e permanece como sendo o conteúdo verdadeiro de toda moral (SCHOPENHAUER, 2001, p. 72, grifo do autor).

Essa frase apresenta em síntese o que o autor alemão define como uma única atitude moral possível: “Não prejudique a ninguém; pelo contrário, ajude a todos o mais que puder (que ele apresenta em latim)” (JANAWAY, 2003, p. 117). Tendo em vista essa máxima é importante mencionar

que a *compaixão* é constituída por duas virtudes: “[...] a da justiça e a da caridade, que Schopenhauer chama de virtudes cardeais, pois delas derivam todas as demais” (MENDES, 2014, p. 24). Nesse sentido, pode-se afirmar que o transporte para a condição de outrem é marca da ética da *compaixão*. O núcleo da metafísica da moral é a identificação do homem com seus semelhantes, como bem expressa o pensador alemão:

[...] só por meio do fato de que o outro se torne de tal modo o fim último de minha vontade como eu próprio o sou. Através, portanto, do fato de que quero imediatamente seu bem e de que não quero seu mal, tão diretamente como se fosse o meu. Isto, porém, pressupõe necessariamente que eu sofra com o seu mal-estar, sinta seu mal como se fora o meu próprio. Isto exige porém que eu me identifique com ele, quer dizer, que aquela diferença total entre mim e o outro, sobre a qual repousa justamente meu egoísmo, seja suprimida pelo menos num certo grau. Já que não posso entrar na pele do outro, então só através do conhecimento que tenho dele, isto é, da representação dele na minha cabeça, é que posso me identificar com ele, na medida em que minha ação anuncie aquela diferença como suprimida. O processo aqui analisado não é sonhado ou apanhado no ar, mas algo bem real e de nenhum modo raro: é o fenômeno diário da *compaixão* (SCHOPENHAUER, 2001, p. 135-136).

Ademais, o filósofo de Dantzig argumenta que a *compaixão* tem como fonte o reflexo de uma visão de si e da natureza da realidade, que é superior e diferente da que está implícita no egoísmo. O sentimento compassivo para Arthur Schopenhauer é tratado positivamente porque reduz a quantidade de sofrimento no mundo. Por isso, assenta a *compaixão* sobre fundamentos metafísicos:

O pensamento voltado para meu bem-estar tem de ceder lugar na minha motivação ao pensamento voltado para o bem-estar do outro, e seria inexplicável que isso pudesse ocorrer a não ser que eu possa tornar o sofrimento e o bem-estar do outro intimamente preocupações minhas. Só seu eu partilhar de seu sofrimento, sentindo-o de certa forma como meu, pode seu bem-estar e o alívio de aflição virem a me motivar (JANAWAY, 2003, p. 121).

Por essa razão, Schopenhauer acredita que a *compaixão* tem participação imediata e totalmente livre de qualquer consideração no sofrimento de outrem. Em outras palavras, ele considera que a atitude compassiva impede a supressão do tormento gerado pelo egoísmo. E esse entendimento

está diretamente vinculado a uma percepção de que a *compaixão* direciona o ser humano a um contentamento, bem-estar e felicidade. Nesse sentido, acrescenta-se ainda, que:

Assim que esta compaixão se faça sentir, o bem e o mal do outro me atingem diretamente do mesmo modo, embora nem sempre no mesmo grau que os meus. Portanto, agora, a diferença entre mim e o outro não é mais absoluta. Certamente esse processo é digno de espanto e até misterioso. É, na verdade, o grande mistério da ética, seu fenômeno originário e o marco além do qual só a especulação metafísica pode arriscar um passo (SCHOPENHAUER, 2001, p. 136).

Com efeito, essa não diferenciação dos indivíduos no mundo admite que um ser possa se reconhecer no outro “[...] podendo cada pessoa, por conseguinte, reconhecer no outro seu próprio eu, sua verdadeira natureza interior” (JANAWAY, 2003, p. 122). Entretanto, é importante ressaltar que a *compaixão* pressupõe como condição mínima a distinção entre o *eu* e o *não-eu*. Para a questão ficar mais nítida é fundamental compreender que:

Para adotar esse padrão, é preciso abandonar por completo a crença em indivíduos separados. Supõe-se que a compaixão motive ações que se têm de realizar como indivíduo com relação a outros indivíduos. O que poderia servir de fundamento a essas ações é a ideia de que, embora os indivíduos sejam separados, não há nada de importância crucial no indivíduo que eu sou. Se o mendigo e eu somos parcelas iguais da mesma realidade subjacente, iguais manifestações da mesma vontade-de-vida (JANAWAY, 2003, p. 123).

Em face disso, é essencial entender que existem duas condições para a ação compassiva segundo Schopenhauer. Elas se manifestam positiva e negativamente. No primeiro caso, argumenta o pensador alemão: “A razão para isto é que a dor, o sofrer, de que faz parte toda falta, carência e necessidade e mesmo todo desejo, é o positivo, aquilo que é sentido imediatamente” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 138). Esse aspecto está diretamente ligado à manifestação própria da dor. Por outro lado, disserta o autor: “[...] a natureza do contentamento, do prazer, da felicidade, consiste só no fato de que uma carência foi suprimida, uma dor aquietada. Estas agem portanto negativamente” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 138). Portanto, esse lado negativo representa a supressão da dor. Essa operação pode ser resumida da seguinte maneira:

Na compaixão, o véu de Maya é rasgado (*zerreißt der Schleier der Maja*): na contemplação do sofrimento do outro eu posso viver a supressão (*Schranke*) momentânea dos limites entre o 'eu' e o 'não-eu' (*Ich und Nicht -Ich*); eu também experimento o que o outro sofre, do mesmo modo que sinto minha dor (SAFRANSKI, 2012, p. 591, grifos do autor).

Conforme essa ilustração teórica, entende-se que: “[...] a compaixão é um estado psicológico intencionalmente direcionado para o alívio do sofrimento e que pressupõe, ao mesmo tempo, que o agente moral seja capaz de se identificar, numa ligação de proximidade, com outro” (DALCOL, 2014, p. 62). Por tais razões, Schopenhauer afirma: “Se, porém, minha ação só deve acontecer por causa do outro, então o seu bem-estar e o seu mal-estar têm de ser imediatamente o meu motivo, do mesmo modo que em todas as outras ações o meu motivo é o meu bem-estar e o meu mal-estar” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 135). Sendo assim, é importante ressaltar:

Mas primeiro preciso experimentar e só depois praticar a ação. A compaixão não é algo que se possa pregar: ou se tem ou não se tem. É uma espécie de ‘conexão com o Ser’ (*Seinsverbundenheit*) mais elevada que todo o impulso aplicado pela razão sobre a autoafirmação. Mas a compaixão também é um evento que só ocorre dentro da dimensão da vontade. É uma vontade que sofre por si mesma e que, diante da contemplação da dor alheia, deixa momentaneamente de querer apenas a si mesma em sua habitual limitação (*Abgegrenztheit*) individual (SAFRANSKI, 2012, p. 592, grifos do autor).

Com base nisso, compreende-se que a *compaixão* não é oriunda de uma superação espiritual, ou seja, não se preocupa com uma recompensa de um outro mundo e nem sequer desta vida, é totalmente desinteressada. É acima de tudo uma manifestação de solidariedade: “A compaixão é, portanto, a motivação adequada, pois é a única que visa como seu fim ao bem-estar alheio” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 133). Somente com esse sentimento compassivo é que o ser humano pode inibir quaisquer potências antimorais que habitam no seu íntimo: “É a compaixão incondicional, livre de expectativas, que nos move em direção à dor do outro e nos desperta a vontade de amenizá-la” (MENDES, 2014, p. 25). Portanto, é essa condição que permite que a moralidade schopenhaueriana seja assentada no bem-estar alheio.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base na exposição da filosofia moral de Jean-Jacques Rousseau e Arthur Schopenhauer empenhamo-nos em aproximar os sentimentos de *piedade* e *compaixão*. Como vimos, a moralidade tem uma função de instituir a comiseração no coração dos homens. Por esse motivo, salientamos que o pensamento moral de ambos tem um propósito de exteriorizar nosso incômodo com o sofrimento alheio. No caso de Rousseau, a *piedade* é natural nos indivíduos e é constituída por uma transformação quando o homem passa a viver em sociedade e as primeiras necessidades surgem, além de ser importante para a educação das crianças.

Para Schopenhauer, a *compaixão* é parte de sua metafísica pessimista e tem a finalidade de fazer calar o sofrimento inerente à vida mediante a negação da *Vontade*. Em sua obra magna, ele reconhece a importância de se conhecer o sofrimento alheio. A atitude compassiva ganha contornos de fundamento com seu ensaio e, como analisado, aproxima-se em muitos sentidos ao pensamento de Jean-Jacques Rousseau. Como o próprio autor alemão aborda, é do *Segundo Discurso* e do *Emílio* que ele retira premissas para a moralidade que visa o afastamento do egoísmo. Nossas ações morais visam à condição daquele que sofre e são guiadas por premissas empíricas, sem valores universais.

Em virtude disso, notou-se que os sentimentos de *piedade* e *compaixão* vão ao encontro da ideia de comiseração com aquele que sofre. É verdade que existem diferenciações, como a condição natural dada ao conceito rousseauiano e a referência empírica da atitude compassiva schopenhaueriana, a qual não é tratada como lei universal.

Portanto, pode-se observar que tanto para Rousseau quanto para Schopenhauer a moralidade é fruto de uma perspectiva de empatia com outro, pois, ao esclarecer os homens de seu tempo sobre os infortúnios que passaram, significava que também estavam interessados em comunicá-los os males aos quais estavam sendo submetidos.

REFERÊNCIAS

BARBOZA, Jair. **Schopenhauer**: filosofia passo-a-passo. Rio de Janeiro: Ediora Zahar, 2003.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1973.

DALCOL, Mônica Saldanha et al. **A COMPAIXÃO COMO FUNDAMENTO DA MORAL EM SCHOPENHAUER**. 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufsm.br/handle/1/9134>. Acesso em: 29 Out. 2020.

HOBBS, Thomas. **O Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2007.

JANAWAY, C. **Schopenhauer**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução: Paulo Quintela. 1 edição. Portugal: Edições 70, 2007.

LA ROCHEFOUCAULD, François de. **Réflexions ou Sentences Et Maximes Morales**. Corrections, édition, conversion informatique et publication par le groupe: Ebooks libres e gratuits, 2005. Disponível em: <https://www.ebooks-gratuits.com/>. Acesso em: 19 nov. 2020.

MENDES, Sérgio Peixoto. **Schopenhauer e o Budismo**: fundamentos da ética, crítica à Kant e as objeções de Tugendhat. 1. ed, 2014.

REDYSON, Deyve. **Dossiê Schopenhauer**. São Paulo: Universo dos Livros, 2009.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a origem das línguas**: em que se fala da melodia e da imitação musical. Tradução de Fúlvia. M. L. Moretto. Editora da Unicamp, 1998.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes; Prefácio de Narciso ou o amante de si mesmo.** Tradução de Lourdes Santos Machado. - 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. Coleção Os pensadores.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a origem das línguas:** em que se fala da melodia e da imitação musical. Tradução de Fúlvia. M. L. Moretto. Editora da Unicamp, 1998.

ROGER, Alain. **Introdução.** In: **Sobre o fundamento da moral.** Tradução Maria Lúcia Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SAFRANSKI, R. **Os anos mais selvagens da filosofia.** Tradução de Willian Lagos. São Paulo: Geração editorial, 2012.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. **Rousseau da teoria à prática.** São Paulo: Ática, 1976.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral.** Tradução de Maria Lúcia Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação.** Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015b.

PISSARRA, Maria Constança P. 2017. Jean-Jacques Rousseau e a noção de pitié. **Educativa.** Goiânia, v. 20, n. 1, p. 24-38, jan./abr. 2017. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/educativa/article/view/5861>. Acesso em: 29 Out. 2020.

VENTO, Marisa Alves. O Estatuto da Pitié nas Obras de Rousseau. **Trans/Form/Ação,** Marília, v. 38, p. 153-162, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/jj/trans/a/B7bvby9CPjhb8hYfk86zknQ/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 28 dez. 2022.

A MORTE EM A NOVA HELOÍSA: UMA ABORDAGEM SOBRE A VIRTUDE NO ROMANCE ROUSSEAUNIANO¹

Lussandra Barbosa de Carvalho

INTRODUÇÃO

O século XVIII, considerado o *Século das Luzes*, foi um período de inúmeras transformações nos mais diversos campos do conhecimento. Eram consideradas prestigiosas as teses, como as filosóficas e científicas, que ajudavam a “clarear” o entendimento humano. A temática da imaginação nesse tempo era terreno desconhecido e evitado no meio intelectual, motivo pelo qual o romance, que atua até hoje no imaginário humano, era considerado um gênero menor.

Jean-Jacques Rousseau era conhecido como o inimigo declarado dos romances. Para ele, esses escritos corrompiam a mente humana.

R:[...] Queixamo-nos de que os romances perturbam as cabeças: acreditado. Ao mostrar sempre aos que leem os pretensos encantos de uma condição e trocá-la imaginariamente por aquela que lhes fazem amar. Querendo ser o que não somos, chegamos a imaginar-nos outra coisa do que somos e eis como ficamos loucos. (ROUSSEAU, 1994, p.34)

Contudo, ele escreve *Júlia ou a Nova Heloísa* (1971), surpreendendo os leitores da época com o lançamento de um romance. Já no prefácio do livro, o genebrino dá pistas dos motivos que o levam a esse feito: “Se os romances oferecem a seus leitores apenas descrições de coisas que o rodeiam,

¹ - Capítulo extraído da dissertação de mestrado intitulada *Paratextualidade e Cultura em A Nova Heloísa de Rousseau* do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (PGCult/UFMA) sob a co-orientação do Profº Drº Luciano da Silva Façanha Líder do GEPI Rousseau.

apenas deveres que podem cumprir, apenas prazeres de sua condição, os Romances não os tornariam loucos, torná-los-iam sábios” (ROUSSEAU, 1994, p.34). E na empreitada de oferecer ao leitor um romance nesse feito, Rousseau compila suas obras filosóficas e transforma o coletivo de personagens e todo um universo literário num “espelho” de sociedade e modelo no qual se pode vislumbrar os efeitos esperados no emprego de sua própria filosofia.

Nesse sentido, como uma das várias temáticas presentes no enredo do romance rousseauiano, a temática da morte coloca em evidência o comportamento da bela e encantadora protagonista Júlia d’Etange, enquanto modelo de mulher virtuosa, relacionando então a perspectiva da abordagem literária com a experiência real humana através do recurso da verossimilhança.

Rousseau, o inimigo dos romances: sobre imaginação e verossimilhança

Jean Jacques-Rousseau não teve uma juventude fácil. Órfão de mãe, passou a infância na companhia do pai e cultivou com ele o amor pela leitura, gosto esse que foi esquecido durante a adolescência, período em que se viu sozinho e lançado à própria sorte. Em *As Confissões* (1948), autobiografia de Jean Jacques-Rousseau, o genebrino declara que foi graças ao tédio e ao espírito solitário na juventude, que ele foi levado a recuperar o gosto que adquiriu, na infância, pela leitura: “Não achava graça nos divertimentos de meus camaradas; e quando um constrangimento demasiado também me tirou gosto pelo trabalho, achava tudo aborrecido. Isso devolveu-me o amor pela leitura que há muito havia perdido.” (ROUSSEAU, 1948, p.31). Foi através da leitura que a imaginação do jovem Rousseau encontrou morada sólida numa mente fértil, entregando-se à prática da leitura com frequência evitando os maus hábitos que adquiriu naquela época: “Completamente entregue ao meu novo amor, nada mais fazia senão ler e não mais roubava”, e acrescenta: “O coração ardia de impaciência para folhear o novo livro que tinha no bolso; tirava-o assim que me apanhava só e não mais pensava em ir mexer na saleta privada de meu patrão.”

Deste modo, ante aos dissabores da vida, enquanto leitor ativo de obras fictícias, sua imaginação despertou-lhe, também, o prazer de viver: “[...] muito poucas vezes possuí, mas não deixei de ter meus prazeres à mi-

nha maneira, isto é, com minha imaginação”. (ROUSSEAU, 1948, p. 38), assumindo, assim, ser a leitura da obra de Plutarco uma de suas preferidas. Foi então na prática constante da leitura que definiu o seu comportamento em sociedade, pois, desde cedo, o filósofo revelou tendência ao isolamento, e isso o acompanhou também na fase adulta:

Esse amor aos objetos imaginários e essa facilidade de ocupar o meu espírito acabaram por desgostar-me de tudo o que me rodeava e determinaram o amor à **solidão** que me ficou desde aquele tempo. Verão mais de uma vez, na sequência desses acontecimentos, os estranhos efeitos de disposição tão **misantropa** e tão sombria na aparência, mas que provém dum coração afetuoso demais, muito amante, muito terno que, por não encontrar outro semelhante, é forçado a alimentar-se de **ficções**. (ROUSSEAU, 1948, p.40, grifo nosso).

Foram essas leituras que ajudaram a moldar a identidade de Rousseau, pois, durante essa prática, era como se se tornasse “personagem do livro que lia”. Quanto a isso, Façanha (2010, p.289) destaca que Rousseau “[...] descobriu que a melhor fuga dentre todas era se perder em sua própria imaginação, onde lhe era possível fugir para um ‘mundo’ onde a perseguição era coisa proibida e a liberdade seria possível.”

Nesse sentido, a imaginação do genebrino, cultivada durante anos de leitura, foi de grande importância durante a criação do romance *Júlia ou ANova Heloísa* (1971):

Imaginava o amor e amizade, os dois ídolos de meu coração, sob as imagens mais deliciosas. Agradava-me orná-las com todos os encantos do sexo que sempre adorei. **Imaginava** duas amigas, e não dois amigos, porque se o exemplo é mais raro é também mais encantador. Dotei-as com características análogas, mas diferentes; com dois rostos, não perfeitos, mas ao meu gosto, que animavam a bondade e a sensibilidade. Uma era loura, a outra, morena; uma viva e a outra doce; uma prudente e a outra franca, mas duma franqueza tão comovente que a virtude parecia triunfar. Dei a uma delas um amante de quem a outra era a terna amiga e até mesmo alguma coisa mais; porém não admiti nem rivalidade, nem brigas, nem ciúmes, porque todo sentimento penoso me é difícil de **imaginar** e porque não queria empanar aquele risonho quadro com nenhuma das coisas que degradam a natureza. (ROUSSEAU, 1948, p.390, grifo nosso).

Como o próprio filósofo-romancista afirma no prefácio dialogado de

seu romance, “No isolamento, temos outras maneiras de ver e de sentir do que nas relações com a sociedade.” (ROUSSEAU, 1994, p.14), esta condição de misantropia o fez aprimorar sua imaginação sob o prisma da solidão.

Na fase adulta e com a publicação de obras como o *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, Rousseau também passou a ser conhecido como “inimigo dos romances”. A mesma raiz que atiçou sua imaginação na juventude, dava-lhe consciência de sua própria realidade, da pobreza que o assolava, da solidão constante e outros reveses, todos só compensados com a leitura. Isso lhe permitiu falar com propriedade sobre as mesmas leituras que elevaram a sua imaginação e de como, paradoxalmente, faziam-se perigosas por tornar a vida dos leitores menos agradável aos seus próprios olhos. Isto porque a maioria dos romances só pintava a vida da burguesia, cheia de pompa e de requinte, cenário no qual a maioria das pessoas daquela época se inseria. Por isso, ao escrever *Júlia ou A Nova Heloísa*, o genebrino trilhou um caminho diferente do utilizado no período para um enredo romancesco ao exaltar a simplicidade e uma vida rodeada não pelo luxo, mas pelo conforto proporcionado pelos mais puros sentimentos: o amor e a amizade sincera. O romance de Rousseau pinta um quadro diferente, porque, nele, fala-se uma linguagem diferente, a dos sentimentos, em que a verdadeira virtude é louvada. Para se fazer entender, ele precisou imitar a linguagem dos povos corrompidos, “tirando o antídoto do próprio veneno”.

Porém, havia um desafio a ser transposto pelo genebrino: fazer com que leitores que herdaram do Classicismo a tendência de serem receptivos apenas com obras dotadas de realidade e de inclinação verista. Foi atentando para isso que Rousseau utilizou-se da verossimilhança enquanto recurso estético na linguagem romanesca de seu livro, a começar pela inserção dos dois prefácios que são também dotados de ficção, baseados na conversa de dois personagens: “R”, o editor, e “N”, um homem de letras. No segundo prefácio, o filósofo não se assume enquanto autor e assina a obra a fim de “responder por ela”, mas o faz como editor em decorrência de, como já foi exposto anteriormente, o romance não ser bem aceito no período, em razão de sua linguagem romanesca.

Ao assinar a obra enquanto editor, Rousseau deixa em aberto se aquelas cartas contidas no romance eram de pessoas reais ou se eram somente ficção. Assim, o genebrino contribuiu para o período de ascensão do romance, ao se utilizando mistério acerca da veracidade do enredo. Para o

leitor do período, era quase certeza de que uma obra como aquela, cheia de sentimentos e que despertou tanta comoção, não poderia ser apenas ficção. O livro lançava um efeito sobre os leitores que, segundo o próprio autor, “[...] era a persuasão em que estavam de que eu tinha escrito a minha própria história e que era eu mesmo o herói daquele romance.” (ROUSSEAU, 1948, p. 497). Ressalta-se que este efeito tem a ver com a noção de verdade do período que passava por transformações notáveis.

No século XVIII, a arte também passou a ser um acontecimento da verdade, como sugeriu o classicismo, mas contou com a nova tendência de Rousseau, que assinalou “[...] o limite da tradição clássica quando focalizou a verdade como uma expressão da subjetividade, atentando, por conseguinte, ao nexo entre a consciência, através dos sentimentos, e as coisas que nos circundam.” (NUNES, 1999, p.31). Para esta norma estética da verdade, Rousseau utilizou-se, além da temática dos sentimentos, do principal recurso norteador de sua filosofia: a natureza, que, para ele, é a origem de toda a verdade.

Rousseau quer pôr de lado o estatuto da natureza, da regra clássica, pois, provocaria sempre uma imitação vil e enganadora. A evocação à natureza, realizada pelo genebrino, enquanto idílio, tem outro propósito, o de estabelecer uma postura crítica com relação à civilização (mostrar o quão desnaturado é o homem europeu). É um contra-modelo, pois, é contra a ideia de ‘Bela Natureza’, mas, a favor de uma natureza, enquanto referência e posicionamento, pois, só existe na imaginação. (FAÇANHA, 2010, p. 104).

Este seria, então, o princípio essencial para a estética do século XVIII: um acordo entre Natureza e Arte, mas, segundo Façanha (2010, p. 105), a Natureza, de que a Arte se ocupou em criar, não seria aquela de uma realidade que “[...] transcende à natural, mas [de] uma imaginação produtiva dos aspectos que manifestam as íntimas apurações de uma totalidade racional, equitativa, conduzida por regras constantes que a razão conhece.”

Foi por vias da ênfase à subjetividade através de “inclinações e dos sentimentos” do homem, que Rousseau promoveu uma quebra na estética clássica. Assim, a Arte passou a ser o meio pelo qual a subjetividade satisfaz, “[...] sobretudo, a ‘ordem do coração’, para tornar-se o reflexo da vida interior do indivíduo”. (NUNES, 2006, p.45). A Arte não reproduziria o verdadeiro, mas algo “semelhante à verdade”, o que caracterizou o fenômeno da verossimilhança no século das Luzes. Para tanto, não houve transição da razão à imaginação, mas um “estar presente” sem ser despercebida, de modo que “[...]”

a atividade racional do período [tornou-se] quase idêntica à atividade imaginativa". (SYLPHER, 1980, p.27). Deste modo, de acordo com a reflexão de Jean Starobinski: "A imaginação exerceu o seu papel, mas ao lado dos outros sentidos interiores. Ela não era considerada a arquiteta da obra, mas a decoradora, devendo se ater a essa função." (STAROBINSKI, 1970, p.184). Por meio da intensidade com que se passou a expressar os sentimentos, a linguagem escrita dos romances foi o canal pelo qual se tornou possível externar a imaginação, o que era difícil, outrora, somente com a linguagem falada. Rousseau, assim, cedeu "[...] apenas à sua imaginação, provando a sua fecundidade romanesca à custa de sua conversão à linguagem dos romances" (FAÇANHA, 2010, p.289).

No mais, seu romance, além de ser epistolar, também é um *romance filosófico*, o que permitiu a sensação de proximidade com a realidade, possibilitando que a verossimilhança se firmasse, diferenciando sua obra de outras ficções.

Outros romancistas famosos do período, como Richardson e Sterne, apresentavam em suas obras uma "paixão pela fidelidade do real", pois, tal qual Rousseau, beberam da fonte de Daniel Defoe, escritor de *Robinson Crusó* que, segundo Ian Watt (1997), classifica-se enquanto "criador do romance inglês", ao elaborar relatos dinâmicos do plausível e do real. Embora influenciado por Defoe, Rousseau segue uma linha diferente da trilhada pelos outros romancistas ao optar por um enredo sem "aventuras maravilhosas", pois, em seu romance, é a "[...]simplicidade do assunto [que] se reúne à beleza da obra, os romances de Richardson, superiores em tantas outras coisas, não poderiam, neste período, entrarem paralelo com o meu [...]" (ROUSSEAU, 1948, p. 496). Ademais, no Prefácio de *A Nova Heloísa*, o próprio Rousseau afirma ser sua obra isenta de más ações, visto os acontecimentos serem simples e naturais, sem homens maus que se façam temer pelos bons, uma história desprovida de lances teatrais e onde tudo é previsto. No prefácio dialogado, o leitor depara-se com a seguinte provocação: "Vale a pena registrar o que cada um pode ver todos os dias em sua casa ou na de seu vizinho?" (ROUSSEAU, 1994, p.27), e assim, o autor indica que qualquer pessoa simples pode se identificar com seus personagens.

Na obra *Os Devaneios de um caminhante solitário*, que é uma espécie de extensão de *As Confissões*, Rousseau indica que a ficção seria uma mentira que não causa danos: "Mentir em vantagem própria é impostura, mentir em vantagem alheia é fraude, mentir para prejudicar é calúnia; é a pior espécie

de mentira. Mentir sem proveito nem prejuízo para si nem para outrem, não é mentira, é ficção". (ROUSSEAU, 1995, p.59). Assim, a ficção foi estabelecida em *A Nova Heloísa*, porém enquanto "uma ficção que se esboça para desaparecer imediatamente, deixando em seu lugar, apenas a clareza das coisas reais". (PRADO JR, 2008, p.262). É desta forma que a verossimilhança na prosa romanesca permite que o leitor fantasie, que se identifique com um personagem, pois o romance "volta o leitor para o real, para sua existência concreta, e lhe permite imaginar a própria vida. Virada a última página do romance, começa o verdadeiro trabalho da imaginação". (PRADO JR, 2008, p.262), fenômeno que pode ocorrer, inclusive, durante a leitura.

Morte e Virtude em *A Nova Heloísa*

Como destacado anteriormente, no século XVIII, o romance era visto com desprezo pelo meio intelectual que se destacava no Século das Luzes. Considerado um gênero menor, incapaz de alcançar a onipotência da razão, pois atuava no campo da imaginação, esses escritos foram ganhando espaço aos poucos, e uma das estratégias dos autores era a abordagem da virtude como recurso estético para que, assim, conquistassem um dado público leitor. Na obra "*Perversão da Retórica, Retórica da Perversão*" (1997), Raquel Prado afirma que o romance dificilmente se encaixava nos esquemas fornecidos pelos gêneros retóricos e este era o motivo de tão pouco prestígio, o que levou os autores a enveredar pelas fronteiras da **virtude** a fim de aproximar seus textos da verossimilhança tão exigida pelo período classicista. "No século XVIII, um procedimento considerado hábil na instrução moral do público é a escolha de temas e personagens **virtuosos**." (PRADO, 1997, p.29, **grifo nosso**)

No romance "*Júlia ou a Nova Heloísa*", Jean-Jacques Rousseau destaca a virtude, e em todas as vezes que tal assunto é abordado, acaba por enfatizar o caráter inigualável de Júlia d'Etange, personagem principal da trama, que traz a história de amor entre a bela jovem e o seu preceptor, o humilde e solitário, Saint-Preux.

Antes de publicar seu livro, Rousseau também era um dos filósofos que julgavam o gênero afeminado e de leitura viciosa, ajudando a aumentar mais a má fama dos romances como destaca Silva e Façanha (2014, p.2):

Foi um grande embaraço para Jean-Jacques a produção de um romance entre suas obras, pelos princípios que atacava, pelo tom romanesco que

considerava esses “livros afeminados”, sendo o principal vício da literatura, pois, os autores tinham por objetivo agradar apenas às mulheres. Logo, seria o romance, o principal gênero impregnado dessa disposição.

O genebrino, que até então era tido como inimigo dos romances também pelos mesmos motivos que classificavam o gênero como “menor”, acaba por ser acusado de contradição e assume seu feito, o de se tornar um romancista surpreendendo a todos.

O que mais me embaraçava era a vergonha de me desmentir assim tão clara e abertamente. Depois dos severos princípios que acabara de estabelecer com tanto alarido, depois das austeras máximas que tão energicamente eu tinha pregado, depois de tantas invectivas mordazes contra os livros afeminados que respiravam amor e languidez, poder-se-ia imaginar coisa mais inesperada, mais chocante do que ver inscrever-me, com minha própria mão, entre os autores desse livro que tão duramente eu tinha censurado? (ROUSSEAU, 1948, p.394)

Em sua autobiografia, *As Confissões*, Rousseau vai respondendo à questão da citação acima. A *Nova Heloísa* resulta num romance epistolar onde o autor transforma seus personagens em porta-vozes de suas reflexões filosóficas de um modo intrigante desde o título. A *Nova Heloísa* remete-nos ao romance *Heloísa e Abelardo*, publicado no século XIII. Contudo, a trama de Rousseau ganha rumos diferentes, razão pela qual a protagonista Júlia ser considerada *A Nova Heloísa*. Em segredo, o casal, protagonista da narrativa, entrega-se aos sentimentos e às emoções, mas as desventuras dessa história de amor começam com a rejeição do pai de Júlia, o Barão d’Etange. Os amantes chegaram a ter a chance de fugir e viverem juntos através da ajuda oferecida pelo amigo inglês, Milorde Eduardo, mas, por temer pelo sofrimento de seus pais e sem nenhuma perspectiva de um futuro ao lado de seu amado, a moça opta por aceitar para si os planos feitos pelo Barão d’Etange. Essa atitude é uma de outras atitudes de Júlia que são totalmente contrárias às da Heloísa do romance *Heloísa e Abelardo*.

A *Nova Heloísa* de Rousseau se vê diante da morte pela primeira vez na parte três do romance em que os personagens se veem pela primeira vez diante dos tristes efeitos causados pela morte da mãe da protagonista Júlia, que falece pouco tempo depois de encontrar as cartas que o casal trocava entre si e descobre, por fim, o nível de envolvimento que a filha tinha com o seu, até então, professor.

Tudo está perdido! Tudo foi descoberto! Não encontro mais tuas cartas no lugar onde as escondera... Somente minha mãe pode tê-las surpreendido...Ah, meu Deus! Minha mãe manda-me chamar. Para onde fugir? Como sustentar seu olhar?...a vergonha, a humilhação, as pungentes censuras ...mereci tudo, suportarei tudo. Mas a dor, as lágrimas de uma mãe desolada...Oh! meu coração, que aflição! (ROUSSEAU, p.272)

A senhora d'Etange adoece após saber do romance da filha, que então passa a se dedicar integralmente à recuperação da mãe. O que abate Júlia já não é a impossibilidade de escolher livremente a quem amar ou as censuras de seus pais ou o julgamento de uma sociedade hipócrita, mas, exclusivamente, a decepção que causou àquela cujo ventre a gerou. Júlia renega a posição de vítima do domínio paterno. Ela também não transfere a culpa para o seu amado, mas condena a si própria pelo sofrimento da mãe que, por sua vez, não se perdoa ao lembrar que ela mesma, a fim de agradar e surpreender ao marido, escolhera o preceptor para cuidar dos ensinamentos da filha. [...] seu mais cruel sofrimento é o de ter podido estimar por demais sua filha e sua dor é para Júlia um castigo cem vezes pior do que suas censuras. (Rousseau, p.274)

A mãe de Júlia, que já tinha uma saúde frágil, falece depois de tanta agonia e desgosto. Júlia, então, responsabiliza-se por tão grande perda, e considera a si mesma morta para a felicidade.

Ela não mais existe. Meus olhos viram fechar-se os seus. Meus olhos viram fecharem-se os seus para sempre, minha boca recebeu seu último suspiro, meu nome foi a única palavra que ela pronunciou, seu último olhar foi dirigido a mim. Não, não era a vida que ela parecia abandonar, eu muito pouco soubera torná-la cara. Era somente de mim que se arrancava...nada mais sinto a não ser tua perda, nada mais vejo a não ser tua vergonha, minha vida nada mais é senão sofrimento e dor. Minha mãe, minha terna mãe, ai de mim, estou mais morta que tu! (ROUSSEAU, 1994, p. 280).

A morte é a mais difícil de todas as experiências humanas e tem sido o tema cuja abordagem vem serpenteando os enredos da literatura ao longo dos tempos. Assim, a ficção pega emprestado da realidade o temor que acompanha o homem desde que ele se entende como ser vivo e o coloca em questão através da verossimilhança.

Após aquela que seria uma das grandes perdas de sua vida, a morte

da senhora d'Etange, Júlia julga-se merecedora de qualquer castigo, e se vê obrigada a casar-se com o Senhor de Wolmar, grande amigo de seu pai. Resignada a ser sempre fiel àquele que se torna o pai de seus dois filhos, ela aprende a amar, não com a mesma paixão que sentira por Saint-Preux, com quem mantém uma amizade, mas com admiração àquele que mesmo conhecendo a história dela, sem censuras, permite que ela reescreva uma nova história.

Talvez, numa tentativa de destacar inesperavelmente um personagem diante do outro, Rousseau coloca a descrição do sofrimento de forma mais intensa na reação de Saint-Preux diante da separação do casal diante do casamento de Júlia. Ele cogita cometer o suicídio:

Nossa vida nada é aos olhos de Deus, ela nada é aos olhos da razão, ela nada deve ser aos nossos e, quando abandonamos nosso corpo, não fazemos mais do que retirar uma vestimenta incômoda. (ROUSSEAU, 1994, p.333)

Ele não comete tal ato, mas o leva em consideração, ao contrário de Júlia que, embora chegue a desejar a morte, em nenhum momento pensa em tirar a própria vida, em vez disso, ela a aceita como uma espécie de punição por seus erros.

Mas nenhum outro momento do livro destacou mais a leveza da alma de Júlia ou a bondade e paz em seu coração do que o momento em que ela mesma prepara-se para morrer. Júlia adoece após salvar seu filho Marcelino de um afogamento, e as formas particulares com que as coisas se passam após o incidente é que destacam as características exclusivas da Senhora de Wolmar:

Outras mães podem lançar-se após seus filhos: o acidente, a febre, a morte pertencem à natureza, é a sorte comum dos mortais, mas o emprego seus últimos momentos, suas palavras, seus sentimentos, sua alma, tudo isso só pertence à Júlia (ROUSSEAU, 1994, p. 604)

Jean Starobinsky destaca que é na própria morte da personagem Júlia que está o louvor mais claro do romance rousseauiano à virtude:

Julie, é verdade, não morre de uma morte de amor, mas por ter cumprido seu dever de mãe: Rousseau transpôs para o plano da virtude um ato que, segundo o mito do amor-paixão, deveria ter sido motivado pela vontade de destruição inerente à própria paixão, deveria

ter sido motivado pela vontade de destruição inerente á própria paixão..." (STAROBINSKY, 1991, p 123)

É um amor puro e livre de interesses que arrebatava Júlia para longe daqueles que a idolatram: sua prima, seu esposo, seu amigo, seus filhos, os empregados da casa, todos que idolatravam sua boa alma, reúnem-se para velar seu corpo e lamentar sua perda, o que nos retoma ao prefácio da Nova Heloísa:

[...] em uma sociedade muito íntima, os estilos se aproximam assim como o caráter, e que os amigos, confundindo suas almas, confundem também suas maneiras de pensar de sentir e de dizer. Essa Julie, tal como é, deve ser uma criatura encantadora, tudo o que dela se aproxima deve assemelhar-se; tudo deve tornar-se Julie ao seu redor. (ROUSSEAU, 1994)

Rousseau também foi influenciado pelo estilo literário de sua época, a saber, o Pré-Romantismo, que traz em destaque a representação da temática da morte como reitera Marshal Brown: "A morte, por exemplo, não é aniquilação da vida, mas seu estado culminante... Imortalidade não é o oposto à vida, nem mesmo sua simples perpetuação..." (BROWN, 1994, p. 37)

A representação do véu, mais que um símbolo estético para cobrir o rosto desfalecido da personagem, marca a divisa entre a vida e a morte, o que era e o que passa a ser. Ele reservará, na memória dos que ficaram, a imagem imaculada do objeto de sua adoração:

Vi-a voltar um momento depois trazendo um véu de ouro bordado de pérolas que lhe havíeis trazido das Índias. Depois, aproximando-se da cama, beijou o véu, com ele cobriu chorando, a face de sua amiga e exclamou com voz estridente: 'maldita seja a indigna mão que algum dia levantar este véu! Maldito seja o olhar ímpio que tiver visto este rosto desfigurado!' (ROUSSEAU, 1994, p.631)

A virtude no romance rousseauiano não é apenas um recurso estético para aceite e fuga da crítica de seu tempo, trata-se de uma abordagem estética e instrutiva para a sociedade do século XVIII, pois embora Júlia d'Etange não tenha a pureza naturalista cobrada por essa mesma sociedade hipócrita, ela opta pela virtude que a acompanha até seu leito de morte. A morte da personagem então seria o único desfecho possível para o enredo romanesco rousseauiano. Ele indica, então, que sua personagem serve de modelo e que qualquer um que deseje espiar os seus próprios erros pode segui-lo.

CONCLUSÃO

A escrita de um romance por um filósofo que era conhecido como o “inimigo dos romances” foi um fato polêmico para a sociedade francesa do século XVIII. Além disso, Rousseau elevou a sua *Nova Heloísa* a um novo patamar ao trilhar um caminho diferente do utilizado no período para um enredo romanesco. Ele exaltou a simplicidade e uma vida rodeada apenas por conforto e pelos mais puros sentimentos como o amor e a amizade. O romance epistolar de Rousseau pintou um quadro diferente das demais narrativas, porque falou uma linguagem diferente, a linguagem dos sentimentos, em que a verdadeira virtude é louvada. A virtude é também identificada no desfecho do enredo como o elo que vincula a temática da morte à essência da personagem Júlia.

Deste modo, aliando imaginação e verossimilhança num misto de invocação estética com o princípio moral da comunicação das almas, relacionando a unidade do livro ao seu próprio eu e não mais apenas à figura central, que é a personagem Júlia, Rousseau refaz o modo de escrever romances filosóficos trazendo à baila uma heroína para traduzir o seu próprio *alter ego* com um modo particular de idealizar tanto a vida como também a morte.

REFERÊNCIAS

PRADO, Raquel de Almeida. **Perversão da Retórica, Retórica da Perversão**. São Paulo: EDITORA 1994, 34.

ROUSSEAU, J.-J. **As Confissões**. Volume único. Tradução: Wilson Lousada. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1948.

_____. **Júlia ou A Nova Heloísa**. Tradução: Fúlvia M. L. Moretto. Campinas – SP: HUCITEC. 1994.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo**. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SILVA, Priscila; FAÇANHA, Luciano. **Romance Filosófico em Jean-Jacques Rousseau: da escrita negada ao gênero de crítica social**. 2014. Disponível em: <<http://www.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/litera/article/view/2658>>. Acesso em: 07/12/2022.

A NEGAÇÃO DO TEATRO CLASSICISTA COMO EXACERBAÇÃO DA SOCIABILIDADE, POR UM TEATRO CÍVICO E VIRTUOSO¹

Elber Alves Ferreira

INTRODUÇÃO

No Século das Luzes², quando a defesa da razão e do espírito crítico amparam ideias otimistas em relação ao futuro e ao progresso da humanidade, a postura assumida por Jean-Jacques Rousseau, em relação ao uso do teatro de classe francês sobre os assuntos de natureza político-moral, é “positivamente pela negativa”. Inquietamente motivado com a publicação do artigo *Genebra*, do enciclopedista Jean Le Rond d’Alembert, cujo os escritos sustentavam acerca dos efeitos positivos dos espetáculos teatrais – uma vez aceitos e regrados sob leis rigorosas –, tanto para os costumes e aperfeiçoamento dos gostos dos cidadãos, quanto à economia da República, é que Rousseau, pensador nascido em Genebra, redigirá a *Carta a D’Alembert sobre os Espetáculos*, em 1758. Na referida *Carta*, quando analisa sobre a função social e política dos espetáculos teatrais, o crítico entende que o teatro *moderno* – tanto com as comédias quanto com as tragédias³ –, querendo

1 - Capítulo extraído da Pesquisa da Iniciação Científica, intitulada “IMITAÇÃO TEATRAL E FILSOFIA: sobre a função pedagógica do teatro e sua influência na formação dos cidadãos à luz de Jean-Jacques Rousseau”, sob a orientação do Professor Dr. Luciano da Silva Façanha, Líder do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq.

2 - Sendo, também, conhecido como: Esclarecimento; Ilustração; ou, Iluminismo. O Século das Luzes, constituído não apenas nos eruditos círculos da burguesia esclarecida, mas também por uma parcela de artesãos e comerciantes, desenvolveu-se, em particular, na França, Alemanha e Inglaterra, durante o século XVIII. Não só enquanto doutrina filosófica, mas, também, de dimensões artísticas, políticas e literárias, o movimento designa, em suas tendências iluministas, toda uma doutrina que se tornou responsável por demonstrar a dignidade do espírito humano e, dentre muitas coisas, conceder às reflexões temas como o da Liberdade individual e dos Direitos dos homens em sociedade.

3 - É negando a utilidade pública dos espetáculos cômicos e trágicos, para com as verdadeiras relações, que Rousseau justifica na *Carta*: “[...] pois, em geral, o poeta só pode degradar essas relações, para fazê-las concordar com o gosto o

agradar e ser útil, age conforme os gostos das nações e, uma vez que tenta acompanhar os interesses do público, acaba tornando-se não mais que um “quadro das paixões” humanas nascidas em sociedade. Antes de tudo, é válido salientar que as sublimes afirmações que Rousseau tece sobre as *paixões*, no Livro IV de *Emílio, ou, Da Educação*, desconsideram qualquer sentimento que pretendesse impedir o nascimento das paixões ou, de modo parecido, dizimá-las⁴. Embora o autor demarque as benevolências das “paixões nascentes” e “inatas” (a saber, do *amor de si* e da *piedade natural*), o crítico atenta aos danos avindos das *modificações* que, enquanto tipos de paixões “posteriores”, em certo sentido, são relativos às sociedades, e incitadas nos moldes das necessidades e das opiniões, ou, melhor restringindo, *modificações* que são frutos do aprimoramento das ações dos homens sobre a natureza. É à luz de tais modificações que, conseqüentemente, para o pensador, o homem “vê-se fora da natureza” e “põe-se em contradição consigo mesmo” (ROUSSEAU, 2014, p.288).

Na ocasião, para Rousseau, os efeitos dos espetáculos teatrais, dependendo inteiramente das opiniões do público e, portanto, não podendo lhes ditar leis, seriam apenas os de “embelezar” os costumes, ao invés de os “modificar”. Não há dúvidas, com certeza, de que um personagem, cuja finalidade é a de acompanhar os sentimentos do público, quando aparecesse nos palcos ausente de tais “paixões”, seria logo tido como chato e desinteressante à plateia; neste contexto, a *razão*, o “único instrumento capaz de purgar as paixões”, não teria valor algum.

É com a máxima moral de que o “homem nasceu bom e a sociedade o corrompeu” que Rousseau justifica que a “fonte do interesse”, que liga às coisas honestas e instiga a repulsa aos vícios, encontra-se naturalmente nos homens, e não no teatro. Nesse sentido, a arte, para o crítico, não produziria tais interesses, já que são naturais, mas sim dever-se-ia valer destes. A *natureza*, por sua vez, embora não possa ser definitivamente apreendida, é tida enquanto o paradigma natural apto a medir os graus de aproximação ou afastamento assumido pelas formas de expressões da vida humana. A cena ilusória do teatro de classe francês, por certo, remeteria ao elevado grau de afastamento, já que, na classificação drástica de palco e de plateia, o homem logo estaria

do povo. No cômico ele as diminui e as coloca abaixo do homem; no trágico, ele as estica para torna-los heroicos, e os coloca acima da humanidade” (2015, p.55).

4 - Em resposta às objeções de seus contemporâneos, Rousseau retoma ao estado primitivo das coisas considerando benevolentes as paixões naturais. E, para isso, justifica no livro IV do *Emílio, ou, Da Educação*: “Ora, eu acharia aquele que quisesse impedir que as paixões nascessem quase tão louco quanto quem quisesse destruí-las, e aqueles que acreditam que tenha sido esse o meu plano até aqui com certeza entendera-me muito mal” (2014, p.287).

afastado de seu próprio espetáculo. Desse modo, para o crítico, os “costumes universais”, que são regulados pela natureza, e nascidos dos mais sinceros e puros sentimentos do homem em sua solidão, encontram na sociedade, que é regulada pelas leis e pelas opiniões dos homens, as reais causas de seus enfraquecimentos. É discutindo, então, o etnocentrismo das Luzes, que Rousseau reconhece o quanto que o culto homem de inteligência está cada vez mais preso em opiniões alheias e, ocultando aquilo que lhe há de mais íntimo e puro, mascara-se conforme à moda social e às necessidades de sua época.

Nesse contexto, a representação teatral, no momento em que é tomada pelo ímpeto da agradabilidade *moderna*, não faria mais do que se afastar dos homens; com regras e máximas morais próprias, bem como as suas próprias linguagens e roupas, os espetáculos teatrais acabariam por desprezar a *verossimilhança* e a *natureza*. No entendimento de Rousseau, os sentimentos de compaixão e piedade incitados nos espetáculos são apenas passageiros e pueris, além disso, propiciam aos espectadores um falso contentamento consigo ao se sentirem desobrigados de praticar a *virtude* no seu cotidiano, uma vez que eles não estão em cena e não estão sendo atores/espectadores. É recusando, assim, a utilidade pública do teatro de classe parisiense como bom em si mesmo, e na persistência da tradição cultural das cidades, que Rousseau aprovará as “festas cívicas” espartanas como espetáculo propício às Repúblicas. Ao insistir na particularidade própria da tradição cultural de Genebra, o crítico genebrino admitirá que os espetáculos públicos, feitos a céu aberto, são adequados na medida em que oportunizam aos espectadores que se tornem autores de seus próprios espetáculos, fazendo com que cada um se veja no outro e tornem-se mais unidos.

Por conseguinte, afim de justificar a importância da presente pesquisa bibliográfica, recurso oportuno à investigação filosófica, cabe lembrar que a teoria da negação do teatro classicista francês como exacerbação da sociabilidade, na Europa do XVIII, consente parte fundamental da filosofia esboçada por Jean-Jacques Rousseau. Por meio do qual, nos é possível questionar: Como é que as luzes corrompem o gênero humano? Em que medida o teatro de classe parisiense torna-se palco às propagandas Iluministas? Como se dá degeneração costumes a partir da imitação teatral? Se podemos considerar o teatro de classe parisiense cívico e virtuoso? Será que há alguma utilidade nos espetáculos teatrais? Quais os danos do teatro de classe francês pedagógico? Como ocorre aceitação da festa cívica, enquanto

identificação do cidadão e sua relação com o amor à pátria pela virtude de um povo?

Considera-se, conseqüentemente, que refletir as conjecturas do crítico genebrino, é, também, atentar-se a um modelo de educação moderna e positivista que acaba impossibilitando que algumas coisas da origem do homem apareçam como realmente são, ao passo em que lhes pré-determinam formas de ser e de pensar, ou melhor, de aparecer e de refletir no meio social, muito antes de estarem de fato preparados para tal. A postura “positivamente negativa” e, portanto, a revolta de Rousseau contra as Letras, nesse sentido, **não ocorre de modo metafísico-moral**, ou seja, em um sentido absoluto das *letras*, da *ciência*, da *filosofia*, do *teatro*, das *belas-artes*, em si mesmas. Mas, sim, tal postura remete, senão, às críticas tecidas para a função ideológica, desempenhada pela Ilustração, nas dimensões ético-estéticas e políticas, no seu presente histórico. É neste contexto que reside, também, as críticas de Rousseau à noção de *imaginação* Iluminista; esta, intencionada somente para os “espíritos superiores”, quando acalorada nas entrelinhas de uma educação precoce dos homens polidos, pretende presunçosamente determinar de antemão, por pensamento, as potências para *ser* muito antes dos homens estarem, de fato, preparados para *senti-las*. Em síntese, critica-se que no Iluminismo a *imaginação* antecede os *sentidos* dos homens, tornando-os enfraquecidos, quando são os *sentidos* que devem preceder a *imaginação*.

Para o desenvolvimento do presente estudo, tratando-se de uma investigação proeminentemente teórica, e partindo de recortes bibliográficos, realizam-se interpretações, discussões e análises argumentativas filosóficas de alguns textos do filósofo Rousseau, em diálogo com seus contemporâneos, acerca do tema da função do teatro de classe francês, no Século das Luzes. Para tal, partiu-se, portanto, de análises hermenêutico-filosóficas principalmente das obras: o *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750), o *Prefácio de Narciso Ou O Amante de si mesmo* (comédia escrita em 1733 e levada à cena em 1752), o *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens* (1754), a *Carta a D’Alembert sobre os espetáculos* (1758), e o *Emílio, ou, Da Educação* (1762) do filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau. Além, também, da leitura dos verbetes *Genebra*, *O Gosto* e *Imaginação/Imagina*, respectivamente, dos enciclopedistas D’Alembert, Montesquieu e Voltaire; bem como os ensaios *O discurso do século* e *a crítica de*

Rousseau e *Gêneses e estrutura dos espetáculos: A crítica moral do teatro*, de Bento Prado Jr., situados na obra *A Retórica de Rousseau*.

EDUCAÇÃO NEGATIVA E A CRÍTICA À IDEOLOGIA MODERNA

Em 1755, o pensador nascido em Genebra, Jean-Jacques Rousseau, causou notória inquietação entre os intelectuais do Século das Luzes com a publicação de sua primeira obra, cujo os propósitos foram as afirmações de que as ciências e as artes não contribuíam para o aprimoramento dos costumes. O *Discurso sobre a ciência e as artes*, ou *Primeiro Discurso*, fora um ensaio publicado como resposta à pergunta proposta pela **célebre** Academia de Dijon, sobre se “teria o reestabelecimento das ciências e das artes contribuído para depurar ou para corromper os costumes?”. A resposta negativa dada por Rousseau para uma das mais eruditas companhias da Europa, foi condenando que, diferente das opiniões de seus adversários, quanto maior fosse o grau de civilização de uma cidade, maior seria o seu grau de corrupção; uma postura que, evidentemente, resultou em inúmeras críticas e discordâncias. Naquele momento, certamente, bastante foram as contestações contra os escritos do crítico das Letras e, até mesmo, questionando sobre o valor da entidade como Academia intelectual e erudita. As afrontosas acusações eram de que os escritos de Rousseau eram “incoerentes” e “inconsequentes”, e justificavam-se da seguinte questão: de que, como explicar que um crítico das ciências e das artes, usa da própria ciência e da própria arte para criticá-las? **Não seria um gesto paradoxal e incoerente?**

Ser o “homem dos paradoxos”, entendendo aqui enquanto um homem crítico de seu tempo, supõe, por conseguinte, uma condição necessária em um **século de “homens dos preconceitos”, onde as opiniões e aparências figuram um papel fundamental no jogo de poder**. Em o *Prefácio de Narciso Ou O Amante de si mesmo*, comédia escrita em 1733 e levada à cena em 1752, como uma espécie de revisão do *Primeiro Discurso*, e em respostas aos seus contemporâneos, o genebrino, mais uma vez, retoma o seu caminho “positivamente pela negativa”, resguardado em suas críticas às ideologias de sua época, e esclarece em sua análise a distinção fundamental entre a ciência “encontrada de modo abstrato”, em contraste à ciência “louca feita pelos homens” modernos. E é partindo desse quadro de referência que se torna claro que as críticas de Rousseau às Letras não ocorrem de modo metafísico-moral, isto é, não se dá em um sentido absoluto das *letras*, das *paixões*, da

imaginação, da história, da ciência, da filosofia, do teatro, das belas-artes, em si mesmas. Mas, sim, remete a uma crítica voltada para a função ideológica, desempenhada pela pretensão Iluminista, nos campos das experiências ético-estéticas e políticas, em seu presente histórico.

Em resposta às acusações de seus contemporâneos, Rousseau aconselha:

Aconselho, portanto, aqueles que estão tão empenhados em buscar críticas para me dirigir que procurem estudar melhor meus princípios e observar minha conduta antes de me acusar de contradição e inconseqüência [...]. Enquanto aguardo, escreverei livros, farei versos e música se para tanto te ver o talento, o tempo, a força e a vontade; continuarei a dizer muito francamente todo mal que penso das letras e daqueles que as cultivam, e acreditarei não valer menos por isso. É verdade que algum dia só poderá dizer: esse inimigo tão declarado das ciências e das artes fez, no entanto, e publicou, peças de teatro; e esse discurso será, admito, uma sátira muito amarga, não de mim, mais de meu século (1973, p.435-6).

De todo modo, as críticas tecidas por Jean-Jacques Rousseau, direcionadas aos valores que moldam a *modernidade*, pretendem demonstrar o quanto que a filosofia de seu tempo afrouxa os sinceros e puros liames da sociabilidade. As críticas do autor atentam que são das comparações, dos preconceitos, e das opiniões, que, no berço de tantas paixões diversas e de pomposas necessidades, nascidas em sociedade, emerge a desnaturalização e a corrupção humana. Mas, também, reconhece o autor, que, por outro lado, os produtos do Século das Luzes, uma vez tidos como objetos de comércio, reforçam os liames da sociedade, desde que advindos dos interesses pessoais. Este pensamento fundamenta, por certo, sobre uma outra característica de seu tempo, onde o homem, sempre se comparando com os outros, dá mais atenção a si mesmo: estamos falando do sentimento de *amor-próprio*, relativo às sociedades e “que tem sua fonte em comparações” (ROUSSEAU, 2017, p.142), onde o homem, preferindo-se aos outros, exige que os outros, reciprocamente, também, o prefiram. Rousseau entende, com isso, que o gosto pelas Letras, nascendo da ociosidade e do ímpeto de distinguir-se dos outros homens, simbolizaria sempre um início de degeneração da humanidade. Dessa maneira, compreende-se que as críticas do autor **não são às ciências** e às *artes* em si mesmas. Mas, sim, ao seu mau uso feito pelos civilizados intelectuais das Letras.

Reconhecendo tal postura rousseauísta enquanto uma crítica de cunho político sobre o seu tempo presente, escreve Bento Prado Júnior:

A crítica da ideologia *nas* ciências e *nas* artes não deve ser confundida com a proscrição metafísico-moral da ciência e da arte. **Não é**, com efeito, das ciências das artes no absoluto, em sua profunda identidade numênica, que Rousseau fala, mas de seu funcionamento intra-histórico, *aqui* e *agora*, no circuito da intersubjetividade, de seu desempenho como figura no jogo do Poder (2018, p.318).

Decerto que a *Carta a D'Alembert sobre os Espetáculos* (1758), quando delimita sobre a função pedagógica do teatro, acaba demarcando um rompimento entre Rousseau com a tradição filosófica e cultural de seu tempo. Entretanto, vale enfatizar que não se deve interpretar tal ruptura, em toda sua complexidade, apenas como uma negação global, isto é, enquanto uma recusa do teatro em si mesmo.

Uma crítica política e a relação palco-plateia no teatro de classe francês

A crítica política objetada por Jean-Jacques Rousseau às convicções do seu tempo, é, também, uma crítica que se amplia às dimensões do teatro de classe francês, onde os palcos tornaram-se ideais para as propagandas Iluministas. **À sua maneira, o teatro no Século** das Luzes deixou de ser o lugar onde todos da cidade juntavam-se para que seguramente pudessem refletir o próprio destino apresentado sobre a cena – como nos gregos antigos –, para tornarem-se locais de luxo, com “espectadores melindrosos”, e para poucos. Não há dúvidas de que o poder de sonegação do discurso, ocultando as diferenças, atravesse os espetáculos teatrais iluministas, cujo sua habilidade em disfarçar a divergência social, facilmente, determinaria os lugares dos melhores gênios e espíritos para constituir uma alta cultura.

Essencialmente, é do elo entre a *natureza* e a *moral*, quando assegurado pela *bondade natural* do homem, que Rousseau compreende a poesia enquanto capaz de revelar as verdades acobertas pelas convenções e pelos preconceitos sociais. Ao identificar no teatro antigo a expressão mais “natural” da poesia, **é que o autor** aproxima o progresso da civilização moderno a uma “despotização dos costumes” e, conseqüentemente, uma “perda ético-

-estética” (PRADO JR., 2018, p.267). É compreensível que, em relação à unidade da *natureza*, o paradigma natural apto a medir os graus de aproximação ou afastamento assumido pelas formas de expressões da vida humana, a cena ilusória do teatro de classe francês conota um elevado grau de afastamento, pois, na classificação drástica entre palco e plateia, o homem logo encontra-se afastado de seu próprio espetáculo. Isto é, ao invés de ser autor de seu próprio espetáculo, o homem vivencia apenas encenações, como um mero espectador. Com efeito, quando na relação palco-plateia, os liames da sociabilidade enfraquecem ao depararem-se com operações fundamentais, incorporadas nos espetáculos, para a limitação da representação e, assim, oportuno para a dominação dos homens.

Sobre tal relação, entende Bento Prado Júnior:

Os liames que o teatro tece, em Paris, **são bem estreitos**, mas retiram toda sua coesão da malha mais universal que dissolvem. [...] Ocultação da diferença. A operação do teatro consiste em limitar a representação e em segurar, por isso mesmo, a dominação. Mais uma obra-prima da política moderna (2018, p.318).

Nesse sentido, é notório o tom político que perpassa as considerações de Rousseau sobre o teatro *moderno*. Sem dúvidas, a decadência de que atenta o autor supõe, senão, os seguimentos tomados por uma humanidade que, tolhida no universo da artificialidade e de linguagens depuradas, configuram-se distantes do *trabalho* e da *natureza*. Quando refletindo os efeitos dos espetáculos teatrais em uma cidade, e reconhecendo que os homens, com isso, trocariam a “realidade pelas aparências”, e que “arruinar-se-iam no momento em que pretendessem brilhar”, o pensador atenta para os lazes do teatro classista francês enquanto danosos à ordem e coesão da vida e do *trabalho* na cidade.

Sobre a atmosfera criada pelos espetáculos teatrais e a relação com o *trabalho*, uma das fontes dos prazeres do homem, analisa Rousseau:

A condição de homem tem seus prazeres, que derivam de sua natureza, e nascem dos trabalhos, dos relacionamentos, das necessidades; e esses prazeres, tanto mais doces quanto mais são a alma de quem os frui, tornam aquele que deles sabe gozar pouco sensível a todos os outros prazeres. [...]. Assim, vemos constantemente que o hábito do trabalho torna a inatividade insuportável, e uma boa consciência aca-

ba com o gosto pelos prazeres frívolos: mas é o descontentamento consigo mesmo, é o peso da ociosidade, é o esquecimento dos gostos simples e naturais que tornam tão necessária uma diversão estranha (2015, p.44).

GOSTO, IMAGINAÇÃO E EDUCAÇÃO ESTÉTICA À ILUSTRAÇÃO

Na Ilustração, as afirmações teóricas e conceituais sobre a obra de arte, admitem a noção de *gosto*, essencialmente, delineada aos prazeres e aos homens *cultivados*. Consentir a existência do bom gosto, em contraste à natureza, e em relação às artes, configura as proposições dos estetas do XVIII, para quem cujo o *gosto* está ligado para a produção no campo da arte, e corteja com a genialidade. Entende-se que o objeto do gosto se liga, antes, aos prazeres advindo das sensações e das virtudes; logo, aplicado “às coisas intelecto”. Sendo assim, as funções normativas e pedagógicas do *gosto* remetem às determinações que unem a estética aos valores éticos.

E, acerca disto, em resposta ao convite de Diderot e D’Alembert, em seu inacabado verbete sobre o *Gosto*, à *Enciclopédia*, Charles de Montesquieu afirma:

A definição mais geral do gosto, sem considerar se se trata de um bom gosto ou de um mau gosto, um gosto adequado ou não, é que gosto é aquilo que nos liga a uma coisa por meio do sentimento, o que não impede que ele possa aplicar-se às coisas do intelecto, cujo conhecimento dá tanto prazer à alma que essa é mesmo a única felicidade que certos filósofos conseguem compreender (2005, p.17).

Traçar uma relação entre o *gosto* e a função pedagógica do teatro de classe francês, legitima a investigação de que, no Século das Luzes, o referido teatro configuraria um local oportuno à educação dos jovens através da dimensão **ético**-estética. Os argumentos dos autores enciclopedistas compreendiam que a *virtude* era adquirida através da correta educação estética que, quando submetida aos coerentes moldes do teatro classicista francês, ajudaria no desenvolvimento dos bons costumes e gosto refinado. A *imaginação*, enquanto uma das faculdades fundamentais à constituição da percepção do ser sensível, também, desenvolverá um papel fundamental no teatro de classe francês.

Sob a ótica da Ilustração, a faculdade de *imaginação*, quando guiada para as verdades e às coerências da razão, e atrelada à faculdade de uma *memória* formada e exercitada, teria o poder de libertar o homem da ignorância e do fanatismo. Nesse seguimento, tais faculdades seriam imprescindíveis aos poetas, os intelectuais das Letras, àqueles que se diferenciam dos oradores por suas linguagens extraordinárias e depuradas. Os melhores espíritos, na melhor das hipóteses, saberiam trabalhar com o imaginário, sobretudo, no *teatro*; seriam aqueles que, agindo sob auxílio de imagens e de reflexões, tratariam de despertar nas entrelinhas de seus versos a coerência e a ordenação. Para, assim, impedir o falso e o incoerente.

Ao teorizar sobre uma sensata imaginação, Voltaire escreve em seu verbete *Imaginação/Imaginar*:

Em todas as artes, a bela imaginação é sempre natural, a falsa é aquela que reúne objetos incompatíveis, a bizarra pinta objetos que não possuem nem analogia, nem alegoria, tampouco verossimilhança, tal como os espíritos que lançam à frente de seus combates montanhas carregadas de árvores, que atiram canhões para o céu, que constroem uma via no caos. [...] A imaginação forte aprofunda os objetos, a fraca os aflora, a dócil se apoia em pinturas agradáveis, a ardente amontoa imagens sobre imagens, a sensata é aquela que, com discernimento, emprega todos esses diferentes caracteres, mas que muito raramente admite o bizarro e sempre rejeita o falso (2015, p.343).

É advertindo sobre a revogação das leis que o proibiam a execução de espetáculos teatrais na República de Genebra, que Jean Le Rond d’Alembert sustenta, no verbete *Genebra*, publicado em 1757, na *Enciclopédia*, sobre a importância e a utilidade dos espetáculos do teatro de classe parisiense. Para o autor enciclopedista, uma vez que os espetáculos teatrais fossem aceitos e regido sob leis rigorosas, trariam efeitos positivos, não só pedagogicamente, mas, também, em relação aos lucros da cidade, além de poder auxiliar no combate à libertinagem; garantindo, assim, diversão e educação através das peças teatrais.

Em defesa dos espetáculos do teatro de classe francês, D’Alembert propõe em seu verbete:

Não se toleram comédias em Genebra; não que se desaprovem os espetáculos em si mesmos; mas teme-se, dizem, o gosto pelos enfeites,

pela dissipação e pela libertinagem que as companhias de comediantes espalham pela juventude. No entanto, não seria possível remediar esse inconveniente com leis severas e bem executadas sobre a conduta dos comediantes? Com isso, Genebra teria espetáculos e bons costumes, e gozaria das vantagens de ambos; as representações teatrais educariam o gosto dos cidadãos e lhes dariam uma finura de tato, uma delicadeza de sentimento muito difícil de adquirir sem esse auxílio; a literatura lucraria com isso sem que a libertinagem fizesse progresso, e Genebra reuniria a sabedoria da Macedônia à polidez de Atenas. Uma outra consideração, digna de uma República tão sábia e tão esclarecida, deveria talvez levá-la a permitir os espetáculos (2015, p.180).

De: Rousseau, para: D'Alembert

Atormentado com a publicação do artigo *Genebra*, do matemático e enciclopedista Jean Le Rond d'Alembert, é que Jean-Jacques Rousseau acusa na *Carta a D'Alembert sobre os Espetáculos* (1758) o quanto que o teatro moderno, pretendendo agradar e ser útil, e atuando conforme a maneira de pensar do seu público, acabaria tornando-se não mais do que uma "pintura fiel das paixões" humanas. Neste momento, as críticas do autor são para as "paixões" relativas às sociedades, ou, melhor, são para as *modificações* que, firmadas nas necessidades das sociedades, partem de "causas estranhas, sem as quais jamais ocorreriam" (ROUSSEAU, 2014, p.288). Em suas conjecturas, entendo as *paixões* naturais enquanto o principal instrumento da conservação e da liberdade do homem, Rousseau compreende como sempre bom, no sentido de sempre em conformidade à harmonia do estado natural, o *amor de si*. Esta paixão inata, que precede todas as outras, consente o sentimento primitivo do homem de auto conservação e, conseqüentemente, de conservação daquilo que o conserva, a espécie⁵. Vinculada ao *amor de si*, uma outra virtude universal que é sintomatizada por Rousseau é a de *piedade natural*; uma disposição que convêm a "seres tão fracos e sujeitos a tantos males como nós somos" (ROUSSEAU, 2017, p.60). Em conformidade à ordem da *natureza*, o sentimento de *piedade natural* toca no coração do homem sempre que este, quando já percebe que existem outros

⁵ - No Livro IV de *Emílio, ou, Da Educação*, Rousseau prognostica que "a fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e nunca o abandona enquanto ele vive é o amor de si; paixão primitiva, inata, anterior a todas as outras e de que todas as outras não passam, em certo sentido, de modificações [...] estando cada qual encarregado de sua própria conservação, o primeiro e mais importante de seus cuidados é e deve ser zelar por ela continuamente; [...] é preciso, portanto, que nos amemos para nos conservarmos, é preciso que nos amemos mais do que qualquer outra coisa, e, por consequência imediata do mesmo sentimento, amamos o que nos conserva". (2014, p.288).

semelhantes, olha o *outro* sofrer. Para Rousseau, é pertencente ao coração do homem colocar-se mais no lugar de quem sofre, do que de quem é feliz; a *imaginação*, juntamente essa sensibilidade nascente, atua possibilitando que o homem, aquele que sabe o que é sofrer, por imaginação, vivencie sofrimento do *outro* e, juntamente com ele, sofra junto.

As hipóteses de Rousseau atentam que as funções dos espetáculos teatrais, quando resultando inteiramente das opiniões do público, não são as de ditar leis e, logo, tais funções seriam apenas as de “embelezar” os costumes, ao invés de os “modificar”. Justificando que o teatro *moderno* não tem poder sobre a *opinião pública*, é que o autor admite que os espetáculos teatrais apenas acentuariam e renovariam todas as paixões nascidas em sociedades, sejam elas boas ou más; quando objetivo da educação moral deveria de ser o inverso: o de moderar os costumes nascidos das sociedades.

E, então, esclarece Rousseau:

O teatro, em geral, é um quadro das paixões humanas, cujo original está em nossos corações: mas se o pintor não se preocupasse em adular essas paixões, os espectadores logo iriam embora e não mais queriam ver-se sob uma luz que os levaria a se desprezarem a si mesmos. [...]. Assim, o autor não faz com isso mais do que acompanhar o sentimento do público; e essas paixões desprezadas são sempre usadas para ressaltar outras, se não mais legítimas, pelo menos mais ao gosto dos espectadores. [...]. A opinião não depende do teatro, já que, em vez de ditar a lei ao público, o teatro a recebe dele; e quanto ao prazer que ali podemos obter, todo o seu efeito consiste em nos fazer voltar ao espetáculo com maior frequência (2015, p.46-47-51).

As articulações de Rousseau, quando assente que a finalidade dos espetáculos teatrais, em seus princípios, sob influências das paixões, é a de interessar o espectador, tratam logo de argumentar acerca da proibição do uso moral da *cena*. Se a intenção do *autor* do espetáculo é a de meramente agradar e satisfazer os prazeres de um público já corrompido, logo, percebe-se que à *razão* não se confere valor algum. As virtudes incutidas nas máximas morais dos espetáculos, para o crítico, reduzem-se em apenas “jogo de teatro”, o que é bom para divertir lá dentro, mas, essencialmente, sem utilidade quando posta em sociedade. Analisando sobre a atmosfera criada no *teatro moderno*, é que Rousseau consente o espaço da *cena* homogêneo e, qualitativamente, organizado para persuadir, sob aparência de razão, os espectadores.

Sobre isto, analisa o crítico:

[...] e convenhamos que uma vez que a intenção do autor é agradar a espíritos corrompidos, ou sua moral conduz ao mal, ou o falso bem por ela pregado é mais perigoso do que o próprio mal: por seduzir sob uma aparência de razão; por fazer preferir o costume e as máximas do mundo à exata probidade; por fazer consistir a sabedoria num certo meio-termo entre o vício e a virtude; por persuadir os espectadores, para grande consolo deles, de que, para ser homem de bem, basta não ser um puro celerado (ROUSSEAU, 2015, p.74).

Portanto, Rousseau opõe-se às expectativas de D'Alembert, entendendo que a criação de um teatro de classe francês em uma pequena república, como a República de Genebra, acabaria no desencadeamento da luxúria e dos prejuízos, implicando na criação de impostos e no aumento de despesas, visto em que, segundo o crítico genebrino, os espectadores precisariam estar à altura para adentrar nos luxuosos espetáculos teatrais. E é desta questão que podemos pensar em que sentido ocorre a crítica ao etnocentrismo das Luzes; quando consideramos que os homens nos espetáculos teatrais, preso em opiniões alheias, afastam-se de seus *costumes* naturais em virtude das máscaras sociais.

A utilidade pública dos espetáculos

Pensar uma utilidade pública para os espetáculos teatrais, honestamente, só se torna possível quando os colocando em relação a uma sociedade mais degenerada; onde poderia acontecer de os espetáculos, que são em maus si, serem bons para os corrompidos. Em grandes cidades, por exemplo, onde os homens estão tomados pelo ócio e pelo amor de seus prazeres, quando as necessidades que são impostas geram “monstros” e “inspiram crimes”, o pensador pondera que os teatros *modernos* poderiam ser úteis ao passo em que, ao ocupar essas pessoas com seus vícios, impediriam que novos crimes fossem cometidos.

Em razão disto, desdenha Rousseau:

Numa grande cidade, cheia de gente intrigante, desocupada, sem religião, sem princípios, cuja imaginação depravada pelo ócio, pela vagabundagem, pelo amor do prazer e por grandes necessidades só

gera monstros e só inspira crimes; numa cidade grande onde os costumes e a honra não são nada, porque cada um, furtando facilmente sua conduta dos olhos do público, só se mostra pelo crédito e só é estimado pelas riquezas; e a polícia nunca multiplicaria demais os prazeres permitidos, nem se aplicaria demais em torná-los agradáveis, para suprimir a tentação dos particulares de procurarem outros prazeres mais perigosos. Como impedi-los de se ocuparem é impedi-los de agir mal, duas horas por dia tiradas da atividade do ócio evitam a décima segunda parte dos crimes que seriam cometidos; e tudo que os espetáculos vistos ou a ver provocam de conversas nos cafés e em outros abrigos de vagabundos e de malandros do país também é tempo de ganho pelos pais de família, quer para a honra de suas filhas ou de suas mulheres, quer para o bolso delas ou de seus filhos (2015, p.88).

A DEGENERAÇÃO DOS COSTUMES PELO TEATRO DE CLASSE PARIENSE

O apego aos vícios, a simpatia pelos maus costumes e a devoção a uma virtude das *aparências*, conotam, parte das oferendas deixadas pelas peças teatrais aos cultos prestados ao Século das Luzes. A cena francesa Iluminista, frente à exacerbação do luxo e da ociosidade, é entendida, por Rousseau, como um meio à normalização de vícios, para a corrupção da virtude e à proliferação de maus costumes. Critica-se, então, um tempo em que, estando na moda a erudição no campo das aparências, os homens sacrificam os seus próprios gostos.

Acerca da dissolução dos costumes que, sendo consequência da exacerbação do luxo, supõe o progresso presunçoso *nas* ciências e *nas* artes, sustenta o genebrino na segunda parte do *Discurso sobre as ciências e as artes*:

Todo artista deseja ser aplaudido. Os elogios de seus contemporâneos constituem a parte mais preciosa de recompensa [...]. Rebaixará seu gênio ao nível do seu século, e preferirá compor obras comuns que se admiram durante sua vida a maravilhas que se admirariam apenas muito tempo após sua morte [...]. E assim que a dissolução dos costumes, consequência necessária do luxo, acarreta, por sua vez, a corrupção do gosto. Se, por acaso, entre os homens extraordinários por seus talentos que tenha firmeza na alma e que se recuse a se prestar ao gênio do seu século e a se aviltar por produções pueris, desgraçado dele! Morrerá na indigência e no esquecimento (ROUSSEAU, 2018, p.58-59).

As reflexões do autor, portanto, denunciando acerca dos desmazeiros dos espetáculos teatrais para com o papel dos *costumes*, compreendem que, ainda em um século disseminador da sabedoria e do bom senso, para a *virtude*, ainda que posta em cena, não se confere homenagens – Rousseau entende que aos homens virtuosos não é dedicada a mesma admiração pública em relação à tributada aos “culpados”, representados nas comédias⁶. Um século que se valida, senão, de um tipo de moral que encoraja e atribui aos maus papéis o mérito ao apreço público, enquanto que, aos bons homens, um status de ridículo.

É analisando as diferenças estabelecidas entre o teatro moderno e antigo que Rousseau compreende a relação interesseira e mesquinha na *cena* moderna. Embora a Grécia Antiga não seja tida como exemplo de bons costumes – com exceção de Atenas, que não aceitava o teatro –, para o crítico, as tragédias e comédias antigas ainda seriam melhores que as modernas; visto que, como foram inventadas pelos próprios gregos e, assim, não tinham determinadamente um sentimento de desprezo por uma condição que ainda não se conheciam, os teatros não eram levantados sob “interesses” e “avarezas”, e não se limitavam em “prisões obscuras”.

A partir dessa relação, entende o genebrino:

Enfim, seus espetáculos não tinham nada da mesquinha dos de hoje. Seus teatros não eram construídos pelo interesse e pela avareza; não estavam encerrados em obscuras prisões; seus atores não tinham necessidade de fazer os espectadores pagarem para contribuição, nem de contar, com o canto de olho, as pessoas que viam passar pela porta, para estarem seguros de seu jantar. (ROUSSEAU, 2015, p.108).

É partindo da ideia de *bondade natural* que Rousseau defende que a “fonte do interesse”, que liga às coisas honestas e instiga a repulsa aos vícios, está naturalmente nos homens, e não no teatro. As *virtudes*, por sua vez, relacionadas a tais interesses inatos, estão ligadas às disposições naturais do homem, e não para as precoces obras morais dos homens. O *gosto*, quando adquirido das *cenar*, apareceria ausente de tato e de delicadeza. Nesse sentido, a arte, para o crítico, não produziria tais interesses, mas sim dever-se-ia valer destes; na qual, quando a “virtude fosse obra da arte, a muito a arte a teria desfigurado” (ROUSSEAU, 2015, p.52).

⁶ - É a partir das críticas rousseauianas à peça *O Misanthropo*, de Molière, tecidas na *Carta a D'Alembert*, que se tem a possibilidade de se pôr em questão a ideia, à toa e mentirosa, de perfeição no sentido da utilidade pública dos espetáculos cômicos – estes modelam-se de personagens e cenas nocivas aos costumes. A representação caricata do honesto e “reto”, apresentada na peça do dramaturgo francês, para o Rousseau, revela a repulsa à honestidade e o deleite com o grotesco acabando por perverter-se em uma corrupção ao coração humano.

Os perigos relativos à natureza do teatro de classe francês afiguram, como de nenhum outro modo, a desonra em si mesma, por fazer o homem revestir-se de um caráter que não é o seu. Esses perigos relacionam-se, desse modo, às formas como as peças teatrais provocam no público um estado devasso de vida entregue à desordem, aos falsos gostos e aos maus costumes. O teatro para o genebrino não seria um verdadeiro veículo de edificação moral, tampouco, pedagógico; e, portanto, nem se trata de um meio a partir do qual se é possível agir sobre o aprimoramento dos costumes de um povo, e isto deveria ser claro aos teatrólogos do teatro de classe parisiense.

AS FESTAS PÚBLICAS E AS DISTRAÇÕES CÍVICAS E VIRTUOSAS

Apesar de atestar que o homem é uno, Rousseau nos lembra que esse homem uno, vai sendo modificado pelas religiões, pelos governos, pelos costumes, leis, preconceitos, climas, etc. E, entre si, os homens tendem a se tornar diferentes a depender da época e do lugar em que vivem. Como então o mesmo espetáculo poderá agradar e entreter, educar e divertir, todas as civilizações? É a pergunta que Rousseau faz, ao que nos responde dizendo que à cada povo, as espécies de espetáculos vão se adequando de acordo os gostos diversos das nações, os seus hábitos e costumes. E é baseado nessa, então, observação que o filósofo, diferentemente de D'Alembert, não atribui ao teatro moderno o poder de modificar os sentimentos e costumes, mas antes, reproduzi-los, e, com algum esforço, enfeitá-los. Insistindo, então, na particularidade própria da tradição cultural de Genebra, quando pretendendo conservar a *liberdade* dos cidadãos, o genebrino Rousseau admiti os espetáculos públicos como adequados na medida em que oportunizam aos espectadores que se tornem autores de seus próprios espetáculos, fazendo com que cada um se veja no outro e tornem-se mais unidos.

Na *Carta*, propondo alternativas às diversões nas cidades, Rousseau expõem:

Vejo um só remédio para tantos inconvenientes: que, para tornar os dramas de nosso teatro ajustados às nossas necessidades, nós mesmo os escrevamos e tenhamos autores antes de termos atores. Pois não é bom que nos mostrem toda espécie de imitações, mas as das coisas honestas e que convêm a homens livres (2015, p.151).

São dos passageiros sentimentos de compaixão e piedade, suscitados nos espetáculos teatrais, que o espectador é exposto a um falso contentamento consigo mesmo; pois, ao se comover e chorar de piedade pelas desgraças fictícias encenadas no palco, tende a se sentir satisfeito e, logo, cumpridor dos deveres para com a *virtude*, pois já admiraram e aplaudiram ações belas que ocorreram no teatro. É neste equívoco que, segundo Rousseau, os espectadores sentir-se-iam desobrigados de praticar a virtude no seu cotidiano, uma vez que eles não estão em cena e não são atores. Da crítica a essa arte de agradar tão pernicioso, execrada na figura do teatro francês da época, que sustentava indiretamente o modelo político-aristocrático vigente, é que Rousseau aponta às distrações cívicas e virtuosas para uma cidade.

É assim, portanto, que as festas públicas, “iluminadas pelo sol”, ao ar livre, surgem enquanto a melhor forma de espetáculo à sociedade, sendo a possibilidade à aparência, não do *parecer*, mas sim do *ser* de cada um. O genebrino defende as celebrações públicas em que os cidadãos de Genebra não precisariam ser personagens ou espectadores; diferente do teatro *moderno*, ao invés de encenações, eles viveriam o próprio espetáculo. A festa coletiva daria a todos a mesma importância. E a festa jamais seria confundida como um aspecto educativo, e sim de lazer e de distração.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na Europa do século XVIII, com a mudança do teatro como realidade social, quando a abertura ao público dispôs à burguesia as condições necessárias para, por intermédio de suas críticas, coadjuvar na transformação social, a *cena* aparece como adaptação ideológica pela Ilustração. O teatro, então, ajustando-se à *Enciclopédia*, “se torna um dos lugares privilegiados da propaganda, propagação e publicidade das Luzes” (PRADO JR., 2018, p.259). O tom político que prossegue a teoria da função teatral de Jean-Jacques Rousseau, indubitavelmente, desvenda o decadente efeito ideológico da cena Iluminista, quando ocupada das dimensões ético-estéticas e políticas, de imobilizar o homem no universo da artificialidade, das aulas de decências e de linguagens depuradas. Os homens, então, submetidos ao império da polidez e postos em contradição consigo mesmo, baseiam sua própria existência apenas nos juízos de outros. Portanto, é daí que a depravação

no coração humano, provinda das novas necessidades e dos falsos gostos incitados nos espetáculos teatrais, concomitantemente, constitui-se com a identificação de uma *imaginação*, nesse contexto, corrompida pelos vícios de uma sociedade guiada pelas aparências e pelas necessidades.

Em suas razões, o crítico genebrino entende que o *amor de si*, a paixão primitiva que está sempre conformidade com a harmonia da *natureza*, e responsável pela conservação e pela liberdade do homem e da espécie, assim que é moderada pela própria capacidade de desenvolvimento do homem sobre si, modifica-se em *amor-próprio*. Distante da natureza, o homem encontrará na vaidade e no egoísmo, fruto das paixões irascíveis nascidas deste novo sentimento relativo às sociedades, o ponto de partida para as suas atividades. A distinção feita por Rousseau, entre a paixão primitiva e as suas modificações nos liames da sociabilidade, alertam aos perigos do *amor-próprio* que, não sendo natural, é implantado no coração dos homens.

Sobre isto, entende Rousseau na obra *Emílio, ou, Da Educação*:

O amor de si, que só a nós mesmo considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível. [...] vereis de onde vem ao nosso amor-próprio a forma que acreditamos ser-lhe natural, e como amor de si, deixando de ser um sentimento absoluto, torna-se orgulho nas grandes almas, vaidade nas pequenas, e em todas elas alimenta-se sem parar à custa do próximo (2014, p.289-291).

É, então, a propósito do convencido trono da opinião, tramado sob os preconceitos do irrefletido método dos povos instruídos e policiados, que se têm as principais causas da degeneração das raças. Na abundância das relações é que “quem sente como é doce ser amado gostaria de sê-lo por todos” (2014, p.291) e, por conseguinte, do amor e da amizade, quando antecedido pela capacidade de opinar e preferir, é que desponta a competição, o ciúme e a inimizade.

Acerca disto, cito Rousseau:

[...] os jovens corrompidos desde cedo e dados às mulheres e à farras eram inumanos e cruéis; o ardor do temperamento tornava-os impacientes, vingativos e furiosos; a imaginação, repleta de um só objeto, furtava-se a tudo o mais; não conheciam nem piedade, nem miseri-

córdia; teriam sacrificado o pai, a mãe e o universo pelo menor de seus prazeres (2014, p.300).

A herança antropológica deixada por Rousseau, considerando as questões da relação entre *natureza* e *cultura*, caminha de modo antagônico aos trabalhos de seus contemporâneos “moralistas” e “historiadores”. Para o crítico, o homem, quando é educado em direção às suas paixões ternas e afetuosas, reconhece de que não foi feito para viver sozinho. O fervor dos sentidos, desenvolvidos no jovem educado com esmero e na ingênua e feliz simplicidade, como propõe Rousseau, trata logo de incitar a melhor das faíscas de *imaginação*. Nessas condições, apto ao apego e de coração disposto aos espíritos humanos, é que o homem se percebe tocado, não pelo *sexo*, mas sim pela *espécie* antes de tudo. É assim que um dos primeiros sentimentos a surgir, benefício de uma inocência prolongada e proveito da sensibilidade, é o de *amizade*.

Neste processo, o papel da *imaginação*, acentua o autor, é o de ensinar aos homens que existem semelhantes. E quando bem exercitada, ou seja, quando desenvolvida no jovem sob a natural ordem e regras das paixões nascentes, tal imaginação transporta-o para fora de si mesmo permitindo, assim, identificar-se com o *outro*. São dessas contribuições etnológicas que se tem a possibilidade de afirmar hoje que o “eu é um outro”. Não se trata, portanto, de afirmar um “eu”, sob o etnocentrismo *moderno*, como nos postulados cartesianos – da interioridade à exterioridade. Mas, sim, de reconhecer que o *eu* é também um *outro*, cujo a participação no mundo corteja e depende de atividades de *outros* que, também, são *eus*.

REFERÊNCIAS

DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean le Rond. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. Volume 5: Sociedade e artes; organização Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza; tradução Maria das Graças de Souza... [et al.]. – I. ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2015.

MONTESQUIEU, Charles de Secondier, Barão de. **O Gosto**. Tradução e Posfácio: Teixeira Coelho. São Paulo: Iluminuras, 2005.

PRADO JR, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**; organizado

por Franklin de Mattos. – São Paulo: Editora Unesp, 2018.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a D'Alembert sobre os Espetáculos**. Tradução: Roberto Leal Ferreira. – 2ª ed. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

_____. **Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**. Tradução de Eduardo Brandão. – 1ª ed. – São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

_____. **Discurso sobre as Ciências e as Artes**. Tradução, introdução e notas Laurent de Saes – São Paulo: Edipro, 2018.

_____. **Emílio, ou, Da Educação**. Tradução Roberto Leal Ferreira. – 4ª ed. – São Paulo: Martins Fontes - selo Martins, 2014.

_____. **Prefácio a Narciso**. Tradução Lourdes Santos Machado, in *Rousseau*. São Paulo: Abril, 1973, Col. Os Pensadores.

A perspectiva de Jean-Jacques Rousseau entre A NATUREZA E A RELIGIÃO CIVIL¹

Joás de Jesus Ribeiro

A religião civil, do *Contrato Social* (1973), é um dos assuntos principais ao tratar sobre religião e política em Rousseau, antes de tratar sobre as influências dessa tese na política do pensador, é necessário abordar os elementos essenciais a essa religião, além do dever à pátria, alguns podem afirmar que apenas a pátria e sua força para a organização do Estado é o suficiente para a proposta de religião do filósofo, contudo, há outros aspectos que não podem ser ignorados, que estão presentes também educação do genebrino.

A Profissão de Fé do Vigário Saboiano representa muito bem o que pode estar expresso na religião civil, e que está em sua tese de educação, que nesse caso é a natureza.

Como já abordado no capítulo anterior, a natureza está para a razão, da mesma forma que a razão para a natureza, logo é possível a natureza ser revelada por intermédio da razão, contudo, Rousseau critica a maneira que os intelectuais orientam seus entendimentos à razão, achando que a razão em si, alcançada pela perfectibilidade do homem era o suficiente para estabelecer a sociedade, sem observância a outros elementos, como o curso natural a que todos estão subjugados.

Ainda que o homem esteja em uma sociedade, criada pelos artifícios de sua racionalidade (ROUSSEAU, 2004), isso não o priva de estar sob as leis naturais, que ditam o percurso desse homem no mundo, mesmo que seu intelecto o tenha atribuído certa liberdade, não está livre plenamente dos seus instintos ou necessidades naturais. Até mesmo as leis civis estão sobre dependência da lei natural.

¹ - Capítulo extraído da Dissertação de Mestrado do programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da UFMA, intitulada: O ESTADO LAICO E A LIBERDADE DE CULTO: discussões a partir das concepções políticas e religiosas em Jean-Jacques Rousseau, sob a orientação do Professor Dr. Luciano da Silva Façanha, Líder do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq.

O governante não pode ignorar os eventos ou necessidades promovidas pela natureza em seu governo, há decisões que não competem ao homem, pois o mesmo não tem pleno controle, porque foge à regra de seu domínio.

Reconhecer o domínio da natureza, mesmo vivendo em sociedade e exercendo sua liberdade como súditos, é de veras essencial para o estabelecimento do equilíbrio, evitando os excessos do mau sentimento que a perfectibilidade pode causar.

Assim, a natureza tem uma ordem, e o homem não pode em nenhum momento ignorá-la, o preceptor educou Emílio considerando esses aspectos, todavia, a sensibilidade para a natureza é fundamental na formação do homem.

Não que Rousseau desconsiderasse ou rejeitasse os conhecimentos produzidos até o século XVIII, mas ele não depositava todo crédito aos métodos e a forma como a razão era exaltada pelos iluministas. Ele tinha consciência, e também evidencia a importância da razão, no entanto, critica o discurso que afirmava que apenas isso era suficiente para o fim dos problemas que assolavam os homens.

Como se o domínio do conhecimento fosse o suficiente para o findar de guerras e soluções dos conflitos, como se apenas as leis dos homens que são fruto da razão fossem o suficiente para resolver quaisquer desavenças. Sobre esse tipo de expectativa, o filósofo discordava, pois acreditava que todo esse resultado da perfectibilidade do homem, representa uma tendência à sua autodestruição, o que pode ser compreendido como processo de degeneração.

A sensibilidade e a Liberdade de Culto

No *Emílio ou da educação* (2004), Rousseau ganha voz através do Vigário Saboiano, e ali expressa seu pensamento acerca dessa sensibilidade e da ordem da natureza, onde também critica a filosofia de muitos em seu período.

O autor acreditava ter a simplicidade de um coração contrito sem muitas ambições composto pelo sentimento de uma virtude, que não foi aceita porque os demais filósofos não adotaram, ao contrário prezaram pelo orgulho e anseio para vencer nos debates e demonstrar que apenas o uso da retórica era o mais assertivo das demonstrações.

Para Rousseau, em *O discurso sobre as desigualdades* (1973), as necessidades não podem levar o homem para a corrupção, a ponto de se ven-

der ou trapacear simplesmente pela suas vontades ou desejos, de fato, a sociedade tende a se guiar para o caminho na qual se contenha com o próprio orgulho ou conquistas demasiadamente duvidosas.

Porquanto, assim seria a atitude de muitos que se apropriavam do conhecimento, não para o compartilhamento, ou benefício dos próximos, mas para se locupletar do ego durante as festividades nos salões parisienses diante da nata de intelectuais que através de suas opiniões, comporiam o coro de exaltação ao que melhor soubesse argumentar, ou se apropria da "razão".

Pouco distante se esquecem que a simplicidade também pode levar a reflexão, e o resultado desse processo parece ser muito mais vantajoso, em vez das propensas demonstrações para os demais que busquem apenas promover a competição sobre quem detém melhor conhecimento sobre determinado tema. A postura de um camponês, é mais plausível que o orgulho de um filósofo nos salões.

Não há nada que bem expresse esse sentimento de orgulho que muitos intelectuais possuem no emaranhado de tagarelice sofisticada como o denominado amor-próprio de excessivo gosto pelo luxo e prazeres, tudo o que a razão desses homens não pode evitar é apego ao desejo.

São capazes de promover discurso em defesa de governos tiranos, opressores do povo, e aliados aos seus próprios interesses, simplesmente porque esses políticos financiam seus orgulhos e prazeres, para que se apresentem em salões representando um seletto grupo de elite sofisticada.

Os defensores da desigualdade nada sabem fazer além de usufruir do árduo trabalho do homem do campo. Com efeito dessa postura reprovável, Rousseau não mais comungava se desfez de tais adornos, passando apenas a ser sensível às boas e úteis reflexões.

O filósofo acreditava que motivo de sua rejeição, é por causa da reflexão do seu coração simples, que está mais próximo da verdade da ordem natural que seus opositores, os quais são falsos cétricos dados aos enganos e promotores da má-fé. Não hesitou chamá-los de mentirosos, porque estão apoiados em inimigos da boa moral e do bom costume.

Como se não bastasse ainda conseguem financiamento para difundir suas luxúrias nos locais mais longínquos e simples da Europa, organizando-se discretamente em companhias de teatros ou festas de cortes das altas nobrezas locais, causando despesas ao cidadão comum, aumentando o peso do

arado daqueles que apenas querem cultivar seu pão e se alegrar com o pouco que seu trabalho os traz, sendo um justo passatempo (ROUSSEAU, 1993).

Homens maus que ainda possuem a ousadia de ociosamente questionar as divinas providências (ROUSSEAU, 2005), sabendo que tudo possui seu ordenamento, inclusive a natureza, e que não há nada que está fora de um propósito, alimentam com suas filosofias apenas aqueles que tem ambição de poder, e esquecem que o povo perece.

Estes homens citados acima defendem apenas a liberdade dos governantes e suprimem a liberdade dos súditos, contra esses intelectuais, Rousseau é um crítico, e o que mais chama a atenção, é que são esses os seus principais opositores, mas não são apenas os iluministas seus principais discordantes.

Religiosos também compõem a mesa que lhe atribuem muitas acusações e inclusive condenaram suas obras, estes por sua vez, podem não ser conduzidos pela luxúria e excessos, mas promovem o orgulho e a vontade de poder sobre aqueles que comungam da mesma fé. Estes subjagam não apenas as despesas, como fazem os promotores de prazeres nas cortes da nobreza. A abrangência desses homens religiosos na vida do cidadão é bem maior.

O conceito que tais homens possuem, provém do que o mais simples dos homens preza que é sua crença e devoção. Estes não diferentes dos primeiros são capazes de destruir costumes pelo bel prazer de sua corrupção, pois visão apenas o poder, e acabam por ignorar até os próprios princípios de sua fé.

Muitas semelhanças possuem com seus aliados políticos, quando não são os mesmos. Criam doutrinas para seu benefício, apresentam novas interpretações com falsos raciocínio.

Em muitas das oportunidades quando se dão o trabalho de ler ou ouvir uma nova proposta, não recuam em condenar e perseguir, um pensamento diferente dos seus. Acusam injustamente os propósitos do coração de um homem bem-intencionado, simplesmente porque discordou ou propôs uma perspectiva.

O que resta é afirmar que em sua defesa, tal homem, em nenhum momento disse ou fez tais absurdos que lhe imputam. Não era inimigo da instrução, porque criticou a exaltação da razão; não mandou queimar livros ou propôs que os homens voltassem a andar de quatro; e em nenhum momento foi ateu por defender a existência da ordem natural. Aqueles que assim o acusaram queriam apenas evitar a leitura de seus textos, onde os demais pudessem enxergar os novos argumentos apresentados.

As reflexões que compilaram o filósofo suíço, se ilustram no Vigário, um personagem filho de camponeses; ao tratar sobre seus incômodos e suas aventuras acerca das propostas verdades, assim, afirma: “Eu estava naquelas disposições de incertezas e de dúvida que Descartes exige para a procura da verdade” (ROUSSEAU, 2004, p. 374).

Observa-se uma alusão ao método cartesiano, com uma representação sobre o que a razão podia exigir dependendo de sua filosofia, aqui nesse trecho a incerteza e dúvida ocupam um papel importante para compreensão do processo de reflexão de Rousseau, e o que passou a criticar ao observar as demais filosofias, não que seu intuito fosse apenas discordar de seus iguais, entretanto tais métodos não foram capazes de demonstrar outros caminhos além da incerteza e obscuridade. Esse foi um período de desagrado na vida do Saboiano. Por esses motivos disse:

Apesar de ter muitas vezes passado por males maiores, nunca levei uma vida tão continuamente desagradável quanto nesses tempos de confusão e de ansiedade, em que, errando sem parar de dúvidas em dúvidas, eu só tirava de minhas longas meditações incertezas, obscuridade e contradições sobre a causa de meu ser e sobre a regra de meus deveres. (ROUSSEAU, 2004, p. 375).

Quando alguém fundamenta um sistema cético e o toma por conforto se contendo apenas com a negação, isso parece ser um ato de má-fé. Em contrapartida que a boa-fé não se contenta com a simples ignorância, ela busca enxergar as verdades que estão evidentes na natureza. A dúvida pela dúvida não apresenta muitas vantagens.

O mesmo serve para os religiosos que se utilizam da proibição da dúvida e não permitem que o espírito do homem trace o caminho árduo que o pensamento pode alcançar, assim, tendem a obrigar a aceitar dogmas que podem ser rejeitados pelas evidências do raciocínio.

Ao concordar em partes com os ensinamentos de uma religião, é possível rejeitar o que não compete, ou seja, uma crença absurda. Assim, não se estaria preso nem aos ensinamentos dos céticos ou ao dogmatismo dos religiosos.

Por isso a discordância aos iluministas, já que diante filosofias que induzem ao erro; não podia se conter e permitir que tais ensinamentos fossem repassados sem críticas e observações. E sobre esses fatos expressou-se Rousseau através do Vigário Saboiano:

Consultei, folhei seus livros, examinei suas diversas opiniões. Achei-os todos altivos, peremptórios, dogmáticos, mesmo em seu pretenseo ceticismo, nada ignorando, nada provado, zombando uns dos outros; e esse ponto, comum a todos, pareceu-me o único sobre o qual todos tinham razão. Triunfantes quando atacam, não têm vigor ao se defenderem. Se ponderares as razões, verás que só as têm para destruir; se contares as palavras, cada um está reduzido à sua; só entram em acordo para discutir; escutá-los não era a maneira de sair da minha incerteza. (ROUSSEAU, 2004, p. 375).

Ao que concerne o ceticismo e dogmatismo, nada é proveitoso, considerando a escassez dos frutos aquelas ditas “verdades”. A ausência de rigor em suas defesas não permite um debate, o que parece mais evidente é a vontade de estar em posição de maior privilégio em relação ao outro.

Por vezes, foi percebido que aqueles pensamentos ou argumentos não mereciam nenhum pouco de atenção, mediante suas falhas grotescas e infrutíferas. Ao traçar os caminhos tortuosos dos argumentos orgulhosos, nada tem de orientação para uma verdade, apenas especulações, e aumento das incertezas.

Como solução para esse complicado fato, onde muito se argumenta e pouco se diz, busca-se fugir da mera retórica. Se reconhece a importância de determinados conhecimentos ou métodos. Contudo, é preciso ser indiferente a determinados assuntos para se obter algum esclarecimento que solucione as incertezas como está no *Emílio* (2004):

Trazendo pois em mim o amor à verdade como única filosofia, e como único método uma regra fácil e simples que me dispensa da vã sutileza dos argumentos, retorno com essa regra o exame dos conhecimentos que me interessam, decidido a admitir como evidentes todos aqueles a que, na sinceridade de meu coração, não possa recusar meu consentimento, como verdadeiros todos os que me pareçam ter uma ligação necessária com os primeiros e a deixar todos os outros conhecimentos na incerteza, sem rejeitá-los nem admiti-los, e sem me atormentar para esclarecê-los quando não me levem a nada de útil para a prática. (ROUSSEAU, 2004, p. 378).

Ao tratar dessas verdades é necessário entender que somente se tem interesse por algo que possa se colocar em prática, caso se demonstre distante aos sentimentos não é de importância para o pensador. Por isso, argumentar com algo que não permite uma utilidade será visto com indiferença, pois a verdade está nas coisas, deste modo segundo a personagem de Rousseau:

Não sou, pois, simplesmente um ser sensitivo e passivo, mas um ser ativo e inteligente, e, digam o que disserem da filosofia, ousarei aspirar à honra de pensar. Sei apenas que a verdade está nas coisas e não no meu espírito que as julga, e que, quanto menos coloco de meu nos juízos que faço sobre elas, mais estou seguro de me aproximar da verdade. Assim, minha regra de me entregar mais ao sentimento do que à razão é confirmada pela própria razão. (ROUSSEAU, 2004, p. 381).

Observa-se que a sensibilidade está sendo fundamental para o autor, se a verdade está nas coisas, a natureza assume uma importância, porque a ela compete revelar a matéria através dos sentidos.

Tal proposta no *Emílio* (2004) permite que seja convertido esse sentimento para uma religião civil, ou seja, a religião dos deveres, também está voltada para os sentidos consequentes para a natureza.

Rousseau acredita que não há como conceber nada que não seja pela matéria, assim afirma: "Tudo o que percebo pelos sentidos é matéria, e deduzo todas as propriedades essenciais da matéria das qualidades sensíveis que me fazem percebê-las e que são inseparáveis dela" (ROUSSEAU, 2004, p. 382). Os sentidos não enganam como fazem muitos dogmas religiosos ou filosofias especulativas, os quais se apegam aos julgamentos baseados no espírito do que nas verdades da sensibilidade, logo quem segue o sentimento do coração, não está sujeito ao erro.

Outro efeito que esse raciocínio possibilita em Rousseau é a crença em Deus, pois não se resume apenas a ideias abstratas, também pode ser apreendido pelo sentimento, portanto, acreditar em Deus não é um erro. Assim, o método de dúvida que pode levar ao ceticismo começa a ser refutado por Rousseau. A sensibilidade não limita o homem apenas na matéria.

Sobre os erros comuns aos que julgam pelo espírito o genebrino disse: "As ideias gerais e abstratas são a fonte dos maiores erros dos homens; nunca o jargão da metafísica fez com se descobrisse uma única verdade, e ele encheu a filosofia de absurdos de que temos vergonha, tão logo despojamos de suas grandes palavras". (ROUSSEAU, 2004, p. 385).

Apresentar um bom argumento, ou, se utilizar dos conceitos da tradição filosófica, não exige que ocorra equívocos. Por isso, nenhum filósofo conseguiu conter o coração do Vigário Saboiano, o qual estava voltado para o sentimento de um ser, além das explicações abstratas, sem qualquer fundo de verdade, pois fogem do que pode ser perceptível.

Deste modo afirmou: "Acredito, pois, que o mundo é governado por

uma vontade poderosa e sábia” (ROUSSEAU, 2004, p. 389). Deus é demonstrado através da razão ao sentimento. Assim disse: “o ser que quer e que pode, o ser ativo por si mesmo, o ser, enfim, qualquer coisa, chamo-o Deus” (ROUSSEAU, 2004, p. 390). Deus está presente em toda parte de sua obra, na natureza, e até no íntimo do homem. Deste modo a tese sobre Deus se desenvolve no *Emílio* (2004). E está ligada a sensibilidade para a natureza.

Mediante essa concepção de Deus em Rousseau; a verdadeira liberdade de culto está no coração daqueles que seguem a um deus. Esse seguir está na vontade, o homem é ativo, e fará disto um efeito no mundo, quer seja para benefícios ou males.

O que compete a ação moral, sujeita aos costumes e ao entendimento que esses homens podem ter sobre sua divindade. Se for dessa maneira a religião não precisa de uma teologia ou autoridades acadêmicas nos temas de fé. Tão pouco se deve educar tais proposições resultantes de especulações.

Acerca da liberdade de culto; o coração contrito faz a devoção no seu íntimo, suas ações promovem a liberdade. “O homem, portanto, é livre em suas ações” (ROUSSEAU, 2004, p. 396), pois a vontade é que legitima a existência da liberdade, por isso, que há liberdade no convívio social, devido a capacidade e iniciativa do homem em tal escolha. Contudo, “não há verdadeira vontade sem liberdade” (ROUSSEAU, 2004, p. 396).

Essa vontade está presente na decisão tomada pelo homem para viver em sociedade, servindo-se do sentimento para um bem coletivo, fundamentando num contrato pautado na vontade geral. Sobre o princípio da simples vontade escreveu Rousseau:

O princípio de toda ação está na vontade de um ser livre; não poderíamos remontar além disso, não é a palavra liberdade que nada significa, mas a palavra necessidade. Supor algum ato, algum efeito que não derive de um princípio ativo é realmente supor efeitos sem causa, e cair no círculo vicioso. (ROUSSEAU, 2004, p. 396).

Não deve ser imputada à necessidade a primeira causa do surgimento da sociedade, mas à vontade. O homem tem liberdade para fazer suas escolhas, se o mundo possui males, não é culpa da vontade divina (providência). Se a escolha promove a ação pela vontade, suas consequências devem ser atribuídas apenas ao agente. Como bem fundamentou no *Vigário*:

Se o homem é ativo e livre, ele age por si mesmo. Tudo o que fez livremente não entra no sistema ordenado da providência e não lhe pode ser imputado. Ela não quer o mal que o homem faz abusando da liberdade que ela lhe dá, mas não o impede de fazê-lo, quer porque da parte de um ser tão fraco esse mal seja nulo a seus olhos, quer porque não poderia impedir ou perturbar a sua liberdade e causar um mal maior degradado a sua natureza. (ROUSSEAU, 2004, p. 396).

A vontade divina, ao que parece em Rousseau, não priva em nenhum momento as ações do homem, sendo assim, capazes de responder por seus feitos, ou seja, suas paixões e vícios podem lhe atribuir culpa. Contudo, ainda que houver punição, não haverá uma interferência, mesmo que esse Deus seja provedor, não intervém na liberdade.

O mesmo acontece a sua devoção, pois não há obrigação, já que existe um sentimento na consciência do homem para evitar subserviência às paixões e vícios. Acerca disto o autor de *Emílio* (2004) completa: "O supremo gozo está no contentamento consigo mesmo; é para merecer esse contentamento que fomos colocados na terra e dotados de liberdade, que somos tentados pelas paixões e contidos pela consciência" (ROUSSEAU, 2004, p. 397).

Diante da assertiva citada; a consciência dotada de sentimentos, o qual possui sensibilidade ativa de liberdade, não permite que as paixões possam em si corromper, para isso é necessária uma outra ação que permita essa corrupção, ou seja, não faz parte na natureza do homem ser corrompido, mas são as suas escolhas que o corrompem, e não sua simples condição de humano.

Ao que concerne a religião e ao culto, todo homem deve promover adoração no seu íntimo desprendido do formalismo ou rito para publicidades, ele deve ser no espírito (ROUSSEAU, 2004).

Diante dessa alegação fundamenta o autor: "Não confundamos o cerimonial da religião com a religião. O culto que Deus pede é o do coração, e este, quando sincero é sempre uniforme" (ROUSSEAU, 2004, p. 420). Ao que parece, o filósofo preza pela religião do coração, respeitando o íntimo do indivíduo.

A liberdade de culto se faz presente desprendida da cerimônia, dogmas e demais formalismos. Esse tipo de sentimento será muito útil para a proposta da religião civil.

Jean-Jacques Rousseau entendia que a crença religiosa estava sob aspectos da civilização, o qual era pertencente, ou seja, dependia da "geografia".

Contudo, a razão pode ser estabelecida em qualquer civilização,

caso aconteça do indivíduo perceber uma religião que lhe atribua conforto e contribua para o bem coletivo, essa religião pode ser considerada importante para os bons costumes. Por isso escreveu:

Encaro todas as religiões particulares como instituições salutareis que prescrevem em cada lugar uma maneira uniforme de honra a Deus por um culto público, e que podem todas ter suas razões no clima, no governo, no gênio do povo, ou em alguma outra causa local que torna uma preferível à outra, conforme os tempos e os lugares. (ROUSSEAU, 2004, p. 441).

Essas religiões apenas expressam um sentimento que está presente no homem, assim, ele busca uma devoção através do seu coração, a liberdade permite que os "grilhões" das incertezas do mundo sejam superados, deste modo não há raciocínio equivocado que consiga retirar a vontade de adoração a uma divindade.

Com isso, há a certeza de que por mais que os dogmas ou métodos imputem ao erro, a superação dos instintos presentes no estado natural, possibilitará a capacidade e discernimento para as escolhas. Assim, a religião também assume, e ocupa seu lugar na sensibilidade que guia o coração, evitando seu contentamento com a obscuridade.

Da certeza dos sentidos

Não obstante, através do Vigário Saboiano, por mais que alguém negue a existência de Deus, e com seu ceticismo apresente argumentos e métodos pelo espírito do homem que suas assertivas estão corretas, e assim, segundo suas regras e argumentos demonstre evidências pela razão, em nada podem provar, porque falta-lhes a sensibilidade para natureza, que está além do pensamento especulativo, e ao mesmo tempo está acessível ao homem.

Por isso, quase todas as religiões estão ligadas a algum simbolismo da natureza, porque dela esse sentimento provém, quem nega tal evidência, guia seus sentimentos apenas para a má-fé.

Entretanto, é preciso observar os que acreditam, e também usam do sentimento para especular o que não lhes convém, pois não hesitam ao afirmar coisas que não são de seu acesso ou entendimento.

Os que criam dogmas também pouco contribuem para a sensibili-

dade, uma vez que buscam uma metafísica sem procedência das verdades. Não admitem questionamentos e primam pela obscuridade. Estes comportamentos por parte dos exegéticos da fé, muito incomodaram Rousseau.

A própria razão revelou que não é capaz por si de relevar as verdades, que só podem vir através dos sentidos, sendo o coração o verdadeiro guia para o ser humano, pois sua natureza pura, o que ainda não está corrompido, pode leva-lo a buscar um benefício ao bem de todos.

Isso não está no medo, pois não foi o medo que obrigou o homem a criar a sociedade e viver em comunidade, pois foi na vontade, o real exercício da liberdade.

Quanto a esses dogmas, Rousseau (2004) afirma que é melhor um ceticismo involuntário. Esse ceticismo involuntário, não é o mesmo ceticismo de má-fé, o qual também não é o mesmo ceticismo proporcionado pelo exercício da dúvida.

O ceticismo involuntário é a indiferença ou descrença aos dogmas especulativos, as verdades que se forem fatos acabam se revelando pela natureza, assim, esse ceticismo concernente a algumas coisas pode ser superado, em parte, por sempre haverá limitações, as quais o homem não pode superar.

O ceticismo de má-fé é aquele capaz de ignorar as verdades das coisas, as quais podem ser reveladas ao coração do homem, ou seja, ele nega as evidências apresentadas pelos sentimentos, cria métodos para seu próprio convencimento, em suas propensas “verdades”, porém seu intuito, é apenas a fuga mediante às limitações humanas.

O homem nega as mesmas porque seu orgulho não permite admitir que apenas seus sentimentos, não seu orgulho, podem revelar tais verdades; não admite que até um homem simples pode experimentar das mesmas verdades que seus sentidos, assim, se refugia no discurso de seu falso raciocínio, apresentando uma dúvida, acompanhado de uma firme negação em que nada prova, e apenas especula. Suas obras e seus pensamentos não têm frutos e nada de prático, servem apenas ao seu ego. (ROUSSEAU, 2004).

O ceticismo pela dúvida apenas pode se compelir ao método, seu objetivo é investigativo, fomenta incertezas, mas não se prende em dogmas, tão pouco faz afirmações ou negações que não são provadas, não tem problema com os sentidos, uma vez, que não nega os sentimentos.

Não serve para interpretar o espírito humano, mas tem funcionalidade e preocupação com o funcionamento das coisas ou se elas são o que apresentam ser, quer sejam corpóreas, quer sejam pensamentos. Esse ceticismo pode ser entendido como instrumental, logo, serve apenas para um processo de exercício filosófico, e pouco importa as respostas que hão de vir. Entretanto, o que importa é a dúvida e indagação, sendo que a incerteza faz parte desse processo; porém não se pode atentar apenas a ela.

Ao que parece, esse último ceticismo na Profissão de Fé é cartesiano, porém, hesita-se em afirmar que há influência na tese sobre o sentimento e a religião em Rousseau, porque o autor, além da parte que trata sobre o método, em nenhum momento cita ou faz referências ao filósofo René Descartes, para não correr o risco de se fundamentar em especulações.

Resta apontar semelhanças entre a relação do indivíduo com as coisas capitadas pelos sentidos, ao que também muito parece com o empirismo de John Locke.

Porém a ausência de referências de Rousseau sobre autores não permite legitimar tal assertiva. Mas que há semelhanças, isso é irrefutável, do mesmo modo que foi demonstrado no segundo capítulo desta dissertação, no item que trata sobre a relação ou mesmo influência na proposta do modelo de preceptor. Por existir mais evidências que a relação entre sentimento e as coisas, não se hesitou ao afirmar as influências, fato que se torna difícil ao analisar os sentidos e pensamentos em Rousseau, justamente porque ele não apresenta nenhum sistema ou esquema sobre essas questões.

Isso não impede que sejam observadas semelhanças entre as teses de Rousseau e os filósofos anteriores a sua contemporaneidade.¹¹ Deste modo, ao abordar o sentimento apresentado no *Emílio* (2004), o personagem do Vigário inicia tratando acerca das incertezas que não são solucionadas nem pelo método da dúvida, ora, ao tecer seu raciocínio, ele chega a conclusão que o ceticismo proporcionado pela dúvida não lhe causa desconforto, porque não basta apenas a dúvida, pois o sentimento o leva e propõe algo presente no coração, levando-o para as verdades através dos sentidos.

O que lembra o dualismo cartesiano presente na percepção dos sentidos e sentimento, enquanto um revela-se no pensamento e o outro pelo corpo. Entretanto, não pode-se afirmar que o *Cogito Cartesiano*¹² é o que fundamenta o sentimento em Rousseau, mas o sujeito pensante, sensitivo e ativo, em muito lembra o dualismo de René Descarte.

Os sentidos em Rousseau rememoram a relação entre as sensações de Locke; e a sensibilidade também parece com a tese Lockeana do conhecimento dado pela experiência; portando, a impressão dada sobre a tese do filósofo genebrino, é que há indícios de uma compilação do Racionalismo e Empirismo, extraindo demonstrações e assertivas presentes nesses dois pensadores. Ao menos é o que se afigura nessa passagem do *Emílio* (2004).

É importante lembrar da corrente filosófica presente na Teoria do Conhecimento, que afirma o Realismo em Rousseau, deste modo, os órgãos dos sentidos são úteis para apreender os dados sensíveis, advindos da realidade exterior objetiva.

Ao encerrar essa breve observação, remonta-se para a importância da sensibilidade para a natureza que foi apresentada na Profissão de Fé, o que *O Contrato Social* (1973) propôs, não apenas mudou as relações políticas como mudou o entendimento sobre as constituições dos países. Se o suíço defendia a prática do conhecimento, a sua proposta apresentada no *Contrato* (1973) pôde torna-se efetivamente real em tese nas *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada* (1982).

A Religião e a Vontade Geral

O pai do romantismo foi capaz de mudar a política no Ocidente, e responsável por obras que inspirarão eventos históricos como a Revolução Francesa que se tornou um marco na história moderna, a partir de Rousseau, sua fama de romântico, também foi acompanhada de sua filosofia para a educação e sua tese política. Como explicou Derathé: "Assim também, as polêmicas entusiastas excitadas pelo *Contrato Social* explicam-se, em grande parte, pela influência que se atribui a ele. Sabe-se que em nosso país tornou-se tradicional considerar esse escrito célebre como o Evangelho da Revolução de 1789". (DERATHÉ, 2009, p. 30).

Muitas imagens foram apresentadas sobre Rousseau, dentre os quais buscam uma palavra que ajude a exemplificar sua filosofia, a ponto de muito na posteridade atribuí-lhe vários adjetivos que se quer possam ter sido o objetivo de Rousseau, pois não chegou a presenciar os efeitos dos seus escritos.

Alguns opositores ao rousseuismo afirmam que ele não escreve para os povos, ou que sua intenção era um modelo que se proponha apenas

como solução política, como também a particularidade de cada civilização. Afirmam que Rousseau não tem uma filosofia para o universal, e que não tem a ambição de demonstrar suas ideias a modo que pudessem ser praticadas por um método.

O que ele fez, foi considerar cada aspecto ou costume de um povo de modo simples. Entretanto, Derathé adverte para tal:

Apesar do que ele tenha dito, Rousseau jamais acreditou que a aplicação de seus princípios devesse limitar-se a Genebra, nem mesmo aos pequenos Estados. Pois, se assim acreditasse, como poderia ter escrito as *Considerações sobre o governo da Polônia*? Na realidade, *O Contrato Social* é, a seus olhos, um livro universal, “um livro para todos os tempos”. Quando ele declara que tem em vista sobretudo sua pátria, a sorte da Europa está, em seu pensamento, ligada à de Genebra, e ele não sonha menos com a “felicidade do gênero humano” do que com a de seus concidadãos. (DERATHÉ, 2009, p. 35).

Isso permitiu que escrevesse até mesmo uma constituição para uma monarquia, mesmo sendo um assíduo defensor de um direito político, onde cada indivíduo pudesse participar do mesmo. Isso foi possível porque considerou as particularidades e o sentimento de cada povo, baseado no princípio da vontade.

Foi por isso que sua proposta de constituição à Polônia, se difere da sua vontade de constituição em Genebra. O motivo que levou *Do Contrato* (2004) como uma proposta interessante pode ter sido motivado por aqueles que estavam no poder, que tinham o propósito de refutar as ideias ou proibir que se espalhassem o ato de considerar o pensamento de Rousseau subversivo, contudo contribuiu impedindo a ascensão do pensador, que viveu tomado pelo medo da perseguição.

Por esse motivo, o filósofo pode ter sido: um revolucionário sem a intenção; um coletivista em síntese; um individualista em prática; um democrata no desejo; e um político pelas teses. Como demonstra Derathé:

Daí, na abundante literatura consagrada ao *Contrato Social*, o diálogo infundavelmente renovado pelos partidários e adversários de Rousseau, entre os que o consideram revolucionário e os que o fazem aristocrata, entre os que o inclinam para o coletivismo e os que o veem como campeão do individualismo. (DERATHÉ, 2009, p. 30).

Os debates e as oposições não se findaram com a morte de Rousseau, ao contrário, ganharam destaque, uma vez que seus partidários da Revolução o eternizaram transformando-o em símbolo de pensamento contra as antigas elites, contribuindo para que o então esquecido terceiro Estado ¹³ assumisse o poder.

Quem compôs o terceiro Estado sonhava com prática de boa parte da tese política de Rousseau. Diante dessa observação pode-se indagar: O que fez com que a obra do genebrino perdurasse com seu impacto mesmo em uma revolução, para um povo que nem era o seu, se considerar que *Do Contrato* foi escrito visando o modelo e costumes políticos de Genebra?

Primeiramente, não há nada que prove que Rousseau escreveu *Do Contrato* (1973) apenas para a República de Genebra, isso parece simplificar demais os escritos do autor (DERATHÉ, 2009). Obviamente que o modelo político que inspirou o genebrino tem alguma relação com sua cidade natal, todavia é um equívoco entender a obra *Os princípios do direito político* (1973) como se fizesse referência apenas à província suíça. Sobre isto, fundamenta Derathé:

Não pensamos tampouco que a luz tenha vindo dos trabalhos paciente que os eruditos genebrinos consagram às relações entre Rousseau e Genebra. Por certo, era natural tentar explicar o pensamento de Rousseau pelo ambiente no qual ele passara seus anos de infância e ao qual permaneceu durante tanto tempo muito vinculado. Pôde-se, sem dúvida, assinalar algumas aproximações entre a constituição de Genebra e o *Contrato Social*, mas sustentar que um serviu de modelo ao outro é uma visão simplista, que os adversários de Rousseau se apressam em adotar com a intensão manifesta de diminuir, com isso, o alcance de sua obra política. (DERATHÉ, 2009, p. 32-33).

Por conseguinte, seria injustiça atribuir ao autor apenas uma província como único exemplo conhecido de Rousseau, sendo isto, inverdade se comparado a riqueza do seu pensamento.

Acredita-se que a sedução está na tese da vontade geral, que se pauta em outro elemento de inspiração aos revolucionários; a “liberdade” como afirma Rousseau (1973, p. 72). Não há governo ou regime que resista aos seus súditos quando os mesmos, que são os legítimos fundadores da sociedade, a utilizam para decidir o que é melhor para o coletivo.

Seus escritos fomentaram a busca no coração de cada revolucionário por “igualdade” (ROUSSEAU, 1973, p. 72). Como resultado: o século XVIII

encerrou seus últimos anos com o fim da divisão pelos Estados político-sociais. O povo não tinha direito ao pronunciamento, mantinha os que lhe imputavam encargos, os privava de direitos e oprimia com seus interesses pessoais. Por isso, a má-fé de muitos filósofos desse período, cujo compunham ou eram sustentados pelo sistema político.

Entretanto, a liberdade dos súditos foi capaz de mudar o rumo político dos países afetados pela tese de Rousseau, a ponto de transformarem a legislação, desenvolverem novos regimes e fundamentarem novos costumes que melhor beneficiassem à sociedade. A liberdade e igualdade foram as ideias mais defendidas durante a Revolução de 1789.

Do Contrato Social (1973) não propõe nenhum regime de governo, pois considera o costume e a vontade de cada povo, pois não existe nenhum modelo político que serve para todos os povos, ainda que o filósofo acreditasse e defendesse a democracia, o mesmo foi capaz de redigir uma constituição para uma monarquia. Porque em seu projeto Rousseau considera a diversidade e o sentimento de cada civilização, não esquecendo que cada sociedade está fundamentada na vontade geral.

Pode-se atribuir que Rousseau respeita a diversidade e considera as particularidades de cada civilização, não pretende impor nenhum regime ou domínio político, sendo que a única coisa mais prezada é: o fundamento para a existência da sociedade, com seus governos e súditos, porque mesmo uma sociedade de selvagens é mais apetecível que o eterno isolamento natural.

É apetecível porque a perfectibilidade fez nascer no homem um maior sentimento pelo progresso, ainda que isso o degenerere. Por isso, o autor do *Contrato* (1973) propõe estabelecer a natureza como modelo para a vontade dos homens, pela ordem natural todos deveriam ser guiados. Antes do homem viver em estado civil, que é viver em sociedade, ele vivia em um estado de natureza hipotético, nesse estado há elementos que podem ser essenciais para o homem, mas que sua corrupção da sociedade o privou, portanto, é necessário resgata-lo.

A liberdade alienada ao soberano não permite que se faça aos súbitos tudo que for do agrado ao governante ou seus interesses particulares. Por esse motivo, o autor utilizou a tese baseada nos “fundamentos nas convenções” ¹⁴ (DERATHÉ, 2009), expondo assim, o que tornou as autoridades legítimas para que constituísse o poder. Acerca disto escreveu Derathé:

Eles imaginam, para prová-lo, um estado de natureza hipotético, isto é, aquele no qual se encontram os homens antes de qualquer instituição humana. Ora, é claro que nesse estado os homens não constituem sociedades civis: eles não estão submetidos a nenhuma autoridade política e só obedecem à lei da reta razão ou natural. Eles vivem independentes e iguais, a igualdade consistindo no fato de que ninguém tem por natureza o direito de comandar os outros. O problema, portanto, é saber como passamos desse estado de independência à sociedade civil, em que os homens estão submetidos a uma autoridade comum. É a teoria do contrato social que traz a solução desse problema. (DERATHÉ, 2009, p. 78).

Como bem foi demonstrado por Rousseau; a vontade geral possibilitou a efetiva existência do contrato social, sem ela não haveria liberdade para constituir a sociedade ou fundamentar essas convenções dos homens, os quais não teriam a capacidade de gerir suas decisões se não fossem capazes do simples exercício da escolha.

A teoria do estado de natureza não era originária de Rousseau. Essa tese estava presente em uma corrente de contratualistas, filósofos estes que desenvolveram um pensamento voltado para explicar os fundamentos para o estabelecimento da sociedade.

Vê-se nesse trecho os conceitos que não podem ser esquecido em uma sociedade, segundo o genebrino:

A natureza, porque é a razão, e suas leis que são irrefutáveis, por exemplo, quem seria o homem capaz de ignorar as leis da física.

A igualdade, com sua presença ninguém pode ser autoridade ou exigir um reconhecimento de poder sobre o outro, gerando toda sorte de desigualdade, justificando o domínio e opressão, um homem tende a não poupar excessos, ao que concerne sua autoridade sobre outro, a sociedade é dotada de alienação da liberdade para o outro.

Ninguém abandona a liberdade para viver sobre o jugo e sofrimento, se escolheram viver em sociedade, foi o bem que os motivou para tal decisão, se o governante se aproveita de tal fato para cometer abusos cabe novamente se utilizar da liberdade aos moldes da natureza.

Por isso, uma educação natural é útil, pois só ela é capaz de despertar o homem contra a ofusques, que as opiniões degeneradas podem causar impedido que se tome uma ação contra os abusos cometidos pela autoridade.

Essa teoria contratualista mudou a crença de que toda autoridade era constituída por leis divinas, justas, perfeitas e imutáveis, gerando o pen-

samento que afirmava não haver uma decisão sem a concordância divina, e quem questionasse os preceitos da autoridade, estaria contra a verdadeira ordem soberana.

A soberania é o poder ou domínio fundado pelas atribuições de outro, ou seja, só há o soberano se alguém o reconhecer como tal. Estar submisso não significa que não há mais a mínima faculdade para o exercício da liberdade, pois a liberdade é um sentimento presente em potência pela natureza. O homem tende a ser livre, se abre mão de parte de sua liberdade foi porque quis, caso contrário sempre irá lutar por ela. Para Derathé foi:

Pelo pacto de submissão, os particulares despojaram-se de uma parte de sua liberdade natural em favor do soberano ou da assembleia soberana. É essa alienação que engendra a soberania, sem que seja necessário supôs aqueles que detêm a recebam de Deus mesmo. (DERATHÉ, 2009, p. 79).

Quem convencionou tal soberania foram os homens, cabe aos homens destituí-las ou absorvê-las quando necessário, farão isso pelo mesmo motivo que as criaram, assim, compreende-se que não há divindade que imponha sua vontade nas decisões e convenções que os próprios homens instituíram, não há soberania absoluta sem o reconhecimento da vontade, ela que gera a sociedade e cabe a decisão.

Tal convenção é o pacto social, quando os agentes abriram mão de sua liberdade de decisão e passaram a reconhecer os acordos feitos pelas autoridades, os homens por seus dogmas esqueceram que foram eles que atribuíram esse acordo, a ponto de passarem a acreditar que uma divindade lhe colocou nessa submissão.

Assim, não há Deus na soberania dos homens, não que passem a deixar de acreditar em uma divindade, no entanto, não dependem mais de sua justificativa para reconhecer a autoridade. Pois fundamenta Derathé:

A soberania não reside, pois, originalmente em Deus, mas ela existe *em potência* em todos os homens. Os particulares, ao se unirem por convenções, ao alienarem de comum acordo sua liberdade natural em benefício de um Rei ou de uma Assembléia, engendram esse "ser moral", ou mais exatamente esse "atributo moral" que se chama soberania. Uma vez feita essa alienação, os particulares, por independentes que eram no estado de natureza, tornam-se súditos e, para todas as

ações que interessam à comunidade, não devem mais seguir sua própria vontade e sim a do “soberano”. O soberano, seja ele uma assembleia ou um monarca, é uma pessoa moral cuja vontade de todos será desde então a vontade de todo o corpo do Estado, logo, a vontade de os seus membros. O pacto social lhe confere um poder tão absoluto, como se o recebesse de Deus mesmo. (DERATHÉ, 2009, p. 81).

Em cada homem há soberania, porque neles há vontade, porém, essa vontade foi incorporada ao Rei ou Assembleia, cabendo ser a vontade do corpo dos membros que a constitui. A sociedade assim, é de reconhecimento, não tem como estabelecer domínio de vontades apenas por força.

É preciso que o soberano, mostre que suas decisões foram para benefício do corpo de membros. Sem qualquer prejuízo, ainda que não seja alcançada ou estabelecida nenhuma decisão que satisfaça o individual. Aliás, nem deve existir, tal postura por parte do soberano.

Contudo, pode-se afirmar que a verdadeira soberania não vem do rei ou assembleia, e sim dos que lhes concede, ou seja, os súditos ou cidadãos. O poder e decisão absoluta está no meio deles, e somente lhes pertence.

Baseada nessa visão contratualista perde-se a utilidade para demais instituições religiosas ou pelo menos esse papel para elas. A justificativa para qualquer poder absoluto perpassava por uma explicação divina ou religiosa.

As instituições religiosas faziam valer sua explicação e dogmas fundados na relação entre a fé e o poder. O reconhecimento da legitimidade, pouco se devia aos homens que outrora tinham sua liberdade plena, e depois passaram a creditar nas justificativas da vontade divina, sendo que foram aos homens e apenas a estes as decisões e convenções.

O engano pelos que exerciam o poder fez nascer no coração dos seus membros a corrupção. De início todas as leis devem ser única e exclusivamente para a vontade geral, sem a aplicação de qualquer interesse particular.

Isso casou outra preocupação importante que foram com as leis. Pois haviam dois tipos que aparentemente começaram a entrar em conflito ao se tratar a sociedade; a lei divina e a lei natural.

Para os defensores da lei divina; todo poder emana de Deus, dele pertence e por ele são concebidas todas as autoridades, assim, não há autoridade sem ela. Não há lei que não tenha sido reconhecida por Deus, porque ele é o verdadeiro autor de toda lei. O fundamento de toda autoridade está

na divindade. A Igreja como representante legítima desse poder sagrado, é a guardiã dos princípios de fé de acordo com a suprema vontade. Assim, toda a vontade está em Deus, não nos homens.

A lei divina não é apenas o reconhecimento de uma autoridade por Deus, ela também possui dogmas e princípios que são defendidos como irrefutáveis. Assim regulamentava a atitudes do soberano diante a autoridade eclesiástica, ficando subtendido que a Igreja era a verdadeira autoridade de Deus. Deste modo, o Rei ou assembleia não tinham sua autoridade diretamente provinda por Deus, era preciso da consagração e bênção da Igreja.

Isso passou a incomodar principalmente a nobreza, por esse motivo a Reforma Protestante ganhou força no século XVII, e passou a questionar a autoridade papal. Atitude que muito interessou príncipes e reis, a partir desta situação não precisavam mais de um mediador estrangeiro, porém não houve total desprendimento das relações com a nova igreja reformada, inclusive essa ocupou o espaço político da antiga igreja.

Os juristas e os filósofos defendiam a lei natural, em contrapartida havia a tese de que todo poder civil tinha origem divina. A lei natural é o ordenamento da natureza, cabia à razão as leis e o regime dessa lei. As convenções dos homens deveriam ter a observância das leis naturais.

As leis naturais são a justa medida da funcionalidade e organização. Desta forma a razão seria o fundamento para toda lei, toda organização e toda decisão soberana. A vontade geral também seria guiada por essa razão, e como seria pela natureza, bastava a sensibilidade para despertar a justa medida à soberania. Quanto a isso, Derathé faz a seguinte observação:

Por certo, a teoria do contrato social podia dar conta de toda as formas de governo, mas no espírito desses autores ela servia principalmente de fundamento à monarquia absoluta. Os juristas visavam, na realidade, ao mesmo objetivo que publicistas galicanos⁵⁵ e queriam, eles também, libertar o poder real da tutela da Igreja. Mas, enquanto os primeiros permaneciam fieis à ideia cristã da origem divina do poder civil, os juristas arruinavam inteiramente a tese tradicional, ao negarem que a autoridade política dos reis pudesse provir da mesma fonte que a autoridade pastoral dos bispos. Eles propunham uma concepção toda nova da origem e da natureza do poder civil. Para eles, este não tem mais nada em comum com o poder religioso. Se ele tem sua fonte nas convenções humanas, se ele emana dos particulares que o conferem aos governantes ao alienarem sua liberdade na-

tural, o poder civil torna-se laico e deve, por consequência, escapar do controle da Igreja. A teoria do contrato social estava primitivamente dirigida contra o poder temporal do Papado e tendia essencialmente a restituir ao poder real sua autonomia, estabelecendo-o sobre bases puramente laicas. (DERATHÉ, 2009, p. 82).

O século XVIII foi tomado pelo sentimento de independência da Igreja, principalmente nos anos que antecedem a Revolução Francesa. Com o rompimento da tese divina para legitimidade do poder, eis a abertura para um poder laico, na tese sobre o contrato social que se fundamenta o Estado laico.

A autoridade política foi obrigada a abrir não de seu adorno religioso de legitimidade, e passou a adotar o posicionamento leigo quanto as religiões, tal fato ocorreu para que não houvesse mudanças no regime do poder, no caso de reis e príncipes, o que não foi evitado, porque os cidadãos passaram a se reconhecer como base para toda e qualquer autoridade soberana.

Sendo assim, as decisões não cabiam mais de forma única e exclusiva à realeza, como resultado a França experimentou o fruto do contrato social, que foi a Revolução Francesa. Não hesitante em afirmar que as contribuições dos contratualista foram essenciais para o reconhecimento das convenções humanas e não divinas para estabelecimento do poder, porém foi a tese de Rousseau em *Do Contrato Social* (1973) que permitiu ao cidadão do terceiro estado, reivindicar um lugar a mesa na decisão do seu destino, deste tempo em diante suas pautas estavam direcionadas ao povo.

Para Rousseau o verdadeiro soberano é o povo, e dele deve emanar todo o poder. Com relação a isso Derathé diz:

O que é novo em sua doutrina é a afirmação de que a soberania deve *sempre* residir no povo e que este não pode confiar seu *exercício* aos governantes, quaisquer que sejam eles. A soberania é inalienável, não pode haver outro soberano além do povo. O único Estado legítimo é aquele em que o própria povo exerce a soberania, isto é, o Estado republicano. (DERATHÉ, 2009, p. 87).

A democracia é um regime que Rousseau vê como legítimo para o estabelecimento das leis, governos e fortalecimento do Estado, tomando como modelo um Estado republicano, não incube erro afirmar também baseado nesses fundamentos de soberania do povo, que esse Estado precisa ser laico. "De fato, ninguém foi mais resolutamente, mais sinceramente de-

mocrata do que Rousseau” (DERATHÉ, 2009. p. 90), ainda que a teoria do contrato social pudesse também interessar a regimes como a monarquia, sem dúvida, os fundamentos da soberania rousseauísta visam o poder e dever ao cidadão.

É responsabilidade dos cidadãos zelarem pela vontade geral, pois farão leis e obedecerão ao que a lei manda, e o que a lei mandar deve ser da vontade geral, não dos interesses. A soberania está estabelecida na participação política e no exercício de seu direito, sobre isto o filósofo disse no *Contrato Social*:

A soberania é indivisível pela mesma razão por que é inalienável, pois a vontade ou é geral, ou não o é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é um ato de soberania e faz lei; no segundo, não passa de vontade particular ou de um ato de magistratura, quando muito, de um decreto. (ROUSSEAU, 1973, p. 50).

Entretanto, a soberania não admite divisão porque pertence única e exclusivamente à tutela do Estado soberano que é o povo; é inalienável porque não pode ser delegada a nenhum outro poder, por fim, nesse novo modelo não há clero, nem nobres como autoridades instituídas, existe apenas o povo.

A ausência de um sentimento estritamente religioso reforça o surgimento de um Estado laico, contudo, Rousseau, prezava pelos costumes, e sua sensibilidade à natureza o levou para concluir sua proposição de crença em uma divindade superior. Essa sensibilidade o fez desenvolver uma das propostas mais interessantes em seu projeto filosófico: a religião civil. Como resultado sua finalidade estaria junto à vontade geral que era:

Conclui-se do precedente que a vontade geral é sempre certa e tende sempre à utilidade pública; donde não se segue, contudo, que as deliberações do povo tenham sempre a mesma exatidão. Deseja-se sempre o próprio bem, mas nem sempre se sabe onde ele está. (ROUSSEAU, 1973. p. 52).

A mesma busca que se tem para compreensão da natureza, pode ser ocupada pela busca do que deve ser o ideal a ser seguindo, porque são instituições humanas e não estão desprovidas dos erros, contudo a atividade da razão será um norte aos homens.

Uma necessidade da observância da razão é quem faz as leis, pois precisará ser o primeiro a executá-las e obedecê-las, porque somente ele sabe o que é útil a sua vontade. Para isso, segundo Rousseau: “Aquele que faz a lei sabe, melhor do que ninguém, como deve ser ela posta em execução e interpretada. Parece, pois, que não se ter uma constituição melhor do que aquela em que o poder executivo estivesse jungido ao legislativo”. (ROUSSEAU, 1973. p. 89).

A constituição, os deveres, a moral, os costumes e as leis pertencem ao crivo da natureza, e não devem fugir dela. A sociedade se corrompeu ao permitir que o interesse suplantasse a vontade geral, a participação política diminui a concentração de poderes e interesses. Se todos participam da elaboração das leis e de suas eleições, não há espaço para que um se venda ao outro, por conseguinte a desigualdade perde seu espaço, a opinião não estabelece seu domínio.

Os excessos são expurgados do seio dessa sociedade que muito bem se contenta na execução do seu dever de cidadão, pátria institui-se como forte; os interesses particulares são os que mais prejudicam o funcionamento de um bom governo, porque a troca de favores e a busca de interesses paralisam ou inviabilizam a execução do bem comum.

Desde modo, o “luxo” é um exemplo do que não pode ser dado a um justo governo de pleno exercício do direito político, porque ele permite aos homens se venderem ou estarem disposto à negociar o que interessa a coletividade, única e exclusivamente para satisfazer seu desejo, quem assim faz, tem seu coração corrompido, em nada edifica seu amor-próprio, pois tudo que lhe apraz somente provêm de prejuízos. Quanto a isso o autor baseou-se:

Pois o luxo ou é o efeito de riquezas ou as torna necessárias; corrompe ao mesmo tempo o rico e o pobre, um pela posse e outro pela cobiça; entrega a pátria à frouxidão e à vaidade; subtrai do Estado todos os cidadãos para subjugar-los uns aos outros, e todos à opinião. (ROUSSEAU, 1973. p. 91).

Ao buscar riquezas, os homens podem abrir mão dos seus deveres, isso aumenta o processo de degeneração e faz aparecer os excessos, e o “luxo” é resultado do mau empreendimento nas atividades cívicas.

O desejo pelo desnecessário também está ligado a opinião, por isso que a nobreza e o clero se corromperam, por serem dados a opinião se dis-

tanciaram do povo, estabeleceram seu regime sobre o jugo do trabalho de homens simples, cujo pertenciam a autoridade soberana do contrato. Assim criticou Rousseau no *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (1973).

Não contentes em usurpar ao pouco que restava aos simples, decidiram desenvolver um regime representativo, os quais propunham defender os interesses do Estado, mas o intuito era fortalecer uma classe de privilégios.

Isso não era culpa da religião ou das demais instituições do Estado, o responsável por esse prejuízo foi o amor-próprio, porque fomenta o luxo, e nele não há honra (ROUSSEAU, 1973, p. 313). Sobre os efeitos da representação Rousseau comentou no *Contrato* (1973).

A diminuição do amor à pátria, a ação do interesse particular, a imensidão do Estados, as conquistas, os abusos do Governo fizeram com que se imaginasse o recuso dos deputados ou representantes do povo nas assembleias da nação. É o que em certos países ousam chamar de Terceiro Estado. Desse modo, o interesse particular das duas ordens é colocado em primeiro e segundo lugares, ficando o interesse público em terceiro. (ROUSSEAU, 1973. p. 113).

Se o amor à pátria está relacionado ao bem coletivo, porque o mesmo é o respeito e exercício dos deveres do cidadão, então abrir mão disso para ceder espaço a comissários, criará um grupo apenas defensor de interesses, não estando preocupados com o povo, aliás, o distanciamento será tanto que passaram apenas a governar para si. Os que agem assim, não fazem nenhum sentido ou motivo para mantê-los no poder, se quer deveriam ter sua autoridade reconhecida. O interesse público não pode ficar em terceiro.

Não é de surpreender que essas críticas no *Contrato* (1973) tornaram-se versículos no “Evangelho da Revolução” (DERATHÉ, 2009. p. 30), o momento em que a soberania do povo é exaltada.

A representação é tida como a inimiga das liberdade e igualdade, ao que muito parece não faz sentido um poder representativo em Rousseau, por ele não é soberano. Em *Do Contrato Social*: “A soberania não pode ser representada pela mesma razão por que 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, 1973, p. 113-

114). O autor vai além e incita ao espírito dos homens para que não aceitem qualquer lei estipulada por esses políticos, pois são nulas.

A nulidade de todas as leis e ditos elaborados por essa classe, legitima o direito de destituição das antigas leis até mesmo as “sagradas” se forem frutos desses regimes, não dos bons costumes.

Segundo Rousseau (1973, p. 114): “Os deputados do povo não são nem podem ser seus representantes; não passam de comissários seus, nada podendo concluir definitivamente. É nula toda lei que o povo diretamente não ratifica; em absoluto, não é lei”. Todo aquele que governa para si não é digno de poder, e de nenhum modo deve-se atribuir reconhecimento às suas decisões pois só causam prejuízos à pátria.

As verdadeiras leis devem ser guiadas pelo sentimento do coração e a sensibilidade da natureza. Por isso Rousseau propõe a religião civil, uma profissão de fé que em muito se assemelha a do Vigário Saboiano, porque também é direcionada pela sensibilidade aos moldes da educação do jovem Emílio.

Assim, o autor fundamenta: “Há, pois, uma profissão de fé puramente civil, cujos artigos o soberano tem de fixar, não precisamente como dogma de religião, mas como sentimentos de sociabilidade sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel”. (ROUSSEAU, 1973, p. 149-150).

Na ausência das antigas religiões e na transformação dos antigos regimes, a religião civil suplanta aos anseios daqueles que se desorientaram no processo de retomada da verdadeira soberania. É no coração do soberano que a profissão de fé civil deve habitar, assim, ela não precisa de decreto ou ditos, já está presente na vontade dos que compõe a sociedade, não veem como árduo ou pesado dever, ou, um compromisso acordado.

O povo sente e sabe de suas necessidades, são fidedignos a vontade estabelecida. E estão dispostos a se sacrificarem por esse sentimento, se for preciso aceitam o martírio em prol do seu direito político, não porque prezam o poder, mas porque amam o bem.

Em um espaço democrático de respeito à diversidade, prezando a liberdade de culto, através de um Estado laico, o *Contrato* evita a demagogia de uma retórica para um discurso desprendido do coletivo, obriga-se a pensar sobre as autoridades e da responsabilidade que cada cidadão possui entre os seus, porque assim é convencional, desta maneira a natureza permite ordenar, evitando que a perfectibilidade o degenerere.

Seus dogmas não serão longos, porque não há necessidade de sê-

-los, uma vez que se diferem dos dogmas tradicionais, não são presos ao discurso, como Rousseau escreveu para *Do Contrato Social* (1973):

Os dogmas da religião civil devem ser simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicações ou comentários. A existência da Divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e provisor; a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; santidade do contrato social e das leis — eis os dogmas positivos. Quanto aos dogmas negativos, limito-os a um só: a intolerância, que excluímos. (ROUSSEAU, 1973, p. 150).

Um ser supremo que ordena o mundo, parecido com a Profissão de Fé, dotado de adjetivos que somente um Ser sublime é digno, os dogmas prestam louvores a essa divindade, além disso não há nada que mais deva ser protegido que a vontade geral, porque a convenção permitiu que a natureza gerasse a sensibilidade para o coletivo.

Fruto de um despertar da razão, a natureza assume sua importância no contrato social, porque a natureza é razão; se for bem orientada só produzirá bons resultados evitando a corrupção dos homens. Com respeito a liberdade e igualdade Rousseau exclui a intolerância do ordenamento soberano. No *Contrato* (1973) é também retirado toda e qualquer possibilidade de interesse particular nos dispositivos públicos, porque nada possuem de benéfico. Deste modo bem demonstrou em seus escritos suas assertivas sobre a sociedade e seu ordenamento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo** / Ernst Cassirer; tradução: Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1992. (Coleção Repertórios)

DERATHÉ, Robert, 1905 – 1992. **Jean-Jacques Rousseau e ciência política do seu tempo**/Robert Derathé; Tradução: Natalia Maruyama — São Paulo: Editora Barcelona; Discurso Editorial, 2009.

HAZARD, Paul. **O pensamento europeu no século XVIII**; tradução: Carlos Grifo Babo. 3º ed. Lisboa, Editorial Presença, 1989.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de, 1689 – 1755. **O espírito das**

leis/ Montesquieu; apresentação: Renato Jaime Ribeiro; tradução: Cristina Murachco – São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PISSARRA, Maria Constança P. **Rousseau**. In: **Os filósofos: clássicos da filosofia**, v. I. Org. Rossano Pecoraro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

PRADO JR. Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**. Org. e apresentação: Franklin de Matos. Tradução: Cristina Prado. São Paulo. Cosac & Naify, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1712 – 1778. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**/ Jean-Jacques Rousseau; Organização e tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2005.

_____. **Carta a D'Alembert sobre os espetáculos**. Tradução: Roberto Leal Ferreira, Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1993. Apêndice: verbete "**Genebra**".

_____. **Cartas escritas da montanha**/ Jean-Jacques Rousseau; Tradução e notas de Maria Constança Peres Pissarra. São Paulo : Ed. EDUC: UNESP, 2006.

_____. **Confissões** / Jean-Jacques Rousseau; tradução livros I a X Rachel de Queiroz, livro XI e XII José Benedicto Pinto. — Bauru, SP: Edipro, 2008. (Clássicos Edipro)

_____. **Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada**. Tradução, apresentação e notas de L. R. Salinas Fortes. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. **Emílio ou Da educação**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. - 3º ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **O contrato social; Discurso sobre as ciências e as artes; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Ensaio sobre a origem das línguas**. Tradução de Lurdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (*Os Pensadores*)

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo; seguido de Sete Ensaios sobre Rousseau.** Tradução: Maria Lúcia Machado – São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TOCQUEVILLE, Alexis de, 1805 – 1859. **O Antigo Regime e a Revolução** / Alexis Tocqueville; organizado por J-P Mayer; tradução: Rosemary Costhek Abílio — São Paulo; Editora WMF Martins Fontes, 2009. — (Clássicos WMF)

A PROPOSTA DO TEATRO NA REPÚBLICA DE GENEBRA E A RECUSA DO FILÓSOFO JEAN-JACQUES ROUSSEAU¹

Ana Beatriz Carvalho de Sousa

INTRODUÇÃO

O filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau publica a Carta a d'Alembert sobre os espetáculos em 1758, onde crítica o Teatro como uma forma de arte inadequada para a República de Genebra. O iluminista analisa os espetáculos sob o ponto de vista da questão moral que este irá ocasionar, e sob o teor do conteúdo a ser apresentado. Segundo Rousseau, os espetáculos causam uma ruptura entre o homem e seus aspectos políticos e morais.

A crítica aos espetáculos em Genebra deriva da publicação do verbete Genebra no tomo VII da Enciclopédia, onde o filósofo Jean Le Rond d'Alembert sugere que um Teatro deveria ser instalado na cidade, onde acredita que Genebra teria espetáculos e bons costumes e, gozaria das duas vantagens. As representações teatrais educariam o gosto dos genebrinos, lhes dariam refinamento e bom gosto. O argumento de D'Alembert afirma que a virtude, é adquirida através da correta educação estética.

A crítica de Rousseau analisa as influências nocivas dos espetáculos e levanta dúvidas e questões dadas por d'Alembert, como a relação benéfica entre o progresso e popularização do entretenimento e das formas de arte e bem estar social. Desta forma, Rousseau afirma ainda que os espetáculos

¹ - Capítulo extraído da Monografia do curso de Filosofia intitulada: *Jean-Jacques Rousseau: da negação do Teatro de classe à aceitação da festa pública*, sob a orientação do Professor Dr. Luciano da Silva Façanha, Líder do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq.

são divertimentos, ele deve agradar ao público para o qual foi destinado, sem contribuir para aprimoração dos costumes e ainda reproduzir, cada vez mais, os vícios e a corrupção.

Portanto, neste trabalho percebemos que a obra do iluminista Jean-Jacques Rousseau, Carta a d'Alembert sobre os espetáculos, fundamenta a conduta dos cidadãos genebrinos, levando em consideração que a República de Genebra é tradicional e virtuosa, uma vez que implantada, uma companhia teatral iria trazer um passo significativo para vícios, degeneração e libertinagem. No decorrer da pesquisa, cujo objetivo principal é o Teatro e seus impactos causados caso seja permitida sua instalação na República de Genebra, analisa-se o motivo pelo qual o filósofo Jean-Jacques Rousseau nega a proposta, feita no Verbete Genebra, que consta no tomo VII da Enciclopédia, afirmando que o Teatro causará corrupção e degeneração dos homens.

Por causa dos palcos, da separação entre ator e espectador, do luxo e das pompas, e, do objetivo de ensinar bons costumes aos cidadãos, o filósofo acusa a proposta de ser inviável dentro de uma república esclarecida, visando um resulta do inverso. Ao invés de benfeitorias, o Teatro propagará o fim de uma república sem vícios, sem maus costumes, sem luxos, causando impactos definitivamente negativos em Genebra. Em vista disso, dá a Genebra diversão sem exageros, Rousseau irá propor as festas cívicas, onde o povo irá misturar-se, ser apenas um, sem se preocupar com luxos ou pompas, apenas a simplicidade da diversão, que jamais deverá ser confundida com educação, a fim de apenas provocar entretenimento para os cidadãos.

A PROPOSTA SOBRR A INSTALAÇÃO DE UMA COMPANHIA TEATRAL EM GENEBRA

O presente trabalho irá tratar sobre um verbete específico da *Enciclopédia (1757)*, titulado *Genebra*, onde o filósofo Jean D'Alembert faz uma análise sobre a República, considerando seus aspectos geográficos, culturais, sobre o estado e o governo, e além disso, discorre sobre uma proposta de instalar uma companhia teatral na República, visando transformar a educação dos genebrinos. A ideia era que com os espetáculos, Genebra teria bons costumes e educação e gozaria de ambos, trazendo benefícios aos cidadãos. Diante disso, o filósofo Jean-Jacques Rousseau publica a obra *Car-*

ta à *D'Alembert sobre os espetáculos (1758)*, onde crítica o Teatro como uma forma de arte inadequada para a República de Genebra. O iluminista analisa os espetáculos sob o ponto de vista da questão moral que este irá ocasionar, e sob o teor do conteúdo a ser apresentado. Segundo Rousseau, os espetáculos causam uma ruptura entre o homem e seus aspectos políticos e morais. O capítulo expõe também a perspectiva de Platão e Aristóteles sobre os espetáculos teatrais na Grécia Antiga, que é mencionado para mostrar que esses espetáculos também já foi pauta em discussões de filósofos importantes na história, mostrando suas diferentes perspectivas sobre o Teatro. E, por fim, o capítulo expõe sobre a recusa do filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau, que além de expor as críticas voltadas para os espetáculos, também propõe as festas cívicas, como alternativa para diversão genebrina, onde nas festas o público se tornaria um só, ator e espectador, onde não haveria separação, luxos e pompas, apenas felicidade e celebração.

O VERBETE GENEBRA INSERIDO NA *ENCICLOPÉDIA*

A *Enciclopédia (1757)* foi um grande marco do Iluminismo, acreditando no progresso dos homens, das ciências, artes, tecnologias e na educação. Diante disso, no tomo VII da referida obra, é publicado o verbete *Genebra*, onde é descrito a república nos seus aspectos geográficos, contexto histórico, religião, estado, o poder monárquico, as suas quatro categorias de pessoas, aspectos políticos, casamentos, educação, indústria, e por fim, os espetáculos e a proposta de instalação de uma companhia teatral dentro da esclarecida república.

O filósofo Jean Le Rond d'Alembert, faz uma análise sobre a localização de Genebra no início do verbete. Localizada entre o lago que tem o nome da república e o rio Ródano, enfatizando seu pôr do sol, seus edifícios, ruas iluminadas, mencionando o imperador romano Júlio Cesar e sua passagem por Genebra para a oposição à passagem dos Helvéticos, mais tarde chamados de suíços. Posteriormente, a esclarecida república foi palco para a realeza e disputa entre a Igreja e os Imperadores. Genebra renunciava à igreja romana e como analisa d'Alembert "já não tem em comum com o papado mais do que as chaves que ostenta em seu emblema" (D'ALEMBERT, 1757, p. 174). Diante desse rompimento, Genebra enfrentava também

a autoridade dos duques de Saboia, que buscavam poder, engajamento e mandato nesta cidade, fazendo a república ser uma fonte de resistência e sustentada por alianças.

No que diz respeito ao Estado, D'Alembert detalhou que Genebra era rica pelo comércio e liberdade, demonstra a imparcialidade da república diante de guerras, mas sem deixar de julgar soberanos da Europa. Pontua a esclarecida república como um espectador, que segundo o filósofo, "os acontecimentos que agitam a Europa não passam para ela de um espetáculo, a que assiste sem tomar parte" (D'ALEMBERT, 1757, p. 177). Além disso, D'Alembert faz uma análise sobre a monarquia, considerando a cidade fortificada. O serviço militar se faz presente e como uma cidade de guerras, contendo lojas e arsenais devidamente equipados, tornando os cidadãos soldados. Segundo o filósofo, "embora a cidade seja rica, o Estado é pobre" (D'ALEMBERT, 1757, p. 177) enfatizando a repugnância dos genebrinos aos impostos, entretanto, elogiando a economia genebrina e contas reservas para fins emergenciais.

O filósofo também discorre sobre as quatro categorias de pessoas oriundas de Genebra. É dada como os cidadãos, filhos de burgueses naturais da cidade, são os herdeiros natos, os únicos capazes de algum dia chegar na política de Genebra. Os burgueses, filhos de burgueses ou cidadãos, nascidos em países estrangeiros, podem adquirir o direito da burguesia, podendo pertencer ao Conselho Geral e ao Grande Conselho da república. Os habitantes, que são estrangeiros com permissão do magistrado, mas não tem função ativa na república. E, por fim, os nativos, filhos dos habitantes, tem alguns privilégios, mas estão excluídos do governo.

Analisando a república de modo geral, D'Alembert expõe que a frente de Genebra estão quatro síndicos e um pequeno conselho, divididos em vinte conselheiros, um tesoureiro e dois secretários de Estado, e por fim, um corpo titulado da justiça. O grande conselho é composto por cidadãos burgueses que abrange os dois tipos, cidadãos comuns e burgueses, onde as tarefas são julgar as grandes causas civis, concedem a graça, imprime a moeda. A esse grupo, pertence o poder legislativo da república, onde rege, segundo o filósofo, "o direito de guerra e de paz, as alianças, os impostos e a eleição dos principais magistrados, que se faz na catedral, com muita ordem e decência [...]" (D'ALEMBERT, 1757, p. 178).

Sobre o governo de Genebra, é correto afirmar, segundo D'Alembert, que tem todas as vantagens e nenhum dos inconvenientes da democracia, esta dispõe da direção dos síndicos e um pequeno conselho para deliberação, e a ele tudo volta para a execução. O direito civil da república é um modelo quase perfeito do direito romano, como a relação de um pai com suas posses e divisão entre os filhos, garantindo independência dos filhos e injustiças nas heranças de família. O filósofo cita também Montesquieu a respeito da bela lei, como "aquela que exclui dos cargos da República os cidadãos que não pagam as dívidas do pai após a morte, e com mais forte razão os que não pagam suas próprias dívidas" (D'ALEMBERT, 1757, p. 179).

Sobre a justiça criminal, o iluminista discorre que esta exerce com exatidão mais do que rigor. Tortura é proibida em Genebra e é dada como inútil crueldade, e só é permitida em exceções como para condenados à morte. Segundo d'Alembert, "o acusado pode pedir comunicação do procedimento, e se fazer assistir pelos parentes e por um advogado, para defender sua causa diante de juízes a portas abertas" (D'ALEMBERT, 1757, p. 179). Assim, essas sentenças são proclamadas em públicos por síndicos, com grandiosidade.

Em Genebra não é reconhecido a dignidade hereditária, de acordo com o filósofo, o filho do magistrado permanece misturado à multidão, se não se evidencia por conta própria. Intrigas são severamente proibidas, portanto, não há facilidades para alcançar cargos, nem nobreza, riqueza, prerrogativas ou posições. "Os empregos em Genebra não são lucrativos, só as almas nobres pela consideração de que gozam" (D'ALEMBERT, 1757, p. 179). Na república também não se ver processos, pois são acertados por amigos, advogados ou juízes.

O uso diário de pedras preciosas é proibida por leis suntuárias, que visava regular hábitos de consumo, restringindo os luxos e extravagância desnecessárias. Limitam também as despesas funerárias e obriga os cidadãos a andar a pé pelas ruas de Genebra. Assim, o cidadão pode desfrutar de uma vida leve sem pompas ou luxos, que não contribuem para felicidade plena. D' Alembert também discorre sobre os casamentos em Genebra, onde enfatiza que não há lugar com mais casamentos felizes. Devido à lei suntuária, os genebrinos não temem a ter vários filhos, pois a falta de luxo não é um obstáculo para a população.

Sobre a educação, Genebra tem as chamadas academias, que fun-

cionam como Universidades e é gratuita. Para contribuir para o bom desenvolvimento das Universidades, os professores podem se tornar magistrados, ou seja, são atribuídos poderes da nação ou do governo para governar ou fazer parte do judiciário. Em Genebra formam também as corporações que podem ser admitidas depois de exames públicos. Quem faz o exame são advogados, notários, médicos, etc. Essas corporações, segundo D'Alembert, são portadoras de ofícios, regulamentos, aprendizagem e obras primas (D'ALEMBERT, 1757, p. 182).

O Iluminista também aponta traços da biblioteca pública de Genebra, onde enfatiza um grande acervo, contendo vinte e seis mil volumes e um significativo número de manuscritos. D'Alembert afirma que os cidadãos genebrinos são os mais cultos do que qualquer outro lugar, pois "os livros são emprestados a todos os cidadãos, e assim cada qual lê e se esclarece" (D'ALEMBERT, 1757, p. 182). Genebra abre portas também para ilustres artistas e cientistas, visto em que, segundo o filósofo, todas as ciências e as artes foram muito bem cultivadas na república por longo dois séculos, devido também à sua agradável localização, liberdade e estima.

A indústria de Genebra é muito bem desenvolvida e tem ênfase na relojoaria, que é o âmbito que mais gera empregos na república. Outro âmbito gerador de empregos é a agricultura, e também as artes não desenhadas. As casas em Genebra são compostas por pedras, que evita incêndio por muitas das vezes. Os hospitais, não são dados como lugar para enfermos, mas sim "como hospitalidade para com os pobres de passagem" (D'ALEMBERT, 1757, p. 183). Ajudam também a sobreviverem sem renunciar ao trabalho.

A Religião na República é a parte mais interessante no ponto de vista filosófico. A constituição religiosa de Genebra é presbiteriana, ou seja, é referente às Igrejas Cristãs protestantes que aderem à tradição teológica reformada. Diante disso, é excluídos os bispos ou cónegos, pois como não creem que seja de direito divino, segundo d'Alembert, "julgaram que pastores menos ricos e menos importantes do que os bispos convinham mais a uma República" (D'ALEMBERT, 1757, p. 183).

Diante disso, os ministros são pastores, vigários ou postulantes, mas sem privilégios. O Estado é responsável pelo pagamento deles, pois a Igreja não tem verbas, e a renda não ultrapassa 1.200 libras, sem adicional. O processo de admissão é rígido, e os candidatos são admitidos aos vinte e quatro

anos, de acordo com D'Alembert, os exames são rígidos quanto à ciência e os costumes, fazendo com que a Igreja se torne um modelo a ser seguido. Quanto à morte, "em Genebra acreditam que é ridículo ser pomposo depois da morte" (D'ALEMBERT, 1757, p. 184). Os corpos são enterrados em um simples cemitério, afastado da cidade.

Outro ponto relevante da religião de Genebra, é o chamado Inferno. O inferno, que não deve ser levado ao pé da letra, e também não tem o intuito de "injuriar a divindade imaginar que o Ser cheio de bondade e de justiça fosse capaz de punir nossas culpas com tormentos eternos [...] (D'ALEMBERT, 1757, p. 185). Acreditam também que há castigos em outra vida, mas que não duram, sendo assim o purgatório é o único castigo que eles admitem para além da morte.

Por fim, ao final do verbete Genebra, D'Alembert enfatiza a história interessante de Genebra, alegando que a república é o modelo perfeito de administração política, mesmo sendo pequena, comparada à grandes impérios, Genebra se qualifica como uma república esclarecida e, devido à Razão, crermos que são quase tão felizes quanto se é possível nesse mundo. Diante disso, D'Alembert faz uma proposta de uma companhia teatral em Genebra, afirmando que seriam benéficos aos cidadãos, visando educar e divertir, trazer bons costumes e refinar o gosto dos genebrinos.

A PROPOSTA DO TEATRO PELO FILÓSOFO D'ALEMBERT

Uma das questões desta monografia é sobre os espetáculos teatrais em Genebra. O filósofo D'Alembert pontua que não se toleram comédias em Genebra, em vista que não os desaprovam em si mesmo, mas temem que o apreço por enfeites, luxos, dissipação e libertinagem se espalhem pela juventude da esclarecida república. Todavia, o filósofo faz o seguinte questionamento: "No entanto, não seria possível remediar esse inconveniente com leis severas e bem executadas sobre a conduta dos comediantes?" (D'ALEMBERT, 1757, p. 180) Diante disso, Genebra aproveitaria ambos, como pontua D'Alembert:

Genebra teria espetáculos e bons costumes, e gozaria de ambos; as representações teatrais educariam o gosto dos cidadãos, e lhes dariam uma finura de tato, uma delicadeza de sentimento muito difícil de adquirir sem esse auxílio; a literatura lucraria com isso sem que a libertinagem fizesse progressos, e Genebra reuniria a sabedoria da

Desse modo, os espetáculos só trariam benefícios à Genebra, educando o gosto dos cidadãos. De acordo com Façanha (2019), a escrita de D'Alembert provocava surpresas, e se equivocava ao escrever que o Teatro traria proteção à juventude, exaltando também o aperfeiçoamento do gosto e dos costumes.

O filósofo defende a permanência do Teatro, e enfatiza o preconceito com os comediantes e o rebaixamento com os mesmos, que segundo D'Alembert, os comediantes são necessários ao progresso e ao mantimento das artes, e isto "é certamente uma das principais causas que contribuem para o desregramento que neles censuramos" (D'ALEMBERT, 1757, p. 181), com isso eles procuram uma satisfação para compensar o que a sua condição não advém.

A partir dessa defesa da Comédia, D'Alembert acaba retomando o Teatro na visão de Aristóteles que fazia uma referência de terror, agonia e piedade e, de acordo com Façanha (2019), a intenção de d'Alembert era adaptá-los da tragédia para comédia, trazendo uma concepção positiva do teatro, que até então, era conhecido apenas pelas famosas tragédias gregas, que causavam horror e espanto.

D'Alembert sugere também que, se os comediantes fossem moderados por rígidos regulamentos, protegidos, considerados e colocados no mesmo patamar dos outros cidadãos, a cidade teria, enfim, "a vantagem de possuir o que acreditamos ser tão raro e só o é por culpa nossa: uma companhia de comediantes estimáveis" (D'ALEMBERT, 1757, p. 181). O filósofo também acrescenta que a companhia logo se tornaria a melhor da Europa, e pessoas que teriam vergonha do Teatro, de fazê-lo cheias de gosto, ou jeito, se deslocariam até a república para aproveitarem com estima um talento bom e raro. O iluminista aponta também que os franceses consideram Genebra um lugar triste de permanecer por causa da privação do ato teatral, e se permitissem, iria torna-se um lugar honroso e prazeroso de se viver.

Sobre a regularidade da profissão de comediante, D'Alembert pontua que ela serviria de modelo para outros comediantes de outras nações, e daria uma lição a aqueles que os menosprezam. Diz ainda que não os veriam dependendo do auxílio do governo, e também, sendo considerado objeto

de maldição, reprovação ou repreensão pela Igreja, “os padres perderiam o hábito de excomungá-los e nossos burgueses o de encará-lo com desprezo” (D’ALEMBERT, 1757, p. 181) e sendo assim, a pequena república genebrina teria a glória de transformar a Europa, de um ponto de vista mais importante do que os críticos acreditam.

De acordo com Façanha (2019, p. 218), os iluministas além de escreverem as peças teatrais, valorizavam teoricamente as questões do teatro, como sendo os espetáculos como um grande percursor da comunicação com o público. Com o teatro ganhando cada vez mais fama, vários filósofos importantes da época se expressaram sobre essa proposta.

O filósofo e dramaturgo Voltaire, foi considerado o maior dramaturgo francês do século XVIII, de acordo com Carlson (1997, p. 102), Voltaire se faz defensor da manutenção da poética e do teatro francês, que para o mesmo é absolutamente necessário observar a rigidez da teoria dos gêneros da poética clássica, diante disso, de acordo com Mattos (2008, p. 213), essa rigidez ocupa um lugar preciso, assinalado por regras que decorrem de sua essência, fazendo com que o dramaturgo também se intitulara guardião da poética e do teatro clássico. Voltaire tentou instalar uma companhia de comédias clandestinamente na república genebrina, e de acordo com Façanha (2019, p. 217), o dramaturgo escreveu suas peças e fingiu se submeter às leis e costumes da república. O filósofo defendia os espetáculos para adentrar aos costumes dos cidadãos além de cercar a cidade com a tropa de comediantes.

A partir dessa perspectiva, preponderou um conflito entre Voltaire, e o autor da *Enciclopédia*, Denis Diderot, onde divergiam sobre a prática adequada desses espetáculos na República. Diderot, por outro lado, afirma ainda que a cena teatral clássica, já havia sido fadigada e não dava mais conta da sensibilidade do homem, nem dos novos problemas da sociedade. A reflexão de Voltaire sobre os espetáculos exerceu influencia considerável e, de acordo com Mattos (2008, p. 214), fixou os limites de um novo gênero chamado de “o drama burguês”, criado por Diderot. Essa estima voltada ao teatro não foi contestada pela Revolução Francesa, conflito da época, ao contrário, o teatro foi supervalorizado, e multiplicaram os espetáculos pela França.

Sobre esse novo gênero, o drama burguês, Mattos (2008, p. 215) discute que esse gênero só será alcançado se o dramaturgo for capaz de reproduzir uma ilusão eficaz para o espectador. Esse discurso ordenado, como ob-

serva Diderot, não é a melhor maneira de expressar a natureza e as paixões, ficando do lado de gritos, expressões e gestos. Para o filósofo, a cena teatral deveria ser completa, contendo o texto dramático, cuidando do figurino, e também da representação através dos gestos, movimentos e expressões faciais do comediante. A partir disso, Diderot observa que são essas as grandes características para resgatar a ideia de natureza, trazer a cena da corte, luxos e pompas para o cotidiano doméstico, de pessoas comuns, e assim, deverá ser o teatro para todos na concepção do filósofo.

A RECUSA DO FILÓSOFO JEAN-JACQUES ROUSSEAU À PROPOSTA DE INSTALAÇÃO DO TEATRO, FEITA POR D'ALEMBERT

A proposta de instaurar uma companhia teatral na república esclarecida de Genebra, desencadeou um memorável embate envolvendo o filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau e a querela do teatro do século XVIII, D'Alembert, Diderot e Voltaire, trazendo a discussão sobre a função pedagógica dos espetáculos teatrais.

Primeiramente, a discussão começa quando o filósofo D'Alembert que, ao lado de Diderot, ambos autores da renomada *Enciclopédia*, escreveu um verbete dentro da obra, intitulado *Genebra*, onde ele fazia um aparato sobre a república, discorrendo sobre sua localização, educação, política e cidadãos, e, ao final, faz uma proposta de instalação de uma companhia teatral dentro da república, com o intuito de refinar o gosto e costumes dos cidadãos. Entretanto, para não corromper a república, D'Alembert afirma que os espetáculos deveriam ter leis severas para conter os abusos de luxos e gastos, afim de preservar a juventude da cidade. Diante disso, Genebra gozaria de ambas as coisas, espetáculos e bons costumes.

Por outro lado, em oposição à proposta de D'Alembert, o filósofo Jean-Jacques Rousseau irá contra o Teatro, afirmando trazer malefícios aos cidadãos genebrinos. O iluminista já havia se afastado dos enciclopedistas, indo em direção contrária às ideias do movimento do Iluminismo, afirmando que o progresso havia pervertido o homem natural, elevando seu egoísmo, luxúria e degeneração. Desse modo, Rousseau publica a *Carta a D'Alembert sobre os espetáculos*, problematizando questões consideradas já resolvidas por D'Alembert para a instalação do teatro como compatibilidade com os

costumes, leis para conter luxos, sobre a profissão do comediante, entre outros, e ao longo da *obra*, o filósofo irá discorrer sobre essas questões.

Segundo Matos (1993), a *Carta* é um exame da função social e política dos espetáculos, cuja originalidade só irá aparecer no interior da antropologia e da filosofia rousseauiana. Desse modo, a *obra* ressalta a oposição de Rousseau aos iluministas e ao etnocentrismo, cuja sua cultura ou grupo étnico é mais importante e necessário que os demais, e diante disso, o etnocentrismo aqui tem a função de resolver os problemas do teatro sem passar pelas diferenças dentro da historicidade. Entretanto, na *Carta*, Rousseau ressalta que a função do teatro é transformar o caráter e os costumes dos genebrinos, enfatizando a corrupção do gosto. E assim, de acordo com Matos, o teatro clássico francês é a cena ilusionista que separa o palco e a plateia, se afastando da natureza, e diante disso, Rousseau crítica essa separação, afirmando que deveria ser apenas um só, todos em um mesmo ambiente, defendendo assim as festas cívicas.

A CRÍTICA AO TEATRO COMO CARÁTER PEDAGÓGICO

No século XVIII, com a publicação do verbete *Genebra* e a proposta do teatro, o filósofo Jean-Jacques Rousseau publica a *Carta a D'Alembert sobre os espetáculos* desencadeando uma série de críticas e oposição ao teatro, afirmando que os sentimentos causados por ele provocam ou bondade ou maldade. Inicialmente, Rousseau enfatiza que tem respeito e admiração por D'Alembert, e o bem que o filósofo diz do seu país de origem. Ainda assim, o genebrino faz-se necessário pontuar questões referente ao verbete, e principalmente à questão dos espetáculos teatrais.

Rousseau afirma que a proposta é agradável, porém perigosa. Diante disso, questiona sobre a juventude, e é nesse aspecto que o filósofo aponta o mal que gostaria de prevenir. Rousseau enfatiza que as intenções de D'Alembert são justas, e que jamais gostaria de fazê-lo mal ou desagradá-lo.

O genebrino começa a *Carta* discorrendo sobre os ministros em matéria de fé, afirmando que quando se trata de honra, devemos fazer “à maneira delas e não à nossa”, para não se dispor de ofensas que tenha razão sobre os louvores nocivos que não deixam de ferir o estado. E diante dos julgamentos, Rousseau enfatiza que “julguemos as ações do homem e dei-

xemos que Deus julgue sua fé” (ROUSSEAU, 1758, p. 38), fazendo uma série de questões sobre a profissão de fé e louvor.

Sobre os ministros de Genebra, Rousseau discorre que não precisam da pena dos outros para se defenderem, e também que, disputas teológicas não perturbem mais o juízo dos cidadãos. Diante disso, aponta Rousseau que “é importante sempre aprender as lições” (ROUSSEAU, 1758, p. 38), pois é por elas que se alcança a maior virtude do cristão que é a humanidade. E, finalmente, Rousseau discorre sobre a proposta da instalação de uma companhia de comédia em Genebra, afirmando que não é grave, nem séria, mas precisa de uma certa atenção e reflexões, apontando que D’Alembert seria alguém que instigaria um povo livre e esclarecido, e também um estado pobre, a assumir o gosto por luxos e pompas, assumindo as despesas exorbitantes de um espetáculo teatral.

O filósofo também aponta as questões sobre o teatro que precisam ser resolvidas, “se os espetáculos são bons ou maus em si mesmos? Se podem aliar-se aos bons costumes? Se a profissão de comediante pode ser honesta? Se as leis bastam para conter abusos? (...)” (ROUSSEAU, 1758, p. 39). Assim, Rousseau afirma que cabe a ele esclarecê-los para proteger a sua pátria, para que esse erro, não prejudique nenhum genebrino. Diante disso, Rousseau expõe sobre os espetáculos:

Lançando um primeiro olhar sobre essas instituições, vejo inicialmente que um espetáculo é um entretenimento; V.Sa. há de convir pelo menos que eles só são permitidos enquanto necessários, e que toda diversão inútil é um mal, para um ser cuja a vida é tão curta e cujo o tempo é tão precioso (ROUSSEAU, 1758, p. 39).

De acordo com Rousseau, que é um observador do homem e da sociedade, considera que o teatro como função pedagógica é um grande equívoco, bem como, afirmar que os espetáculos são bons ou maus em si mesmos, por uma pergunta que não analisa seus efeitos nocivos, e para que foram criados. Dessa forma, o filósofo explica que o teatro consiste em representar os costumes que estão em sociedade, para tal afirmação remete a atenção para os autores dos espetáculos. Todo autor quer um público, então nesse caso, representará somente nos palcos aquilo que os agradam, e diante disso, segundo o filósofo, é preciso ter espetáculos que sobressaiam suas

propensões. E sobre o teatro, Rousseau relata:

O teatro é, em geral, um quadro das paixões humanas, cujo original está em nossos corações; mas se o pintor não se preocupasse em adular essas paixões, os espectadores logo iriam embora e não mais quereriam ver-se sob uma luz que os levaria a se desprezarem a si mesmos. Pois, se ele dá cores detestáveis a algumas delas, isto ocorre somente com aquelas que não são gerais e que são naturalmente odiadas. Assim, o autor não faz isso mais do que acompanhar o sentimento do público; e essas paixões desprezadas são sempre usadas para ressaltar outras, senão mais legítimas, pelo menos mais ao gosto dos espectadores (ROUSSEAU, 1758, p. 41).

Perante ao exposto, o filósofo afirma que os espetáculos não tem poder de modificar sentimentos e costumes, nem educar os genebrinos. A única função dos espetáculos, então, seria de obedecer e embelezar. O teatro, para o genebrino, não seria um verdadeiro veículo de edificação moral, um meio a partir do qual é possível agir sobre o aprimoramento dos costumes de um povo, isto deveria ser claro àqueles que escreviam tragédias e comédias. Poupar o nascimento das paixões por meio da excitação de seus contrários nas peças teatrais, para Rousseau, poderia acabar por tornar a plateia compassiva a tais paixões.

Sendo assim, o crítico genebrino coloca em questão e dúvida, se não, a ideia de que o homem é capaz de julgar e extirpar de si mesmo o que considerou nocivo, ou seja, modifica-se interiormente, buscar um aprimoramento moral, baseando-se somente em uma encenação de uma peça teatral seja esta de cunho trágico ou cômico.

As contribuições do filósofo denunciam os desmazelos dos espetáculos para com o papel da virtude. Em um século disseminador da sabedoria e do bom senso à virtude, ainda que posta em cena, não se conferia homenagens, e aos homens virtuosos não é dedicada a mesma admiração pública em relação à tributada aos culpados. Tal século toma em seu arcabouço um tipo de moral que prescindivelmente encoraja e atribui aos maus papéis o mérito ao apreço público enquanto que aos bons homens um status do ridículo.

Diante do exposto, Rousseau faz uma proposta na *Carta* sobre quais espetáculos devem haver na república de Genebra. O filósofo questiona se “não dever haver nenhum espetáculo numa República?”, e logo responde que “pelo contrário, deve haver muitos deles” (ROUSSEAU, 1758, p. 128).

Diante disso, o genebrino discorre sobre as festas cívicas, afirmando que elas nasceram dentro das repúblicas, e ainda com o objetivo de reunir os cidadãos, reafirmando os laços e gozando de alegria e prazer. As festas cívicas aproximam os cidadãos, e Rousseau defende a permanência desses espetáculos ao ar livre, sob o céu para reunir e entregar o sentimento de felicidade, e assim, impede os malefícios de uma representação.

De acordo com Pissarra (2019):

Simplemente a festa ao ar livre não é suficiente para que “suaves sentimentos” se manifestem em união. Trata-se de considerar seus efeitos que são os de reaproximar o homem da imagem da inocência primitiva, festa na qual se dá, por assim dizer, o fim e o começo em um reconhecimento universal, garantindo pela presença o reino da sensibilidade. É nesta dimensão que a festa poderá ser politicamente concebida, sendo o instante, por excelência, da participação no espaço público não mais como espectadores, mas, na criação de leis coletivas (PISSARRA, 2019, p. 228).

Além disso, as festas oferecem liberdade em reinos abundantes, e também bem-estar. Nas festas não são necessários luxos e pompas para ter uma diversão, um sentimento bom de alegria continuada, pelo contrário, as festas se afastam desses luxos, e como coloca Rousseau, “plantai no meio de uma praça uma estaca coroada de flores, reúne o povo e tereis uma festa” (ROUSSEAU, 1758, p. 128), assim, os cidadãos são colocados como o próprio espetáculo, são atores e espectadores, ao mesmo tempo, sem separação, e em vista disso, os cidadãos irão adquirir um olhar cauteloso e carinhoso em torno de si e de outras pessoas, fazendo com que se amem, e assim, selando a união.

O que separa as festas do teatro, é justamente não precisar de luxos exacerbados para diversão dos cidadãos; o que tornam os espetáculos especiais são os preços que estão dispostos a pagar por um momento de lazer e influência de pessoas consideradas importantes para época. Diante disso, Genebra teria algo à se orgulhar, pela demanda da procura das festas por povos de outros países, fazendo com que a estadia na república seja agradável e feliz, e diante disso, Genebra seria única, pois nenhum outro lugar possuiria tamanha beleza e bem-estar.

Diante dessas considerações, ao final da *Carta*, Rousseau enfatiza a presença das festas na república de Genebra, dando exemplo das festas do

ponto de vista de Plutarco. “Havia, diz ele, três danças em igual número de grupos, de acordo com a diferença de idade; e essas danças se davam ao canto de cada grupo” (ROUSSEAU, 1758, p. 168). Assim, Rousseau segue falando da cantoria do grupo, e expõe um trecho na carta: “*Nós fomos antigamente jovens, valentes e ousados*”. E ainda: “*Nós somos o agora, à prova, para o que der e vier*.” E, por fim: “*E nós logo o seremos, e a todo vos superaremos*.” (ROUSSEAU, 1758, p. 168), cantado por velhos, homens e crianças. E assim, eis a prova de como seriam as festas cívicas, com o povo unido, sem luxos, apenas a diversão e o prazer de gozarem festas saudáveis, sem riscos de deturpações.

Em encerramento da *Carta à D’Alembert sobre os espetáculos (1758)*, Rousseau coloca que o exposto na obra será o último, e ainda afirma “basta-me ter dito o suficiente para consolar a juventude de meu país de ser privada de uma diversão que custaria tão caro à pátria”, e assim o filósofo termina a obra: “Este é meu último voto, pelo qual encerro meus escritos e pelo qual minha vida se encerrará” (ROUSSEAU, 1758, p. 136).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho foi baseado na discussão feita no século XVIII, pelos filósofos Jean D’Alembert, Denis Diderot e Jean-Jacques Rousseau sobre a instalação de uma companhia teatral, de comédias, na República esclarecida de Genebra, presente no verbete *Genebra*, no tomo VII da renomada obra do Iluminismo, *Enciclopédia (1755)*.

No verbete está exposto um verdadeiro guia da República, seus pontos turísticos, sua localização, companhia marítima, mercado, e sua posição entre a França, Alemanha e Itália, que a tornam rica e comerciante. D’Alembert também expõe sobre os edifícios e passeios agradáveis de se fazer na bela República. O filósofo também expõe os conflitos com os duques de Saboia, que fizeram tentativas de estabelecer autoridade na cidade, um conflito de poder e terras.

Diante disso, ao final do Verbetes, o filósofo D’Alembert faz uma proposta de uma companhia teatral na República, visto que não se toleram comédias em Genebra, pois temem que o gosto por enfeites e libertinagem afetem os jovens, D’Alembert propõe uma companhia teatral que tenham leis bem executadas para com a conduta dos comediantes. Assim, Genebra

gozaria de bons espetáculos, diversão, bons costumes, e assim, segundo D'Alembert, a República reuniria a sabedoria da Lacedemônia com a polidez de Atenas, trazendo boas referências para outras cidades.

Em oposição à proposta de D'Alembert, o filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau publicou a obra *Carta a D'Alembert sobre os espetáculos* (1758), afirmando que as artes, as ciências, e, principalmente o teatro, trariam a normalização de vícios, corrupção da virtude e proliferação de maus costumes, corrompendo assim, a juventude genebrina. Na *Carta*, Rousseau irá se dirigir ao autor do verbete, defendendo que em uma república conceituada e esclarecida como Genebra, não devem ocorrer os grandes males causados pelo Teatro. Para Rousseau, os espetáculos teatrais são entretenimento, e que os homens necessitam de distração, mas que mesmo assim, devem ter sua utilidade. Assim, a distração não deve ser ilusória ou por meio de representações como o teatro, mas sim durante o dia-a-dia, em contato com outras pessoas, com situações reais e não artificial como o teatro.

O teatro, na visão rousseuniana, é considerado puramente diversão e não irá conservar os bons costumes elevados na República de Genebra, nem adentrar aos assuntos considerados morais. Assim, o teatro não irá ajudar no desenvolvimento educacional e pedagógico, pelo contrário, irá desencadear a luxúria, prejuízos, criação de impostos, aumento de despesas, visto em que, segundo Rousseau, os espectadores precisariam estar à altura aos luxuosos espetáculos teatrais. O teatro então, apenas acentua e renova todas as paixões, e o objetivo da educação moral é inversa: moderá-las.

Rousseau então, explica que esse teatro consiste em representar os costumes em sociedade, na tentativa de atingir o público, representará só aquilo que os agradam, pois ficará em evidência as paixões do gosto de cada um. Entretanto, se o homem tivesse controle das paixões, saberiam dominar diante dos espetáculos e o teatro não teria poder algum sob os nossos costumes e a nossa educação. O filósofo afirma também que a razão é a única forma do teatro não desencadear males na sociedade, porém, segundo Rousseau, a razão não irá ter função dentro do teatro. Os esforços medidos pelo pensador genebrino Jean-Jacques Rousseau estiveram, desse modo, voltados até então à censura ao desvio a que estará submetido o público genebrino uma vez levados ao contato um espetáculo teatral.

Dessa forma, Rousseau consiste na ideia de impedir os malefícios da

artificialidade do teatro, pois leva o homem a mostrar -se com sua verdadeira face. Diante do teatro, o homem é degenerado pelas diversidades e adquire preconceitos de acordo com o gosto de cada cidade, e também, na forma que os espetáculos são conduzidos, e em como pretende agradar quem assiste aos espetáculos. Embora os vícios sejam verdadeiramente existentes, na realidade entre os homens em sociedade, não se deve, na ingênua pretensão de aderi-los, arrastá-los nocivamente para o teatro; trata-se se não de não dar margem para que o público não tenha contato e/ou tome conhecimento com o ridículo com que são tratadas as pessoas virtuosas. A postura do autor genebrino põe em *xequê*, portanto, a possibilidade de negar a virtude para não ser submetido, em vida prática, ao ridículo e grotesco que são submetidos os bons homens honestos no palco.

Diante disso, como alternativa, o genebrino defende as celebrações públicas, reproduzidas ao ar livre, em que os cidadãos de Genebra não precisariam ser um personagem ou um espectador, diferente do Teatro, ao invés de encenações, eles viveriam o próprio espetáculo, uma grande festa para todos os cidadãos da República, não haveria separação entre ator e espectador, iria participar de forma natural, sem os luxos, sem as pompas, apenas com alegria e vontade de estar ali, se divertindo e apenas isso, sem teor pedagógico. A festa coletiva daria a todos a mesma importância. E a festa jamais seria confundida como um aspecto educativo e sim lazer e distração.

REFERÊNCIAS

DIDEROT, Denis e d'ALEMBERT, Jean Le Rond. **Enciclopédia ou Dicionário raciocinado das ciências, das artes e dos ofícios**. Volume 4: Política. Tradução: Maria das Graças de Souza, Pedro Paulo Pimenta, Thomaz Kawauche. 1.ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

FAÇANHA, Luciano da Silva. O diagnóstico do “declínio do progresso” no século XVIII a partir da iluminação de Rousseau. In. **Progresso e decadência no século das luzes**. Ciências humanas em revista. v. 5, nº especial, São Luís: EDUFMA, 2007. p. 93101.

FAÇANHA, Luciano da Silva; SILVA, Antonio Carlos Borges. **A essência e a representação**: uma análise acerca da crítica da imitação teatral em Rous-

seau. Revista Ipseitas. v. 5, n. 1, São Carlos-SP, 2019. p. 1-14.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. **Dos jogos de teatro no pensamento pedagógico e político de Rousseau**. São Paulo: Discurso, nº 10, 1979.

_____. **Rousseau, o teatro, a festa e Narciso**. São Paulo: Editora Polis, 1988. (Discurso 17- Revista do Departamento de Filosofia da FFLCH da USP) MATOS, Franklin de. **O filósofo e o comediante: ensaio sobre literatura e filosofia na ilustração**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

PISSARA, Maria Constança Peres. **Rousseau, a festa coletiva e o Teatro**. Artefilosofia. Revista do programa de pós-graduação em Filosofia da UFOP, n.24. Junho de 2018, pág. 216-229.

PRADO JR, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**. Org. e apresentação: Franklin de Matos. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

ROUSSEAU, J.-J. **Carta a D'Alembert sobre os espetáculos**. Campinas SP: Editora da Unicamp, 1993.

_____. J.-J. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Os pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

STAROBINSKI, Jean. **As máscaras da civilização**. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

Autor(a): Ana Beatriz Carvalho de Sousa, graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão em 2022. Membro do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Rousseau – UFMA – Fapema – CNPq.

A SOBERANIA EM DEBATE: JEAN-JACQUES ROUSSEAU E A CRÍTICA AOS PODERES ILEGÍTIMOS.¹

Ruan Cláudio da Silva Rosa

INTRODUÇÃO

O estudo entre o diálogo e os embates referente ao poder soberano nos discursos de autores como Bossuet, Bodin, Hobbes e Rousseau, nos permite uma compreensão acerca do debate político que se encontra no cerne do nascimento do Estado moderno². Apesar das diferenças na historicidade de cada autor, eles escreveram sobre algumas temáticas em comum, como é o caso da reflexão sobre a natureza do poder soberano e as formas de governo. No pensamento dos teóricos e teólogos-políticos da época moderna, conforme os pensadores citados acima, predominava a ideia de soberania como um poder centralizado, “embora inicialmente derivado num indivíduo ou numa assembleia” (BAUMER, 1977, p. 119). Esta ideia de soberania era fundamental tanto entre os defensores do absolutismo quanto dos de outras formas de governo.

Os defensores do absolutismo, como o teólogo político francês Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), o jurista e filósofo político francês Jean Bodin (1530-1596), o filósofo político inglês Thomas Hobbes (1588-1679), o monarca francês Luís XIV (1638-1715) e o teólogo político português Antônio Vieira (1608-1697), assim como um crítico do absolutismo monárquico, o fi-

¹ - Capítulo extraído da Monografia do Curso de História da Universidade Federal do Maranhão, intitulada *O Contrato Social: a soberania no pensamento de Jean-Jacques Rousseau* sob coorientação do Professor Dr. Luciano da Silva Façanha, Líder do Gepi Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq.

² - O presente artigo foi extraído da Monografia intitulada *O Contrato Social: a soberania no pensamento de Jean-Jacques Rousseau*, trabalho este que foi fruto dos estudos desenvolvidos na pesquisa de iniciação científica (PIBIC) intitulada *A soberania no pensamento de Bossuet, Antônio Vieira e Rousseau*, inserida no projeto de pesquisa *O poder soberano nos discursos de Bossuet, Bodin, Hobbes, Rousseau, Luís XIV e Antônio Vieira*, da Profª Drª Maria Izabel Barboza de Moraes Oliveira.

lósofo político suíço Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), concebiam a soberania enquanto poder supremo, o qual não reconhece nenhum poder igual ou maior aqui na terra.

Na concepção dos pensadores políticos da época moderna, a soberania era um poder absoluto, no sentido de a autoridade ser indivisível. A principal marca da soberania absoluta consistia em fazer as leis. Dito isso, desenvolveremos uma análise sobre a questão soberana no interior da teoria contratualista rousseauiana, utilizando principalmente sua obra *Do Contrato Social: princípios do direito político*, texto concebido em 1762³.

Desta forma, inicialmente trataremos questões referentes ao conceito de soberania e sua relação com o período histórico referente a era moderna. Em seguida, abordaremos alguns elementos presentes na obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* para compreendermos como Jean-Jacques Rousseau constrói sua perspectiva, relacionando ao contexto do homem no estado de natureza e a passagem do homem para o estado civil.

Portanto, ao abordarmos primeiramente estes elementos estaremos munidos de princípios da teoria rousseauiana necessários para facilitar a compreensão de sua teoria contratualista, e assim, percebermos em quais debates o filósofo estava se inserido, considerando a forma pela qual o conceito de soberania se enquadra dentro da sua teoria e também o porquê de Rousseau (1987, p.22) iniciar a obra o *Contrato Social* afirmando que: “O homem nasce livre, e por toda 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”.

A soberania e o Estado Moderno

No livro *Futuro Passado* (2006), o historiador alemão Reinhart Koselleck nos aponta a importância da história dos conceitos para a escrita da

3 - Em relação à construção da obra *Do Contrato Social*, é necessário enfatizar que ela se originou de um projeto inacabado no qual o autor pretendia escrever um livro intitulado *Instituições Políticas*. Ao abandonar este projeto, Rousseau extraiu das *Instituições Políticas* a base que deu origem ao *Contrato Social*. Em uma passagem de sua obra autobiográfica, *Confissões*, referente ao ano de 1759, Rousseau informa-nos que, após o sucesso do seu romance epistolar *Júlia ou a nova Heloísa*, “tinha ainda duas obras começadas. A primeira eram as minhas *Instituições Políticas*. Examinei o estado desse livro e vi que ele pedia ainda vários anos de trabalho. E não tive a coragem de prosseguir e esperar que ficasse terminado para executar minha solução. De modo que, renunciando a esse trabalho, resolvi aproveitar dele o que se pudesse destacar e queimar o resto; e, trabalhando com ardor, sem interromper o *Emílio*, dei, em menos de dois anos, a última demão ao *Contrato Social* (ROUSSEAU, 2008, p. 465).

História, bem como, sua fundamental relação com o trabalho do historiador, uma vez que o historiador, para escrever a História, necessariamente tem que trabalhar com conceitos e categorias, pois, eles estão tanto nas fontes como no texto produzido por ele. Para interpretação e descrição do passado é necessária a utilização dos conceitos. Desta forma, a história dos conceitos nos possibilita um método de crítica às fontes, dado que se busca o entendimento das significações e ressignificações de um determinado conceito, bem como a análise de neologismos ou mesmo o abandono de um conceito.

Trabalhando com duas categorias – o espaço de experiência e o horizonte de expectativa – Reinhart Koselleck acredita ser possível apreender elementos ligados a um determinado tempo histórico através da investigação da história de um conceito. Dito de outra forma, o exame da história de um dado conceito nos possibilita entender as relações entre os espaços de experiência e os horizontes de expectativa associados a um determinado período. Lembrando que, o espaço de experiência está ligado ao passado e o horizonte de expectativa ao futuro, e ainda, que da tensão e conflito entre essas duas categorias o autor julga ser possível absorver elementos relativos ao tempo histórico. Esta proposta, de certa maneira, pode ser aproximada ao contextualismo proposto pelo historiador Quentin Skinner, pois, quando este defende a necessidade de se estudar o contexto intelectual de um autor, estar-se-á identificando com que autores o intelectual estudado dialoga e de que forma faz esse diálogo, seja aceitando, criticando ou ressignificando as ideias e conceitos relativos a estes autores⁴.

Como exemplo do exercício da história dos conceitos, Reinhart Koselleck cita o conceito de revolução, que, (acho que até meados do século XVI) na Antiguidade era entendido como um movimento cíclico, circular, sendo perceptível este significado principalmente quando se tratava do tema referente às mudanças nas formas de governo, na qual o futuro seria conduzido a situações (formas de governo) anteriores, voltando assim, ciclicamente ao mesmo ponto. Segundo Koselleck (2006), é, sobretudo após a revolução francesa que este conceito é ressignificado, pois, o conceito moderno de re-

⁴ - No livro Maquiavel: Pensamento Político (1988), Skinner mostra que o conceito de virtú já existia antes de Maquiavel, com isto, este personagem iria dialogar com este conceito, aceitando alguns elementos que já existiam e trazendo novos elementos para o debate. Neste caso, os pensadores cristãos da Idade Média e os humanistas do século XVI defendiam que, para alcançar a honra, a glória e a fama, o príncipe deveria cultivar apenas virtudes cristãs (piedade, bondade, justiça, clemência, etc.); já Maquiavel irá defender que para manter o poder e o estado de governante, o príncipe poderia cultivar tanto as virtudes cristãs, como também, se necessário, deveria cultivar as virtudes consideradas vícios pelos pensadores cristãos (o contrário das virtudes citadas antes: impiedade, injustiça, maldade, crueldade, dissimulação).

volução inaugura um novo horizonte de expectativa, uma vez que o termo não mais significa algo cíclico que tende a voltar a um mesmo ponto.

No conceito moderno de revolução o futuro é algo novo, é o extrapolar de uma linha cíclica, destruindo-a e formando algo desconhecido. Este conceito, por exemplo, permite refletir bastante a respeito das expectativas futuras do homem iluminista, bem como pensar que esses olhares para o futuro são fruto também dos novos espaços de experiência que continuaram afetando o valor do conceito. Como exemplo, com a experimentação das Revoluções Americana e Francesa, e um pouco mais distante temporalmente a Revolução Russa, a ideia do conceito vai se transformando de uma revolução de caráter político para uma revolução social, uma revolução de caráter universal.

Dentro do turbilhão de experiências de transformações em que se encontra o século das luzes, diretamente influenciado pelo Iluminismo, Reformas Religiosas, Revoluções Inglesas, Revolução Industrial, Revolução Americana e Revolução Francesa, podemos entender porque o século XVIII pode ser compreendido como um corte na até então história da humanidade. Relacionando com o nosso trabalho, podemos refletir como Rousseau, imerso nesse contexto, ajuda a dar um novo olhar à concepção de soberania, e assim, contribui com sua perspectiva sobre a questão soberana no processo de mudança dos horizontes de expectativa.

Sobre o conceito de soberania, a obra *O conceito polêmico de soberania* (1958), de autoria de A. Machado Paupério, se apresenta como uma obra disponível para a reflexão e compreensão de vários elementos ligados a este conceito. Paupério apresenta uma perspectiva a qual se afirma que tal conceito teve origem na França,

no momento preciso em que se evidenciou o robustecimento do poder do Estado. Pelo fato de só ter podido evidenciar-se quando começaram a coexistir diversos Estados com potência semelhante, foi desconhecido da Antiguidade e da idade Média (PAUPERIO, 1958, p.37).

Desta forma, conforme esta análise o conceito de soberania seria fruto do período moderno, e assim sendo, não poderia existir na Antiguidade, pois, conforme defende Paupério (1958) não havia no mundo antigo um elemento fundamental para a criação do conceito de soberania que seria a

oposição do poder do Estado a outros poderes. Do mesmo modo, tal construção conceitual não poderia se fazer existir no Medieval, pois, não havia a possibilidade dos territórios medievais serem soberanos como na concepção moderna do Estado francês, visto que, no contexto medieval havia poderes que impossibilitavam isso, no caso o Imperador e o Papado⁵.

Sobre este aspecto, Baumer (1977) afirma que na era moderna o absolutismo iria se identificar com a ideia de soberania, dentro de um processo de centralização do poder que estaria em direta oposição à teoria política da Idade Média, que se caracterizava pela divisão do poder entre: a Igreja, o Imperador, o rei e os senhores feudais. Esta nova ideia de soberania, ligada a uma concepção absoluta, seria importantíssima para o desenvolvimento do pensamento político do século XVIII, uma vez que, estaria presente tanto nas ideias de defensores de um regime absolutista monárquico como nos de outras formas de governo.

Contudo, qual seria a concepção anterior a esta?

Maria Izabel Oliveira (2013) nos ajuda a responder esta questão. Seguindo a autora, na Idade Média a soberania tivera outras formulações que se dividiam entre as concepções dos defensores do Papado e dos defensores do Império, sendo assim, seria inevitável que logo se manifestasse uma rivalidade entre estas duas visões, pois, ambos chegariam a conclusão de que “a unidade da república cristã somente se daria com toda a autoridade concentrada em um dos dois poderes” (ou na figura do papa, ou na do imperador). Então, “restava saber qual deles tinha mais direito a supremacia universal” (FIGGIS *apud* OLIVEIRA, 2013, p. 298-299). Esta polêmica teria motivado as disputas entre o Papado e o Império no século XIV.

Os teólogos políticos que estavam em defesa do Papado argumentavam que o poder do Papa viria diretamente de Deus, portanto, não estaria sujeito a nada. Em contrapartida, os escritores imperiais como Marcílio de Pádua (1275-1342), Guilherme de Occam (1285-1347) e Dante Alighieri (1265-1321), combateriam as intenções do Papado sustentando que:

a unidade do Estado somente é assegurada com toda a autoridade nas

⁵ - Cabe ressaltar que essa perspectiva é apenas uma das que abordam a questão referente à construção do conceito de soberania. Existe um profundo debate sobre a etimologia, semântica, origens do conceito e suas transformações. Conforme afirma Barros (2013, p.17): “embora a soberania seja um conceito moderno, muitos historiadores têm investigado o seu desenvolvimento no decorrer do período medieval”. Dito isto, acreditamos que seria bastante complexo aprofundarmos aqui o debate sobre as origens. Contudo, essa discussão pode ser encontrada na obra *Formação do Conceito de Soberania: história de um paradoxo*, de autoria de Júlia Neuenschwander Magalhães.

mãos de uma só pessoa, o imperador. Os defensores do Império defendem que é o papa quem está abaixo do imperador; o poder do imperador é dado diretamente por Deus; é ao imperador, e não ao papa, a quem os súditos devem obediência. Dante e Occam defendem ainda que a soberania é indivisível e inalienável (OLIVEIRA 2013, p. 299).

No século XVI o conceito será mais bem formulado por Jean Bodin (1530-1596) que, no seu livro *Republique* (1576), escrito no contexto das Guerras de Religião na França (1562-1598), iria tomar partido da monarquia absoluta em processo de unificação nacional, definindo soberania como “poder absoluto de fazer a lei sem o consentimento dos cidadãos” (TOUCHARD, 1970, p. 60) e lhe atribuindo as características de ser indivisível e absoluta. Contudo, para Pauperio (1958), apesar de Bodin ter sido o primeiro a usar o termo soberania, atribuindo-lhe o conceito, que se tornaria clássico, de “poder absoluto e perpétuo de uma República”, acabara não precisando muito a questão da alienabilidade ou inalienabilidade da soberania.

Desta forma, ocorre um processo de transformação na significação do conceito já que:

pouco a pouco, o Rei conquistou o primeiro lugar entre os barões e a soberania tornou-se, de fato e de direito, apanágio real exclusivo. E o conceito de soberania, antes comparativo, passou a ter caráter iminentemente superlativo. De relativo, passa a absoluto. De superior a supremo (PAUPERIO, 1958, p. 44).

O conceito será então retomado pelos autores defensores da monarquia absolutista, como Bossuet, Thomas Hobbes e Antônio Vieira, e também por críticos deste regime, a exemplo de John Locke e Rousseau.

Os escritos de Hobbes não podem ser compreendidos sem a devida relação com o panorama revolucionário da Inglaterra do século XVII. Se Bodin escreve num contexto de guerras religiosas, Hobbes, por sua vez, estará inserido no período das Revoluções Inglesas (1640 - 1688). Dito isso, compreenderemos melhor porque “Hobbes traz para o Estado inglês, o que Bodin traz para o francês: o princípio absoluto” (PAUPERIO, 1958, p. 78).

Portanto, podemos fazer uma distinção acerca das teorias que abordam a questão da soberania em dois grupos: os do que admitem que Deus seria a fonte de todo poder, sendo que, de acordo com as concepções teo-

cráticas, Deus teria tornado o monarca depositário da soberania; e dos que, rejeitando o lado metafísico da questão, afirmam tão somente que toda soberania emanaria do povo.

Rousseau encontra-se nesse segundo grupo que admite que seja do povo que se origina a soberania. Especificamente em sua concepção, vejamos numa passagem do *Contrato Social* em que consistiria este conceito:

assim como a natureza dá a cada homem um poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, ganha como já disse, o nome de soberania (ROUSSEAU, 1987, p. 48).

Feito essas ressalvas, passemos para a análise de alguns elementos da teoria contratualista de Rousseau.

Do estado natural ao estado civil

Para assimilarmos a concepção de soberania em Rousseau devemos promover um diálogo entre as categorias e ideias que formam no todo a sua teoria. Primeiramente, devemos observar como o filósofo explica a passagem do homem do estado de natureza para o estado civil. Desta forma, cabe ressaltar que o filósofo genebrino compreende o estado de natureza⁶ como um cenário de ausência da sociedade, sendo este anterior à origem do estado civil.

Jean-Jacques Rousseau irá desenvolver reflexões acerca do tal estado de natureza na sua obra intitulada *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*⁷, na qual faz uma descrição do homem no estado de natureza no plano físico, psicológico e moral. O filósofo genebrino pinta um quadro no qual o homem no estado de natureza limita-se apenas a satisfazer as suas necessidades no plano físico, como a fome e a sede, agindo

6 - Rousseau (1978, p. 235-236) afirma que: "os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá". E conclui que "enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão e orgulho, transportaram para o estado de natureza ideias que tinham adquirido em sociedade, falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil" (ROUSSEAU, 1978, p. 235-236). Estes trechos demonstram que Rousseau acreditava que os autores que haviam tratado sobre o estado de natureza haviam cometido erros quanto ao uso do método, pois, em suas análises do homem no estado de natureza os autores acabaram inserindo elementos que só estariam presentes no homem situado no estado civil.

7 - A obra que saiu publicada com o título *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, é resultado da resposta dada por Rousseau à questão proposta pelo concurso da Academia de Dijon em 1753. Rousseau buscava responder a seguinte questão: qual a origem da desigualdade entre os homens e será ela permitida pela lei natural?

por instinto. Desta forma, o homem viveria isolado, pois, não estaria inclinado a se unir, contudo, viveria em plena liberdade como qualquer outro homem desse estado. Esse instinto individualista natural do homem o tornaria autossuficiente e não o atrairia a uma vida social. Entretanto, se o instinto seria o mecanismo de adaptação humana à natureza, a razão seria então o mecanismo de adaptação humana a um contexto sócio-jurídico.

Com o aprofundamento da análise do homem no estado de natureza, podemos entender porque o homem seria então pensado como a figura do bom selvagem, pois, apesar da condição de “selvagem”, este viveria feliz na sua simplicidade. Importante citar que para o filósofo genebrino, o homem no estado de natureza não possuía ainda noções morais como a de bem ou mal, visto que, somente com o processo de civilização é que estas noções seriam adquiridas.

Rousseau, assim como Tomas Hobbes e John Locke, se enquadra na tradição dos autores contratualistas e explica a passagem do estado de natureza para o estado civil através da construção de um pacto, um contrato social. Contudo, o entendimento de cada um destes autores sobre o processo de passagem do estado de natureza para o estado civil está diretamente ligado ao modo como cada um viria a descrever a situação do homem no estado de natureza. Logo, para entendermos como se dá o pacto e o modelo de sociedade desenvolvido por cada autor, não podemos perder de vista a forma como cada um definiu o estado de natureza. No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* é feita a análise de um contrato pautado em convenções ilegítimas que não vingam, porém, Rousseau nos apresentará as bases de um contrato legítimo no *Contrato Social*.

Conforme afirma Barros (2013, p. 105):

Para Rousseau, a desigualdade entre os homens não foi produzida pela natureza, mas por uma convenção que sancionou a propriedade privada e introduziu a dependência nas relações sociais. Essa desigualdade tem sido desde então mascarada pela lei que instaura uma falsa ordem, fundada na opressão, escondendo o antagonismo e a dependência. É preciso, portanto, construir uma nova forma de associação que assegure o interesse comum e mantenha a liberdade e a igualdade entre os homens.

Uma vez que o homem ultrapassa a condição do estado de natureza,

Rousseau faz a seguinte consideração: "A ordem social é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Tal direito, no entanto, não se origina na natureza: funda-se, portanto em convenções. Trata-se, pois, de saber que convenções são essas" (ROUSSEAU, 1987, p. 22-23).

Porém, o que difere a teoria rousseuniana das outras teorias contratualistas? Qual seria a originalidade da teoria rousseuniana?

Para Chevallier (1995, p.164-165), a primeira e capital invenção de Rousseau encontra-se no seguinte:

*a liberdade e a igualdade, cuja existência no estado de natureza é tradicionalmente afirmada, Rousseau pretende reencontrá-las no estado de sociedade, mas transformadas, tendo sofrido uma espécie de modificação química, "desnaturadas". Há, repetindo as expressões de um erudito comentador da obra, M Halbwichs, "criação de uma ordem inteiramente nova e de uma ordem necessariamente justa pelo contrato". Ou, para citar B. de Jouvenel em seu admirável *Ensaio sobre a Política de Rousseau*, há criação "de uma nova natureza" no homem, permitindo a este superar a contradição, inerente ao estado social, entre suas inclinações individuais e seus deveres coletivos*

Sobre a concepção de natureza humana há uma diferença central entre Rousseau e outros autores como Hobbes e os próprios teólogos políticos de forma geral. "Rousseau rejeitava qualquer ideia sobre o pecado original" (CASSIRER, 1980, p. 410), tanto que obras suas foram condenadas pela Igreja Católica e colocadas na lista de livros proibidos.

Para Rousseau o homem nascia bom, diferentemente de Thomas Hobbes (1997), que, por sua vez, acreditava que o homem seria o lobo do próprio homem e, por essa razão, no estado de natureza prevaleceria a guerra de todos contra todos; e da visão cristã que, de forma geral, assegurava a imperfeição do homem baseando-se no argumento da herança do pecado original, e, assim sendo, depois de Adão e Eva serem expulsos do paraíso todos os seus descendentes já nasceriam sob a marca da imperfeição.

A respeito da bondade natural proclamada por Rousseau é necessário levantar uma objeção, pois, de acordo com Chevallier (1983, p. 148):

Onde encontrá-la, no quadro que ele pinta? Ele próprio trata de esclarecer uma posição indefinida: no fundo, a idéia de bem e de mal ainda está ausente; o homem natural não é bom nem mau; vive em estado

de inocência (que se qualificará de “pré-moral”). Contudo, seria abusivo querer, como Hobbes – sempre ele –, que esse homem, pelo fato de não possuir qualquer idéia de bondade, seja “naturalmente mau”. Tanto mais que ele possui uma virtude natural que, sob pena de se cometer uma injustiça, deve ser levada em conta: a piedade. Rousseau tem a certeza de que ela constitui um sentimento “natural”, o qual, suavizando em cada indivíduo a atividade do seu amor-próprio, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. Graças a essa piedade que, no estado de natureza, ocupa o lugar “das leis, dos costumes e da virtude”, é que a própria conservação de cada um deixa de ser a sua única preocupação.

Dessa forma, se para Hobbes o contrato social seria necessário justamente para acabar com o estado de guerra de todos contra todos presente no estado de natureza, para Rousseau, o contrato seria necessário devido ao objetivo de se fundar um pacto legítimo “através do qual os homens, depois de terem perdido sua liberdade natural, ganhem, em troca, a liberdade civil” (NASCIMENTO, 2001, p. 195-196).

Voltando ao *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau, ao tentar construir uma história hipotética da humanidade, afirma existir a “condição de liberdade [do homem] no estado de natureza, até o surgimento da propriedade, com todos os inconvenientes que daí surgiram” (NASCIMENTO, 2001, p. 194). Partindo então do reconhecimento da perda da liberdade e da igualdade do estado de natureza após o surgimento da propriedade, compreendemos porque Rousseau (1987, p. 22). inicia o *Contrato Social* afirmando que “o homem nasce livre e a toda parte se encontra a ferros”.

Importante ressaltar que Rousseau não busca uma volta ao estado de natureza, entretanto, no *Contrato Social* o autor tratará de apresentar o que deveria ser o dever de toda ação política. Sendo assim, apresentará durante o livro vários elementos para o funcionamento de uma sociedade pautada num pacto de fato legítimo, pacto este caracterizado por ter a cláusula fundamental do contrato social sendo a mesma para todos os cidadãos.

De acordo com Rousseau (1987, p. 50) “o pacto social estabelece entre os cidadãos uma tal igualdade, que eles se comprometem todos na mesmas condições e devem gozar todos dos mesmos direitos”. Em consequência, o soberano nunca tem o direito de sobrecarregar mais um súdito do que outro. Deste modo,

longe de destruir a igualdade natural, o pacto fundamental substitui, por uma igualdade moral e legítima, o que a natureza pudera introduzir de desigualdade física entre os homens; e, podendo eles ser desiguais em força e gênio, tornam-se iguais por convenção e direito” (CHEVALLIER, 1995, p. 169).

Feitos estes apontamentos sobre a teoria rousseuniana, passemos agora para a explanação sobre a questão soberana dentro de sua teoria.

A soberania popular: a vontade geral em ação

Jean-Jacques Rousseau não é o inventor da tese da soberania de caráter popular. Outros autores já haviam defendido essa perspectiva, como exemplo, podemos citar as ideias revolucionárias defendidas por Grócio e mais tarde pelos monarcômacos da Fronda⁸, que, segundo Oliveira (2013), eram ideias que extrapolavam a doutrina tradicional da Igreja e nas quais o povo deixava de ser um mero transmissor do poder para ser o seu detentor. Temos na figura de Pierre Jurieu outro exemplo, visto que, escrevendo num contexto pós Revolução Gloriosa, em 1689, ele viria defender que o rei nada mais seria do que o magistrado da soberania do povo, pois,

embora um povo que instituiu um soberano não possa mais exercer a soberania sobre si mesmo, é sempre a soberania do povo que é exercida pelo soberano. Ele é o braço e cabeça e o povo o corpo. O exercício da soberania depende de um só, mas isso não impede que a soberania não esteja no povo como na sua fonte e no seu sujeito primário (JURIEU *apud* JAUME, p. 183).

Rousseau dialoga com estas teorias pautadas na tese da soberania popular que já rondavam o contexto da Europa do Século das Luzes, porém, talvez o seu diferencial seja a sistematização do conceito de soberania popular dentro de um sistema teórico abrangente. Lembrando das denominadas questões perenes⁹ conforme caracteriza Baumer (1977), a teoria rousseuniana dialoga dentro de si mesma com as cinco grandes temáticas: Deus, a natureza, o homem, a sociedade e a História.

8 - “Na menoridade de Luís XIV, a França foi cenário de duas guerras civis, ocorridas de 1648 a 1653, conhecidas por Fronda. Esta começou em 6 de janeiro de 1648, quando a corte francesa abandonou Paris” (OLIVEIRA, 2012, p. 61).

9 - “As questões perenes correspondem, por conseguinte, às perguntas mais profundas que o homem pode fazer acerca de si próprio e do seu universo. São perenes por que o homem não pode deixar de as fazer, e são fundamentais para sua orientação cósmica. Como pode o homem não se interrogar continuamente sobre Deus, a Natureza, o Homem, a Sociedade e a História?” (BAUMER, 1977 p. 27).

Do confronto teórico entre Jurieu e Bossuet, muito proveito pôde ser tirado por Rousseau. Pensando nos erros cometidos por Jurieu ao defender uma soberania de caráter popular, Rousseau terá como ponto de partida o povo (e não o inverso como fizera Jurieu), pois, ao partir do soberano ao povo se estaria, como demonstra Jaume (2005, p. 183), “sempre em favor da monarquia ilegítima”. Por isso, na teoria rousseuniana é necessário saber primeiramente porque um povo é um povo.

Para Rousseau, uma autoridade legítima não pode se basear na força, pois mesmo que o direito do mais forte pudesse ser racionalmente justificado, não poderia servir de base para uma sociedade. “Com efeito, uma sociedade é um corpo organizado onde cada parte é solidária do todo, e reciprocamente. Ora, uma multidão subjugada por um chefe não tem esse caráter” (DURKHEIM, 1980, p. 355), uma vez que, “trata-se de uma agregação, não uma associação; nela não existe nem bem público, nem corpo político” (ROUSSEAU, 1987, p. 30).

Desta forma, seguindo o raciocínio de Rousseau, conclui-se que para existir um povo é necessário primeiro que os indivíduos formem uma unidade que não dependa de nenhuma causa exterior, sendo assim, a vontade de um governante não pode estabelecer essa unidade, já que esta deve ser interna e emanar do povo. Rousseau deixa claro que as discussões sobre as formas de governo são secundárias, pois, primeiramente é necessário que um povo exista, para depois haver o debate sobre com que forma ele deva ser governado. Vejamos essa concepção nas palavras do próprio Rousseau (1987, p. 30-31) ao refutar Grotius:

Um povo, diz Grotius, pode dar-se a um rei. Portanto, segundo Grotius, um povo é um povo antes de dar-se a um rei. Esta doação mesma é um ato civil, supõe uma deliberação pública. Antes, pois, de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei, conviria examinar o ato pelo qual um povo é um povo, pois este ato, sendo necessariamente anterior ao outro, constitui o verdadeiro fundamento da sociedade

Um outro ponto de fundamental importância na teoria de Rousseau é o conceito de vontade geral. Vejamos então o que Chevallier (1995, p. 58) explica acerca deste elemento:

Vontade geral não é, de forma alguma, adição pura e simples de vontades particulares. Vontade geral não é simplesmente vontade

de todos ou da maioria. Aqui deve-se fazer intervir um elemento de “moralidade”, palavra cara a Rousseau. Este último parece distinguir dois mundos, comparáveis, um ao mundo do Pecado, outro ao da Redenção. De um lado, o mundo suspeito do interesse particular, das vontades particulares, dos atos particulares. De outro, o mundo do interesse geral, da vontade geral (a que quer o interesse geral e não particular), dos atos gerais (as leis). Uma diferença radical, não de grau, mas de natureza, separa esses dois mundos.

A vontade geral seria então, “depois de eliminarmos os aspectos conflitantes e destrutivos das vontades particulares, a soma daqueles aspectos que dizem respeito ao interesse geral dos cidadãos” (LIMA, 2013, p. 58). Destarte, cabe ressaltar que conceito de vontade geral se apresenta como um elemento basilar dentro da teoria rousseuiana, pois, ao se questionar sobre o que faz da soberania algo válido, seguro e legítimo, é justamente no conceito de vontade geral que Jean-Jacques Rousseau encontrará suas respostas. Desta forma, podemos concluir que o que assegura a legitimidade à soberania é o fato dela ser o poder coletivo dirigido pela vontade geral.

Para Luc Foisneau (2009, p. 144), o objetivo do contrato na perspectiva rousseuiana seria “dar sentido a uma associação que não fosse fundada nem sobre a força nem sobre a astúcia, mas sobre um interesse verdadeiramente comum”. Na acepção do próprio Rousseau, esse interesse comum estaria representado pela vontade geral, vontade essa que se diferencia da vontade da maioria e das vontades particulares. Consequentemente, o contrato tratar-se-ia então de uma troca vantajosa, pois “cada um dando-se a todos não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que lhe cede sobre si mesmo, ganhasse o equivalente de tudo que se perde” (ROUSSEAU, 1987, p. 33).

Conforme já observamos, as concepções de soberania e do soberano para Rousseau decorrem de uma origem contratual, pois, após o pacto social, o soberano constitui-se na figura do povo, incorporado num estado civil ditado pela vontade geral. Portanto, a perspectiva rousseuiana trata-se de uma concepção de soberania popular.

Sendo assim, veremos nas características da soberania como Rousseau constrói o diálogo com outras concepções de soberania, já que:

Rousseau retoma, em favor da soberania do povo, diversos atributos característicos da concepção monárquica [de soberania]: a unidade do sujeito soberano, a indivisibilidade e inalienabilidade, mas tam-

bém – aspecto que é pouco analisado – o caráter de infalibilidade que ele detém (JAUME, 2005, p. 178-179).

Observamos, dessa forma, que Rousseau concorda com a natureza inalienável, indivisível, absoluta e infalível da soberania. Entretanto, no eixo de sua teoria, Rousseau desloca a figura do soberano, que, nas concepções monárquicas de soberania era representada pelo monarca, para uma construção na qual o soberano é o povo. Estas formulações tratam-se de um combate aos poderes que de fato são ilegítimos, pois somente “a soberania popular, poder imanente aos corpos dos governados, animada pela vontade geral e doadora da impessoalidade da lei, oferece o poder legítimo” (JAUME, 2005, p. 179).

O teólogo francês Jean Jacques Bossuet, defensor do direito divino dos reis, defendia que o poder delegado ao monarca viria diretamente de Deus. Esse teórico foi de fundamental importância para o sucesso do absolutismo na figura do Rei Luís XIV, o grande nome do absolutismo francês. Observemos como ele relaciona diretamente duas características da soberania em relação à figura do rei para que possamos compará-la à visão de Rousseau.

Segundo Oliveira (2013, p. 331) “das quatro características essenciais da autoridade, destacadas por Bossuet, duas são destinadas à apologia do príncipe: que a autoridade real é sagrada e absoluta”. Juntando-se a essas duas características, a autoridade real seria ainda paternal e submissa à razão. Podemos concluir que para Bossuet o poder do rei viria diretamente de Deus, por isso, sua autoridade é sagrada. Quanto a ser absoluta, isso se explica pelo fato de o poder ser indivisível e não ser restringido por nenhum outro poder aqui na terra.

Vejamos agora as características da soberania em Rousseau, que, como já afirmamos, decorre de uma origem contratual.

Para Rousseau a soberania é *inalienável* porque o povo é seu titular e ao governo cabe apenas executar as decisões provenientes do único titular da soberania. Assim sendo, se pode mudar o corpo do governo, mas nunca o soberano, pois, o poder é suscetível de transmissão, porém, a soberania não pode ser exercida por via de representação.

“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” (ROUSSEAU, 1987, p. 43-44).

A soberania é *indivisível* “pela mesma razão por que é inalienável,

pois a vontade ou é geral, ou não o é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte” (ROUSSEAU, 1987, p. 44), e a vontade de uma parte não é mais que uma vontade particular.

A soberania é *infalível*, pois, a “vontade geral não pode errar; é sempre certa, e tende sempre à utilidade pública” (ROUSSEAU, 1987, p. 46), e ainda porque “o soberano, sendo formado tão só pelos particulares que o compõem, não visa nem pode visar a interesse contrário ao deles” (ROUSSEAU, 1987, p. 35). Conclui-se que a soberania não pode ser falha já que “todo ato de soberania, isto é, todo o ato autêntico da vontade geral, obriga ou favorece igualmente todos os cidadãos” (ROUSSEAU, 1987, p. 50).

A soberania é também *absoluta*, porque ela se reduz, em essência, a um poder absoluto, pois:

Assim como a natureza dá a cada homem poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, ganha como já disse, o nome de soberania (ROUSSEAU, 1987, p. 48).

Desta forma, ao nos depararmos com estes escritos do filósofo genebrino percebemos o ataque direto de Rousseau à sociedade de sua época, e, na perspectiva política, ao então regime monárquico da França de seu tempo. Se, na concepção absolutista, o povo é governado porque há um soberano, e neste caso o soberano seria o monarca, na concepção rousseauiana o povo é governado porque ele mesmo é o soberano. Destarte, conforme já evidenciamos, para Rousseau num contexto de existência de um pacto legítimo os cidadãos estariam ao mesmo tempo livres e obrigados, pois, cada um obedece, como aparece no *Contrato Social*, à lei que prescreve a si mesmo.

A respeito das cláusulas do contrato pouco importa, aliás, que este contrato tenha sido realmente feito. Talvez suas cláusulas jamais tenham sido enunciadas. Contudo, elas são admitidas, tacitamente, em todo lugar, na medida em que a sociedade é normalmente constituída. Em decorrência deste contrato, a vontade geral absorve dentro de si todas as vontades individuais. Porém, essa absorção não acaba com a liberdade de cada um já que “cada um dando-se a todos não se dá ninguém” (ROUSSEAU, 1987, p. 33), e assim, é mantida a liberdade no estado civil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Jean-Jacques Rousseau ao construir sua teoria contratualista, que relaciona diretamente o conceito de soberania ao conceito de vontade geral, acaba renovando o debate em torno da questão soberana. Deste modo, ao se debruçar sobre alguns debates tais como a origem do poder soberano, os caracteres da soberania e o processo de construção do pacto social, o filósofo genebrino atua demonstrando as contradições de várias teorias que julga serem pautadas em ideais ilegítimos, com isso, suas ideias acabaram dando suporte para o exercício da crítica a vários elementos da sociedade do Antigo Regime, como a denominada Monarquia Absoluta.

Rousseau se insere no debate sobre a questão soberana e concorda com aqueles que defendem que a soberania tenha como característica ser indivisível, inalienável, absoluta e infalível, entretanto, dentro do sistema rousseauiano é apresentado como soberano a figura do povo. Desta forma, se compararmos as ideias de Rousseau com aqueles que defendiam o monarca como o soberano, seja na linha da Thomas Hobbes – que constrói um modelo no qual o poder soberano surge diretamente do processo de alienação da potência dos súditos –, ou da teoria do direito divino dos reis, que defende que o poder do monarca vem diretamente de Deus, é feito um deslocamento, pois, para Rousseau o verdadeiro soberano é o povo e nunca poderá deixar de sê-lo.

Com isso, através de uma visão rousseauiana concluímos que os cidadãos, imersos num contexto caracterizado pela construção de um pacto social legítimo, não teriam como atuarem sem estarem pautados com a preocupação de um bem comum que siga os ditames da vontade geral, pois, nestas circunstâncias se deveria obedecer a lei consentida pelo corpo coletivo soberano que prescreve a lei a si mesmo, e se é prescrita a si mesmo, não é possível querer o mau a si próprio.

Desta forma, com o processo de construção de sua teoria na qual o filósofo genebrino conecta os variados elementos presentes no debate político de sua época e apresenta aquilo que julga ser os erros dos autores com quem esta dialogando, Jean-Jacques Rousseau fornece um vasto material que servirá de base para a análise, reflexão e luta na ação em busca da transformação das circunstâncias históricas do período, tanto que o seu nome seria evocado por agentes revolucionários durante o processo histórico que culminou na Revolução Francesa.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Perry. **Linhagens do Estado Absolutista**. 3 ed. São Paulo. Brasiliense, 1995.

BAUMER, Franklin. L. **O pensamento europeu moderno**. Séculos XVII e XVIII. Vol. I. Lisboa: Edições 70, 1977.

BASTIDE, Paul; MACHADO, Lourival. **Introdução**. IN: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do Contrato Social e Ensaio sobre a origem das línguas (Os Pensadores, vol. 1).. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

BARROS, Alberto Ribeiro G. de. **O conceito de soberania na filosofia moderna**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.

BEHRENS, C. B. A. **O Ancien Regime**. Lisboa, Editora Verbo, 1971.

CASSIRER, Ernst. A questão de Jean-Jacques Rousseau. In: QUIRINO, Célia Galvão; SOUZA, Maria Teresa Sardek R. de. (orgs). **O Pensamento Político Clássico** (Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau). São Paulo: T.A. Queiroz, 1980.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. Do contrato social, de J.-J. Rousseau (1762) In: **As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias**. 7ª edição. Rio de Janeiro: Agir, 1995.

_____. **Pensamento Político**. Tomo 2. O declínio do Estado-nação monárquico. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan. 1983.

DURKHEIM, Emile. “O contrato social e a constituição do corpo político”. In: QUIRINO, Célia Galvão; SOUZA Maria Teresa Sadek R. de. (orgs.). **O Pensamento Político Clássico** (Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau). São Paulo: T. A. Queiroz, 1980

FOISNEAU, Luc. **Governo e soberania: o pensamento político moderno de Maquiavel a Rousseau**. Porto Alegre: Linus, 2009.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Os Pensadores).

JAUME, Lucien. “Rousseau e a questão da soberania”. In: DUSO, Giuseppe. (org.). **O Poder: história da filosofia política moderna**. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto-Ed. PUC-Rio, 2006.

LIMA, Rômulo de A. **10 lições sobre Rousseau**. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2013

MAGALHAES, Juliana Neuenschwander. **Formação do conceito de soberania: história de um paradoxo**. São Paulo: Saraiva, 2016.

NASCIMENTO, Milton M. do. “Rousseau: da servidão à liberdade”. In: WEFFORT, F. (org.). **Os clássicos da política**. Vol. I. São Paulo: Ática, 2001.

OLIVEIRA, Maria Izabel Barboza de Morais. **O príncipe pacífico: Bossuet, Luís XIV e Antônio Vieira**. São Luís: Café & Lápis; EDUFMA, 2013.

PAUPERIO, A. Machado. **O Conceito Polêmico de Soberania**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense. 1958.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social e Ensaio sobre a origem das línguas** (Os Pensadores, vol. 1). São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. **As Confissões**. Tradução Raquel de Queiroz e José Benedicto Pinto. São Paulo: EDIPRO, 2008.

_____. **Da Economia Política**. In: OBRAS de Jean Jacques Rosseau (Obras Políticas), vol. I. Rio de Janeiro; Porto Alegre; São Paulo: Editora Globo, 1958.

_____. **Discurso sobre as origens e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. In: Rousseau. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores).

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Maquiavel – Pensamento Político**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

TOUCHARD, Jean. **História das ideias políticas**. Vol. 3. Lisboa: Publicações Europa-América, 1970.

AS APROXIMAÇÕES E DIFERENÇAS DA CRIANÇA E DO SELVAGEM A PARTIR DA LINGUAGEM E DA EDUCAÇÃO¹

Francyhélia Benedita Mendes Sousa

INTRODUÇÃO

O filósofo suíço Jean-Jacques Rousseau integrava o movimento iluminista do século XVIII. A Ilustração, ao contrário do que se pensa, contava com um repertório variado de teorias filosóficas. Rousseau, contribuindo significativamente para a heterogeneidade teórica do movimento das luzes, não compartilha do entusiasmo otimista que emergia do movimento, em relação ao progresso técnico-científico, menos ainda, do melhoramento moral. Para ele, as evidências contrárias ao esclarecimento e à autonomia do sujeito moderno eram cabais. Nesse sentido, o autor dos *Discursos*² acreditava que a história humana é negativa, pois estaria mais para uma história da queda, do que para uma ascensão moral (SOUZA, 2001). No *Discurso sobre as ciências e as artes* (1749), ele apontava evidências de que as ciências e as artes não só não contribuíram com o aprimoramento dos costumes, porém ajudaram na sua degeneração.

Nas obras que fundamentam sua teoria social, Rousseau se revela ainda mais radical, afastando-se consideravelmente das ideias postas pela

1 - Capítulo extraído da Monografia do Curso de Filosofia, intitulada "DA CRIANÇA APRESENTADA NO EMÍLIO AO HIPOTÉTICO HOMEM NATURAL DO SEGUNDO DISCURSO: aproximações a partir do viés da linguagem no Ensaio sobre a origem das línguas", que, por sua vez, é fruto de três anos de investigações para o Subprojeto de mesmo título (Plano de Trabalho IV), do Projeto PIBIC-UFMA (2015-2018) - **Filosofia, Educação e Linguagem**: da natureza poética ao reconhecimento das paixões, da memória, da imaginação e de Outrem em Rousseau, desenvolvido a partir dos encontros e discussões orientadas pelo Professor Dr. Luciano da Silva Façanha, líder e coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq (GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq).

2 - *Discurso sobre as ciências e as artes* e *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*.

filosofia iluminista setecentista. No *Discurso sobre as desigualdades* e *Ensaio sobre a origem das línguas*, o autor aponta para uma sociabilidade não natural (CASSIRER, 1992), ao afirmar que a sociedade não é algo necessário para o homem, mas uma contingência do acaso, de modo que poderia não ter sequer existido sociedade instituída. O mesmo processo contingente ocorre com a linguagem da convenção: “inclino-me, por isso, a pensar que, se sempre conhecêssemos tão-só necessidades físicas, bem poderíamos jamais ter falado, e entender-nos-íamos perfeitamente apenas pela linguagem dos gestos” (ROUSSEAU, 1798c, p. 162). A história conjectural exposta em ambas as obras, ilustra o estado original do homem. Nesse estado, suas únicas necessidades naturais são as de autoconservação, portanto, o homem das primeiras eras não necessitava do comércio com seus semelhantes, menos ainda do intermédio da palavra para se satisfazer.

Contudo, o primeiro estado do homem natural é evolutivo; há no hipotético homem natural a faculdade de desenvolver-se sobre si mesmo; suas determinações naturais não são os únicos comandos que nele operam; a lei natural não é a única voz que ele escuta: a liberdade natural possibilita seu progresso, aliada à perfectibilidade, faz as faculdades virtuais do primitivo se desenvolverem segundo as necessidades adquiridas, fazendo também a sua comunicação mudar de caráter. A cada passo dado pela marcha da comunicação em direção ao progresso, a linguagem distanciava-se da pureza e da simplicidade da natureza.

É esse afastamento da simplicidade da vida natural, que o filósofo, como um médico da civilização, denunciou. Se a linguagem surge para melhorar a comunicação entre os homens, conseqüentemente, melhorar as relações entre os participantes do grupo, por que ao passo que a sociedade progride, as vozes ou o silêncio delas são utilizadas para o agravamento das desigualdades entre os homens? Diante de tais questionamentos, Rousseau constata que o progresso não levou o homem ao lugar estimado: o homem degenerou, suas instituições corromperam-se e o homem moderno não está progredindo moralmente, porém torna-se cada vez mais escravo das próprias necessidades.

Mas o pessimismo rousseauiano quanto à degeneração humana parece não ser absoluto. A ilustração da alma humana não desfigurada demonstra um Rousseau mais flexível: a educação, enquanto formadora do homem, se apresenta como alternativa viável de intervenção do indivíduo.

Porém, especulações filosóficas do Tratado de educação são tão complexas quanto o objetivo proposto: educar um indivíduo que adquirirá razão o suficiente para viver de acordo com as exigências da natureza (STAROBINSKI, 2011). Nesse sentido a educação da natureza terá algumas tarefas a cumprir: afastar a criança das instituições sociais; garantir o fortalecimento do espírito através da dor e do sofrimento e afastar Emílio dos juízos morais, portanto da opinião pública. Por fim a educação terá um único objetivo: formar um homem robusto físico e espiritualmente, livre e autônomo, capaz de suportar as modificações da vida em sociedade.

Rousseau tem uma notável preocupação com a origem das questões fundamentais do seu sistema³, pois, segundo ele, seria necessário bem desenvolver por toda parte as primeiras causas para sentir o encadeamento dos efeitos (ROUSSEAU, 1948). Nesse sentido, “a reflexão sobre a linguagem ocupa, em Rousseau, um lugar considerável” (STAROBINSKI, 2011, p. 409), podendo ser analisada a partir da perspectiva genealógica tanto no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* quanto no *Ensaio sobre a origem das línguas na qual se fala da melodia e da imitação musical*. Apesar da interrogação sobre a origem das línguas configurar um esforço elementar nas referidas obras, é no *Discurso sobre as ciências e as artes* que o genebrino esboça as primeiras preocupações sobre o tema.

O *Primeiro Discurso*, obra de 1750 rendeu a Rousseau o prêmio da Academia de Dijon sobre a questão setecentista, o qual questionava se “o reestabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?”. Jean-Jacques, contrariando seus contemporâneos, responde pela negativa da questão. Para ele, a cultura não só não aprimorou os costumes, porém, acentuou os vícios, contribuindo para a degeneração do homem. Em meio à crítica das técnicas e da cultura burguesa, o filósofo faz menção ao tema da linguagem pela primeira vez em seus escritos. Cito:

Vejo em todos os lugares estabelecimentos imensos onde a alto preço se educa a juventude para aprender todas as coisas, exceto seus deveres. Vossos filhos ignoram a própria língua, mas falarão outras que em lugar algum se usam; saberão compor versos que dificilmente compreenderão; sem saber distinguir o erro da verdade, possuirão a arte de torná-los ambos irreconhecíveis aos outros, graças a argumentos especiosos; mas não saberão o que as palavras magnanimidade, equi-

3 - Segundo Starobinski, “a preocupação com a origem desempenha já um papel capital nas obras que constituem o sistema” de Rousseau (2011, p. 371). Portanto, o filósofo não se preocupa apenas expor os efeitos, porém, preocupa-se fundamentalmente com o estado original das coisas.

dade, temperança, humanidade e coragem; nunca lhes atingirá o ouvido a doce palavra pátria e se ouvem falar de Deus, será menos para reverenciá-lo do que para temê-lo (ROUSSEAU, 1978a, p. 347).

A linguagem, assim como o próprio homem, sofre alterações ao longo dos tempos. Alterações não apenas quanto a sua própria natureza, mas também em relação à sua função. Na sociedade burguesa setecentista, a comunicação perdera suas características naturais, passando a ser um instrumento de poder, um meio de aprisionamento da verdade, um ornamento de luxo das sociedades corrompidas.

No *Discurso sobre a desigualdade* a temática ganha ainda mais fôlego. Por ser uma “obra-fonte”⁴, Rousseau mostra a intrínseca e necessária relação entre linguagem e sociedade. Segundo Starobinski, *Ensaio e Segundo Discurso*, narram uma mesma história sob uma dupla versão: este, “insere a história da linguagem no interior de uma história da sociedade”, aquele, “introduz uma história da sociedade no interior de uma história da linguagem” (2011, p. 409).

Resultado de mais uma questão proposta pela Academia de Dijon em 1753, qual seja “Qual é a origem da desigualdade entre os homens, e é ela autorizada pela lei natural?”, Rousseau publica em 1755 uma das obras centrais de seu pensamento filosófico⁵. No *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da desigualdade entre os homens*, o filósofo demonstrará como a desigualdade não só não pode ser autorizada pela lei natural, como ainda, respondendo a seus opositores, os vícios são resultados da desnaturação humana.

Para tanto, Jean-Jacques se utiliza de um método hipotético racional que dá o suporte necessário para empreender uma verdadeira genealogia do mal, que por consequência, desconstrói também a linguagem, a moral e a política, mostrando como eram e o que se tornaram. Nesse processo, o que interessa ao autor é também, focalizar o estado original do homem. Pois “o mais útil e menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me o do homem” (ROUSSEAU, 1978b, p. 227). O estudo do homem é fundamental para o empreendimento rousseuiano, uma vez que só se sabe o que o homem se tornou, sabendo-se o que o era antes. Portanto será necessário conhecer o homem antes de suas aquisições histórico-sociais.

⁴ - De acordo com Starobinski, o *Discurso sobre a desigualdade* é uma obra fonte, visto que apresenta tantas fontes quanto os eruditos o conseguirem perceber (2011, p. 388). De modo que o caráter genealógico e conjectural da história humana ali apresentada permite interpretar as mais variadas genealogias, como da política, da moral e da própria linguagem.

⁵ - Rousseau não ganhou o prêmio da Academia de Dijon com o *Segundo Discurso*, porém, conquistou mais leitores que no *Primeiro Discurso*. A obra foi publicada dois anos após o concurso (ARBOUSSE-BASTIDE, 1978b, 205-213).

[...] como conhecer a fonte da desigualdade entre os homens, se não se começar a conhecer a eles mesmos? E como chegará ao ponto de ver-se tal como o formou a natureza, através de todas as mudanças produzidas na sua constituição original pela sucessão do tempo e das coisas, e separar o que pertence à sua própria essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram a seu estado primitivo ou nele mudaram? (ROUSSEAU, 1978b, p. 227).

O homem em seu estado mais essencial e puro, desprovido de luzes e quaisquer tormentos morais; dependente apenas da natureza que lhe fornece o fruto para matar sua fome, a água para saciar sua sede e fêmeas o ano inteiro para prover o sexo. No estado de natureza primitivo, as necessidades do homem são limitadas ao imediato atendimento da própria natureza, não sendo necessário nada à sua sobrevivência que dela não possa tirar. As únicas diferenças entre os homens primitivos, são as físicas, das crianças e velhos em relação ao vigor físico dos adultos. A única metafísica possível, são os princípios inatos da autoconservação e conservação da espécie, sentimentos de amor-de-si e piedade natural, que regulam o homem na vida selvagem; vivem dispersos entre os animais e não necessitam de nada para suprir suas necessidades, assim, não precisando de outrem para comer ou beber, encontram-se tão longe do grau de conhecimento necessário para desejar alcançar outros maiores (ROUSSEAU, 1978b, p. 245).

Por conseguinte, as preocupações de Jean-Jacques Rousseau com a comunicação do homem ultrapassam a origem e a instituição da linguagem, elas acompanham as diversas formas que a comunicação humana assumiu ao longo dos séculos. Muito em função ao modo como o desenvolvimento das línguas ocorreu, e conseqüentemente, em detrimento do desfecho que teve, as análises sobre a linguagem ganharam um lugar de destaque no pensamento rousseauiano, fazendo com que o percurso da teoria social que vai da história hipotética à história factual; da educação à política, tivesse a necessidade de ser atravessado por questões dessa ordem.

Nesse sentido, Rousseau foi levado a tratar da linguagem não apenas no estado hipotético e histórico, como também no estado social. Relacionando linguagem e educação, o filósofo se ocupa com o tipo de linguagem que o homem desenvolve desde os seus primeiros anos de vida. A preocupação central desse desenvolvimento tem sua culminância no *Discurso sobre a desigualdade*: a linguagem chegou a tal ponto de degeneração, sendo usada para legitimar o discurso do grande malfeitor que, fazendo

uso do “meu” conseguiu destituir o “nosso”, sem que fosse desmascarado a tempo (ROUSSEAU, 1978b, p. 259). A legitimação da desigualdade pela linguagem é apenas uma das etapas de um extenso ciclo da perfectibilidade da linguagem, ciclo este que vai do estado silencioso do homem natural à condição de silenciamento imposta pela mais violenta desigualdade, levando Rousseau à conclusão, pela própria via da linguagem, que o primeiro contrato social falhou tendo a participação fundamental da “palavra nefasta” (STAROBINSKI, 2011, p. 418). A pergunta fundamental a se fazer a partir de tais conclusões filosóficas é: o homem degenerou, a sociedade degenerou, a linguagem degenerou, mas será sempre assim? Todo desenvolvimento humano sempre culminará em degeneração? Toda língua natural tenderá a ser uma linguagem nefasta? E o indivíduo, sempre cairá no abismo da vaidade e da decadência social?

Rousseau, alinhando teoria social a especulações político-pedagógicas, nos indica que não, há uma alternativa: a educação enquanto formadora do indivíduo pode cumprir esse árduo objetivo. Apostando na interpretação narrativa da educação como a única alternativa possível, capaz de dissolver a tensão entre natureza e cultura, Dalbosco aponta que “o diagnóstico pessimista do *Segundo Discurso* é corrigido pela arquitetônica pedagógica do *Emílio*” (2016, p. 49). Significando isso que, dependendo da forma com que o indivíduo seja formado, dependendo da educação que ele receba, sua desnaturação, apesar de inevitável, não resultaria em uma degeneração absoluta⁶. Contudo, não está se falando aqui de qualquer educação, mas como aponta Cerizara, “a matéria de suas considerações é a arte de formar homens, e ele dedica especial atenção à infância, pois, a seu ver, com as falsas ideias que se tem dela, é impossível fazer uma boa educação (1990, p. 31)”. Portanto, para Jean-Jacques, a educação deve ter como centro de gravidade a formação do homem; em primeiro lugar deve estar inteiramente comprometida com a educação na infância, sendo imprescindível, que se debruce sobre todos os aspectos que permeiam o desenvolvimento da criança desde o seu nascimento, pois segundo Rousseau:

6 - Sabendo-se das várias interpretações da história negativa ser absoluta ou não na Filosofia de Rousseau, utilizamos aqui a interpretação de Starobinski (2011) de uma reforma não da sociedade, porém, do indivíduo a partir do projeto pedagógico, posto que não foram abordados aspectos políticos do novo contrato social rousseauiano nesta investigação monográfica. Nesse sentido, entende-se que Rousseau não vislumbra a reforma de sociedades já corrompidas, porém, percebendo o limite de seu projeto pedagógico e a audácia de uma educação de caráter reformadora, ele estabelece princípios norteadores de uma educação formadora do indivíduo que ainda será inserido na sociedade, a saber, a criança. Portanto, para o filósofo, uma sociedade corrompida não poderá voltar a um estado anterior a essa corrupção, visto que todos os hábitos e vícios adquiridos são irreversíveis, no entanto, STAROBINSKI (2011) destaca que é possível preservar a criança dessa cultura, pode-se conceber uma educação que previna e contrarie a influência malévola de uma sociedade corrompida.

Não se conhece a infância: com as falsas ideias que dela temos, quanto mais longe vamos mais nos extraviamos. Os mais sábios apegam-se ao que importa que saibam os homens, sem considerar que as crianças se acham em estado de aprender. Eles procuram sempre o homem na criança, sem pensar no que esta é, antes de ser homem. Eis o estudo a que mais me dediquei afim de que, ainda que seja meu método quimérico e falso, possam aproveitar, minhas observações. Posso ter mal visto o que cabe fazer; mas creio ter visto bem o paciente que deve operar. Começai portanto estudando melhor vossos alunos, pois muito certamente não os conheceis e se lerdes este livros tendo em vista esse estudo, acredito não ser ele sem utilidade para vós (ROUSSEAU, 1995, p. 06).

Levando em consideração a educação de seu tempo e o grau de degeneração em que se encontrava a sociedade francesa setecentista, o filósofo de Genebra considerava que quem desejasse educar um indivíduo moderno, fazia-se necessário questionar que tipo de educação seria desenvolvida; quais preceitos deveria seguir, tendo em vista qual tipo de homem se queria formar, uma vez que “apesar de tantos escritos, segundo dizem, só têm por fim a utilidade pública, a primeira de todas as utilidades, que é a de formar homens, ainda está esquecida” (ROUSSEAU, 1995, p. 04). Atento a tais questionamentos, Rousseau estabelece nítidas distinções entre a educação meramente instrutiva de sua época – que, segundo o próprio, ajudava a fomentar e sedimentar a cultura euro-ocidental decadente - e seu projeto educacional ao se utilizar do recurso metafórico para comparar a criança e o arbusto; a educação dos homens e a cultura das plantas.

Analogamente à cultura das plantas, a educação dos homens, de acordo com o autor, é o que dá a sustentação e provém a nutrição daqueles que agora iniciam a vida, para que possam se desenvolver segundo aquilo que convém à sua natureza, a saber, ser homem. Não atoa a educação rousseauiana é uma educação da natureza, que atua no sentido de uma cultura ou cultivo, de modo que Rousseau ressignifica o termo *educação*, assim como os antigos, lhe atribuindo o sentido de alimento (ROUSSEAU, 1995, p. 16). Nesse contexto, a metáfora da planta enfatiza a necessidade do cultivo do homem enquanto ser vivo a ser formado, com uma natureza humana pura, “ela seria como um arbusto que o acaso fez nascer no meio do caminho e que os passantes logo farão morrer, nele batendo de todos os lados e tornando-o em todos os sentidos (ROUSSEAU, 1995, p.09). A alma humana, pura, livre dos maus hábitos da cultura, logo que começa a se integrar na sociedade por meio do contato com os costumes e dos ensinamentos dos adu-

ladores, logo estará perdida no mar das falsas necessidades civis; a criança que é instruída por qualquer preceptor, recebendo apenas instruções formais, assim como o arbusto que nada se tornou, é pouco provável que consiga completar o desenvolvimento de suas disposições naturais. Portanto, é fundamental que a educação comece pela infância, conforme Rousseau:

Amanham-se as plantas pela cultura e os homens pela educação. Se o homem nascesse grande e forte seu porte e sua força seriam inúteis até que ele tivesse aprendido a deles servir-se. Ser-lhe-iam prejudiciais, impedindo os outros de pensar em assisti-lo e abandonado a si mesmo, ele morreria antes de ter conhecido suas necessidades. Depora-se o estado da infância; não se vê que a raça humana teria perecido se o homem não começasse sendo criança (ROUSSEAU, 1995, p.10).

A necessidade de uma educação que não seja meramente instrutiva, porém que contemple a natureza pura e possibilite uma atualização das potencialidades da criança, é enfatizada a todo instante⁷. A educação é a cultura que faz os homens seguirem o curso de sua natureza, provendo tudo o que eles precisam para realizar a maturação de seus membros, de suas forças, de seus órgãos e de suas faculdades, pois, não nascem homens completamente formados, físico e psicologicamente, pelo contrário, necessitam de cultivo e tempo “pois nascem desprovidos de tudo e têm necessidade de assistência”; precisam de instrução adequada para que, quando adultos, possam eles mesmos suprir as próprias necessidades.

Posto isso, com o estudo do desenvolvimento da linguagem da criança apresentada no *Emílio* a partir das aproximações e diferenças da criança e do selvagem a partir do viés da linguagem e da educação, pretendemos expor os principais pontos da analogia entre o homem natural e a criança, por meio do viés da linguagem e da educação, tendo como conceito de ligação a perfectibilidade.

As aproximações e diferenças da criança e do selvagem a partir da linguagem e da educação

A relação comparativa entre a teoria social e a teoria educacional; entre a hipótese explicativa e a exemplificação da natureza não desfigurada,

7 - Ao pensar a infância conectada com o conceito de natureza humana, Rousseau sustenta uma ideia normativa de natureza, e por sua vez uma ordem das coisas (DALBOSCO, 2011). De modo que, educar a criança segundo sua natureza, além de seguir o caminho das necessidades conservando a criança da servidão voluntária (dependência social) é reestabelecer uma certa ordem das coisas.

para além de um mero recorte no pensamento de Jean-Jacques Rousseau, é uma aproximação necessária, uma vez que não é possível estabelecer parâmetros para a educação do indivíduo social, se não se conhece o homem moderno, por sua vez, “não se pode compreender o homem moderno se não se conhece a sociedade que o educou, e não se pode compreender a sociedade se se ignora a maneira pela qual se constituiu” (STAROBINSKI, 2011, p. 392-3). Dessa maneira, o percurso da análise da história hipotética ao projeto político pedagógico é orientado por desejos da mesma ordem, são eles: conhecer o estado original, entender por quais razões o homem abdicou do equilíbrio natural lançando-se no devir da história negativa; o que ou quais fatores fizeram o homem sair do estado silencioso e o que possibilitou o empreendimento das artes? Só então, segundo Rousseau, pôde-se deduzir o que havia de necessário na natureza humana⁸ e o que a educação poderá conservar do estado original no indivíduo, desenvolvendo as potencialidades da criança no limite de suas forças, partir da condução conveniente e responsável do educando, pelo preceptor.

Sendo a linguagem um dos aspectos humanos presentes ao longo de todo o processo de desnaturaçã, ela assume um papel fundamental nas premissões rousseauianas, possibilitando que se produza análises do percurso do homem na história através do estudo da comunicação humana desde seu estado original. Com isso, ao se analisar as figuras centrais da teoria social e da teoria educacional desde o estado zero de seu desenvolvimento, percebem-se aspectos distintos e similares entre as ilustrações da alma humana pura; interessando-nos neste terceiro ponto da investigação monográfica, concentrar os apontamentos na relação entre linguagem e a educação.

Nesse contexto, Starobinski destaca que para Rousseau “o originário não é o ponto de partida de um jogo intelectual”, afirmando ainda que “é uma imagem encontrada na própria fonte da existência consciente; e estado de natureza é em primeiro lugar uma experiência vivida, um fantasma de infância perpetuada” (2011, p. 391). Quando se faz a comparação entre o homem hipotético apresentado no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e a criança do Tratado de Educação a partir do viés da linguagem e da educação, é possível perceber algumas diferenças e semelhanças. Ambos representam o estado natural do homem, que ainda com memória, imaginação e raciocínio inativos, são pura sensação, não pos-

8 - Para Dalbosco “os conceitos de estado de natureza e de homem são tomados, portanto, como uma escala, ou seja, como uma ideia reguladora, a partir da qual são avaliadas e confrontadas em seu grau de afastamento ou de proximidade” (2016, p. 52). Desse modo, o estado de natureza serve como parâmetro para a educação de Emílio.

suindo até mesmo noção de sua própria existência. Sua primeira linguagem, melhor dizendo, sua língua são sons inarticulados desprovidos de qualquer sistematização ou organização racional. O **homem do estado** de natureza é uma hipótese explicativa que o filósofo utiliza para explicar como teria sido o homem em seu estado antissocial. Estado, esse em que ainda não haveria desigualdades de poder, mas apenas diferenças físicas. Fazendo conjecturas sobre as características do homem primitivo hipotético no *Segundo Discurso*, Rousseau ilustra que o homem natural primitivo é:

Um animal menos forte do que uns, menos frágil do que outros, mas em conjunto, organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais. Vejo-o fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim, satisfazendo a todas as suas necessidades (ROUSSEAU, 1978b, p. 238).

Por meio da descrição do primitivo natural na visão do autor, percebe-se que nesse estado o homem tem tudo à sua disposição, a tempo e a hora, não necessitando de outros meios para satisfazer suas necessidades mais urgentes. É a luz desse raciocínio que Rousseau chega à conclusão de que os primeiros homens não necessitavam fazer uso da palavra para atender às suas necessidades, no mais, apresentavam apenas **sinais simples e visíveis**. Uma vez que não teria contato duradouro com outros da espécie, não tinham residência estável, mas abrigavam em qualquer lugar e não mais do que umas noites: “os machos e as fêmeas uniam-se fortuitamente segundo o acaso, a ocasião e o desejo, sem que a palavra fosse um intérprete necessário das coisas que tinham a dizer, e separavam-se com a mesma facilidade” (ROUSSEAU, 1978b, p. 247).

Por conseguinte, no primeiro estado de natureza, o homem não apresentava sinais com a mínima sistematização, senão sinais provenientes da sua própria condição animal. Como aponta Rousseau “a primeira língua do homem, **a língua mais universal**, a mais enérgica e a única de que se necessitou antes de precisar-se persuadir homens reunidos, é o grito da natureza” (ROUSSEAU, 1978b, p. 248); usada para pedir socorro nas horas de eminente perigo ou alívio das dores violentas da vida selvagem. A suficiência do homem natural em relação à satisfação de suas necessidades físicas faz com que ele não precise se submeter a outros, ao menos não como relação de poder, logo, que não precise manter relações duradouras com seus semelhantes.

Portanto, a primeira língua, tão grosseira quanto possas imaginar, deu-se como manifestação de queixas, dores e do perigo eminente. Aqui está a primeira grande similaridade com entre o homem hipotético e a criança do Emílio: "assim como Emílio, o primitivo natural é um *infan*, privado da palavra" (STAROBINSKI, 2011, p. 414). **A primeira língua da criança**, assim como a língua do primitivo natural, é a **voz da natureza** que se manifesta por meio de gritos e choros. "Sendo sinais puramente animais, o grito da natureza se faz ouvir como um alerta de perigo ou de dor". Na criança essa voz natural expressa também as primeiras sensações de fome, frio, calor e dor. A primeira forma de comunicação das crianças, assim como dos homens primitivos é a verdadeira língua universal, conforme Rousseau:

Todas as nossas línguas são obras de arte. Procura-se durante muito tempo saber se haveria uma língua natural e comum a todos os homens. Sem dúvida há uma: a que as crianças falam antes de saberem falar. Essa língua não é articulada, mas é acentuada, sonora e inteligível. O emprego das nossas nos fez negligenciá-la a ponto de esquecermos por completo (ROUSSEAU, 1995, p.45-6).

A língua natural dos selvagens e das crianças é **universal**, pois, todos os seus caracteres, sinais, gestos, gritos são formas imediatas de comunicação; elas se fazem compreender em todos os lugares e em todas as épocas, não precisam de nenhum interprete senão os olhos e ouvidos; possuem a vivacidade e potência que nenhuma língua articulada pode possuir. A perfectibilidade, entre outras causas, faz a língua universal dos primitivos e das crianças, passar pelo processo de desnaturação, o que acarreta uma particularização da língua: cada caractere adquirido cada sinal, acentuação, entonação, destitui o aspecto universal da comunicação, pois assim como o gosto, quanto mais simples a língua, mais universal; serão menos relações para interpretar, a arte empregada para tornar as línguas modernas "refinadas", as tornou também surdas, morosas, sem vida, sem força, pior ainda, combinadas ao gosto e a relações corrompidas, as línguas tornaram-se adereços do luxo e do poder.

É a partir da análise da língua natural que surge a primeira diferença entre Emílio e o homem primitivo: a **dependência** e a **autossuficiência**. Nessa relação, quando compara-se a criança com o primitivo natural adulto, nota-se que este não precisa gritar ou chorar para se alimentar ou matar sua sede, mas apenas caminhar até o riacho mais próximo e pegar o fruto que está à altura da mão. Porém a criança é um ser totalmente dependente,

fazendo uso da primeira língua não apenas como uma forma de expressar as primeiras sensações, mas também como uma forma de sobrevivência. A primeira língua tem um outro modo de fazer comunicar e entender um homem. **A língua dos gestos e sinais visíveis**, presente tanto no homem natural quanto na criança, é uma linguagem mais mediata do homem e com um alcance bem menor que os sinais sonoros, porém, “apesar de serem a linguagem do gesto e da voz igualmente naturais, a primeira, todavia, parece mais fácil e depende menos de convenções, porquanto um maior número de objetos impressiona antes os olhos do que nossos ouvidos” (ROUSSEAU, 1978c, p. 160). São também as mais verdadeiras as expressões corporais e faciais são mais difíceis de serem dissimuladas.

Mas com o passar de um longo período não mensurado pela história humana, o grito da natureza deu lugar a sinais mais sonoros, flexivos e com maior grau de organização. Por causas naturais diversas, como as secas ou tempestades, e outras intempéries naturais, o homem começa a agrupar-se com maior frequência e duração, precisando manter uma comunicação mais estável com os membros do grupo⁹. A comunicação segue o curso do desenvolvimento. A linguagem nasce e se desenvolve a medida que os indivíduos sentiram a necessidade de contar-lhes suas emoções a outros. “Pode-se crer, pois, que as necessidades ditam os primeiros gestos e que as paixões arrancam as primeiras vozes” (ROUSSEAU, 1978c, p. 153). A palavra, a voz das paixões, logo necessita de um conjunto maior de caracteres, fazendo nascer novas palavras, acentos e sinais. Portanto, a instituição da linguagem dar-se inexoravelmente à instituição da sociedade, visto que os grupos sociais necessitam de uma língua comum, e o desenvolvimento daqueles implica diretamente no desenvolvimento da linguagem. Portanto, com a ação do desenvolvimento, a linguagem muda de caráter:

Na medida em que as necessidades crescem, os negócios se complicam, as luzes se expandem, a linguagem muda de caráter. Torna-se mais justa e menos apaixonada, substitui os sentimentos pelas ideias, não fala mais ao coração, senão à razão. Por isso mesmo, o acento se estingue e a articulação progride; a língua fica mais exata, mais clara,

⁹ Segundo Rousseau, a comunicação desenvolve-se na mesma medida que o homem e suas relações se aperfeiçoam: “quando as ideias dos homens começaram a estender-se e a multiplicar-se, se estabeleceu entre eles uma comunicação mais íntima, procuraram sinais mais numerosos e uma língua mais extensa; multiplicaram as inflexões de voz, [...]. Expressaram, pois, objetos visíveis e móveis graças a gestos, e aqueles que atingem a audição, graças a sons imitativos; mas como o gesto só indica os objetos presentes ou fáceis de serem descritos e as ações visíveis [...], resolveram então substituí-lo pelas articulações da voz que, sem ter a mesma relação com certas ideias, são mais apropriadas a representá-las como sinais instituídos” (ROUSSEAU, 1978b, p. 248).

porem mais morosa, mais surda e mais fria. Tal progresso parece-me perfeitamente natural (ROUSSEAU, 1978c, p. 167).

A palavra, diferente da voz da natureza, é um elemento distinto para a criança e o primitivo. No homem natural ela tem sua origem na necessidade moral. Foram as paixões que arrancaram os homens de seu estado primitivo, fazendo-os falar. Mas a criança, pelo fato de não está no estado de natureza primitivo, não tem as primeiras vezes ditadas pelo ardor do ódio, da cólera ou do amor, mas é a necessidade que a faz falar. Uma vez que as paixões só deverão surgir na idade da razão, que vai dos 15 aos 20 anos de idade, não são elas as responsáveis pelas primeiras palavras de Emílio, senão a sua necessidade de comunicar suas dores e queixas. Fazendo-se necessário pontuar que em ambos os casos, o desenvolvimento da linguagem se dá de forma natural: passagem de uma língua menos sonora e articulada à uma linguagem menos visível e mediata é um progresso natural. Distintos quanto ao motor da linguagem, homem natural e Emílio, aproximam-se por aquilo que lhes permite falar.

Parece, ainda pelas mesmas observações, que a invenção da arte de comunicar nossas ideias depende menos dos órgãos que nos servem para tal comunicação do que de uma faculdade própria do homem, que nos faz em pregar seus órgãos com esse fim e que, no caso lhe faltassem, o fariam empregar outros com o mesmo fim. Dai ao homem uma organização tão grosseira quanto possais imaginar: indubitavelmente, adquirirá menos ideias, mas, desde que haja entre ele e seus semelhantes qualquer meio de comunicação pelo qual um possa agir e o outro sentir, acabarão afinal por comunicar todas as ideias que possuem (ROUSSEAU, 1978c, p. 162).

É certo, para Rousseau, que o homem não constitui linguagem apenas porque possui órgãos que facilitam sua fala; do contrário outros animais também o conseguiriam, mas estes possuem apenas línguas naturais como autômatos que obedecem somente às determinações da natureza. No entanto, não sendo um mero animal, menos ainda um autômato, o homem possui a faculdade de aperfeiçoamento de si mesmo. **A perfectibilidade**, aliada ao poder de consentir e recusar, isto é, aliada à liberdade, possibilita ao homem articular, flexionar e sistematizar seus signos e sua comunicação, constituindo formas de comunicação cada vez mais raciocinadas.

Nesse contexto, outro ponto fundamental a ser analisado por meio da analogia entre o Emílio e o primitivo natural é a capacidade de aperfeiçoa-

mento de ambos. A perfectibilidade é apresentada textualmente por Rousseau pela primeira vez no *Segundo Discurso*, aparecendo também no Tratado de Educação. Ela é um elemento chave para a análise do desenvolvimento da linguagem nas referidas obras, pois é ela que dá sustentação à aproximação comparativa entre o hipotético homem natural do *Segundo Discurso* e a criança apresentada no *Emílio*, posto que “o ser humano não [detém] uma essência pronta que caminha para sua perfeição, mas é um ser de capacidades, às quais podem se desenvolver indefinidamente e para as mais variadas direções” (DALBOSCO, 2016, p. 121). Sendo a faculdade de desenvolvimento de si mesmo, a perfectibilidade é uma característica presente tanto na espécie quanto no indivíduo, logo, todos os indivíduos são perfectíveis, cada um à própria maneira; tanto Emílio quanto o homem natural são perfectíveis. A não determinação da natureza humana faz do homem um animal com capacidade para um aperfeiçoamento ilimitado variado, por isso mesmo, o primeiro estado do homem é evolutivo. Portanto, a degeneração não é definitiva para a espécie, apenas para uma determinada sociedade em um dado momento histórico, visto em que o indivíduo pode desenvolver-se nas mais variadas direções.

A criança primitiva, quase nunca abordada por Rousseau, não teve o auxílio de uma linguagem já instituída para comunicar-se, pois nem o podia, o que leva Jean-Jacques a supor que as primeiras palavras, foram, então, fruto da invenção do filho natural, pois tendo ele “todas as suas necessidades para exprimir e, conseqüentemente, mais coisas a dizer à mãe do que esta ao filho, deveu fazer maior esforço de invenção e a língua empregada por ele deve ser, em grande parte, obra sua” (ROUSSEAU, 1978b, p. 247). Assim como o selvagem que ao ver outro homem pela primeira vez, chama-o de “gigante”, a criança primitiva ao precisar comunicar-se com a mãe, encontra uma palavra que expresse a ideia daquele momento, ideia provavelmente transposta pelo signo. Assim, as primeiras palavras foram tropos. Tal tarefa só pôde ocorrer, por meio da faculdade de aperfeiçoamento de si mesmo, aperfeiçoamento esse que ocorreu de modo completamente aleatório, culminando na corrupção histórica da sociedade moderna. Sobre isso Dalbosco destaca a falta de formação do homem natural em dissonância com Emílio:

Aqui o estado de natureza serve sim, mas de modo muito pontual, como contraponto empírico ao conceito de estado social. Nesse sentido, ele designa um estado pré-social, pré-racional e neutro do ponto de vista moral. O ser humano que nele vive não possui, enfim a ideia

de formação, por isso falta-lhe a noção de cultura como força formadora do ser humano, que lhe abriria um universo de possibilidades abertas e flexíveis (DALBOSCO, 2016, p. 55).

O homem natural, sem a mínima noção de formação, desenvolveu-se segundo o acaso, seguindo o percurso que as intempéries naturais lhe impuseram. Nesse sentido, quando se analisa a conexão entre homem natural e criança, verificamos que a preocupação de Rousseau diz respeito à **ação da perfectibilidade** sobre a criança; o modo como suas faculdades virtuais serão desenvolvidas. Não é simplesmente, com o progresso da fala que Rousseau se preocupa, porém, a maneira como o desenvolvimento ocorre na criança. Um dos motivos está ligado à representação: "linguagem torna-se o veículo mais expressivo de sua capacidade de representação, sendo por meio dela que o homem pode exteriorizar-se, colocando-se mediante apreciação do juízo alheio, isto é, mediante o olhar público" (DALBOSCO, 2016, p. 59). Nesse sentido, a linguagem é uma representação, a palavra não é a coisa, mas a sua representação, por meio do qual ocorre a cisão no eu, dando a possibilidade ao falante de colocar-se fora de si mesmo; "colocar-se calculadamente, por meio da linguagem no lugar do outro, para usá-lo com fins de interesse próprio" (DALBOSCO, 2016, p. 59). A dissimulação da linguagem é um dos perigos que a perfectibilidade da comunicação traz ao homem¹⁰. Há aqui a afirmação da necessidade de uma **educação** que conduza o educando de forma conveniente e responsável. Emílio, distintamente do primitivo natural, já nasce no estado social, e por precisar ser inserido no meio social não precisará criar signos para designar os objetos que os cercam. Porém, será conduzido por meio de uma linguagem já instituída. Por conseguinte, a cultura em que Emílio viverá, advém de uma sociedade formada por desigualdades e vícios de variados tipos. Desse modo, por já partilhar de uma herança cultural corrompida, o aluno precisará também ser guiado para que não seja traído pela própria cultura.

Nesse sentido, a educação da criança deve ser uma **educação negativa**. Significando isso que, seu contato com o capital cultural não se dará de qualquer maneira, mas deverá ser guiado pelo preceptor, que, por sua vez, deverá ter recebido uma educação equivalente à que pretenderá minis-

¹⁰ - Rousseau acredita que a linguagem não é o espelho da Razão como pensava Leibniz; porém, a linguagem, seu poder de sedução, é, assim, capaz de inverter o jogo das forças: ela é o próprio lugar da perversão (PRADO JR, 2008, p. 114). Portanto a preocupação rousseauiana com relação à linguagem não é mais sobre se ela representa ou não o objeto, mas o abismo entre gramática e política; o poder do discurso e a potência da retórica.

trar, uma educação da natureza, capaz de ler as necessidades na natureza da criança. Afim de prevenir o aluno desses males, iniciar-se-á a educação desde os primeiros anos de vida da criança, utilizando a análise da linguagem como elemento fundamental no processo. O preceptor, enquanto interprete da natureza, estudará a natureza da criança com a finalidade de atender somente as necessidades, nunca as solicitações escusas. Imaginar que Emílio seria capaz de satisfazer suas necessidades sozinho é tratá-lo como adulto em miniatura; ou ainda, tratar seu primeiro estado de existência como incompleto é pensar a infância a partir da fase adulta. Porém não é por nenhum dos dois caminhos que Rousseau visualiza a questão, mas pela ótica da infância como um fim em si mesmo; não servindo à um futuro incerto, mas ao momento presente. A infância, nesse sentido, é a fase de desenvolvimento das capacidades motora, afetiva e psíquica da criança, respeitá-la é entender, portanto, as necessidades a serem supridas nessa fase. Na primeira infância, o bebê não podendo fazê-lo sozinho, precisará da ajuda do adulto para satisfazer os apetites naturais da criança. A educação entra em cena, ao afirmar a necessidade de um cultivo do corpo e da alma logo na infância, pois tudo o que precisamos quando adultos, nos é dado pela educação (ROUSSEAU, 1995). A quem atenta contra esse raciocínio, Rousseau convida a imaginar se essa criança não fosse bebê, mas, como supôs na história conjectural, fosse um homem já formado fisicamente:

Suponhamos que uma criança tivesse ao nascer a estatura e a força de homem feito, que saísse, por assim dizer, com todos os seis meios de ação do ventre de sua mãe, [...] esse homem-criança seria um perfeito imbecil, um autômato, uma estátua imóvel e quase insensível: não veria nada, não compreenderia nada, não conheceria ninguém, não saberia voltar os olhos para o que tivesse necessidade de ver. Não somente não perceberia nenhum objeto fora de si, como não levaria nenhum ao órgão do sentido que lhe faria percebê-lo; as cores não estariam nos seus olhos, os sons não estariam nos seus ouvidos, os corpos que tocassem não estariam no seu, nem sequer ele saberia que tem um; o contato de suas mãos não estaria no seu cérebro; todas as suas sensações se reuniriam num só ponto, *sensorium* comum; teria uma só ideia, a do *eu*, a quem atribuiria todas as sensações e este sentimento seria o que teria a mais do que um criança comum (ROUSSEAU, 1995, p. 41).

Assim a criança ao nascer é pura determinação da natureza, mas vem com disposições para a sua orientação no mundo, assim como o primitivo na-

tural. É a partir desse raciocínio que Rousseau enfatiza a importância da educação começar desde os primeiros dias de vida da criança. Pois, do contrário, "sentiria o incômodo das necessidades, sem conhecer nem imaginar um meio de atender a elas" (ROUSSEAU, 1995, p. 41), seria um **homem-criança** sem a mínima capacidade de se orientar sensível e intelectualmente, já que não teve experiências que lhe proporcionassem esse contato com o mundo. A base desse pensamento vai de encontro com o ideal iluminista de auto determinação e governo de si mesmo, pois Rousseau, como fundador de uma ideia de formação humana, "está convencido de que a criança aprende melhor e de maneira eficiente se tem a oportunidade de desenvolver suas próprias experiências" (DALBOSCO, 2016, p. 132). Nesse sentido, Jean-Jacques nos diz:

É assim que aprende a sentir o calor, o frio e a dureza, a moleza, o peso, a leveza dos corpos a julgar do seu tamanho, de sua forma e de todas as suas qualidades sensíveis, a olhando, apalpando, ouvindo e principalmente comparando a vista ao tato, estimando pelo olhar a sensação que provocariam em seus dedos (ROUSSEAU, 1995, p. 44).

Portanto, notamos a importância da experiência da criança ao longo de todo o processo de desenvolvimento e maturação para o pleno desenvolvimento de suas capacidades naturais. Desenvolvimento esse que não pode ser apenas psíquico, porém corpóreo e afetivo. Rousseau, nos alerta sobre o perigoso contrassenso pedagógico do século XVIII: ao instruírem suas crianças imaginam que o exercício do corpo prejudica as operações do espírito. Porém, ao predicar as características dos selvagens, Rousseau mensura entre elas a força, tanto física quanto espiritual. Nas grandes florestas, "não estando preso a nenhum lugar, não tendo tarefa prescrita, não obedecendo a ninguém, tendo por lei tão-somente a sua vontade, é forçado a raciocinar em todas as ações da vida [...]" (ROUSSEAU, 1995, p. 112), o selvagem era obrigado a desenvolver seu espírito, assim como expandia suas forças físicas com o trabalho. Emílio assemelhar-se-á com o selvagem: "quanto mais seu corpo se exercita, mais seu espírito se ilumina; sua força e sua razão crescem juntas e se ampliam uma pela outra" (ROUSSEAU, 1995, p. 112). A robustez do corpo é fundamental, portanto, para o vigor do espírito, de maneira que a educação deve ensinar a criança a respeitar seus limites, tomando consciência de suas forças. O homem natural era forte, pois não ultrapassava seus limites; não desejava aquilo que sua existência não necessitava e a natureza não podia prover. Emílio será

educado com base nesse ideal: conhecer a própria condição; pois ser forte é conhecer e respeitar seus limites (DALBOSCO, 2016, p.135).

Neste ponto aqui surge o conceito de *perfectibilidade pedagógica*. Conceito apresentado por Dalbosco, para enfatizar a capacidade de auto-determinação do ser humano, na medida em que “a exigência posta ao homem de tomar a iniciativa própria para desenvolver suas capacidades, nada é mais que a maioridade, ou seja, a exigência de pensar por si mesmo” (2016, p. 131). Desse modo, a criança não podendo instruir-se por ela mesma, sua educação ficará a cargo do preceptor até o momento em que ela própria consiga. A complexidade da educação está posta: conduzir sem tornar o aluno uma mera marionete; sem impor as vontades do adulto à criança, mas pregar a condução apenas das necessidades do aluno. Então faz-se necessário pontuar que o modelo educacional rousseauiano não é intervencionista, pois não fundamenta-se a partir do modelo antropológico de homem desprovido de uma essência, ou ainda, sendo a criança uma *tábula rasa*; mas estrutura a teoria educacional sobre uma antropologia que concebe o homem como ser de capacidades e com plena condição de auto determinar-se no mundo; sendo a formação do ser humano sua própria responsabilidade, o homem é inteiramente responsável pelo o que ele é no mundo.

É nesse sentido que o ato de educar é uma arte, pois abarca uma relação criativa entre seres humanos, competindo também ao próprio educador a sensibilidade pedagógica de descobrir e impulsionar as capacidades latentes do educando, sem lhe impor os fins que ele próprio almeja (DALBOSCO, 2016, p. 131).

Em síntese, ao comparar o pequeno Emílio ao hipotético natural, percebemos algumas semelhanças e diferenças. As primeiras vozes de ambos os personagens são gritos e choros, vozes simples que só lançam sons inarticulados, provindos das necessidades biológicas. Porém, as palavras, não têm a mesma origem nos referidos exemplares da natureza humana. São elas no primitivo, a primeira manifestação de amor e ódio, enquanto na criança as palavras continuam a exprimir necessidades físicas. O homem natural é o próprio inventor da língua, enquanto Emílio já a recebe instituída. Língua essa que, assim como a sociedade, é fruto de um processo de degeneração, sendo, portanto, necessário a Emílio uma educação negativa. Considerando a perfectibilidade inevitável, a educação natural atuará no sentido

de manter seu aluno no caminho das necessidades, do desenvolvimento do vigor físico e espiritual e a educação negativa afastará da criança uma instrução precoce, prevenindo-a do erro e dos vícios.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do estudo do percurso da perfectibilidade da comunicação humana nas referidas obras, foi possível constatar que a sociabilidade humana é uma aquisição: o homem natural é destituído de linguagem ou qualquer outra instituição. Sua condição de animal que pensa, que fala e conseqüentemente que constitui linguagem, deu-se somente após inúmeras modificações à sua configuração original, como nos lembra Starobinski:

Todos esses desenvolvimentos, por certo, supõem faculdades virtuais, mas não são a sua inevitável realização; não há nada de necessário, aos olhos de Rousseau, na passagem da perfectibilidade ao aperfeiçoamento; o homem é livre para querê-lo ou para recusá-la, ou, mínimo, para acelera-la ou diminuir-lhe o ritmo (STAROBINSKI, 2011, p. 395).

Desse ponto de vista, o homem só pôde sair do estado natural, pois, distinguindo-se de todos os outros animais, ele é o único que progride; no uso da sua liberdade primitiva, ele começa a desejar, a querer conhecer, a querer comunicar seus sentimentos. A necessidade de fazer-se entender, de ser correspondido, faz nascer a primeira das instituições sociais: a palavra é fruto das paixões; o amor permite o primeiro acordo instituído. E da necessidade moral, estabelece-se a linguagem. Sobre o desenvolvimento da comunicação, Rousseau aponta que “os sons simples saem naturalmente da garganta permanecendo a boca, naturalmente, mais ou menos aberta. Mas as modificações da língua e do palato que fazem a articulação, exigem atenção e exercícios; não as conseguimos sem desejar fazê-las” (ROUSSEAU, 1978b, p.165). De modo que, apesar do progresso da linguagem ser natural, para falar, os homens têm que desejar fazê-lo, têm que aprender usar suas disposições primitivas; “todas as crianças têm necessidades de aprendê-las e inúmeras não conseguem”; os primeiros homens tiveram que exercitar suas faculdades virtuais por incontáveis séculos e gerações até constituir um sistema de comunicação normativo complexo.

Portanto, é mais por seus desejos de se comunicarem e pela atividade

de suas faculdades virtuais, do que por aspectos fisiológicos que o homem progride e ascende à uma condição humana menos grosseira e mais sociável; do contrário, se fosse apenas pela movimentação da língua e dos músculos da garganta os animais também falariam, porém, “a língua da convenção só pertence ao homem e esta é a razão por que o homem progride”(ROUSSEAU, 1978c, p. 163); é somente pela ação da liberdade, impulsionadora da perfectibilidade das configurações primitivas, que os selvagens puderam desenvolver vozes articuladas. “A indústria humana desenvolveu-se segundo as necessidades que determinam seu aparecimento” (ROUSSEAU, 1978c, p. 178): os homens passaram a empreender modos de vida menos rústicos e simples quanto suas aquisições o permitiam; seguindo o curso perfectível da sua condição, o aprimoramento cada vez mais necessário das técnicas fez com que o homem desenvolvesse meios para se fazer entender; para comunicar não mais apenas os sentimentos, mas também suas ideias.

No estado social, o homem, na condição de criança, também terá a necessidade de aprender a falar. Sendo o homem um ser composto, o desenvolvimento da sua comunicação não ocorre de forma isolada, porém, sua linguagem acompanha o caminhar das faculdades virtuais. A educação atuará na condução de Emílio para que aprenda a se comunicar de forma clara, articulada e audível. A educação negativa afastará da instrução do aluno tudo aquilo desnecessário a seu desenvolvimento físico-espiritual. A liberdade bem regrada garantirá o tempo necessário para a maturação das forças e faculdades da criança de acordo com a idade. Com isso, o objetivo da educação natural poderá ser cumprido: garantir a liberdade da criança, conduzindo-o até o momento que quando homem feito, ele possa ser guia de se mesmo.

Por fim, concluímos que Rousseau não se preocupou somente em apontar os efeitos da degeneração humana, pelo contrário, após as evidências expostas no *Discurso sobre as ciências e as artes*, o filósofo suíço empenha-se em encontrar as causas da perversidade, pois considera que não há um só vício no coração humano que não se possa dizer como e por onde entrou; no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* demonstra que não há desigualdades políticas no estado natural, assim como a primeira forma de comunicação humana é destituída de qualquer racionalidade e sobre a origem das línguas, afirma o filósofo no *Ensaio sobre a origem das línguas no qual se fala da melodia e imitação mu-*

sical que o amor foi o grande inventor da linguagem, não as necessidades. No percurso sistêmico da exposição dos fatos, busca das origens e reflexões sobre possíveis intervenções, no *Emílio ou Da Educação* o terceiro passo do genebrino foi expor alternativas para combater o mal instalado no homem e a corrupção das instituições, não sendo possível reverter o efeito negativo da desnaturação, há que se encontrar um jeito de conviver com os males instituídos: Emílio, o indivíduo à margem, será educado para conhecer a sua própria condição humana, portando, será preparado para suportar os males da sociedade moderna.

REFERÊNCIAS

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Tradução: Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

CASSIRER, Ernst. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Tradução: Erlon José Paschoal, Jézio Gutierre e revisão da Tradução: Isabel Maria Lourenço. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

CERIZARA, Beatriz. **ROUSSEAU: a educação na infância**. São Paulo: Editora Scipione, 1990.

DALBOSCO, Claudio A. **Condição humana e educação do amor-próprio em Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

DALBOSCO, Claudio A. **A Educação natural em Rousseau: das necessidades da criança e dos cuidados do adulto**. São Paulo: Cortez, 2011.

GUAUTIER, Clermont; TERDIF, Maurice. **A pedagogia: teorias e práticas da Antiguidade aos nossos dias**. Tradução: Lucy Magalhães, 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

LAUNAY, Michel. Introdução: questão prévia. In: **Emílio ou Da Educação**. / J.-J. Rousseau. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PRADO Jr, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**. Org. e apresentação: Franklin de Matos. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

PRADO Jr, Bento. A força da **voz e a violência das coisas**. In: **Ensaio sobre a origem das línguas**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 1998.

ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução: Lourdes Santo Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.

ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Abril Cultural, 1978b.

ROUSSEAU, J.-J. **Ensaio sobre a origem das línguas**: no qual se fala da melodia e da imitação musical. São Paulo: Abril Cultural, 1978c.

ROUSSEAU, J.-J. **Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes; Prefácio de Narciso ou o amante de si mesmo**. Tradução: Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado e consultoria de Marilena Chauí. 2. ed. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ROUSSEAU, J.-J. **Emílio ou Da Educação**. Tradução: Roberto Leal Ferreira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROUSSEAU, J.-J. **Emílio ou Da Educação**. Tradução: Sérgio Milliet. 3.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

SOUZA, Maria das Graças de. História e Declínio: Rousseau. In: **Ilustração e história**: o pensamento sobre a história no iluminismo francês. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau**: a transparência e o obstáculo seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DA NEGAÇÃO DA IMPLANTAÇÃO DO TEATRO PARISIENSE A ACEITAÇÃO DAS FESTA CÍVICA E POPULAR¹

Matheus Silva Costa

INTRODUÇÃO

Jean Jacques Rousseau, filósofo iluminista, e homem de letra, na qual critica a sua época, e contribui para a disseminação do pensamento iluminista do século XVIII, na qual tinha como defesa razão acima de tudo, a razão que é una e idêntica para todo o indivíduo pensante, para toda nação, toda época, e toda cultura.

A questão de Rousseau ao criticar veemente seu período, pode parecer de alguma forma contraditória em muitos casos, mas a sua coerência na defesa de sua pátria, é de um verdadeiro patriota, que valoriza sua cultura e seu povo. Desse modo, Rousseau, ao saber do verbete da *Enciclopédia*, que propunha a implementação do teatro em Genebra, é instigado a escrever para seu amigo Diderot, que tinha como precursor da *Enciclopédia*. Sua indignação assustou até mesmo seu amigo Diderot, o que causou um certo afastamento dos filósofos, mas Rousseau não se importou em criar novos inimigos, mesmo que ainda antes, alguns fossem seus amigos.

O interesse do genebrino pela defesa de seu povo, fez com que ele parece de escrever seu romance *Julie ou a nova Heloísa*, pois era urgente seu dever para com seus conterrâneos, e a satisfação em defender seus costumes é vista em sua obra, *confissões*:

¹ - Capítulo extraído da pesquisa da Iniciação Científica, intitulada, IMITAÇÃO TEATRAL E FILOSOFIA: sobre a função pedagógica do teatro e sua influência na formação dos cidadãos à luz de J.-J. Rousseau com a orientação do professor Dr. Luciano da Silva Façanha, Líder do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq.

Foi essa ocupação (pois Julie e a nova Heloísa ainda não chegara á metade) o primeiro de meus escritos em que encontrei verdadeiro prazer no trabalho. Até então a indignação da virtude me havia obrigado ao papel de Apolo; e ternura e a doçura da alma substituíram-no desta vez. As injustiças de que foram apenas espectador me tinham irritado: aquela de que estava sendo objeto me magoou; e aquela tristeza sem fel não era mais do que a dum coração amante demais, terno demais que, iludido pelos que ele havia julgado de sua tempera, se via obrigado a retirar-se (ROUSSEAU, 1948, p. 467).

A carta a d'Alembert foi o manifesto que selou o rompimento de Rousseau com os enciclopedistas, ao genebrino, não importava a sua ligação a Diderot, d'Alembert, Rousseau tinha a convicção ao defender os costumes.

O posicionamento de Rousseau contra a cultura, no qual ele afirma ser a causadora da deturpação da natureza, e da corrupção dos costumes, mediante ao aprimoramento do homem. Dessa forma, Rousseau indaga sobre o papel do teatro para com a sociedade, e o cidadão, ademais, Rousseau mostra de maneira simples, como é possível valorizar o cidadão, e a sua pátria.

Mas qual serão enfim os objetivos desses espetáculos? O que neles mostra? Nada, se quisermos, o bem-estar reina também. Cravai no meio de uma praça uma estaca coroada de flores, reuni o povo e tereis uma festa. Fazei melhor ainda; tornai-os eles mesmos atores; fazei com que cada um se veja e se ame nos outros, a fim de que todos estejam mais unidos (ROUSSEAU, 2020, p. 482).

A defesa de Rousseau a sua pátria, mostra como o pensamento do genebrino se configura como um elemento importante para entender o papel do cidadão, seja no âmbito político, social e cultural. Dessa maneira, é importante destacar o protagonismo que Rousseau propunha para o cidadão genebrino, é só somente ele que poderia entender a importância da cultura para o povo, não uma cultura corrompida, com vícios, mas uma cultura que valoriza a pátria e o cidadão.

Ao escrever a carta a D'alembert, na qual Rousseau mostra desde o começo seu apreço, e o sucesso que a obra fez, por se tratar de um assunto tão caro para os genebrinos. Em suas *Confissões*, Rousseau diz:

Minha carta a D'alembert fez grande sucesso. Todas as minhas obras fizeram, porém está me foi muito mais favorável. Ensinou o público

a desconfiar das insinuações do partido holbárquico. Quando eu partira para l'Ermitage, ele predisse, com sua suficiência ordinária, que ali não ficaria nem três meses. Quando os holbaquianos viram que eu tinha ficado vinte meses ali e que, atormentado pelo orgulho, preferia morrer vítima de minha teimosia, a me desdizer e voltar a Paris. A carta a d'alembert respirava uma doçura dalma que se percebia não ser fingida. Se em minha solidão eu me tivesse amargurado com o orgulho, o meu trabalho disso se ressentiria. Reinava um certo azedume em todos os escritos que fizera em Paris: tal amargor não transcreveu no primeiro que fiz no campo. Para aqueles que sabem observar, eis um reparo decisivo. Viram que eu tinha entrado em meu elemento (ROUSSEAU, 1948. p. 472).

A Carta a d'Alembert de Jean-Jacques Rousseau se destaca como uma obra que levanta diversas reflexões sobre a representação teatral. O genebrino faz uma análise acerca do teatro e sobre experiências que é capaz de proporcionar ao indivíduo. A carta a d'alembert mostra com clareza o cuidado que Rousseau teve ao defender Genebra, já que o artigo Genebra, escrito por d'alembert tinha sido feito com todo requinte, com a aprovação dos cidadãos de alta classe em Genebra, algo que causou em Rousseau mais indignação. Segundo Marvin Carlson, este artigo:

Veio a ser um dos mais controversos nesta obra totalmente controversa. Além de observações sobre as crenças religiosas da cidade, que de modo algum estavam em consonância com as perfilhadas pela maioria das autoridades locais, havia uma passagem (provavelmente sugerida por Voltaire) na qual se afirmava que Genebra se equivocara ao proscrever o teatro para proteger a juventude. Se os atores eram frequentemente imorais, dizia d'Alembert, a culpa cabia à sociedade por condená-los ao ostracismo. Se Genebra aceitasse os atores e as peças e os regulamentasse sabiamente, poderia estabelecer uma escola de virtude para toda a Europa (1997, p. 146).

O artigo Genebra põe em evidência que o teatro privado poderia contribuir para a vida do cidadão e toda sociedade em Genebra. O matemático se refere a Genebra de maneira depreciativa, a excluindo de outros povos:

Essa cidade, que muitos franceses consideram triste pela privação dos espetáculos, tornar-se-ia então a morada dos prazeres honestos, bem como a da filosofia e da liberdade; e os estrangeiros não ficariam mais surpresos ao ver que, em uma cidade onde os espetáculos decentes e

regulares são proibidos, permitem-se farsas grosseiras e sem espírito, tão contrárias ao bom gosto como os bons costumes (D’alambert, 2020, p. 359).

A manobra de D’alambert em convencer os genebrinos menos afortunados não surgiu nenhum efeito em Genebra, pois desde de sempre Rousseau já dialogava com os menos favorecidos, que eram usados como massa de manobra do século XVIII.

Para o enciclopedista, o teatro proporcionaria uma educação estética, refinando o gosto do público. Genebra possuiria um espetáculo digno de causar inveja a outras pátrias. O genebrino, de hábitos pacatos, de dedicação exorbitante ao trabalho e aos deveres da fé teria um momento de lazer onde poderia tirar boas impressões do espetáculo. Assim, as intenções de D’alambert parecem ser benéficas e profícuas com a República de Genebra. Mas porque Rousseau desconfia tanto da sugestão de d’Alembert? Porque a instauração de um teatro de comédia desencadearia em num cenário de instabilidade social, como o filósofo indicou na Carta? Para entendermos a postura contrária do filósofo genebrino, é importante perceber qual a finalidade que o teatro deve ter com o seu público segundo a perspectiva de Rousseau.

Rousseau faz diversas indagações sobre os espetáculos, como os questionamentos, se os espetáculos são bons ou maus em si mesmos, se podem aliar-se aos bons costumes, se a austeridade republicana pode comportá-los, e se devem ser tolerados numa cidade pequena. Essas são indagações que irão permear os argumentos de Rousseau na defesa de sua pátria.

Inicialmente, Rousseau considera o espetáculo como um entretenimento. Se ele não consegue produzir esse tipo de sensação em seu público, ele necessita ser repensado. Outro ponto interessante, mas não menos importante é a forma como ele visualiza a relação do homem com o trabalho. Para Rousseau, um homem que prima por uma vida harmoniosa, trata de ganhar o seu pão de maneira justa, dedicando-se ao seu ofício. Ao primar pelo seu labor, este se distancia do ócio e dos prazeres vãos. Ora, o homem que Rousseau está falando nesse momento é o homem de Genebra, que não se deixa tomar pela desocupação e que se preocupa com o trabalho e sustento de sua família.

Sobre uma das indagações levantadas por Rousseau em relação aos espetáculos serem bons ou maus em si mesmos, é importante demonstrar como o filósofo considera a relação entre plateia e cena. Nas palavras do ci-

dadão de Genebra, (ROUSSEAU, 2015, p. 45) “os espetáculos são feitos para o povo e só por seus efeitos sobre ele podemos determinar suas qualidades absolutas. Pode haver o espetáculo de uma infinidade de espécies”. Rousseau esclarece que os espetáculos podem ser de diversos tipos, eles podem ser adequados ao público que participa deste evento, algo que pela análise de Rousseau não acontece no teatro privado. O espetáculo deve simbolizar o “rosto” do público para o qual está se apresentando. Mas se ele não consegue retratá-lo, ele pode desagradar. O genebrino pensa assim, pois, para ele:

O homem é uno, admito; mas modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos e pelos climas tornar-se tão diferente de si mesmo que agora já não devemos procurar o que é bom para os homens em geral, e sim o que é bom para eles em tal tempo e em tal lugar (ROUSSEAU, 2015, p. 45).

O homem é um ser influenciado, sendo assim ele é persuadido pelas instituições, pelos costumes e hábitos oriundos do local em que nasce. Essa perspectiva se adequa ao teatro, pois para Rousseau ele não pode se apresentar de maneira universal para os povos. Para Rousseau, o teatro dramático de origem francesa não se associa à vida do povo genebrino, uma vez que não retrata o seu modo de ser.

Ora, reforçar o amor pela pátria, potencializar as paixões e agradar era que o teatro clássico grego conseguia proporcionar ao seu povo. Mas esse mesmo efeito seria possível em relação à outra civilização no tempo? A tragédia poderia provocar um efeito catártico tão bem anunciado nas linhas da Poética de Aristóteles em homens da posteridade? As tragédias reforçaram os mitos da civilização grega, reforçaram sua religião e suas divindades. Por isso, o homem grego se reconhecia nos atos e falas das personagens. Naquele momento, a tragédia não só vigorava a cultura do homem grego, como proporcionava aprazimento, experiência na qual Rousseau atribui como a finalidade do espetáculo. É importante destacar, que no romance Júlia ou a Nova Heloísa (1761) Rousseau, através da personagem Saint-Preux, retoma este assunto, reforçando o quanto a tragédia estava em perfeita consonância com o povo grego:

A instituição da tragédia tinha em seus inventores, um fundamento de religião que bastava para dar-lhe autoridade. Aliás, ela oferecia

aos gregos um espetáculo instrutivo e agradável na infelicidade dos Persas, sem inimigos: nos crimes e nas loucuras dos Reis de que esse povo se libertara. (...). As tragédias gregas versavam sobre acontecimentos reais ou considerados tais pelos espectadores e baseados em tradições históricas. Mas que faz uma chama heroica e pura na alma dos Grandes? Não se diria que os combates do amor e da virtude lhes provocam frequentemente noites mal dormidas e que o coração tem muita importância nos casamentos dos Reis? Calcula a verossimilhança e a utilidade de tantas peças que versam todas sobre esse quimérico assunto (ROUSSEAU, 1994, p. 227).

Rousseau realça a relação harmoniosa entre tragédia e civilização grega, assim como constata a lonjura da tragédia moderna com o público que ela quer atingir, no caso o público francês. Para Saint-Preux, as peças trágicas modernas podem reproduzir o gênero trágico, legado pela civilização grega demonstrando fidelidade com seus caracteres, mas “não oferecem nenhuma espécie de instrução sobre os costumes particulares do povo que divertem” (ROUSSEAU, 1994, p. 227). Pois o homem francês não é o homem grego, suas emoções e as impressões colhidas diante da cena teatral não podem ser as mesmas.

Outra questão refletida na Carta é se o teatro é capaz de tornar a virtude amável e o vício odioso. Para o filósofo, a natureza e a razão foram capazes de orientar o homem para praticar a bondade e o teatro não pode “dar a luz” a nenhum sentimento que o homem já não conheça. Pode despertar algo pior: pintá-lo em suas cores mais escuras, incitando-o a amar a bondade apenas no momento em que o espetáculo se inicia, esquecendo-se dela no ofuscamento das cortinas e luzes do palco. Seria esta relação entre o gênero trágico e o estímulo para a piedade. Para Rousseau, a piedade oriunda do espetáculo seria:

Uma emoção passageira e vã, que não dura mais do que a ilusão que a produziu; um resto de sentimento natural logo sufocado pelas paixões; uma piedade estéril que se nutre de algumas lágrimas e nunca produziu o menor ato de humanidade. Assim, chorava o sanguinário Sila ao ouvir a narrativa dos males que ele próprio cometera. Assim se escondia o tirano de Fedra diante do espetáculo, de medo de que o vissem gemer com Andrômaca e Príamo, enquanto ouvia sem emoção os gritos desgraçados que eram degolados todos os dias por ordem sua (ROUSSEAU, 2015, p. 53).

O público iria ao teatro justamente para experimentar o sentimento de piedade que a cena tão bem é capaz de pintar. Só que numa situação da vida real, o mesmo homem que se emociona com o choro da donzela no teatro ao perder o seu marido, seria o mesmo que passaria ao lado de um velho moribundo e sujo e sequer lhe ofereceria uma moeda, não cabe ao teatro de classe, a modificação dos costumes e hábitos.

Com toda batalha em defender os cidadãos de Genebra, no que tange a implementação do teatro privado, Rousseau está preocupado com os novos costumes e hábitos que um povo pode adquirir com um teatro que chega a uma cidade, costumes corrompidos, pode-se dizer que na interpretação de Rousseau, esses costumes seriam uma espécie de corrupção, desvirtuamento, modificando a cultura de seu povo. Em uma pequena pátria o que movimenta o povo, segundo o filósofo genebrino é a dedicação ao trabalho. Mas, com a instalação de um teatro, a sua população pode começar a se apaixonar pelo lazer proporcionado pelo espetáculo, desencadeando em um cenário de ociosidade, atrapalhando no movimento da economia e riquezas da região. Uma cidade recheada de habitantes ociosos e preguiçosos tende a cair em declínio.

Sobre o comediante, é notável a crítica do filósofo Genebrino em relação ao seu labor. Rousseau reflete sobre a personalidade do comediante. O comediante é aquele que se encontra em “uma condição de licenciosidade e maus costumes” (ROUSSEAU, 1993, p. 88). Rousseau define o que é o comediante e a ocupação que ele designa: Que é o talento do comediante? A arte de imitar, de adotar um caráter diferente do que se tem, de parecer diferente do que se é, de se apaixonar com serenidade, de dizer coisas diferentes das que se pensam com tanta naturalidade como se realmente fossem pensadas, e enfim, de esquecer seu próprio lugar, de tanto tomar o de outro.

Que é a profissão do comediante? Um ofício pelo qual ele se dá como espetáculo em troca de dinheiro, se submete à ignomínia e às afrontas de que se compra o direito de lhe fazer, e põe publicamente sua pessoa à venda. (...) Sem dúvida é um grande mal ver tantos celerados na vida real fazerem papéis de homens de bem; mas haverá algo de mais odioso, de mais chocante, de mais covarde, do que um homem de bem fazendo na comédia o papel de celerado, empregando todo o seu talento para ressaltar máximas criminosas, que horrorizam a ele mesmo? (ROUSSEAU, 2015, p. 109).

A atuação é a maneira pela qual ganha o seu sustento. Este homem, segundo o filósofo, se rebaixa a ações ridículas. Logo, como poderia o comediante despertar boas impressões em seu público como D'Alembert sublinha em seu verbete? Mesmo com leis que supervisionasse sua conduta como sugere o Enciclopedista, este indivíduo ainda assim, seria uma ameaça para uma cidade como Genebra, pois "um comediante no palco, exibindo sentimentos diferentes dos seus, dizendo apenas o que lhe fazem dizer, anula-se com seu herói" (ROUSSEAU, 2015, p. 111). O comediante não possui compromisso com a fala ou papel que está encenando. Encarna uma personagem, oferecendo voz e movimento a ela, sem refletir no que o seu ato pode desencadear na plateia. Por isso, Rousseau faz a sua crítica.

Ao observar toda proposta da implementação do teatro em Genebra e todos os seus entraves, Rousseau finalmente dedica boa parte de sua reflexão para a descrição do ambiente de sua República e paralelamente expõe diversos exemplos pelos quais o espetáculo clássico francês nada convém aos hábitos de homens e mulheres de Genebra. A população de Genebra é pacífica e moralmente equilibrada. A relação desse povo com a natureza é notória quando Rousseau descreve a afinidade que o genebrino possui com o campo e todo o panorama que o envolve. O genebrino gosta de ir para o campo para caçar e fazer passeios, além de se recolher na varanda de suas casas para admirar a vista paradisíaca que ele lhe oferece. Um momento de descanso para este povo após a longa jornada de trabalho.

A implantação do teatro clássico em Genebra em nada contribuiria para a sociedade, pois sua população pequena, na sua grande maioria pessoas pobres, que não poderiam arcar com as despesas dos espetáculos, destaca Rousseau:

Genebra é rica, é verdade; mas, embora ali não se vejam essas enormes desproporções de riqueza que empobrecem todo um país para enriquecer alguns habitantes e semeiam a miséria em volta da opulência, é certo que, se alguns genebrinos possuem bens bastante grandes, muitos vivem numa penúria bastante dura, e que a abundância da maioria provém de um trabalho assíduo, da economia e da moderação, mais do que da riqueza positiva (ROUSSEAU, 2015, p. 123).

Um outro ponto que é crucial, é a tradição religiosa na cidade, na qual sustenta toda sociedade, nesse sentido, instaurar um teatro privado,

seria um atentado à religião da cidade. O cidadão genebrino trocaria as horas dedicadas à comunhão entre seus irmãos na Igreja para ir ao teatro com o intuito de rir e se emocionar por um senhor caduco e ridículo ou por uma donzela que luta desesperadamente pelo seu amor. Tão cedo tomá-los-ia como exemplos para imitá-los. O maior problema para Rousseau é a perda pelo apreço pela vida religiosa, o amor à cidade e aos bons costumes poderiam desaparecer com a instalação de um espetáculo de comédia na cidade.

O pensador irá destacar, que mesmo sendo um povo religioso que abomina o ócio e a preguiça, os genebrinos se divertem com algumas distrações e inclusive possuem instalações para isso. São nos famosos círculos, que os homens de Genebra se reúnem para falar sobre assuntos do cotidiano. Do mesmo modo, as mulheres se encontram umas com as outras para se distraírem. Para Rousseau, essas formas de entretenimento em nada prejudicam uma família e a vida harmoniosa entre um casal e seus filhos.

Os círculos elogiados por Rousseau representam um momento de celebração entre os homens. Nessas ocasiões, pode haver exageros como um de seus sócios se embriagando por exemplo. Mas nada que se compare aos exageros que podem surgir de uma cena teatral. Para Rousseau, um homem pode ter atitudes excessivas em um dado momento de sua existência, mas logo retoma a consciência e sabe que passou da linha. Mas em um espetáculo teatral, o indivíduo pode não se dar conta da quantidade de vícios que está recebendo. A instauração de um teatro em Genebra seria capaz de “incendiá-la”, instaurando costumes lascivos e luxuosos, queimando os hábitos simples e virtuosos. Seria o “presente de grego” recomendado por d’Alembert, mesmo sugerindo esta recomendação na melhor das intenções.

Destarte, ao final da carta a D’alembert Rousseau dirige um apelo aos genebrinos, com imagens que sugerem uma analogia entre o teatro francês e a prisão. Segundo Rousseau, a cena privada mais se assemelha a uma prisão e, ao recusar o teatro de classe parisiense, o filósofo realiza um elogio rigoroso das festas cívicas e populares. Na qual o povo inteiro é o ‘ator espectador’, e, ao mesmo tempo, ‘o próprio espetáculo’.

O genebrino enfatiza que as festas cívicas há liberdade, e também o bem-estar reina, pois a festa pode ser feita sob o céu, em uma praça. Assim, Rousseau é fatídico:

Plantai no meio de uma praça uma estaca coroada de flores, reuni o povo e tereis uma festa. Ou melhor ainda: oferecei os próprios espectadores como espetáculos; tornai-os eles mesmos atores; fazei com que cada um se veja e se ame nos outros, para que com isso todos fiquem unidos (ROUSSEAU, 2015. p. 157).

É através do pensamento de Rousseau que podemos destacar a importância da cultura na formação do cidadão, é através dela que se forma uma sociedade sólida. Rousseau em toda sua trajetória reconhece o papel do cidadão para com a cidade. O sentimento genebrino de pertencimento e reconhecimento pode ser vista e sentida em todos os aspectos; em todos os anos muda-se o contexto, mas não muda o sentimento.

REFERÊNCIAS

CARLSON, Marvin. **Teorias do teatro: estudo histórico-crítico dos gregos à atualidade**. Tradução: Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1997.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Júlia ou a Nova Heloísa**. Tradução: Fúlvia Moretto. Campinas – São Paulo: HUCITEC, 1994.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Carta a d’Alembert sobre os espetáculos**. Tradução: Roberto Leal Ferreira Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2015.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Confissões**. Editora: Biblioteca ÁUREA, Rio de Janeiro, 2018.

SOUSA, Leonardo Silva; FAÇANHA, Luciano da Silva. **A Carta a d’Alembert: crítica ao espetáculo e amor pela pátria por Jean-Jacques Rousseau**. Natal RN. 2018.

DA RECUSA DA CENA PRIVADA AO CONSENTIMENTO DA CENA PÚBLICA EM ROUSSEAU¹

Durval Soares da Fonseca Júnior

Circunstância de Composição da *Carta a d’Alembert sobre os espetáculos*

Ao ser publicado no volume VII da *Enciclopédia*, o artigo sobre a cidade de Genebra, o filósofo d’Alembert enaltecia o governo dessa República, no qual tecia alguns comentários: falava de suas riquezas, de sua independência, da organização política, biblioteca pública, as descobertas de seus sábios e acolhida aos estrangeiros.

Exaltava também os cidadãos; o trabalho na relojoaria; os agricultores e a organização nos hospitais. Com isso, expunha de maneira imparcial sobre os princípios da religião genebrina e da sua organização administrativa. No entanto, dois trechos iriam desencadear as mais vivas controvérsias: a primeira referia-se a implantação do teatro de classe em Genebra e a segunda, à religião dos pastores. Declarava que os pastores de Genebra eram socinianos, ou seja, rejeitavam toda a revelação como dispensável para o cristianismo e a doutrina da punição eterna como a justiça de Deus.

D’Alembert faz uma defesa da comédia e dos comediantes, como também, propõe instalar uma companhia de teatro na pequena Genebra, mostrando que, através dos espetáculos seria possível aguçá-lo o gosto dos cidadãos pela arte, a qual resultaria em bons costumes.

¹ - Capítulo extraído da Monografia do curso de Pós-Graduação *lato sensu* em Filosofia Política do Departamento de Filosofia da UFMA, intitulada, Da recusa da cena privada ao consentimento da cena pública: teatro e política em Rousseau, sob a orientação do Professor Dr. Luciano da Silva Façanha, Líder do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq.

E, ao conjecturar sobre a implantação da comédia e da tragédia na República genebrina, d'Alembert enfoca, diga-se de passagem, que o perigo visto pelas autoridades em relação a corrupção da juventude seria resolvida com a publicação de leis severas, no sentido de impedir os comediantes e os possíveis exageros que aí ocorressem, por intermédio de uma comissão proposta pelas autoridades e, de acordo com os usos e costumes, Genebra teria a melhor companhia teatral de toda a Europa.

Foram essas colocações de d'Alembert que fizeram com que Rousseau o refutasse, argumentando que o mesmo não tinha o direito de atribuir-lhes opiniões dessa natureza.

Como afirma Rousseau, ele não era o mais indicado para responder às críticas feitas a Genebra, pois, os magistrados da cidade não o escolheriam para isso. Nessa linha de raciocínio, é que o autor reuniu na *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos*, resultante do verbete várias questões provavelmente direcionadas a d'Alembert, a saber:

Se os espetáculos são bons ou maus em si mesmos? Se podem aliar-se aos bons costumes? Se a austeridade republicana pode comportá-los? Se devem ser tolerados numa cidade pequena? Se a profissão de comediante pode ser honesta? Se as comediantes podem ser tão recatadas quanto as outras mulheres? Se boas leis bastam para reprimir os abusos? Se essas leis podem ser bem observadas? (ROUSSEAU, 1993, p 39).

Percebe-se que as questões acima mencionadas referem-se a argumentação global da *Carta a d'Alembert*. Rousseau pretende analisar o teatro do ponto de vista das implicações morais que este ocasionaria para a vida prática, envolvendo, em particular, o conteúdo representado. Então, pode-se dizer que o conteúdo das peças representadas no teatro de classe faria parte do quadro das paixões humanas, como por exemplo: amor, ódio e virtude, cujo original está no coração dos homens. Assim, o mesmo modificaria os costumes, e inclusive, não poderia ter o papel de educador, o qual Denis Diderot aspirava.

Partindo, portanto, da singularidade dos usos e costumes genebrinos e ao mesmo tempo, evidenciando o teatro como crescente deformador de valores morais, Rousseau irá posicionar-se contra a sua instalação em sua terra natal. Genebra, na visão do autor, teria uma cumplicidade de felicidade em seu contexto social, moral e sobretudo, político, zelando pelos bons cos-

tumes, ainda não totalmente corrompidos e com a chance real de preservá-los. Se, em Paris, o teatro pode preencher o tempo ocioso dos homens, impedir que estes cometam mais crimes, o mesmo não valeria para Genebra.

A posição de Rousseau é quanto a questão de prevenir as mudanças quando elas não são para o bem, do que tentar remediar o mal causado por elas, assim como é mais fácil conservar os bons costumes, do que pôr termo aos maus. Mesmo ainda, pode-se perguntar o seguinte: por que estragar o que é ou o que está bom? Diante dessa postura, a *Carta* atraiu uma enorme atenção da população e Genebra teria ficado satisfeita e orgulhosa, de um modo geral, com a polêmica de Rousseau em sua defesa.

Observa-se, então, que a *Carta a d'Alembert*, é um grande manifesto de resposta e indignação do filósofo genebrino, mas também, pode ser entendida, à primeira vista, como uma obra com um objetivo bastante pontual: preservar o povo de Genebra das imprevisíveis transformações que o teatro poderia nela provocar. Na medida em que Rousseau desenvolve esta defesa de sua terra natal, vê-se formar uma forte acusação à própria arte teatral. O diagnóstico mostraria a decadência moral do teatro moderno (a tragédia e a comédia), no qual a virtude perde o sentido.

A Recusa da cena privada e aceitação da cena pública:

O teatro é uma expressão artística muito forte. Na Grécia, ele teve seu início, quando eram apresentadas as tragédias e as comédias sobre a vida de heróis e homens os quais tinham o seu destino interferido pelos deuses. A encenação contava apenas com homens em seu elenco e o que era apresentado no palco, em cena aberta, muito conduzia com a realidade dos gregos, uma vez que os mesmos possuíam um passado mítico permeado por feitos de grandes homens e heróis.

Já na modernidade, a arte teatral é retomada, novos gêneros de tragédia e de comédia são escritos, a exemplo de Racine e Molière. Mas, as mesmas já não retratam tão bem a realidade de um povo para os quais são destinadas. Em Paris, são esses novos gêneros de tragédia e de comédia que são apreciados por uma classe mais preocupada com a luxuosidade daqueles que apreciam a arte do que com o conteúdo que está sendo apresentado. Esta seria uma das principais observações feitas por Rousseau quando se refere ao teatro

de classe. Além do que, para ele, tanto a tragédia quanto a comédia tendem a ridicularizar os valores humanos como a bondade e a virtude. Valores estes que para o filósofo deveriam ser resguardados. Por isso, quando se posiciona contra a instalação do teatro de classe em Genebra, é com o conteúdo de suas cenas que se preocupa, além daquele povo simples querer ostentar uma riqueza desnecessária. Ou seja, Rousseau temia que aquilo que se passava em Paris – algo que para ele era normal –, começasse a acontecer em Genebra, já que a intenção de Jean-Jacques Rousseau é reconstruir um novo sentido à política, incluindo a todos como responsáveis por ela. É o que se observa por exemplo, em sua obra do *Contrato Social*. E enxergar hoje a movimentação da recusa da cena privada e aceitação da cena pública como instrumento político vivenciado no século XVIII, é também perceber essa intenção de Rousseau

Neste sentido, a originalidade da *Carta a D'Alembert* encontra-se no pensar o termo teatro. É claro que deve ser analisada a oposição entre o caráter democrático e popular da festa (cena pública), e o do teatro francês (cena privada), este bastante criticado como teatro de classe², para um contexto bem específico, Genebra.

É bom frisar que Rousseau sustenta que, tudo que se representa no teatro não se aproxima do povo, mas evidentemente se afasta. Não haveria uma harmonia entre o palco e a platéia, o que triunfa é a artificialidade no mundo teatral. Porque o espectador ao entrar em contato com a virtude durante a dramatização, sairia do teatro com a consciência tranqüila, já que vira a virtude na tragédia e não se preocuparia em praticá-la na vida real. Segundo o autor, está em nós e não na arte o que gera virtude:

Ah, se a beleza da virtude fosse obra da arte há muito a arte a teria desfigurado! Quanto a mim, ainda que me chamem de malvado por ousar afirmar que o homem nasceu bom, eu acho isso e creio tê-lo provado; está em nós e não nas peças a fonte do interesse que nos prende ao que é honesto e nos inspira aversão pelo mal. Não há arte que produza esse interesse, mas apenas as artes que se valem dele. O amor do belo é um sentimento tão natural no coração humano quanto o amor de si mesmo; ele não nasce de um arranjo de cenas; o autor não o leva para lá, mas o encontra ali; e desse puro sentimento que ele favorece nascem as doces lágrimas que faz correr (ROUSSEAU, 1993, p. 45).

2 - Segundo Bento Prado Júnior, "tanto na *Carta a d'Alembert* quanto em a *Nova Heloísa*, é certo, que o teatro clássico francês é apresentado e criticado como teatro de classe, mas essa crítica assume seu sentido no interior de uma antropologia e de uma filosofia da história que não podem ser superpostas a tradições mais recentes" (PRADO JUNIOR, 2008, p. 303).

A questão levantada por Rousseau em relação ao teatro na sua potencialidade poderá ser inspecionada sob o ponto de vista teórico ou da multiplicidade das figuras do espetáculo. Por essa razão, é necessário salientar que a recusa da cena privada não implica em desqualificá-la em seu conjunto, mas sim objetiva uma transposição dos efeitos previsíveis do espetáculo em Genebra, definida a partir de seus costumes e instituições. Diante de uma naturalidade representada sem fronteiras, surge a cena pública, sem pretexto, vivenciada pela coletividade, em busca do caráter nacional de um povo.

O espetáculo que Jean-Jacques Rousseau recusa é o da representação combinado com a desigualdade social, posto que, a realidade parisiense não é a mesma que a genebrina. Com isso, a cena pública substitui a representação teatral pela sensação, pela junção das belas almas e de suas consciências. Então, Rousseau defende que não precisa trazer de outros lugares as encenações para divertir um povo, mas buscar nas manifestações populares o interesse por aquilo que exalte, valorize e reforce seus costumes. Em Genebra isso é possível pelos bailes e na ocasião das festas cívicas.

Negação do teatro de classe

De maneira geral, para Rousseau, o teatro é negativo por utilizar mecanismos de sua inconveniência, podendo corromper os costumes e evidenciar as más inclinações. Então, não há como fazer se representar com o que se é, numa constante redução das relações.

É importante observar que, aquilo que se verifica na *Carta a d'Alembert* é a evidência do teatro de classe sendo o mesmo criticado pelo genebrino sob a perspectiva de uma negatividade constitutiva, desvalorizando as circunstâncias efetivas em que as cenas estão escritas.

Sobre essa negatividade do teatro, apontada por Rousseau, Cláudio Boeira Garcia reitera:

Quando considera o teatro “em si mesmo”, fora da história – e suspende provisoriamente a referência às diversas formas de sociabilidade que dispõe dessa instituição –, a valoração é sempre de uma negatividade constitutiva. Essa valoração muda, quando a perspectiva da análise se orienta para o exame das circunstâncias efetivas em que as cenas estão escritas. Assim, a cena pode ter em Paris alguma utilidade para os seus habitantes, bem como pode ter uma utilidade

para Atenas e para a antiga Roma e assim por diante. Nesses casos, o que interessa examinar é a relação entre o teatro, os espetáculos e a as formas de sociabilidade em que estão inscritos. O que se realça é a incapacidade do teatro de produzir algo autônomo em relação às formas de sociabilidade e aos espectadores considerados em suas singularidades (BOEIRA, 1999, p. 144).

Esta singularidade é referida ao contexto genebrino.

Parece plausível dizer que o teatro tem a incapacidade de produzir algo autônomo em relação às formas de sociabilidade e, também, aos espectadores considerados em suas singularidades, resgatando a relação entre o geral e o particular. A cena tem utilidade de acordo com o seu contexto histórico e social. E, de outra parte, a necessidade e utilidade devem ser vivenciadas ou permitidas, caso contrário, são um mal. Contudo não é a utilidade que a determina, mas o prazer que proporciona. Por isso, para Rousseau cada povo teria espetáculos sobre aquilo que lhe apraz levando-se em consideração suas particularidades efetivas. Assim, diz o autor:

Quanto à espécie dos espetáculos, ela é necessariamente determinada pelo prazer que eles proporcionam e não pela utilidade. Se neles se pode encontrar alguma utilidade, tanto melhor, mas o objetivo principal é agradar e, se o povo se divertir, o objetivo já foi suficientemente alcançado. Só isso já impedirá que possamos dar a esse tipo de estabelecimento todas as vantagens de que eles seriam suscetíveis, e é iludirmo-nos muito ter dele uma idéia de perfeição que não poderia pôr em prática sem desencorajar quem acreditamos instruir. Eis aí de onde nasce a diversidade dos espetáculos, conforme os gostos diversos das nações. Um povo intrépido, grave e cruel quer festas mortíferas e perigosas, onde brilham o valor e o sangue frio. Um povo feroz e ardente quer sangue, combates, paixões atrozes. Um povo voluptuoso que músicas e danças. Um povo brincalhão quer gracejos e coisas ridículas. *Trhit sua quemque voluptas*. Para lhes agradar, é preciso ter espetáculos que acentuem as maravilhas as suas inclinações, quando seria preciso ter espetáculos que as modificassem (ROUSSEAU, 1993, p. 41).

Contra essa utilidade no sentido de educar pretendida por d'Alembert ao querer implantar o teatro de classe em Genebra é que Rousseau discorda do iluminista.

D'Alembert, em sua argumentação diz que o teatro seria uma distração, deveria agradar e não instruir. O mesmo, só pode agradar ao adular

as paixões do seu público, e de público a público, cada um tem a sua paixão. Mas, segundo observa Rousseau, no espetáculo teatral, a tragédia eleva os sentimentos e a ação dos heróis, diminuindo a humanidade do espectador. O teatro se compraz com a descrição de paixões monstruosas. A comédia ridiculariza o homem, baseada num vício do coração, exalta o gosto pelo ridículo. Rousseau aproveita a oportunidade de resposta da *Carta*, para fazer uma análise sobre a obra de Molière, sobretudo da peça o *Misanthropo*, na qual é criticada exatamente pelo fato da mesma fazer o público simpatizar mais pela astúcia e mentiras dos personagens do que pela bondade e simplicidade, sendo estas últimas, por sua vez, ridicularizadas.

Para o genebrino, da mesma forma que o teatro se mostra incapaz de melhorar os costumes, não seria por seu intermédio que o homem viria adquirir interesse em ser virtuoso. Rousseau afirma que nos espetáculos, sempre nos colocamos do lado da justiça, sendo a comoção frente às injustiças, fictícias, mais fáceis do que quando estamos diante dos males reais. Para ele, a virtude permaneceria restrita ao palco, e os espectadores, ao saírem do tetro, continuariam agindo conforme seus interesses particulares.

Jean-Jacques Rousseau, ressalta, assim, que a presença dos atores em cena suscitaria o gosto pelo luxo e a ociosidade, e não o gosto pelas virtudes, argumentando que a implantação do teatro em Genebra seria onerosa para pessoas acostumadas a uma vida simples e, por conseqüência, o mesmo aumentaria os gastos particulares e públicos. Ficaria, então, o povo genebrino limitado ao trabalho e ao cumprimento de seus deveres humanos e civis? É claro que não! Rousseau sugere que o próprio povo escolha sua forma de descanso e distração, ao mesmo tempo em que defende as festas públicas em contraposição ao teatro. Além da oportunidade para a manifestação de uma alegria autêntica por parte do povo, tais festas confirmariam os valores e as virtudes morais, e estreitariam os laços afetivos entre os cidadãos e os destes com a pátria.

Do que fica entendido, por que Rousseau é contra a implantação do teatro de classe em Genebra, posto que o mesmo com sua idéia de “perfeição”, traria como conseqüência, uma série de modificações visíveis tanto a curto como a longo prazo na realidade de um povo voltado para suas obrigações enquanto cidadãos virtuosos.

De fato, o teatro francês, segundo Jean-Jacques Rousseau, é quase

tão perfeito quanto possível, seja pelo encanto ou pela utilidade, haja vista que as duas vantagens guardam uma relação de reciprocidade entre si, forçadas claramente a voltar aos meios comuns de interessar e de agradar. Nas peças, o crime não é punido e nem a virtude recompensada, demonstrando ações através de meios tão pouco usuais que não se teria nada de parecido no curso natural das coisas humanas. Por isso, o teatro não tem compromisso com a virtude, mas sim com a paixão e o gosto do público (opinião pública). Ou seja, teria a função de divertir.

Assim, para d'Alembert, o teatro possui uma ferramenta viva de trabalho, enquanto para Rousseau, torna-se virtude amável e vício odioso;³ pois possui uma moral à parte, o mesmo tende ao exagero. Uma vez que a comédia mostra os homens com características humanas inferiores, ao passo que a tragédia mostra superiores, ou seja, alguém ou além daquilo que eles verdadeiramente são.

Rousseau atenta para o fato de que os espetáculos sejam entretenimentos, e se é que os povos precisam de momentos prazerosos que sejam permitidos quando necessários, ou seja, quando o próprio divertimento não impedir desenvolver a valorização de suas atividades profissionais, pois, são estas que dignificam o homem. O próprio autor lembra na *Carta*, que o homem é modificado por uma série de situações, como por exemplo, o governo, o clima e a religião, logo, devem haver uma variabilidade de espetáculos de um povo para outro.

A partir daí, Rousseau ressalta o que agrada o público em relação aos povos brutos, ferozes e briguentos são os espetáculos sanguinolentos. É diferente quando se pensa nos povos sensuais, charmosos e atraentes. Os espetáculos devem conter dança e música, aquilo que verdadeiramente agrada os gostos e costumes de cada povo. Desse modo:

O teatro, em geral é um quadro das paixões humanas cujo original está em nossos corações: mas se o pintor não se preocupasse em adular essas paixões, os espectadores logo iriam embora e não mais queriam ver-se sob uma luz que os levaria a se desprezarem a si mesmos.

3 - Rousseau leva a perceber na Carta: "o surgimento da paixão, destacando reforçar o caráter nacional de um povo, em especial, os genebrinos e prossegue dizendo que o único instrumento de purgar as paixões é a razão, esta não tem nenhuma validade e efeito no teatro. O autor enfatiza: Examinemos se pode haver outros meios. O teatro, dizem-me, dirigido como pode e deve ser, torna a virtude amável e o vício odioso. Como assim? Antes de haver comédias as pessoas não amavam o bem, não odiavam os maus, e será que esses sentimentos são mais fracos nos lugares em que não têm espetáculos? O teatro torna a virtude amável.. Realiza então um grande prodígio ao fazer o que a natureza e a razão fazem antes dele! Os maus são odiados no palco..." (ROUSSEAU, 1993, p. 44).

Pois, se ele dá cores detestáveis a algumas delas, isto ocorre somente com aquelas que não são gerais e que são naturalmente odiadas. Assim, o autor não faz com isso mais do que acompanhar os sentimentos do público; e essas paixões desprezadas são sempre usadas para ressaltar outras, senão mais legítimas, pelo menos mais ao gosto dos espectadores. Só a razão não tem valor algum no palco. Um homem sem paixões, ou que sempre as dominasse, não seria capaz de interessar a ninguém no palco; e já se observou que um estóico na tragédia seria um personagem insuportável: na comédia, ele provocaria o riso no melhor dos casos (ROUSSEAU, 1993, p. 41).

Em outras palavras, para Rousseau, a arte teatral é negativa por tornar mais expressáveis as paixões humanas, estas que já fazem parte do ser humano.

Nesse sentido, as únicas maneiras de modificar os costumes descritos na *Carta*, são: as leis, a opinião e o próprio prazer. Rousseau enfatiza que o efeito do teatro sobre os costumes se limitaria a reforçar as inclinações naturais, isto é, as paixões humanas. Com isso, a comédia seria boa para os povos bons e má para os povos maus, já os espetáculos são feitos exclusivamente para o povo, podendo existir uma série de infinitudes destes, recheada de costumes, de temperamentos e de caracteres; a sua popularização envolve diretamente os hábitos dos espectadores, por conseqüência, o teatro passa a ter a dupla função de divertir e instruir. Contudo, não é essa a função do teatro, segundo Rousseau, no máximo divertir o espectador. Ressalta Cláudio Boeira:

Ora, se a espécie dos espetáculos é determinada pelo prazer que esses proporcionam e, sendo o seu objetivo – não sua utilidade! – divertir, conclui-se que os divertimentos serão tão diversos quanto os gostos para divertir-se. Deve-se, pois, investigar o estatuto desse 'divertimento'. Se o divertimento receber, ao longo da *Carta*, um sinal negativo, se for demonstrado que Rousseau reduz o teatro à função exclusiva de divertir, é evidenciar-se-á a 'negatividade' atribuída por essa teoria ao teatro. De outro modo, em vista de sua concepção ético/antropológico/política, o autor não pode evitar uma teoria negativa do teatro, pois, Rousseau não aborda e valora o teatro sob a ótica estética das cenas, ou como uma instituição ou região de conhecimento radicalmente autônomo (BOEIRA, 1999, p. 146-147).

O certo é que Rousseau aponta que o teatro produz negatividade em

seu objeto, pois, mescla um jogo de cenas com o intuito de divertir a platéia (o público) e não tem o menor sentido em querer transportar para a sociedade o que nele é mostrado. Há, portanto, uma possibilidade de tornar-se vazio, ocupado pelo gosto da diversão (positividade). O teatro para povos corrompidos não teria a função preventiva de polícia para evitar entre os homens crimes maiores.

Acontece que o efeito dos espetáculos, do ponto de vista do espectador, garante o prazer em proporcioná-los de acordo com seus costumes, ou seja, as peças precisam ser condizentes com o seu contexto social e político. O filósofo afirma que, essa situação de dependência cria um círculo vicioso, contribuindo para ampliar o grau de corrupção nas grandes cidades.

Rousseau admite que o homem é uno, mas capaz de ser modificado pelas religiões, pelas leis, pelos governos, pelos costumes, pelos preconceitos, e, ainda, pelos climas, dependendo tão-somente do tempo e do lugar em que vivem, como o exemplo que fornece sobre as peças de Menandro:

As peças de Menandro, feitas para o teatro de Atenas, ficavam deslocadas no de Roma; assim os combates de gladiadores, que, sob a República, exaltava a coragem e o valor dos romanos, só inspiravam, sob os imperadores, ao populacho de Roma, o amor do sangue e a crueldade: do mesmo objeto oferecido ao mesmo povo em tempos diferentes, ele primeiro aprendeu a desprezar a sua própria vida, e depois a zombar da vida dos outros (ROUSSEAU, 1993, p. 40-41).

Isto significa que aquilo que é apresentado pela arte teatral, no mínimo deve condizer com a realidade de cada povo.

Por isso, para Rousseau a uniformidade seria prejudicial aos próprios sentimentos individuais e particulares que possuem significado cultural para uma determinada sociedade. Além disso, divertir seria a perfeição possível do teatro, eis porque a proposta pedagógica iluminista, de revolucionar os sentimentos e costumes não cabe na encenação teatral, tem a finalidade apenas de embelezá-los. Para isso, o teatro apresenta trajes e regras que lhe são próprios.

Assim, a noção de diferença para Rousseau, encontra-se veiculada a uma conotação positiva, interligada com as particularidades de um povo através da sua originalidade, preservando suas liberdades sociais, políticas e morais, contextualizadas por sua história particular.

Considerações finais: Consentimento da festa pública

Diante de toda essa recusa da representatividade teatral como forma de modificar os costumes do povo genebrino, Rousseau exalta, como alternativa, a realização dos festejos públicos realizados em Genebra, relacionados ao campo da igualdade em que os mesmos eram promovidos ao ar livre, onde todos participem, que no jogo do ser e parecer, prevaleça o ser, em que as máscaras sejam removidas, isto é, os gestos não sejam afetados. Por isso, ao exaltar a festa pública, na qual não há nenhum objetivo específico, afirma o autor:

Quais serão, porém, os objetivos destes espetáculos? Que se mostrará neles? Nada, se quisermos. A liberdade, em todos os lugares onde reina a abundância, o bem-estar reina também. Plantai no meio de uma praça uma estaca coroada de flores, reuni o povo e tereis uma festa. Ou melhor ainda: ofereci os próprios espectadores como espetáculos; tornai-os eles mesmos atores; fazei com que cada um se veja e se ame nos outros, para que com isso todos fiquem mais unidos. Não preciso citar os jogos dos antigos gregos: há outros mais modernos, há os que ainda existem e os descubro justamente em nossa cidade; temos revistos todos anos; prêmios públicos; reis do arcabuz, do canhão, da navegação; não é demais multiplicar eventos tão úteis e tão agradáveis; reis como esses nunca são demais. Por que não faríamos, para nos tornarmos melhor dispostos e mais robustos, o que fazemos para nos exercitar com as armas? Terá a República menos necessidade de trabalhadores do que de soldados? Por que tomando como modelos as competições militares não criamos outras competições de ginástica, de luta, de corrida, de lançamento do disco e do diversos exercícios do corpo? Haveria no mundo um espetáculo mais brilhante nesse amplo e soberbo lago centenas de barcos elegantemente equipados, partirem todos ao mesmo tempo, uma vez dado o sinal, para capturarem uma bandeira colocada no objetivo, e depois servirem de cortejo ao vencedor que retorna em triunfo para receber o merecido prêmio? (ROUSSEAU, 1993, p. 128-129).

Na verdade, estas festas, por serem uma celebração de alegria coletiva constituem-se como um efeito sem causa, os homens não enxergam à disposição do tempo, portanto, o seu momento aparece através de pequenas histórias corriqueiras, de encontros e desencontros, onde se visualiza a intimidade. As danças e as músicas se dão claramente ao ar livre, sob o céu.

Mesmo assim Rousseau interroga:

Como! Não deve haver nenhum espetáculo numa República? Pelo contrário, deve haver muitos deles. Nas Repúblicas eles nasceram, nelas os vemos brilhar com um real ar de festa. A que povos convém mais reunir muitas vezes seus cidadãos e travar entre eles os doces laços do prazer e da alegria, do que aos que têm com tantas razões para se amarem e para permanecerem unidos para sempre? (ROUSSEAU, 1993, p. 126).

O fato é que a festa cívica conforme a descreve Rousseau tem algo seguro, nas quais a juventude seria menos propensa a procurar outros meios de divertimentos como exemplo, o teatro. E, também, as reuniões serviriam para firmar os laços de amizade e aproximar a relação familiar entre pais e filhos e o reconhecimento da própria comunidade. Rousseau argumenta que a arte do teatro, com seu requinte, luxo, brilho e pompa tal como acontece em Paris, não deve ser recomendada a Genebra. Porém, efetivamente, com a proposta certa de que ela, provinciana, não teria condições de desfrutar modelos impostos por outras civilizações.

Logo, adiante, pode-se verificar que os teatros das grandes sociedades, em especial, parisiense, tal como elas mesmas exigem, requerem mediações; ao contrário das cenas públicas que vivem da límpida imediação. A festa rousseauniana reivindica aquilo que foi desaparecido com a entrada na vida social, não se configura como uma tradição, mas pura espontaneidade de almas. O espetáculo promovido pelo teatro esconde o espectador e mostra o autor, onde demonstra todas as desigualdades existentes entre os homens.

O ponto fundamental da construção da festa coletiva defendida pelo autor, é o extermínio da representação, enquanto jogo do ser e do parecer (do artificial) que é dado pela própria natureza. Para ele, todos na festa são iguais, logo, a virtude está presente, sem a necessidade de mediações. Por isso, na alegria da festa os limites são superados, pois nela o gozo puramente sensível coincide com a expansão do verdadeiro "eu".

Para Rousseau, a festa pública é um mero pretexto sob um olhar fixado na improvisação; a verdadeira questão reside na abertura dos corações. Os espetáculos não mais devem ser encerrados dentro de salas escuras, onde apenas o autor representa o papel, e ao espectador sob a função de identificar-se como o que está sendo representado no palco, possibilita a abertura para o céu aberto. E, desse modo, todos se mostram sem máscaras.

ras, ninguém necessita se esconder e cada um merece a mesma quantidade de luz. Assim nas palavras de Cláudio Boeira Garcia:

Só a boa festa e a dança em torno da fonte de água possibilitariam um teatro sem representação. Nesse palco não há espetáculo, teatro, nada para ser visto. Se antes era o teorema que afastava a voz viva de si mesmo, agora é o teatro. E um palco que não oferece nada ao olhar não é senão um lugar onde o espectador ao dar-se a si mesmo como espetáculo, não será mais vidente nem o que assiste, o que vê (*voyeur*). Apagará em si a diferença entre o comediante e o espectador, o representado e o representante, o objeto que olha e o sujeito que o observa (BOEIRA, 1999, p. 216).

De fato, para Rousseau, a festa proporciona um espetáculo sem representações. Tudo gira em torno da naturalidade, o contato com o outro surge na espontaneidade, nada pode ser mostrado, decorado e imposto. O luxo confunde-se ao brilho do olhar coletivo da festa.

Assim, é preciso, antes de qualquer coisa, observar que o homem, na festa pública, exerce um contato mais direto com o seu próximo. É nesse sentido, pois, que afirma Jacira de Freitas:

O homem experimenta um contato direto com o seu próximo; nada se interpõe entre eles, mediação alguma é necessária para que a unidade predomine. E como não há nada a ser mostrado, todos estão à mostra: iluminados pela luz solar, os espectadores são o seu próprio espetáculo (...). A festa é, antes de mais nada, a celebração da alegria coletiva; esse é o seu objeto (...). Desaparece a necessidade da estima pública que persiste na vida cotidiana e com ela a exigência de fazer de si mesmo o único espetáculo, que supunha a submissão do outro ao meu amor-próprio. A festa opera a ultrapassagem da cisão à qual estava submetida o indivíduo, por meio de uma comunicação que dispensa mediações discursivas e se exprime essencialmente na música e na dança (FREITAS, 2003, 87-88).

Desse modo, na festa, não haveria nenhum momento de mediação; mas espontaneidade; todos estão à vista de uma imensa alegria e, por conseguinte, renasce a claridade de algo novo no próprio consentimento da cena pública.

A partir daí, a festa rousseauiana acabaria produzindo aquilo que foi perdido com a entrada na vida social, resgata uma ilusão necessária para que

o homem se remove e, por sinal, preenche um jogo exaltado pela imagem festiva. Pode-se, no entanto, reavaliar que a festa popular tem a função política de construir um elo social, substituindo o amor próprio pelo amor si e, por fim, pelo amor à pátria. Rousseau registra para isso um lugar concreto – Genebra – e o que está nas entrelinhas de todo fundamento levantado por d’Alembert é a questão puramente política envolvida na implantação dos espetáculos. Na festa, o homem cindido se perde, o jogo do ser e parecer é danificado, reprovado e eliminado, floresce a experiência de um momento livre e autêntico. O homem natural esbanja criatividade em seu contexto social e político.

A descrição da festa popular destaca-se, essencialmente, no plano da afetividade; o homem é ator/espectador, recebe em troca de tudo o que cedeu à comunidade; não há perda ou anulação, apenas encontro comum entre membros que entenderam a razão da vida em sociedade. De outra parte, o teatro manipula o ser, outorga diretamente a outrem o direito de representar, há uma cisão entre o palco e platéia, estabelecendo um aprisionamento no jogo da solidão. E segundo Jacira de Freitas:

Nesse sentido, apesar de supor advir do estado social, as festas rousseauianas se propõem, desde a sua origem senão a abolir por completo a representação – já que estas variam quanto ao grau de representação que admitem –, pelo menos a restringir a inserção de certos componentes representativos. Assim, é preciso, antes de mais nada, estabelecer um critério a partir do qual esses elementos possam ser identificados. Esse critério nos é dado pela própria natureza. Uma vez que se admite o antagonismo entre a natureza e sociedade e que a sociedade se opõe à natureza por ser o lugar onde se dá a degeneração do homem, basta explicar como se opera esta degeneração. Os elementos ausentes das festas podem ser conhecidos quando se verifica que a perda de identidade do homem se efetua em diferentes planos: não só no palco do raciocínio e do julgamento mas, também, no plano da atividade econômica e no da linguagem (FREITAS, 2003, p. 89-90).

Rousseau enfatiza que a festa humana é também a da aparência e a do imaginário; o homem com suas paixões cria o que lhe convier. A manifestação artística revelada na festa busca estabelecer o palco da própria vida. A linguagem e o agir serão pontos fundamentais para o autor, e delas, em contrapartida, o teatro será palco das desigualdades, das manifestações do homem em enquanto ator/espectador de sua condição humana.

O comum é vivenciado, sem ilusões. Assim, todos os tipos de festas encontradas em Genebra são revistas por Rousseau, desde a cívica, os bailes de inverno, os jogos militares e os círculos de homens e mulheres. O teatro e a festa, portanto, se contrapõem; enquanto o primeiro se encerra na imensa escuridão enquanto prisão, a segunda se dar ao ar livre, liberta.

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

Por isso, as festas públicas são propostas por Rousseau para acabar com essa separação existente entre o espetáculo do palco e os espectadores, os quais se tornam ao mesmo tempo os atores daquele. Para que as pessoas se encontrem realmente unidas, o espetáculo não pode possuir um objeto particular, como ocorre no teatro, que absorva todas as atenções para si. De acordo com Starobinski, na festa o remédio é não mostrar nada:

Nada mostrar será realizar um espetáculo inteiramente livre e vazio, será o meio óptico da transparência: as consciências poderão estar puramente presentes umas para outras, sem que nada se interponha entre elas. Se nada é mostrado, então se torna possível que todos se mostrem e que todos olhem (STAROBINSKI, 2011, p. 103).

Starobinski relaciona essa espontaneidade na festa, em que todos olham e todos são vistos. O movimento do dom absoluto se inverte para tornar-se contemplação narcísica de si mesmo, porém, o “eu” assim contemplado é pura liberdade, pura transparência, em continuidade com outras liberdades, outras transparências – ou seja, é um “eu comum” (STAROBINSKI, 2001, p. 107).

Contra o espetáculo fechado, portanto, é proposta a festa a céu aberto, contra o isolamento e a opacidade do teatro, a união dos corações transparentes. É a mesma oposição entre o teatro antigo e o teatro moderno. Segundo Bento Prado Júnior, Rousseau enquadra o teatro antigo como modelo de espetáculo, no qual era apresentado, sob o sol a toda nação, uma poesia dramática carregada de temas patrióticos. Já o teatro moderno que exclui o caráter público e cívico dos antigos espetáculos, não suporta esse tipo de poesia. Sua única linguagem é a do ornamento, característica inerente às grandes cidades modernas.

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

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

REFERÊNCIAS

FORTES, Luiz Roberto Salinas. **O Paradoxo do Espetáculo: Política e Poética em Rousseau**. São Paulo: Discurso Editorial, 1977.

FREITAS, Jacira de. **Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação**. São Paulo; Humanitas/FFLCH-USP, Fapesp, 2003.

GARCIA, Cláudio Boeira. **As cidades e suas cenas: a crítica de Rousseau ao teatro**. Editora UNJUI, Rio Grande do Sul, 1999.

PRADO JÚNIOR, Bento. **A Retórica de Rousseau e outros ensaios**. Organização e apresentação: Franklin de Mattos. Tradução: Cristina Prado. Revisão Técnica: Thomaz Kawauche. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Carta a D'Alembert sobre os espetáculos**. Tradução: Roberto Leal Ferreira. Campinas, São Paulo. Editora da UNICAMP, 1993.

STAROBINSKI, Jean. Jean-Jacques Rousseau, a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001,

DA RECUSA DO TEATRO DE CLASSE FRANCÊS AO CONSENTIMENTO DA FESTA: UM ATO MORAL E POLÍTICO¹

Márcio Júnior Montelo Tavares

É notório o papel atribuído ao teatro, no que diz respeito à sua função educativa, junto à formação cultural ao longo dos séculos. Pelo menos desde a Grécia Antiga, onde as representações teatrais eram utilizadas como forma icônica de transmitir ensinamentos em uma cultura profundamente marcada por seu caráter de oralidade na difusão de suas tradições. O teatro foi compreendido como uma via, não apenas de entretenimento, mas de um eficaz papel pedagógico, uma vez que, por meio da imagem cênica, os espectadores poderiam absorver valores, expurgar suas paixões, assimilar virtudes, enfim, inspirar-se para melhorar a si mesmos.

No decorrer da história, passou praticamente despercebida a questão em torno da qual se problematiza a utilidade do teatro como fonte pedagógica para o efetivo crescimento educativo humano por um viés ético, até que na Idade Moderna uma intensa discussão no cenário filosófico da época trouxe à tona a seriedade e a complexidade que a questão comportava, de modo que não poucos filósofos do séc. XVIII apostaram na função educativa que poderia ser desenvolvida pelo teatro, muito embora não gozasse essa compreensão de unanimidade; especialmente Rousseau não aceitou aderir à ideia segundo a qual o teatro possuiria um evidente arcabouço que contribuiria para o desenvolvimento educativo dos homens. Rousseau, como mais

¹ - Capítulo extraído da Dissertação de Mestrado, intitulada, CRÍTICA ROUSSEAUNIANA DA IMITAÇÃO TEATRAL: da recusa do teatro de classe francês ao consentimento da festa, sob a orientação do Professor Dr. Luciano da Silva Façanha, Líder do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq.

à frente devemos demonstrar, levanta a tese de que o teatro, dentre outros aspectos, tem a função de educar² um determinado povo.

Antes, porém, de empreender essa discussão, há de se observar, a fim de melhor contextualizá-la, que no auge do florescimento espiritual, artístico e filosófico grego, dentro dos templos dionisíacos ou em espaços dedicados a esta finalidade, em locais fechados ou a céu aberto, com arquibancadas e com cuidados acústicos, o teatro apresentava-se já com regras e organização: rituais, roteiros, solenidades e contava com textos e autores. Toda a forma de arranjo teatral, incluindo responsório, personagens, cenário, a própria representação nos palcos, fazia pulsar a embriaguez do público, ansioso por cada cena, por cada explosão performática de fúria ou de doçura.

Assim, a discussão envolvendo temas caros à filosofia tais como a arte e a moral, a arte e a política foi absolutamente persistente e recorrente. Essas relações entre tais eixos temáticos foram continuamente tratadas pelos pensadores, ao longo do tempo. Contudo, um caso paradigmático na história da filosofia do tratamento a essas relações foi aquele no qual Platão se esforçou para destacar os riscos que a *mimesis* artística poderia implicar.

Nesse sentido, na obra clássica *A República*, percebe-se claramente que Platão (2014) tem certo receio da arte, vide a obra poética, que, ao produzir simulacros e reduzir a realidade às aparências, está afastada a três pontos da verdade, dessa forma, a arte poderia ser fonte de enganos³. O seu discípulo mais famoso, o filósofo de Estagira, já discordava em muitos aspectos de seu mestre, e cria no caráter purificador que a tragédia proporcionava (ARISTÓTELES, 1999). Para ele a tragédia apresentava elementos de purificação, e podia dessa maneira, expurgar as paixões e tratar de elevar o homem. Rousseau procede do mesmo modo que Platão, no sentido de que o primeiro parece atualizar a teoria da mimese.

2 - Segundo Bento Prado Jr: (2008, p. 273) "A *Carta d' Alembert* marca decerto uma ruptura com a cultura filosófica e uma restrição do valor pedagógico do teatro, mas tal ruptura é complexa e não pode ser interpretada como negação abstrata ou como recusa global. Essa complexidade, a presença de uma comunicação interna entre negação e o que ela nega, essa espécie de cumplicidade entre o sim e o não que, no entanto, não é uma contradição, tudo isso é particularmente visível nas relações entre a crítica rousseauiana e a estética de Diderot.

3 - No livro *A República*, de Platão (2014), mais precisamente no livro X, há claramente uma cisão entre a arte e o conhecimento, o filósofo condena a arte, pois esta se prevalece da mimese, e isto para o pensador grego é ruim, visto significar uma inversão dos polos da verdade. A filosofia neste sentido seria uma espécie de conhecimento verdadeiro e a arte uma imitação, estando pautada a aparência e em simulacros da verdade, de forma que aquele que imita estará sempre afastado da verdade, sendo a verdade um bem precioso para o caminho da virtude. Segundo Benedito Nunes (1966, p.8): "Platão, discípulo de Sócrates, fez, no seu diálogo *A República*, um confronto, que se tornou decisivo pelas implicações filosóficas que encerra, entre Arte e Realidade. Levando em conta o caráter representativo da Pintura e da Escultura, o filósofo concluía, nesse diálogo não só que essas artes estão muito abaixo da verdadeira Beleza que a inteligência humana se destina a conhecer, como também que, em comparação com os objetivos da ciência, é supérflua a atividades daqueles que pintam e esculpem, pois o que produzem é inconsistente e ilusório. Por outro lado, Platão observa que a Poesia e a Música exercem influência muito grande sobre os nossos estados de ânimo, e que afetam, positiva ou negativamente, o comportamento moral dos homens".

Mesmo na Igreja há o embate entre padres. Bento Prado Jr. (2008) afirma que a obra de Bossuet⁴, que é dedicada à questão aqui exposta por nós, a título de exemplo, é um ataque à comédia de seu tempo, por acreditar que a comédia excita as paixões humanas e prejudica os bons costumes. Neste sentido, percebe-se que o teatro planta maus desejos e manipula as paixões. A igreja vê que o teatro é feito à imagem do mundo e o mundo, por sua vez, é entendido como castigo. Desta forma, constata-se que o teatro com todo seu charme e paixão é altamente reprovável por essa instituição. Rousseau levou adiante o mesmo raciocínio operado pelos cristãos por muito tempo:

Passando das peças ao palco e aos artistas, Rousseau desenvolve a seu jeito muitos dos argumentos tradicionais dos moralistas cristãos, começando com exemplos tirados dos primeiros Padres da Igreja. O autor, ao praticar a arte de mentir e de apresentar-se sob falsas aparências, é inevitavelmente corrupto, enquanto as mulheres, ao negar sua modéstia natural, também o são particularmente (CARLSON, 1997, p.147).

O excerto acima aponta que o filósofo genebrino reprovava os mesmos aspectos que, no entender dos moralistas cristãos medievais, faziam do teatro algo pernicioso, aspectos que, de um modo geral, tais moralistas já haviam criticado. Ora, muitos séculos se passaram até o momento em que Rousseau nos apresentou a sua famosa *Carta à D'Alembert*⁵ contra certo tipo de

4 - Conforme Bento Prado Jr.(2008, p. 264-265):"Para demonstrar que o espetáculo da paixão nunca é inocente e que ele sempre atrai o espectador, Bossuet descreve os efeitos que a representação do amor, mesmo nos limites da honestidade (quer dizer, mesmo conduzindo ao casamento), provoca na plateia: "Vemo-nos a nós naqueles que nos parecem como que transportados por semelhantes objetos; logo nos tornamos um ator secreto da tragédia; nela representamos nossa própria paixão; e a ficção no exterior é fria e sem atrativo se não encontra no interior uma verdade que lhe responda." Esse belo texto descreve uma espécie de ambiguidade necessária dos efeitos do espetáculo, o avesso de uma catarse: onde encontrar o limite entre o imaginário e o vivido nessa osmose entre a emoção do personagem e do espectador, que se nutre da primeira? O contágio do imaginário suprime toda distinção entre os dois termos e tudo se passa como se fosse o desejo do espectador a verdadeira raiz do fulgor dos amores que são representados em cena".

5 - Sobre o cenário da composição da *Carta a D'Alembert sobre os espetáculos*, Jean-Jacques (2008, p. 448) afirma nas *Confissões* que: "Na última visita que Diderot me fizera a Ermitage, falara-me do artigo 'Genebra' que D'Alembert pusera na Enciclopédia; dissera-me que esse artigo, combinado com os genebrinos de alta posição, tinha por fim o estabelecimento de comédia em Genebra; que, em consequência, estavam tomadas as medidas e não tardava que tivesse lugar esse estabelecimento. Como Diderot parecia aprovar tudo isso, e não duvidava do seu êxito, e eu tinha muitos outros debates a disputar com ele, não lhe disse nada; mas indignado com todo esse maneio de sedução em minha pátria, esperava com impaciência o volume da Enciclopédia onde estava o artigo, para ver se não haveria meio de dar uma resposta que desviasse o desgraçado golpe. Recebi o volume pouco depois da minha chegada a Mont-Louis e vi que o artigo fora feito com muita perfeição e arte, digno de pena donde partira. Isso, entretanto, não me afastou da intenção de lhe responder; e, apesar do abatimento em que estava, apesar da minha doença e meus desgostos, do rigor da estação e da pouca comodidade da minha nova moradia, onde eu ainda não tivera tempo de me instalar, pus-me à obra com um zelo que tudo venceu. [...] compus no espaço de três semanas minha *Carta a D'Alembert sobre os Espetáculos*".

representação, que, segundo o pensador, além de perigosa é problemática e requer atenção, visto que tem consequências na vida política e no ato moral.

À luz da política, o teatro, tais quais outros componentes da vida social, como, por exemplo, as posses e o status social, fomentava um comportamento no qual o indivíduo era instigado a esquecer de si, nutrindo paixões geradoras de desigualdade e desagregadoras, posto que são capazes de promover a alienação do indivíduo, bem como a ruptura da unidade do corpo social.

Sob a ótica moral, o homem natural define-se como um ser centrado em si mesmo, cujo sentimento primitivo se expressa pelo amor de si como forma basilar de autopreservação, o que inclui também a conservação da espécie, bem como o sentimento que fundamenta a moralidade humana, que é a comiseração, capacidade humana de sentir empatia e piedade pelo outro. Rousseau acreditou que o espetáculo teatral atrelado à vida social, cheia de futilidades, poderia fornecer meios suficientes para inibir a pulsão natural humana de se compadecer com aquele que sofre.

Ademais, no século XVIII em função destes problemas de ordem moral e política, animados pelas querelas do seu próprio tempo, o filósofo em destaque faz uma ousada crítica: de forma rígida, ele se opôs à influência que o teatro pode ter na vida de pessoas simples e com vida mansa.

A questão que é suscitada de imediato indaga sobre as razões que levaram Rousseau atacar tão incisivamente uma instituição que existe há tempos, da Grécia antiga aos dias atuais? Ainda mais quando olhamos a história e percebemos que dela fazem parte não apenas aqueles que se propuseram a construir o teatro, mas há todo um envolvimento por trás das máscaras que vai da igreja ao senado, das praças aos círculos fechados e que tem importantes representantes a tecer as mais belas loas às artes cênicas.

Mas antes de se falar sobre o que escreveu Rousseau na missiva em debate, é necessária a análise do que ficou estabelecido por D'Alembert a respeito da questão da proibição dos espetáculos teatrais na República genebrina. Segundo a interpretação de Matos (2008), influenciado por Voltaire, ao escrever o verbete *Genebra*, D'Alembert estabeleceu que "[...] os genebrinos não tinham nada contra o teatro em si mesmo, mas o proibiam porque temiam que seus jovens desenvolvessem o gosto pela liberdade e pelo luxo" (MATOS, 2008, p. 16).

De fato, D'Alembert (2015), no verbete sobre Genebra⁶, da *Enciclopédia*, tece diversos elogios à constituição democrática da cidade. Contudo, o pensador também faz diversas críticas aos costumes genebrinos, colocando como contraponto os costumes franceses. Segundo Souza (2015), na introdução da *Enciclopédia*, no referido verbete, não raro, D'Alembert chamava algumas práticas genebrinas de "bárbaras". Assim, D'Alembert questiona a proibição do teatro de comédia na República de Genebra, como se vê explicitado no verbete em questão⁷, acrescentando que se houvessem leis severas e bem aplicadas, tais leis seriam suficientes para controlar os eventuais vícios que o teatro poderia despertar. Além disso, conforme esclarece Freitas (2006, p.12):

O filósofo enciclopedista coloca lado a lado, como não contraditórios, os espetáculos e os bons costumes na cidade de Genebra. Portanto, o veto aos comediantes naquela cidade seria um preconceito bárbaro, pois os comediantes, se regulados e polidos, ajudariam o progresso e as artes, ajudando a reunir em Genebra a sabedoria espartana e a polidez ateniense.

Ainda no entendimento de Souza (2015), o artigo-verbete de D'Alembert representa mais um exemplo de como os filósofos enciclopedistas pretendiam influenciar a vida dos cidadãos através de seus escritos. Entretanto, ao tocar em um assunto caro a Rousseau, o artigo causou grande polêmica, pois o filósofo tinha orgulho de sua condição de cidadão genebrino, fato comprovado na dedicatória do *Discurso sobre a desigualdade*, na qual o filósofo contratualista não economiza elogios à República genebrina.

É possível que somente à cidade de Genebra seja dado patentear o exemplo edificante de tão perfeita união entre uma sociedade de teólogos e de homens de letras; é em grande, parte sobre a sua sabedoria e a sua moderação reconhecidas, sobre o seu zelo pela prosperidade do Estado, que eu fundo a esperança da sua eterna tranquilidade; e

6 - *Verbetes políticos da Enciclopédia* é uma obra em que são apresentados vinte e sete verbetes, traduzidos do original, precedidos por um texto introdutório de Maria das Graças de Souza.

7 - "A comédia não é permitida em Genebra. Não tanto por se reprovarem os espetáculos em si mesmos quanto por recear, segundo se diz, o gosto por adereços, pela dissipação e pela libertinagem, que as trupes de comediantes disseminam entre a juventude. Mas não seria possível remediar esse inconveniente com leis severas e bem executadas, sobre a conduta dos comediantes? Desse modo, Genebra teria espetáculos e costumes, e gozaria da vantagem de ambos: as representações teatrais formariam o gosto dos cidadãos e lhes dariam uma fineza de tato, uma delicadeza de sentimento que dificilmente poderia ser adquirida sem esse auxílio; a literatura prosperaria sem que a libertinagem progredisse, e Genebra reuniria à sabedoria da Lacedemônia e polidez de Atenas. [...] O preconceito bárbaro contra a profissão do comediante, a espécie de aviltamento em que lançamos estes homens tão necessários ao progresso e ao sustento das artes é certamente uma das principais causas que contribui para o desregramento de que são acusados" (DIDEROT; D'ALEMBERT, 2015, p.158).

noto, com um prazer misturado de espanto e respeito, o seu horror às máximas execráveis desses homens sagrados e bárbaros cuja história fornece mais de um exemplo e que, para sustentar os pretensos direitos de Deus, isto é, os seus interesses, eram tanto mais ávidos de sangue humano quanto, se gabavam de que o seu seria sempre respeitado. [...] Poderia eu esquecer essa preciosa metade da república que faz a felicidade da outra, e cuja doçura e sabedoria aí mantêm a paz e os bons costumes? Amáveis e virtuosas cidadãs, a sorte do vosso sexo será sempre governar o nosso. Feliz quando o vosso casto pode; exercido apenas na união conjugal, só se fizer sentir para a glória do Estado e a felicidade pública! Assim é que as mulheres mandavam em Esparta, e assim é que mereceis mandar em Genebra (ROUSSEAU, 1978a, p.221).

Em razão dessa admiração, que, conforme Wilhelm (1988), se aproximava da bajulação, Rousseau não se furtou a voltar-se contra o teatro, rompendo assim definitivamente com os filósofos iluministas que participavam do projeto da *Enciclopédia*. Assim, Rousseau, que já atacara o otimismo em relação ao progresso, fica ainda mais convicto sobre a decadência de determinadas artes quando são manipuladas por alguns, fato evidente na resposta dirigida a D'Alembert, que veio na forma de uma carta pública dirigida a este filósofo, e na qual elegera ainda como principais alvos de suas críticas os pensadores Voltaire e Diderot.

Estes dois últimos filósofos foram atacados na missiva de Rousseau, segundo Renata Freitas (2006), porque o verbete *Genebra* teria sido elaborado por influência deles, especialmente de Voltaire, que se mudara para as adjacências de Genebra e tentara em vão realizar espetáculos teatrais na cidade e, tendo sido desencorajado pelas autoridades locais, voltou-se contra as leis que proibiam tais peças⁸.

Matos (2008), ao se referir à disputa entre Rousseau e Voltaire, revela que a mesma já há algum tempo havia se iniciado, recrudescendo após o genebrino enviar ao segundo o seu *Discurso sobre a origem da desigualdade* e ter sido ridicularizado pela resposta de Voltaire (2008, não paginado):

Recebi, senhor, vosso novo livro contra o gênero humano, e vos agradeço por isso. Vós agradareis aos homens, sobre quem fala vossas verdades, e não os emendará. Ninguém poderia pintar um quadro com

8 - Segundo Bento Prado Jr. (2012, p.14), o teatro fora banido de Genebra oficialmente duas vezes, em 1617 e em 1739. Durante esse período, as autoridades seculares de Genebra, em conflito com o Consistório, burlavam a proibição e promoviam apresentações privadas em suas próprias casas. O problema maior começou quando foi dada a Voltaire a permissão para residir próximo a Genebra, onde também começou a incentivar a apresentação privada de espetáculos, com a presença inclusive das autoridades que tentavam desafiar a tradição protestante.

cores mais fortes dos horrores da sociedade humana, para os quais nossa ignorância e debilidade tem tanta esperança de consolo. Ninguém jamais empregou tanta vivacidade em nos tornar novamente animais: podese querer andar com quatro patas, quando lemos vossa obra. Entretanto, como já faz mais de sessenta anos que perdi este costume, percebo, infelizmente, que é impossível recomeçar, e deixo essa maneira natural àqueles que são mais dignos que vós e eu.

Portanto, ao ficar ciente que Voltaire se instalara nas cercanias de Genebra buscando influenciar o estabelecimento de peças teatrais na cidade, Rousseau não perdeu a oportunidade de aguçar contra o filósofo francês uma contenda quando este último criticou o seu *Discurso sobre a desigualdade*, em 1755. Contenda que continuou com o revide de JeanJacques ao poema de Voltaire sobre o desastre de Lisboa, publicado em 1756.

Já o conflito com Diderot, a quem Rousseau se referia antes como seu “Aristarco”, ocorreu porque este, além de dar mostras de partilhar o posicionamento de Voltaire e D’Alembert sobre a proibição das peças teatrais em Genebra, buscou arditamente estimular o revide das partes envolvidas na querela, em uma espécie de jogo de intrigas entre os filósofos.

Nesse contexto Renata Freitas (2006, p. 47), esclarece que:

[...] Com a intenção de atingir especialmente a Voltaire, de quem não tinha provas sobre suas intenções com a divulgação do texto, Rousseau escreve sem muita alternativa ao responsável por sua publicação, sabendo de antemão que uma parte significativa de seu conteúdo vinha daquele cujas ideias D’Alembert não fazia o menor esforço em adular. Daí o revide ter sido feito de forma bastante cáustica, a notar-se já pela extensa abertura da carta, uma reverência na qual Rousseau não omite nenhum dos títulos de honra recebidos pelo enciclopedista, títulos aliás que se sobressaem a sua condição de simplório cidadão de Genebra.

Com efeito, no cabeçalho da *Carta a D’Alembert*, Rousseau (1993) se coloca tão somente como cidadão de Genebra, ao passo em que relaciona as titulações de D’Alembert, como membro da Academia Francesa, da Academia Real das Ciências de Paris, da Academia da Prússia, da Sociedade Real de Londres, da Academia Real de Letras da Suécia, e do Instituto de Bolonha, em claro desprezo por tais aclamações.

Segundo Garcia (1999), na obra *As cidades e suas cenas: a crítica de*

Rousseau ao teatro, o rancor do genebrino para com os três filósofos enciclopedistas era tanto que, mesmo tendo cogitado a ideia de voltar a morar em sua terra natal, ele refuta essa hipótese no momento em que vê nas ideias de D’Alembert, nas intrigas causadas por Diderot e na estadia de Voltaire nas cercanias de Genebra, motivo suficiente para lá não residir novamente, evitando assim de vê-la transformada em uma cidade corrompida pelo gosto do luxo e da vaidade, como era a Paris do século XVIII.

Com efeito, o tema principal da *Carta* consiste na exposição de argumentos que evidenciam os sentimentos sociais e patrióticos da burguesia local contra o que sugere D’Alembert sobre as apresentações de espetáculos de comédia na cidade genebrina onde eram proibidas, não porque as desaprovassem em si mesmas, “[...] mas por serem completamente contrárias às suas máximas, ou seja, por receio de que a diversão que elas viriam a oferecer aos espectadores pudesse distraí-los de seus afazeres cívicos” (FREITAS, R., 2006, p.48).

Diante da crítica contundente de Rousseau ao verbete elaborado por d’Alembert, este, também por meio de uma carta pública, se manifestou, tentando replicar as objeções rousseauianas. D’Alembert, diferentemente de Rousseau, não compreendeu que houvesse uma bipartição entre divertimento e instrução, pelo contrário, asseverou que não apenas é possível conjugar tais elementos, como é mais eficaz que se combine a instrução com o divertimento, com fins na potencialização do processo educativo humano. Por isso, o teatro se constitui com a aparência de mero lugar de divertimento quando, na verdade, em seu âmago há uma proposta de assumir o papel de transmitir ensinamentos éticos.

Parece, portanto, que os espetáculos, se considerados só sob o aspecto de diversão, podem ser oferecidos aos homens, pelo menos como um brinquedo que se dá a crianças que estejam sofrendo. Mas não foi apenas um brinquedo que pretenderam lhe dar, e sim lições disfarçadas sob a aparência de prazer. Não apenas quiseram distrair essas crianças adultas de seus sofrimentos, como também que esse teatro, onde aparentemente só vão para ir e para chorar, se tornasse para elas, quase que sem que dessem por isso, uma escola de costumes e de virtude (ROUSSEAU, 1993, p.167).

Dessa maneira, D’Alembert apontou para o fato de que quanto mais

uma peça teatral conseguir reunir divertimento e instrução, tanto mais pertinente, em termos qualitativos, ela se manifestará. Ora, os espectadores irão honrar o espetáculo teatral à medida que se sentirão instruídos e instigados à virtude, de maneira divertida. D'Alembert admitiu que o ensinamento na direção de corroborar com uma educação realmente ética não é simples, entretanto, ele acreditou que o teatro exerce efeitos significativos em inibir a adesão aos vícios, mais do que propriamente mudar de forma radical um coração entregue à corrupção, através do contínuo exercício de pôr sob as vistas dos espectadores atos honestos e grandiosos. Além de que, na tentativa de refutar a colocação de Rousseau sobre a esterilidade do teatro quanto à instrução moral em Genebra, D'Alembert afirmou que se o teatro não obtém êxito em tornar os indivíduos melhores, sob o ponto de vista da educação moral, não poderíamos supor que os livros seriam mais eficientes nessa tarefa. Assim, indaga, em tônica provocativa, D'Alembert (1993, p.170):

É muito raro que os melhores livros de moral tornem virtuosos aqueles que não estão dispostos de antemão à virtude; será esta uma razão para proibir esses livros; Pergunte a nossos pregadores mais famosos quantas conversões fazem por ano; vão responder-lhe que uma ou duas por século, e mesmo assim quando o século é bom.

Com isso, D'Alembert sugeriu que a censura ao teatro pela República de Genebra era absolutamente inadequada. Outrossim, um dos pontos altos da argumentação de D'Alembert, em sua réplica, é a defesa da comédia. Para ele, o teatro cômico combate não o vício em si, mas o defeito, que é, por assim dizer, a via de entrada para os vícios. Portanto, é por meio de uma representação cujo enfoque está em ridicularizar a personagem com falhas de caráter, tornando-a objeto do riso, que a comédia se caracteriza por remediar os defeitos.

Em vão Rousseau sustentaria que a comédia leva o espectador a temer mais o ridículo que o vício, pois é assim mesmo que deve ser, argumenta D'Alembert. Com isso, o objetivo da comédia é corrigir, por meio do ridículo, nossos defeitos, e não nossos vícios, cujo tratamento exigiria remédios mais eficazes. [...] na verdade, a comédia supõe na plateia o horror do vício, sendo natural, portanto, que o sentimento suposto nos afete menos durante a representação (MATTOS, 2009, p.51).

Nessa medida, D'Alembert faz a distinção entre vícios e defeitos, acentuando que, apesar de os defeitos não ferirem a honestidade, tal como os vícios o fazem, eles estão na origem de todo comportamento vicioso que reprovamos. Desse modo, D'Alembert deu razão a Rousseau, alegando que, de fato, a comédia ridiculariza os defeitos, porém, ao contrário do filósofo genebrino, afirmou que a qualidade da comédia reside exatamente em surtir efeitos contra os defeitos. Para Rousseau, pois, ao não conseguir combater efetivamente os vícios, o teatro cômico só revela sua inoperância.

Com efeito, por suas ideias estarem afinadas com as das autoridades genebrinas, Rousseau sentiu-se movido por certo "amor cívico", vendo-se obrigado a prevenir sobre um mal que não poderia deixar passar incólume aos olhos dos cidadãos genebrinos, não correndo, assim, o risco de que seu silêncio fosse um consentimento ao "pior e mais perigoso conselho" que sua cidade pudesse receber.

Embora, como afirma Rousseau na sua (1993) missiva, ele não fosse o mais indicado para tecer comentários em nome de Genebra acerca da sugestão dos filósofos em instalar o teatro naquele lugar, já que os magistrados genebrinos não o escolheram para isso, ele opta por manifestar sua contrariedade aos demais enciclopedistas, no sentido de que se calar sobre um tema que julgou tão relevante implicaria a interpretação de que estaria consentindo com a implementação do teatro em solo genebrino.

A partir disso, Rousseau elenca diversas problematizações, críticas e objeções em torno da questão da utilidade do teatro. Em linhas gerais, o filósofo de Genebra contesta a naturalização do benefício do teatro, em termos de fins pedagógicos, que se tornou corrente nas filosofias dos enciclopedistas. Ao acirrar o debate sobre a legitimidade de um entretenimento como o teatro para endossar o crescimento ético do homem, Rousseau estaria, de algum modo, buscando desmistificar aquilo que para ele poderia ser o dogma da utilidade dos espetáculos teatrais, uma vez que sua proposta consistiu essencialmente em retirar o aspecto de evidência do benefício do teatro, indefinidamente, para o progresso da humanidade.

Nessa medida, é a partir da contraposição rousseaniana aos demais pensadores iluministas do seu tempo que o tema é seriamente posto à prova e discutido de forma tão intensa por figuras notáveis daquela época. Dada a discordância de Rousseau com relação a trechos fundamentais do verbete

Genebra escrito por D'Alembert, pode-se enumerar algumas discussões que são, se não subjacentes, pelo menos pressupostas pelo texto elaborado por D'Alembert. Dentre estas, destacam-se: a pertinência do teatro para uma cidade pequena como Genebra; a natureza boa ou má dos espetáculos; a profissão do comediante ser movida ou não por uma boa fé; a possibilidade de aliar ou não os espetáculos aos bons costumes; a existência de limites para a coibição por parte das leis aos abusos do teatro e a possibilidade destas serem efetivamente cumpridas para restringir tais abusos. Questões como estas fornecem direção para o território argumentativo, acirrando o debate entre Rousseau e os demais filósofos. O conjunto de respostas a tais questões emergem no corpo do texto da Carta dirigida a D'Alembert. Porém, é inegável que a questão que interroga se o teatro é bom ou mau em si mesmo ocupa um lugar privilegiado, exigindo mais espaço na resposta elaborada por Rousseau, sendo, dessa maneira, crucial para que se entenda a sua crítica ao teatro. Em primeiro lugar, Rousseau (1993, p.40), observa que:

[...] A pergunta é vaga demais; é examinar uma relação antes de ter terminado os termos. Os espetáculos são feitos para o povo, e só por seus efeitos sobre ele podemos determinar suas qualidades absolutas. Pode haver espetáculos de uma infinidade de espécies, de um povo para outro, há uma prodigiosa diversidade de costumes, de temperamentos e de caracteres.

Percebe-se, portanto, que o genebrino inicia as suas argumentações em resposta ao verbete *Genebra* a partir das implicações morais que as peças teatrais podem exercer no povo para o qual elas são destinadas. O teatro, segundo Rousseau, pode acarretar prejuízos significativos à cidade genebrina, visto que o gosto, percebido nos parisienses, pelo divertimento teatral advém do descontentamento consigo, do esquecimento pelo prazer causado pelas coisas simples e naturais, que exige uma diversão que possa distrair e satisfazer paixões frívolas.

A pluralidade de espetáculos teatrais se justifica em função do objetivo deles, isto é, o agrado que podem causar ao público mais diverso, de modo que, para exemplificar, um povo bárbaro, inculto, sanguinolento, vai desejar ver um espetáculo que apresente ferocidade e barbárie, ao passo que um povo brincalhão só se conformará com espetáculos que lhes coloquem diante dos olhos gracejos e coisas ridículas. Portanto, o teatro existe tão somen-

te para suprir as necessidades passionais de seu público, não conseguindo mobilizar a transposição sistemática de um povo em uma condição errante para uma condição virtuosa, de tal sorte que as consequências de um entretenimento como este são a reprodução e a conservação dos possíveis vícios, já que o teatro é um instrumento de reverberação do próprio modo de vida do povo que o cultua. Daí a tese rousseuniana de que o teatro é ineficaz para o crescimento moral dos homens, mas que pode cumprir um papel decisivo para a perpetuação dos vícios que um povo carrega consigo.

Não obstante, ainda segundo Rousseau (1993), é preciso compreender que há uma multiplicidade de povos, estes virtuosos ou viciosos, bem como há uma variedade de espetáculos. Em particular, a crítica que este se permitiu fazer foi, como se sabe, dirigida a aplicação do teatro parisiense em Genebra. Com efeito, nos casos específicos de Genebra e Estados semelhantes, os espetáculos teatrais não se aplicam, pois corromperiam os costumes, desequilibrariam a economia, dentre outros males. Por isso, é necessário considerar as particularidades de cada povo para uma análise mais justa da possibilidade de implantação de espetáculos em uma determinada localidade, conforme indicou Rousseau (1993, p.40).

Perguntar se os espetáculos são bons ou maus em si mesmos é fazer uma pergunta vaga demais; é examinar uma relação antes de ter determinado os termos. Os espetáculos são feitos para o povo, e é por seus efeitos sobre ele que podemos determinar suas qualidades absolutas. Pode haver espetáculos de uma infinidade de espécies; de um povo a outro, há uma prodigiosa diversidade de costumes, de temperamentos e de caracteres. O homem é uno, admito; mas o homem modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos e pelos climas torna-se tão diferente de si mesmo que agora já não devemos procurar o que é bom para os homens em geral, e sim o que é bom para eles em tal tempo e em tal lugar.

Destarte, embora o homem seja uno e possua uma natureza fixa, os componentes sociais, tais como religião, governo e costumes, conseguem, inadvertidamente, mascarar o modo de ser original, natural, humano, que para analisá-lo é preciso se ater às influências extrínsecas as quais particularizam a diversidade de povos.

Para a sugestão de que o teatro seja uma arte mimética, que consiga imitar a vida tal como ela é, Rousseau (1993, p.47) indicou que retratar a vida

não coincide com a correção dos hábitos da plateia, pois “[...] um rosto feito não parece feio a quem o tem [...]”. A tragédia que arrancasse lágrimas da plateia não conseguiria um efeito de purificação ética, nem por exemplos de heroísmos, nem por cenas aterradoras, seu efeito seria tão fugaz quanto às lágrimas derramadas. No caso da comédia, ainda que os vícios fossem tratados como ridículos, a sua devida correção não seria absolutamente assegurada.

[...] viu-se que a finalidade do teatro era divertir embora mesmo o divertimento dependesse de algo anterior à sua própria função, a saber, que o gosto limita as possibilidades de realização do espetáculo. Além disso, o teatro apenas retrata o que já existe, as paixões humanas, cujo original está no coração, mas não tem poder de modificar sentimentos e costumes. Uma peça não fracassa porque não choca os costumes (GARCIA, 1999, p.148).

Ao cumprir o papel de mera fonte de satisfação para os desejos individuais dos espectadores, o teatro revela uma função, politicamente, perigosa, pois se configura como uma força capaz de romper a unidade cívica do corpo social, na medida em que pode alienar o povo de sua consciência patriótica de cooperar socialmente como parte integrante de uma coletividade. A passividade do público genebrino em face à representação teatral também causa preocupação a Rousseau, para quem os espectadores devem participar ativamente do espetáculo e, assim, fortalecer os laços coletivos e se afastar de aspectos que levassem a atomização social.

Não obstante, o genebrino aponta para uma positividade moral do teatro, que é quando este exhibe cenas de virtudes, honra e honestidade, que mais se aproximam às festas cívicas, como no caso dos espetáculos antigos, quanto a isso afirma Rousseau (1993, p.90-91):

Não conheço mais do que um único povo que não tenha a este respeito as máximas de todos os outros: os gregos. É certo que, entre eles, a profissão do teatro era tão pouco desonrosa que a Grécia deu exemplos de atores que exerciam certas funções públicas quer no Estado, quer em embaixadas. Mas poderíamos descobrir com facilidade as razões dessa exceção. 1) Como a tragédia foi inventada pelos gregos, assim como a comédia, eles não podiam ter antecipadamente uma impressão de desprezo por uma condição cujos efeitos ainda não conheciam; e, quando começaram a ser conhecidos, a opinião pública já se havia fixado. 2) Como a tragédia tinha algo de sagrado em sua

origem, inicialmente seus atores foram encarados antes como sacerdotes do que como saltimbancos. 3) Sendo todos os temas de peças tirados apenas das antiguidades nacionais, de que os gregos eram idólatras, eles viam nesses mesmos atores menos pessoas que representavam fábulas do que cidadãos instruídos que representavam diante de seus compatriotas a história de seu país. 4) Entusiasta de sua liberdade a ponto de acreditar que os gregos eram os únicos homens livres por natureza, esse povo lembrava-se com um forte sentimento de prazer de suas antigas desgraças e dos crimes de seus senhores. Esses grandes quadros o instruíam sem parar, e ele não podia impedir-se de ter um pouco de respeito pelos porta-vozes dessa instrução. 5) Como a tragédia, em seus primórdios, só tinha homens como atores, não se via no palco essa mistura escandalosa de homens e mulheres que faz dos nossos teatros outras tantas escolas de maus costumes. 6) Enfim, seus espetáculos nada tinham da mesquinha dos de hoje em dia. Seus teatros não eram erguidos pelo interesse e pela avareza; não se fechavam em obscuras prisões; os atores não precisavam fazer os espectadores pagarem, nem contar com o rabo do olho as pessoas que viam passar pela porta, para terem certeza do jantar.

Assim, Rousseau não é absolutamente contra o teatro em si, mas contra uma forma de teatro representado durante determinado período, mais precisamente o teatro francês de sua época, pois como fica claro na passagem acima, o grego é tido por ele como muito mais digno e menos perigoso, e, portanto, mais próximo da sua essência. Como afirma Jacira Freitas (2003, p.39):

O papel pedagógico do teatro clássico é questionado pois, ao contrário do teatro antigo, ele é dotado de leis específicas que não permitem que funcione como instrumento de lições morais e muito menos de consolidação do vínculo que une entre si os componentes de uma coletividade.

Ainda com relação aos antigos, por exemplo, ele cita de forma elogiosa, e até mesmo exaltando a personagem de Tiestes na peça *Atreu*, pois segundo o mesmo, esta estaria mais próxima daquilo que condiz com a realidade. Na *Carta*, Rousseau (1993, p.52), afirma que:

Os antigos tinham heróis e punham homens em seus teatros; nós, pelo contrário, só colocamos heróis, e mal temos homens. Os antigos falavam da humanidade em frases menos afetadas, mas sabiam exercê-la melhor. Poderíamos aplicar a eles e a nós uma anedota contada por Plutarco e que não posso deixar de transcrever. Um velho de Atenas procurava um lugar no espetáculo e não encontrava; alguns jovens,

vendo-o em dificuldades, lhe fizeram sinais de longe; ele veio, mas eles se juntaram e zombaram dele. O bom homem deu assim a volta no teatro, muito constrangido e sempre vaiado pela bela juventude no teatro. Os embaixadores de Esparta viram aquilo e, erguendo-se imediatamente, colocaram honrosamente o velho em sua companhia. Essa ação foi notada por todo o teatro e saudada por uma salva de palmas geral. 'Ah! que desgraça! Exclamou o bom velhinho, com uma voz dolorosa, 'os atenienses sabem o que é honesto, mas os lacedemônios o praticam'. Eis aí a filosofia moderna e os costumes dos antigos.

Nesse caso evocado por Rousseau, situa-se a diferença fundamental entre os teatros antigo e moderno, indicando que o heroísmo na Grécia Antiga era tratado com um embasamento na realidade, pois o homem não era representado a partir do arquétipo do herói, ao contrário, o homem era projetado da forma como ele é, com suas deficiências e fragilidades, ao passo que a imagem do herói, como homem elevado, era o ideal, o exemplo que deveria inspirar o homem comum. Por essa via, Rousseau critica a cena teatral moderna que utiliza subterfúgios e não encena os homens com seus defeitos reais.

Ao comparar a Antiguidade com a Idade Moderna, na passagem supracitada, o filósofo genebrino também destacou que as épocas possuem algo em comum, a saber: a distância entre conhecer e praticar os valores. Embora conscientes dos valores elevados, os jovens atenienses educados em uma cultura conhecida por sua polidez não os praticaram no caso citado por Rousseau, ao contrário, agiram com desdém. E de quem poderia se esperar uma atitude pequena contra o ancião, a saber, os espartanos, por terem sido educados em uma cultura conhecida pela sua rusticidade, ocorreu o contrário, visto que tiveram uma atitude digna e, como tal, valorosa.

Portanto, Rousseau deixou claro que saber quais valores devem ser praticados não é condição necessária para a realização deles. Além disso, a sugestão rousseauiana ao rememorar a anedota é a da existência de uma profunda hipocrisia com respeito ao homem moderno, que mesmo sabendo como agir, opta pelos vícios. Com isso, fica evidente a dificuldade de uma educação pautada na ética para formar a educação dos homens.

Ao traçar características sociais da cidade de Genebra, Rousseau demonstra a germinação de uma questão política e moral que ele expõe na *Carta*, pois vê uma mudança radical na ordem, no equilíbrio das coisas e da vida, pois conforme ele nos diz:

Genebra é rica, é verdade; mas, embora ali não se vejam essas enormes desproporções de riqueza que empobrecem todo um país para enriquecer alguns habitantes e semeiam a miséria em volta da opulência, é certo que, se alguns genebrinos possuem bens bastante grandes, muitos vivem numa penúria bastante dura, e que a abastança da maioria provém de um trabalho assíduo, da economia e da moderação, mais do que de uma riqueza positiva. Há muitas cidades mais pobres do que a nossa, onde o burguês pode entregar-se muito mais aos seus prazeres, porque a terra que o alimenta não se esgota e, como seu tempo não tem nenhum valor, pode perdê-lo sem prejuízo. O mesmo não ocorre entre nós, que, sem terras para subsistirmos, só podemos contar com o nosso trabalho. O povo genebrino só se sustenta com o trabalho, e só tem o necessário na medida em que se recusa todo o supérfluo: esta é uma das razões de nossas leis suntuárias. Acho que o que mais deve impressionar os estrangeiros que cheguem a Genebra é o ar de vida e de atividade que veem reinar na cidade. Todos estão ocupados, todos estão em movimento, todos se apressam para o trabalho e para os negócios. Não creio que nenhuma outra cidade tão pequena do mundo ofereça um espetáculo semelhante. Visita V. Sa. o bairro Saint-Gervais: toda a relojoaria da Europa está ali reunida. Percorra o Molard e as ruas baixas, um aparato de comércio atacadista, montes de pacotes, tonéis jogados de qualquer jeito, um cheiro de Índia e de drogas fazem com que se imagine um porto de mar. Nos Pâquis, nas Eaux-Vives, o barulho e o aspecto das fábricas de chita e de tela pintada parecem transportar-nos a Zurique. A cidade multiplica-se, por assim dizer, pelos trabalhos que nela se realizam, e vi pessoas que, baseando-se nessa primeira impressão, estimara a sua população em cem mil almas. Os braços, o emprego do tempo, a vigilância, a austera parcimônia; eis os tesouros dos genebrinos, eis com que aguardamos uma diversão de gente ociosa, que, retirando-se simultaneamente o tempo e o dinheiro, dobrará realmente a nossa ruína. (ROUSSEAU, 1993, p.102-103).

Sendo assim, a realização dos espetáculos teatrais postula, para a sua fruição, a existência do ócio e, por conseguinte, o tempo e o dinheiro dos genebrinos que até aquele momento eles não dispunham para o divertimento, uma vez que os cidadãos de Genebra estavam habituados a empregar seu tempo no trabalho, na provisão do seu sustento, decorrendo daí a riqueza da cidade e seu equilíbrio. A implantação do teatro em Genebra implicaria, em obtendo sucesso na sua execução, uma súbita mudança da forma de vida genebrina, a tal ponto que a diversão, bem como o ócio que esta requer, soaria como uma ameaça, posto que carregaria consigo a capacidade de corromper os costumes, trazendo inclusive prejuízos econômicos.

Rousseau teme que haja uma espécie de declínio por parte do povo, à medida que seus valores mais autênticos mais genuínos definem na exata proporção que um novo tipo de cultura vá se disseminando e se pondo no lugar das tradições próprias da região. Os genebrinos seduzidos pela imitação teatral, por seus encantos e por sua paixão desmedida poderão mudar radicalmente a maneira de ser que os caracterizava. Vale lembrar que o raciocínio rousseauiano endossa o pensamento segundo o qual o homem é bom até que condições externas à sua própria natureza possam vir a modificá-la. O teatro é um instrumento que pode alterar esta condição, embora isso não queira dizer que Genebra não tivesse problemas sociais, mas sim que a instalação dos espetáculos teatrais poderiam significativamente alterar a cultura característica da região genebrina.

O genebrino cultivava hábitos simples e bucólicos, de maneira que na avaliação de Rousseau o teatro se constitui como a contraposição à vida pacata de Genebra. Assim, o filósofo indagou: “[...] quantos cidadãos generosos não verão com indignação esse monumento de luxo e da preguiça erguer-se sobre as ruínas da nossa antiga simplicidade e ameaçar de longe a liberdade pública?” (ROUSSEAU, 1993, p. 105) Rousseau, percebendo que as artes, por vezes, nos trazem ideias perversas, entendeu que estas poderiam muito bem servir como porta de entrada a todo tipo de malefícios⁹, sobretudo quando conduzidas por pessoas que elogiam os vícios e a libertinagem. O medo se impõe, pois as cenas de Paris têm as suas razões e não dava para comparar Paris com uma cidade pequena, como Genebra.

Genebra não é Paris, sustenta a Carta a d’Alembert, e o que vale para as leis, vale para os espetáculos. Genebra tem geografia, clima, religião, costumes, maneiras e leis próprias. E, principalmente, não é uma Monarquia, é uma República, à qual não convém um teatro aristocrático, mas espetáculos que celebrem à igualdade. Por isso, Rousseau dirige o seguinte apelo aos genebrinos, usando imagens que sugerem a analogia entre o teatro moderno e a prisão: ‘não adotemos esses espetáculos exclusivos que encerram tristemente um pequeno número de pessoas num antro escuro; que os mantêm temerosos e imóveis no silêncio e na inação; que só oferecem aos olhos biombos, pontas de ferro, soldados, aflitivas imagens da servidão e da desigualdade. Não, povos felizes, não são essas as vossas festas! É em pleno

⁹ - Freitas (2003, p.42), na obra *Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*, faz a seguinte observação: ‘Em Rousseau, não se trata de uma condenação ingênua do teatro, o que ele contesta é a legitimidade de uma expressão parcial da imagem humana que corresponde a um pequeno grupo em nome de uma visão global da essência coletiva do homem.’”

ar, é sob o céu que deveis juntar-vos a entregar-vos ao doce sentimento de vossa felicidade (MATOS, 2009, p.20).

Rousseau (1993) destacou que a organização político-institucional de Genebra estava estruturada em uma base republicana que fazia com que os cidadãos se vissem como iguais um com relação aos outros. Por outro lado, o teatro se adaptou muito bem ao estilo de vida francês, dado que o espetáculo teatral, tal qual funcionava na França naquela época, possuía um caráter eminentemente aristocrático. Portanto, a implantação do teatro francês em Genebra significaria contrariar o *modus operandi* da organização política da cidade. Por isso, a sugestão do filósofo genebrino é de que sua cidade natal adotasse um tipo de espetáculo que assegurasse a igualdade entre os cidadãos.

Há de se observar que, segundo Bento Prado Júnior (2008, p. 285): “[...] o teatro só toma forma nos espaços que a sociedade lhe prepara, se as diferenças entre as formas de espetáculos remetem a formas diferentes de poder, essa tipologia dos espetáculos será essencialmente política.”

Com efeito, vê-se claramente que a preocupação de Rousseau congrega vários aspectos, não se reduzindo tão somente ao âmbito estético, uma vez que suas implicações atingem as dimensões moral, social e política, conforme explicita Jacira Freitas (2003, p.41-42):

As análises de Rousseau sobre os espetáculos transcendem o âmbito de uma teoria estética, de uma poética dos espetáculos. O importante nelas é a ênfase atribuída à função social do espetáculo. Esta função social é também o que permite colocar em pólos antagônicos o teatro francês e a festa rousseauiana, pois se essa espécie de teatro é o espelho que mantém uma sociedade corrompida, a festa, ao contrário, é um instrumento instituinte, veículo pelo qual se encarna a comunidade.

Obviamente, esse aspecto preponderantemente sociopolítico não se encontra desvinculado do aspecto referente aos costumes, também presente na crítica de Rousseau aos espetáculos teatrais, sendo assim, do mesmo modo que o teatro em Genebra não oferece contribuições para a melhoria do ordenamento político, também não tem o poder ou a função de

tornar os homens melhores, não ensina virtudes e muito menos o desprezo pelo mal. Definitivamente ele não é um instrumento eficaz para a melhoria dos costumes e hábitos, pelo contrário, o espetáculo é uma diversão que promove a separação dos homens, haja vista que nele o homem se isola e esquece-se dos seus.

Essa desarmonização, esse isolamento que é causado pelo teatro de classe é um entrave para o equilíbrio do amor de si e da piedade, elementos constitutivos da natureza humana e, portanto, presentes de maneira inata no homem e que possibilitam o desejo de conservação e a comiseração pelo outro, a capacidade de sentir-se no lugar do outro.

É a piedade que nos conduz ao sentimento de identificação com a dor, com o sofrimento e com as angústias do outro. Na cena, esse efeito é produzido de forma oposta, pois nos colocamos ao lado de quem muitas vezes não se parece conosco e com quem não podemos nos igualar; não encontramos nenhum elemento ao qual nos identificamos. Ainda que haja empatia pelos personagens representados na peça, o sentimento de identificação é irrelevante, dado que ele é momentâneo, tênue o bastante para ser efetivamente considerado. Tanto que Rousseau menciona no *Segundo Discurso* um caso exemplar que ilustra seu ceticismo quanto à capacidade do teatro efetuar uma educação moral quando apela à exposição da compaixão, ao olhar dos espectadores. Em particular, Rousseau citou o caso de um homem que em face de um espetáculo é capaz de condoer-se com a infelicidade alheia, em virtude da piedade natural que reverbera nele, mesmo que pudesse cometer atrocidade ainda pior estando no lugar do tirano¹⁰.

A piedade natural, por mais imoral que seja o indivíduo, não pode ser plenamente extirpada dele e é graças a ela que é produzida a identificação com o sofrimento alheio.

Entretanto, a cena vista não é suficiente para gerar no espectador uma mudança drástica de atitude, de forma que passado aquele momento de comoção o facinora continuará agindo da mesma maneira atroz. Com isso, Rousseau indicou a incapacidade do teatro ter um efeito pedagógico,

10 - Diz Rousseau (1978a, p.253), no *Discurso sobre a desigualdade*: "Tal o movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão; tal a força da piedade natural que até os costumes mais depravados têm dificuldade em destruir, porquanto se vê todos os dias, em nossos espetáculos, emocionar-se e chorar por causa das infelicidades de um desafortunado, aquele mesmo que, se estivesse no lugar do tirano, agravaria ainda mais os tormentos de seu inimigo, como o sanguinário Sila, tão sensível aos males que não tinha causado, ou aquele Alexandre de Fers, que não ousava assistir à representação de uma tragédia, temendo que o vissem chorar com Andrômaca e Príamo, enquanto ouvia sem emoção os gritos de tantos cidadãos que, por sua ordem, eram degolados."

na medida em que ele é insuficiente para regenerar alguém dos seus vícios. Para moralizar o indivíduo, é necessário um processo educativo sólido que, para alcançar seus fins, prescindir de entretenimento como o teatro.

O espetáculo teatral caracteriza-se como divertimento; é um passatempo que tem seus interesses próprios, que reduz a virtude a algo banal, a algo nulo, e é incapaz de criar alguma coisa que seja relevante à moralidade humana, pois sua essência é a diversão pura e simples, que nada acrescenta ao homem, do ponto de vista pedagógico.

No conjunto de suas obras, de forma mais notória no *Discurso das Ciências e das Artes*, na *Carta a D'Alembert sobre os espetáculos* e no seu clássico romance *Júlia ou A Nova Heloísa*¹¹ percebe-se que, para Rousseau, todo o ambiente da Paris do século XVIII é constituído de um mar de aparências, uma desonestidade visível aos olhos de quem ainda consegue enxergar para além da ótica corrupta da sociedade burguesa, uma representação triste e cínica que permite ao autor dissertar severamente sobre o papel do teatro e da imitação teatral na pedagogia do homem, já que as formas de representações são muitas e tais críticas a estas aparências, que são uma espécie de negação da verdade, precisam ser contundentes.

Em *Júlia ou a Nova Heloísa* o nosso pensador faz um novo confronto entre as esferas sociais e morais da sociedade parisiense do século do Iluminismo, demonstrando ainda que a virtude e o amor são soberanos¹².

11 - Sobre o romance em questão, bem como da sua recepção pela sociedade parisiense do século XVIII, segue o relato feito por Rousseau (2008, p. 491-492), em suas *Confissões*: "Apesar de *Julie*, que há muito estava sendo impresso, não ter surgido ainda em fins de 1760, começava a ser comentado. A Sra. de Luxembourg dele havia falado na corte, a Sra. de Houdetot a ele se referira em Paris. Esta última chegara a obter de mim, para Saint-Lambert, a permissão de ser lida em manuscrito para o rei da Polônia, que ficará encantado. Duclos, a quem eu a dera para ler também, tinha-a comentado na Academia. Paris inteira estava impaciente pelo romance; as livrarias da rua de Saint-Jacques e a do Palais-Royal estavam cheias de pessoas que queriam saber notícias do livro. Finalmente, foi lançado e seu sucesso, ao contrário do que muito supunham, correspondeu à expectativa. A Sra. Delfina, que fora uma das primeiras a lê-lo, falou dele a Sra. de Luxembourg qualificando-o de obra arrebatadora. A opinião, entre os intelectuais, ficou dividida, as mulheres, entusiasmaram-se, tanto pelo livro como pelo autor, a ponto de haver poucas, mesmo entre as mais nobres, que ficassem indiferentes se eu procurasse conquistá-las. Disso tenho provas que não quero citar e que, sem que fosse preciso pôr em experiência, autorizam minha opinião. É esquisito que esse livro tenha conseguido mais sucesso na França do que no resto da Europa, apesar de eu não ter tratado os franceses, homens e mulheres, lá muito bem. Muito ao contrário do que eu esperava, seu menor triunfo foi na Suíça, e o maior em Paris. Será que em Paris a amizade, o amor, a virtude reinam mais do que alhures? Não, sem dúvida; porém, ali ainda reina aquele sentimento estranho que transporta o coração à sua imagem e que nos faz apreciar nos outros os sentimentos puros, ternos, delicados, que não mais possuímos. Além disso, a corrupção é a mesma em toda parte: na Europa não mais existem costumes e virtudes; mas, se ainda existe algum amor por elas, é em Paris que devemos procurá-lo".

12 - Na introdução de *Júlia ou a Nova Heloísa*, Moretto (1994, p. 15) afirma que "A *Nova Heloísa* é de fato, em grande parte, a aplicação do pensamento teórico do autor que nos dá também um espelho da sociedade da época: a vida da alta sociedade, a sociedade do Valais, a de Genebra, os costumes dos lacaios, a influência inglesa na vida familiar suíça, o teatro da Ópera e o balé em Paris, com detalhes da sala e do palco (3.ª parte, carta XXIII); a vida das diferentes classes sociais em Clarens, a administração da casa e do patrimônio (4.ª e 5.ª partes); a vida no campo oposta à da cidade [...]".

Como explicita Rousseau (1994, p.212), na Carta XIV, de Saint-Preux a Júlia:

Mas no fundo, que pensas que se aprende nessas conversas tão encantadoras? A julgar sensatamente as coisas do mundo? A bem servir-se da sociedade? A conhecer pelo menos as pessoas com as quais se vive? Nada de tudo isso, minha Júlia. Aprende-se a advogar com habilidade a causa da mentira, a abalar, à força de filosofia, todos os princípios da virtude, a colorir com sofismas sutis as próprias paixões e os próprios preconceitos e a dar ao erro uma certa feição que está na moda segundo as máximas do dia. Não é necessário conhecer o caráter das pessoas, mas somente seus interesses, para adivinhar aproximadamente o que dirão de cada coisa.

Há uma corrupção na vida dos homens que se faz presente nas sociedades burguesas e aristocráticas, o que dificulta a tarefa de se preservar a moral e a virtude. Para Rousseau (1994), os homens das cidades são homens-massa no sentido de rebanho e, portanto, são indiferentes aos outros, são hipócritas e mais próximos da falsidade. Acerca desse contexto, Saint-Preux continua na Carta XIV afirmando que:

Há assim um pequeno número de homens e de mulheres que pensam por todos os outros e para os quais todos os outros falam e agem e, como cada um pensa em seu próprio interesse, ninguém no bem comum, e como os interesses particulares sempre se opõem entre si, há um choque perpétuo de intrigas e de cabalas, um fluxo e refluxo de preconceitos, de opiniões contrárias em que os mais inflamados, animados pelos outros, quase nunca sabem de que se trata. Cada grupinho tem suas regras, seus julgamentos, seus princípios que não são admitidos alhures. O homem de bem de uma casa é um velhaco na casa vizinha. O bom, o mau, o belo, o feio, a verdade, a virtude têm apenas uma existência local e circunscrita. (ROUSSEAU, 1994, p.213)

Rousseau foi um pensador preocupado, dentre tantas coisas, com o estado natural do homem, com seu modo de vida simples, e atacava, por isso, a depravação da virtude e os desvios que a vida sadia, verdadeira, simples e feliz poderia sofrer em função de uma sociedade artificial, corrompida pelo gosto do luxo e da vaidade. Na sua simplicidade o homem do campo é bem mais honesto e virtuoso do que o homem letrado.

O homem civilizado há tempos perdera sua condição natural. No

momento em que os homens começam a querer ser o que de fato não são, ao representar, põem em evidência as aparências, usam máscaras, aparentando ser o que a sociedade deles espera, não sendo o que são em seu íntimo. E, dessa forma, “[...] nenhum homem ousa ser ele próprio [...]” (ROUSSEAU, 1994, p.226). Levando-se em consideração tal cenário, Saint-Preux afirma ainda que:

Assim os homens com os quais se fala não são aqueles com os quais se conversa; seus sentimentos não partem do coração, suas luzes não estão em seu espírito, suas palavras ————— não representam seus pensamentos, deles somente se percebe a figura e está-se, numa reunião, mais ou menos como diante de um quadro movediço em que o Espectador tranquilo é o único que se move por si mesmo. Tal é a ideia que formei da alta sociedade baseado naquela que vi em Paris. (ROUSSEAU, 1994, p. 214).

A partir do relato que Saint-Preux faz sobre a sociedade parisiense, depreende-se que se os homens agissem de acordo com a sua natureza, não precisariam se preocupar com o resultado da sua ação moral, uma vez que esta estaria guiada por sua essência natural. No final da Carta XIV, fazendo uma alusão ao teatro, a personagem assevera ainda que:

Entrementes, julga se tenho razão em chamar esta multidão de um deserto e em assustar-me com uma solidão onde só encontro vã aparência de sentimentos e de verdade que muda a cada instante e se destrói a si mesma, onde apenas percebo espectros e fantasmas que impressionam o olhar por um momento e desaparecem logo que os queremos agarrar. Até agora vi muitas máscaras, quando verei rostos de homens? (ROUSSEAU, 1994, p.214)

Percebe-se claramente que há no genebrino uma preocupação acerca do panorama sócio moral da época, nitidamente quando ele apresenta uma descrição da cidade de Paris e toda a realidade que a envolvia. É com os olhos voltados para as aparências de uma sociedade consumida pelo excesso e cercada pelo luxo que Rousseau salienta como vivem outros tantos uma miséria absurda.

Observando-se sua crítica à imitação teatral, por despertar nos homens vícios e não virtudes, destaca-se que toda essa decadência moral está

ligada ao dinheiro, aos excessos e a corrupção da alma, o que é muito grave, pois ficaria o homem assim ainda mais afastado da sua verdadeira essência¹³.

Nota-se que Rousseau no decorrer dos seus textos críticos opera uma ruptura com o seu século, mas enganam-se os que acham que o mesmo rejeitava absolutamente os ganhos que a razão e as ciências trouxeram. Não era isso. Entretanto, a crítica se baseia no fato de que, ao romper com os modelos modernos, ele percebe uma lógica embutida no discurso sofisticado que toma um caminho antes decadente e perigoso. Isso se dá muito em função do fato de que o genebrino tem uma profunda identificação com a vida do homem do campo, calcada no estado de natureza, uma vida profundamente simples, amparada pela bondade natural que é própria do ser humano.

Rousseau discute em suas obras os pormenores que os espetáculos causam em uma cidade. Ele vai da questão estética à moral e à política, tratando de suas particularidades na vida. Ele crê que as festas cívicas seriam melhores, pois são momentos em que o povo se une, se iguala, havendo uma identificação maior com o amor de si, revigorando, dessa forma, uma potencialidade política, já que o homem se vê plenamente integrado em uma comunidade da qual participa ativamente. A coisa representativa é como que diluída, na medida em que cada homem, participe da celebração, é, a um só tempo, ator e espectador, corroborando, por conseguinte, a solidificação do elo social.

Não deveis haver nenhum espetáculo numa República? Pelo contrário, deve haver muitos deles. [...] A que povos convém mais reunir muitas vezes seus cidadãos e travar entre eles os doces laços do prazer e da alegria, do que aos que tem tantas razões para se amarem e permanecerem unidos para sempre? Já temos os prazeres dessas festas públicas; tenhamos-nas em ainda maior número, e ficarei ainda mais encantado. Mas não adotemos esses espetáculos exclusivos que encerram tristemente um pequeno número de pessoas num antro escuro (ROUSSEAU, 1993, p.128).

Desta forma, o pensador genebrino acaba por preterir o teatro em

13 - Freitas (2003, p. 90), no seu livro *Política e festa popular em Rousseau*, afirma que "No Capítulo XI das *Considerações sobre o Governo da Polônia*, Rousseau dedica-se à crítica do signo representativo da riqueza: o dinheiro. A degradação do homem aparece explicitamente vinculada a um sistema econômico em que há grande circulação de dinheiro e incentivo ao luxo, tanto material quanto o 'luxo do espírito': 'Tornar o dinheiro desprezível', esse o conselho para quem deseja construir 'uma nação livre, pacífica e sábia'. Ora, não é também a ausência de toda mediação monetária que caracteriza as festas rousseauianas por oposição ao teatro francês? Temos assim designados os primeiros elementos excluídos das festas: o dinheiro e o luxo que necessariamente o acompanha. Esta exclusão, em cuja base encontra-se uma teoria da riqueza e do sistema econômico autárquico, está fundada na própria natureza do dinheiro."

relação à festa, pois acreditava que a festa unia, enquanto o teatro provocava afastamento e desunião. A festa, como inspiração de uma verdadeira celebração republicana, carrega consigo traços de ausência de ostentação, amor à pátria, simplicidade, liberdade, coesão social, alegria genuína, em detrimento de traços viciosos que a sociedade civil aprendeu a naturalizar como se fossem a expressão mais manifesta do homem, traços tais como a busca por satisfação no luxo, a inação, a vontade de distinção, a sensação de superioridade, a atomização social, etc.

Portanto, Rousseau não se furta em sugerir como adequada uma festa com uma autêntica simplicidade se oferecendo aos espíritos dos homens, que comungam a céu aberto o prazer de se sentirem unidos por uma identificação essencial. O filósofo, pois, aconselha: “[...] ofereci os próprios espectadores como espetáculo; tornei-os eles mesmos atores, fazei com que cada um se veja e se ame nos outros, para com isto todos fiquem mais unidos.” (ROUSSEAU, 1993, p.128). Sem dúvida, a proposta de Rousseau não é banir todo e qualquer tipo de festividade, mas afirmar uma celebração, em específico, que possua um caráter cívico e que sirva para revigorar, conservar, uma sociedade sadia. O teatro em si mesmo não tem essa disposição inerente, já que tem por fim último o mero entretenimento. Como afirma Jacira Freitas (2003, p.32):

[...] o que coloca teatro e festa em pólos opostos é o potencial do primeiro em aprofundar aquele distanciamento. Em primeiro lugar, por reforçar o ego narcísico e a solidão; aspecto que concerne ao indivíduo. Em segundo, pelo papel passivo conferido à coletividade. A práxis coletiva emerge como força motriz do processo de instituição da sociedade e de sua conservação.

Quando Rousseau analisa o problema da imitação teatral ele não apenas critica esse elemento, como faz uma abordagem sistemática do que seria a festa para o povo, e como isso poderia ajudar no desenvolvimento social e político do cidadão.

[...] A festa surge como uma cerimônia da unanimidade em que as origens são reavivadas por intermédio da participação ativa de cada um dos membros de uma coletividade. E como a invenção dramática é imanente ao corpo social, a festa se propõe a criar seu próprio conteúdo. Ela não se realiza por meio da contemplação à distância das ações

de outrem, mas se nutre de uma forma de participação semelhante à participação política. A “vontade geral” funde os diversos grupos da sociedade republicana numa única essência, tornando cada homem ao mesmo tempo ator e espectador (FREITAS, Jacira, 2003, p.43).

Dessa forma, para Rousseau, existe não apenas uma relação intrínseca, mas também salutar para a cidadania entre a política e a festa. A festa e o teatro em nosso pensador se apresentam como modos contraditórios na sua simbologia, uma vez que diferente do que ocorre com os espetáculos teatrais, que afastam o desenvolvimento pleno do cidadão, a festa resgata esse desenvolvimento, reunindo e solidificando a comunidade.

[...] Enquanto o teatro conduz ao reforço narcísico do ego, a festa propicia a purgação do amor-próprio, a paixão burguesa, o estágio do espelho. A festa é o antiespelho ou, em outras palavras, o estágio da transparência, condição essencial, segundo Rousseau, na construção do cidadão (FREITAS, Jacira., 2003, p.32).

Desta forma, é importante compreender que ao mesmo tempo em que Rousseau abre mão dos espetáculos teatrais, como forma de preenchimento social, ele nos aponta uma saída que é a festa como possuidora de uma função sociopolítica¹⁴. Na festa não há máscaras, não há imitações, ninguém se submete a uma simulação. Há superação de interesses conflituosos à medida que a festa impele à convergência para a sensibilidade por uma coesão que pressupõe o interesse pela totalidade, não mais o interesse pela vontade particular. Se o teatro francês fomenta o desejo dos indivíduos se distinguirem, se destacarem dos demais, a festa pública instiga a percepção de que todos os homens são iguais e de que há uma coletividade que os une em torno dos mesmos sentimentos e que ultrapassa suas inclinações meramente pessoais.

Caberá a festa o papel político de reunir novamente a comunidade e de dar-lhe algum sentido existencial. Agir na história por meio dos espetáculos é, assim, fazer viver o todo do corpo político, é instituir a comunidade. Precisamente a função que caberá à *festa popular*. (FREITAS, Jacira, 2003, p. 45).

14 - A função predominante política da festa popular se exprime não somente no seu potencial em dispersar as facções políticas ou eliminar as diferenças ideológicas, mas, sobretudo, na solidificação do elo social. (FREITAS, Jacira, 2003, p. 45)

Rousseau acredita que a festa tem muito mais relevância, sobretudo política, para a formação do homem. Durante a festa não há um espetáculo a ser contemplado; saímos de um espaço reservado, ou fechado, e adentramos no mundo livre. Sem nos sentirmos presos a uma cena podemos nos oferecer melhor, contemplar melhor, partilhar e compartilhar de modo mais autêntico com aqueles que também se oferecem.

O teatro seria um lugar de diferença, na festa estamos prontos para ouvirmos e sermos ouvidos; durante a festa não há nada para ser visto, mas somos convocados a vermos e sermos vistos. No teatro nos encerramos no silêncio e na festa temos novamente o direito incondicional à palavra. É como se a consciência se reorganizasse e nos conduzisse novamente ao centro de nós mesmos.

[...] A festa surge como uma cerimônia da unanimidade em que as origens são reavivadas por intermédio da participação ativa de cada um dos membros de uma coletividade. E como a invenção dramática é imanente ao corpo social, a festa se propõe a criar seu próprio conteúdo. Ela não se realiza por meio da contemplação à distância das ações de outrem, mas se nutre de uma forma de participação semelhante à participação política. A 'vontade geral' funde os diversos grupos da sociedade republicana numa única essência, tornando cada homem ao mesmo tempo ator e espectador (FREITAS, Jacira, 2003, p.43).

Na festa, a um só tempo, o homem se apresenta como ator e espectador, não se entrega tão somente à passividade diante da observação do espetáculo, como ocorre no teatro. Com isso, o sujeito reafirma sua autonomia, em analogia àquela expressa na sociedade política, onde é súdito, mas ao mesmo tempo também é cidadão, portanto detentor da soberania, não delegando a representação política a outros poucos como se faria numa aristocracia.

A festa, em sentido rousseauiano, possui esse aspecto republicano de reativar a condição de uma sociedade política na qual os interesses comuns se sobrepõem ante os interesses difusos particulares, ao passo que o teatro, tal qual se configurou em Paris do século XVIII, possuía um notório caráter aristocrático, na medida em que isolava a plateia na passividade, concedendo o poder de representação àqueles que se apresentavam no palco.

A festa torna-se, então, necessariamente pública na oposição problematizada por Rousseau, em sua Carta a d'Alembert, oposição entre

o habitual isolamento dos teatros, de um lado, e a evidência da unidade coletiva manifestada na festa republicana, de outro. Que seja necessário haver um grande número de pessoas para 'fazer a festa' não implica, sempre, reunir toda a nação, mas esse é bem o caso para opor-se ao isolamento dos teatros, que nos familiarizam com as paixões violentas. Não se poderia fazer o mesmo em público? Sim, é claro, podemos imaginar espetáculos que reúnem um público muito numeroso. Contudo, na festa republicana, a reunião de que estamos falando não possui outro fim senão ela mesma, o que é preciso celebrar é a unidade dos espectadores (VINCENTI, 2015, p.16-17).

Na festa, todos se unem, sentem-se iguais em torno da mesma disposição natural pelo amor de si, enquanto que o teatro, particularmente, se direciona a cisão, a oposição, uma vez que se move pelo egoísmo que, ademais, traz danos à coesão social. Diante disso, o amor próprio, sentimento absolutamente artificial, é fomentado pelos teatros; do outro lado, a festa pública exalta profundamente os elementos constitutivos da natureza humana, a saber: piedade, amor de si e a liberdade. A crítica de Rousseau tecida em direção ao teatro francês se inscreve como uma denúncia tenaz a Paris do século XVIII como a materialização de um estágio danoso à humanidade.

Por consequência, pudemos notar que Rousseau argumentou que o teatro, especificamente aquele inspirado no modelo francês, não acarreta nos espectadores um senso ético por meio de um tipo particular de edificação moral transmitido pela peça, mas, antes, a espécie de sensibilização causada pelo espetáculo é tão tênue que o possível ensinamento ético pela representação teatral é efêmero, na medida em que o teatro não conseguirá transformar o comportamento humano para um genuíno sentido ético. E, pior, o teatro, acompanhado de outros elementos culturais, quando aplicado a uma cidade pequena como Genebra, que guarda suas peculiaridades associadas a simplicidade e espontaneidade, pode trazer malefícios sociais. Portanto, Rousseau desaconselha a adoção, em Genebra, do teatro cujo modelo é aquele praticado na Paris do seu tempo.

Decerto, o filósofo genebrino partiu do pressuposto segundo o qual o homem é uno, mas pode ter seu comportamento modificado por elementos culturais, tais como os costumes, o governo e as artes. Não obstante, coloca-se em relevo que o teatro no molde francês está muito mais suscetível a alimentar vícios, que estão presentes na cultura da França, da Idade Mo-

derna, do que fomentar virtudes importantes para a constituição moral da humanidade. O que outros autores, como Voltaire e Diderot, destinam valor por haver o entendimento de que o teatro, através do seu caráter pedagógico, nutre no homem aspectos relativos à virtude, Rousseau concebeu como dogma da utilidade do teatro para a formação educacional do ser humano.

Para efeito de contraposição, podemos estabelecer uma linha divisória entre, por um lado, a celebração cênica que pode nutrir o ímpeto pelo luxo, pela vaidade, por exemplo, e entre uma espécie de celebração, que Rousseau identifica na festa cívica, que poderia ocasionar um sentimento de unidade, de comunhão em torno de valores comuns dos participantes. Para ilustrar o tipo de espetáculo virtuoso que uma sociedade como a genebrina deveria adotar, Rousseau utilizou o arquétipo da festa cívica que em vez de distanciar, de promover as desigualdades, exorta um sentimento oceânico de como se fizéssemos parte de um todo.

REFERÊNCIAS

ARISTOTELES. **Poética**. (Coleção Os Pensadores). Tradução. Baby Abrão. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

CARLSON, Marvin. **Teorias do teatro**: estudo histórico-crítico, dos gregos à atualidade. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

DIDEROT, Denis. **Discurso sobre a poesia dramática**. Tradução, apresentação e notas de Franklin de Matos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

_____. O filho natural ou as provisões da virtude. Tradução de Fátima Saaid. São Paulo: Perspectiva, 2008. (Col. Textos nº12). DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean-Le-Rond. **Verbetes políticos da Enciclopédia**. Tradução de Maria das Graças de Souza. São Paulo: UNESP, 2006.

FAÇANHA, Luciano da Silva. **Poética e estética em Rousseau**: corrupção do gosto, degeneração e mimesis das paixões. (Tese de Doutorado em Filosofia). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica – PUC, 2010.

FREITAS, Jacira de. **Política e festa popular em Rousseau**: a recusa da representação. São Paulo: Humanitas/ FFLCH/ USP: Fapesp. 2003.

FREITAS, Jussara Gomes da Silva de, no texto: **Sobre a teoria dos gêneros dramáticos, segundo Diderot, e sua aproximação da Poética de Aristóteles**. Disponível:< <https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasElectronicas/FILOGENESE/JussaraGomesdaSilvadeFreitas.pdf>>. Acesso em: 02/06/2015, p. 07.

FREITAS, Renata Barreto de. **De crítico do Iluminismo a autocrítico: Jean Jacques Rousseau e o ato de fundação de uma moral virtuosa**. Dissertação de Mestrado em História Social da Cultura da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2006.

GARCIA, Claudio Boeira. **As cidades e suas cenas: a crítica de Rousseau ao teatro**. Ijuí: UNIJUÍ, 1999.

GRAY, John. **Voltaire e o Iluminismo**. Tradução: Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: UNESP, 1999.

MATOS, Franklin. **A querela do teatro no século XVIII: Voltaire, Diderot, Rousseau**. In: O que nos faz pensar, nº 25, agosto de 2009. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/a_querela_do_teatro_no_seculo_xviii_i:_voltaire,_diderot,_rousseau/25_2_Franklin_Querela_do_teatro.pdf>. Acesso em: 04 mar. 2016.

NASCIMENTO, Milton Meira do. **A farsa da representação política**. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

PLATÃO. **A República. Livro X**. Tradução: Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2014. PRADO JÚNIOR, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____. **O Discurso do Século e a Crítica de Rousseau**. In: Almanaque: Cadernos de Literatura e Ensaio, nº. 1, p. 9-12. São Paulo: Brasiliense, 1976. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **As Confissões**. Tradução livros de I a X Raquel de Queiroz, livros XI e XII José Benedito Pinto. – Bauru, SP: EDIPRO, 2008.

_____. **Carta à D'Alembert**. Tradução: Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1993.

_____. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** Tradução de Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado e consultoria de Marilena Chauí. In: Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1978b.

_____. **Discurso sobre as Ciências e as Artes.** Tradução de Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado e consultoria de Marilena Chauí. In: Col. Os Pensadores. São Paulo. Abril Cultural, 1978a.

_____. **Do Contrato Social.** Tradução de Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado e consultoria de Marilena Chauí. In: Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1978c.

_____. **Ensaio sobre a origem das línguas.** Artes. Tradução de Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado e consultoria de Marilena Chauí. In: Col. Os Pensadores. São Paulo. Abril Cultural, 1978d.

_____. **Júlia ou a Nova Heloísa.** Tradução de Fúlvia Maria Luiza Moretto. São Paulo: Hucitec/Unicamp, 1994.

VOLTAIRE, François Marie Arouet de. **Cartas Inglesas.** Tradução de Marilena de Souza Chauí. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
VINCENTI, Luc. **Rousseau e a Ordem da Festa.** In: TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia da UNESP - Vol. 38, p. 15-25 (2015), Edição Especial.

EDUCAÇÃO E SENSIBILIDADE EM ROUSSEAU: O PARADOXO DA SOCIABILIDADE NO EMÍLIO OU DA EDUCAÇÃO¹

Taynara Pereira Silveira

INTRODUÇÃO

Publicado em 1762, o *Emílio ou Da Educação* apresenta-se como um tratado de educação, assim como um romance filosófico. Escrito por Jean Jacques Rousseau (1712-1778), tem como precedentes outras obras de sua autoria que influenciaram todo o seu discurso filosófico, e isso inclui questões sobre a linguagem, a música e o teatro sem abrir mão de suas bases conceituais. No século XVIII, - o movimento iluminista evidenciava a razão como um mecanismo capaz de eliminar os dogmas da fé, e para isso, a *Enciclopedye ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* surgiu como uma iniciativa para abordar uma visão sobre o melhoramento humano culminando um ideal de progresso. Mas, apesar de Rousseau ser um dos representantes do século, ele não apresentou um pensamento otimista quanto a sua época.

Neste meio, a linguagem constrói um corte decisivo na história e educação rousseauiana. Primeiramente, porque abordam-se os primeiros motivos que levaram o homem a falar a partir de uma etnologia do *Segundo Discurso* e que colocam em cheque os principais problemas das relações entre natureza e cultura (ou estado de natureza e estado de cultura). Esta

¹ - Capítulo extraído da Dissertação do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade - PGCult, intitulada LINGUAGEM E EDUCAÇÃO: Um estudo acerca da primeira e segunda infância no Emílio ou Da Educação do filósofo Rousseau, sob a orientação do Professor Dr. Luciano da Silva Façanha, Líder do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq.

digressão histórica revela uma linguagem originária que sofre os impactos do progresso e demonstra a violência da palavra como um mecanismo que asfixia a vida à medida que se torna artificial. Consequentemente, as transformações que a linguagem teve que sofrer expressam sentimentos próprios da corrupção dos povos: a linguagem é intrínseca à cultura de um povo e, como propriedade esta exerce o poder de dominação que resultou em degradação moral e política. Logo, as línguas representam as vicissitudes e costumes de uma sociedade conservando-se ou alterando-se concomitantemente. Portanto, Rousseau revela o mal linguístico e recomenda uma “revisão cultural” no *Emílio*: seu projeto pensa como a linguagem deve reencontrar-se com a natureza tornando-a mais simples e original.

O questionamento de Rousseau sobre a Natureza humana acrescentou um novo cenário no século XVIII. O seu tratado educacional pôs em ênfase o arquétipo humano onde abre caminhos para repensar sobre a existência e a formação. Desta forma, a linguagem germina os princípios de socialização a qual Rousseau expôs no Ensaio Sobre a Origem das Línguas aquilo que impulsiona o homem a se comunicar. O nascimento da língua surgiu através das paixões, e a transição para a linguagem convencional se ratifica por meio do progresso. Desta forma, “desde que um homem foi reconhecido por outro como um ser pensante e semelhante a ele próprio, o desejo ou a necessidade de comunicá-lhe seus sentimentos e pensamentos fizeram-no buscar meios para isso”. (ROUSSEAU, 1978. p. 159).

Ora, o reconhecimento de si ecoa como gritos que exaltam as paixões cuja uma nova fase na vida dos homens é revelada. Das paixões encontramos a imaginação, a memória e a vontade se desenvolvendo quase que mutuamente. A língua para Rousseau é a voz natural e inarticulada, enquanto a linguagem é entendida como fruto da convenção, consequentemente isso se reflete através do discurso, da gramática e da retórica, pois prende-se a harmonia e as normas.

Isto posto, veremos um outro momento que se dedica a transformação do homem pela sociedade, onde Rousseau aborda as causas da desigualdade entre os homens no *Segundo Discurso*. E seguindo uma linha interpretativa, o filósofo encontra certa semelhança do hipotético “homem natural” com a criança na fase inicial do seu desenvolvimento. Este estudo etnográfico demonstra uma linguagem que tem como fator de sociabilidade para o homem. As expressões inarticuladas da primeira infância carac-

terizam uma linguagem própria que é utilizada para satisfação de suas necessidades. Entretanto, a criança encontrando-se em estado de sociedade experimental a agir mal na fase pueril que abrange dos zero aos dois anos. O fundamento da obra perpassa as noções de natureza e cultura; natureza e educação; e natureza e civilização.

Assim, nos livros I e II do *Emílio ou Da Educação*, Rousseau aponta uma forma de educação que leva em consideração as experiências da infância, e o educador assume o papel decisivo na formação do ser, no qual a vontade preceptor jamais substitua a vontade da criança, desta forma, acompanha-o em todo o seu desenvolvimento. Desta maneira, o progresso das faculdades da criança provém da educação e das experiências dadas pela natureza, e por isso a educação da natureza é essencial, pois interliga a experiência e o conhecimento. Portanto, não falamos de uma “educação insensata”, mas sim, de uma educação conveniente, que leva em consideração, o período da infância humana, e confiante na sua condição existencial por meio da moral e da justiça, a criança poderá conquistar a sua própria autonomia e liberdade através de um progresso transita entre a educação dos mestres.

A figura do solitário em seu princípio social e antropológico

O filósofo Jean-Jacques Rousseau aborda a educação dentro do desígnio do homem natural, onde afirma que a sociedade é degenerada pelo progresso. Com o intuito de refletir sobre a condição humana, Rousseau indica uma forma de educação baseada nos princípios da natureza. Contudo, os preceitos propostos por Rousseau consistem em uma educação que parte de um grau de civilização já instaurado. Ainda assim, o nosso autor admite que a criança em sua primeira infância possua certa proximidade com o homem em seu estado mais primitivo. De suas expressões inarticuladas aos seus progressos, o hipotético homem natural e a criança em seu estágio inicial caracterizam um momento de similitudes, pois possuem ideias que por meio deles percebe e sente. Entretanto, a primeira infância caracteriza-se por um desenvolvimento mais rápido se comparada com o homem primitivo.

Para isso, Rousseau recorre ao uso da metáfora nas três obras em ênfase: *Emílio*, o *Segundo Discurso* e o *Ensaio*, para possibilitar reconstituir a origem e o declínio das instituições. Neste sentido, o recurso utilizado forma um sistema lógico-dedutivo que tem como ponto de vista a temporalização his-

tórica. Isso nos remete a uma espécie de antropologia que se constitui como processo que demonstra os modos de existência diante da degradação dos homens e que estabeleceram as desigualdades. No *Segundo Discurso*, o homem se constitui como um ser ambivalente e privilegiado. A história de suas ações permite acessar a base didática e pedagógica proposta pelo genebrino. A desnaturalização dos homens narra histórias que respondem questões de ordem geral como, por exemplo, é possível viver em sociedade sem romper com a natureza humana? Neste sentido, a narrativa proposta no *Emílio* retoma o problema através de uma variação sobre o tema da origem dos homens.

Assim, esta teoria nos fornece meios que ajudam a interpretar os elementos sequenciais que reconstróem a origem dos vícios humanos e explicam o lugar que o homem ocupa no mundo. Com base nisso, comecemos então a explanar uma síntese sobre as figuras do solitário que compreendem o homem natural e a criança do *Emílio*. Entretanto, antes de explanar a criança hipotética do *Emílio*, compreenderemos o que significa o homem natural e seus progressos tendo em vista os conceitos fundamentais que estão presentes no *Segundo Discurso* e o *Ensaio*, pois formam a estrutura do pensamento rousseauiano e que também são retomados no *Emílio*.

Apresentamos a figura do solitário em dois momentos: primeiramente, como homem natural (em seu sentido físico e moral), pois, trata-se de um sujeito que basta a si mesmo e independe de outrem. E em seguida, como discípulo da natureza, onde deve aprender a viver por si em meio à sociedade. Desta forma, seguimos a lógica rousseauiana “quando se quer estudar os homens, é preciso olhar em torno de si, mas, para estudar o homem, importa que a vista alcance mais longe; impõe-se começar observando as diferenças, para descobrir as propriedades” (ROUSSEAU, 1978a, p. 174). Assim, antes de trabalharmos a infância no *Emílio* primeiro veremos como se desenvolvem os progressos humanos a fim de entendermos o processo educativo para o filósofo genebrino.

Então, o que significa o solitário para Rousseau? Para iniciar os nossos argumentos precisamos apresentar o homem natural em toda a sua unicidade, seja por meio de suas qualidades, inclinações ou paradoxos. Neste sentido, caracterizamos o homem em seu estado mais primitivo cuja suas potencialidades permitem falarmos da formação humana. Para isso, utilizaremos do *Segundo Discurso* e o *Ensaio* para demonstrar como a ambivalência encontrada no canto e na dança também designam os desenvolvimentos das nos-

sas faculdades. Sendo assim, teremos dois momentos que caracterizam o homem natural: o estado de natureza primitivo e o estado de natureza histórico.

No meio natural, o homem do estado de natureza primitivo atende apenas às necessidades físicas. Portanto, suas habilidades e forças se diferem dos animais e demonstram um momento onde suas faculdades são apenas potencialidades. Desta forma, o homem natural possui somente necessidades essenciais que estariam à disposição. Logo, a lei do mais forte prevaleceria sobre quaisquer sentimentos sobre outrem; assim, “[...] o homem selvagem, vivendo disperso entre os animais e vendo-se desde cedo na iminência de medir forças com eles, logo fez a comparação e, verificando que mais os ultrapassa em habilidade do que eles o sobrepõem pela força, aprende a não mais temê-los” (ROUSSEAU, 1978b, p. 239). Dentro do Estado de Natureza o corpo está sujeito às enfermidades ou a velhice, mas a natureza dispõe de meios para curá-lo. E, sem uma racionalidade ativa o homem não está propenso às mudanças bruscas e contínuas dadas pelas paixões. Sendo assim, os selvagens vivendo dispersos entre os animais não sofrem os efeitos da perfectibilidade, pois:

As ideias gerais só podem introduzir-se no espírito com o auxílio das palavras e o entendimento só as aprende por via de proposições. É essa uma das razões pelas quais não poderão os animais formar tais ideias, nem jamais adquirirem a perfectibilidade que depende delas. Quando um macaco vai, sem hesitar, de uma a outra noz, imaginar-se-á que tenha a ideia geral dessa espécie de fruto e que compare seu arquétipo com esses dois indivíduos? Não, está claro; mas a visão de uma dessas nozes faz com que surjam na sua memória as sensações que recebeu da outra, e seus olhos, modificados de uma certa maneira, anunciam ao seu paladar a modificação por que passará. Toda ideia geral é puramente intelectual (ROUSSEAU, 1978b, p. 249).

E como os homens saem desse estado primitivo? O homem selvagem não possui domicílio, linguagem ou ligação com outros da mesma espécie. Neste caso, a vaidade foi apenas consequência dos maiores progressos, mas sujeito às paixões o homem passou a possuir maiores desejos do que realmente têm. De início, o solitário executa as suas ações de acordo com a sua liberdade. Portanto, seguindo suas inclinações a liberdade tornou-se o princípio de condição para o reluzir de suas luzes:

Parece-nos, a julgar pelo Discurso sobre a desigualdade, que a liber-

dade é o único elemento humano essencial, isto é, intrínseco à natureza humana e que, portanto, precisa ser incondicionalmente conservado nesse movimento da história hipotética, do estado de natureza à formação da sociedade política (MARUYAMA, 2012, p. 115).

Aqui, Maruyama aborda que a liberdade é o elemento intrínseco ao homem. Ela ilustra que a liberdade é o princípio do “progresso da decadência” encontrada em Rousseau sobre a história da humanidade. Todavia, isto não deixa de estar interligado com todo o raciocínio exposto do *Segundo Discurso* e que vai de encontro ao estado de natureza. Neste sentido, falar sobre um estado de natureza, conseqüentemente, implica a condição da existência de um Estado. A liberdade é o ponto de início para falarmos sobre o estado de natureza, assim como, sobre a educação. Além disso, a liberdade envolve todo o pensamento pedagógico de Rousseau “além de constituir-se na característica mais significativa da condição de homem. Por isso que é importante exercitá-la na infância, deixando a criança o mais livre possível, desde seu nascimento” (PAIVA, 2014, p. 391).

O homem se tornou desfigurado por seus fundamentos aos quais posteriormente dialogamos em uma perspectiva ontológica e antropológica sobre o Emílio. Limitamo-nos a expor sobre a liberdade dentro dos parâmetros do Discurso sobre a desigualdade. Neste momento, o homem apenas executa as suas ações como agente livre. Distancia-se de sua liberdade natural na medida em que se habilita de ideias decorridas das atividades da perfectibilidade. Portanto, tais concepções morais ou políticas são pensadas além dos nossos enunciados, pois ainda que a espécie fosse feita para permanecer neste estado, inevitavelmente se desenvolveriam os primeiros progressos.

Em um segundo momento, o aperfeiçoamento se sucede com auxílio das circunstâncias e despertaram outras faculdades que, por sua vez, desenvolvem necessidades inúteis que instauram a corrupção entre os homens. Apesar de possuir poucos progressos e ideias que não o fizeram sair do estado primitivo, o homem utiliza-se de seu corpo como único instrumento e pensamento de conservação, onde a liberdade aparece como a primeira possibilidade de progresso. Com a liberdade, o homem sobrepõe a natureza, e considera-se livre para concordar ou resistir, sendo que o querer e a vontade tornam-se o mecanismo que sucede a formação das ideias.

Por que retomar uma camada primitiva e esquecida sobre as origens? Partimos desta investigação sobre o homem primitivo, pois torna-se

necessária para compreender a criança como agente passível de mudança. Neste sentido, Dalbosco (2012) compreende que:

Tal associação foi justificada, grosso modo, por duas grandes tendências: uma, que compreende a direção do desenvolvimento cognitivo do homem como algo dado previamente em sua própria natureza interna; a outra, que assegura que tal direção lhe é implementada de fora, chegando a mente por meio das sensações. (2012, p. 259).

Logo que as primeiras dificuldades surgiram, impôs-se a aprender a dominar os obstáculos da natureza. As operações da alma possibilitam o desenvolvimento das faculdades na mesma medida que permitem a autonomia: no estado de natureza primitivo o temor e as necessidades não são efetivos, até que outros obstáculos apareçam e permitam novos desenvolvimentos. Mesmo que o homem não possuísse impedimentos que o fizessem sair do estado de natureza, foram das paixões que permitiram os progressos do entendimento. Conseqüentemente, as necessidades nasceram devido às circunstâncias e resultante ao movimento das paixões do qual a razão se aperfeiçoou.

Sendo assim, compreende-se que Rousseau se pôs a pensar a relação antropológica- pedagógica por meio da complexidade em volta do homem natural, pois é o *Segundo Discurso* e o *Ensaio* que fomentam as bases para nos voltar ao *Emílio*. Vemos através do conceito de perfectibilidade o desdobramento dos conceitos posteriores, pois a perfectibilidade é a faculdade que permite o aprendizado e mais à frente retomaremos estas argumentações. Além disso, a perfectibilidade permite ao homem a sociabilidade e a desigualdade, assim como a ideia de liberdade surge como princípio natural propenso às mudanças. Ora, o homem abandona a sua condição física em prol da moralidade: “a igualdade inicial é rompida na medida em que o homem, diferentemente do animal que está inteiramente submetido à natureza, busca executar suas operações como ‘agente livre’” (DALBOSCO, 2012, p. 262).

E, mesmo sendo livre para realizar suas vontades, a imaginação não o caracteriza como tal, e o coração não possui sentimentos frívolos. “Suas metódicas necessidades encontram-se com tanta facilidade ao alcance da mão e encontra-se ele tão longe do grau de conhecimento necessário para desejar alcançar outras maiores que não pode ter nem providência, nem curiosidade” (ROUSSEAU, 1978b, p. 244). As paixões se originaram em meio ao desenvolvimento das faculdades, e somente desta forma que o homem

passa a temer pelas ideias que têm. Contudo, o homem selvagem privado de quaisquer espécies de luzes, não ultrapassa as necessidades físicas e suas únicas ideias se resumem em sua conservação.

Desta forma, entende-se na seguinte passagem:

[...] A narrativa criada por Rousseau centra-se na queda e na recuperação da condição natural do Homem, sendo que a educação da figura do solitário torna-se essencial à própria narrativa. É a figura do solitário que o homem manifesta a sua autonomia. Ao contrário do cidadão, perpetuamente alienado, o solitário sabe reconhecer-se, e esse é o instante feliz. A noção de instante feliz é reveladora, pois permite a recuperação do momento primeiro e torna possível o resgate da natureza humana (COSTA, 2012, p. 287).

Ao dialogarmos sobre o estado de natureza devemos ter em mente a figura do solitário. O *Emílio* resgata novamente a ideia de solitário, pois diante dos homens comuns se sentirá isolado. E sofrerá com o grau de degeneração da civilização, sendo enganado e escravizado. Entretanto, a sua educação o preparará para estes males. O resgate de uma ordem natural atrelado a um ideal pedagógico permite que o aluno fictício prepare-se de maneira geral para os homens e seus costumes.

Ademais, toda a natureza humana se degenerou ao ponto de se tornar irreconhecível. Os primeiros sentimentos cederam lugar ao interesse e ao individualismo de uma sociedade que exacerba o luxo e a representação. O conceito de perfectibilidade surge então como uma segunda característica humana devido aos obstáculos que surgiram, e nesse sentido o homem progride em direção à civilidade. Vale lembrar que a perfectibilidade não se compara às outras características humanas, ela fixa-se a esta análise como uma força originária que permite desenvolver outras forças, e isso inclui a linguagem e a razão.

Em síntese, a faculdade das faculdades aponta a um processo contínuo e em aberto que permite compreender a ascensão e decadência da história humana. Ademais, denomina-se como faculdade pelo “fato de a *perfectibilité* ser considerada como uma faculdade (*faculté*); em segundo lugar, como força de desenvolver outras faculdades e; por último, por encontrar-se em todos os seres humanos” (DALBOSCO, 2012, p. 265). Ou seja, a liberdade e a perfectibilidade atuam juntas e permitem o surgimento das línguas, assim como facultam a educabilidade.

As primeiras paixões do homem refletiram naquilo que o fizeram

depravado, na mesma medida em que suscitaram a possibilidade de pensarmos em um “remédio” chamado educação. Desta forma, analisamos os progressos de forma detalhada para entender como ocorrem os progressos na criança e seu desenvolvimento. Assim, propomos pensar em duas perspectivas sobre os sentimentos: por um lado, temos a paixão original em que não existe a possibilidade de imaginarmos o homem em estado reflexivo; e por outro, são estas mesmas paixões que permitem o desenrolar da linguagem e das faculdades humanas na infância.

Por isso, parte-se de uma “antropologia negativa” que identifica os elementos que sucederam a artificialidade. O amor-de-si está para o sentimento de existência em sua totalidade, pois indica um sentimento sobre si em sua unicidade. A filosofia de Rousseau exige uma reflexão sobre o sentimento de si que conciliam com as ideias de Condillac. O *Essai*² de Condillac marca influencia no conceito de Linguagem de Rousseau, em acordo os dois distinguem o homem do animal. Entretanto, a crítica de Rousseau a Condillac concerne às características atribuídas para o surgimento da Linguagem, pois apesar de concordarem que o homem primitivo tenha uma espécie de razão virtual, Rousseau mostrará que o entendimento não é um critério decisivo para esta distinção.

Segundo Condillac a linguagem de ação (das necessidades) sucede continuamente a linguagem de fala (das paixões), onde não leva em consideração as diferenças de locais e de clima. Entretanto, o genebrino rompe com esse pensamento sem criticar diretamente Condillac, e mantém o fato de que há uma distinção entre o que originou as línguas. Esta distinção nos remete ao conceito de primeira natureza e tem por consequência os primeiros gestos. Enquanto a cultura tem por efeito a aproximação dos homens, a natureza se caracteriza como pura dispersão no qual a necessidade manifestada prolonga a força de dispersão exceto se uma paixão anterior o modificar.

2 - Étienne de Condillac (1715 – 1780) foi um filósofo francês do século XVIII que também se dedicou a escrever um ensaio sobre origem das línguas. Na concepção de Rousseau a linguagem é a grande diferença que separa o homem primitivo do homem civil. No Segundo Discurso, Rousseau comenta sobre as pesquisas do Sr. de Condillac quando questiona inicialmente “Que progresso poderia o gênero humano espargido nas florestas entre os animais? E até que ponto poderiam aperfeiçoar-se e esclarecerem-se mutuamente homens que, não tendo domicílio fixo nem necessidades uns dos outros, se encontrariam talvez, somente duas vezes na vida, sem se conhecer e sem se falar?” (1978b, p. 246). O autor afirma as influências de Condillac em seu pensamento, entretanto, Rousseau apresenta a ideia de Condillac como uma problemática quando reflete sobre a possibilidade de “uma espécie de sociedade já estabelecida entre os inventores da língua” (p. 247). Na negativa de haver qualquer tipo de relação social em um estado que a princípio se aproximava apenas pelas necessidades (desejo, alimentação ou prole), Rousseau apresenta uma nova crítica na passagem seguinte: “se os homens tiveram necessidade da palavra para aprender a pensar, tiveram muito mais necessidade ainda de saber pensar para encontrar a arte da palavra e, quando se chegasse a compreender como os sons da voz foram tomados como intérpretes convencionais de nossas ideias, ainda restaria por saber quais puderam ser os intérpretes dessa convenção para aquelas ideias que, não tendo de modo algum um objeto sensível, não se poderiam indicar nem pelo gesto, nem pela voz” (p. 247).

O genebrino mostrará que na verdade este é um critério decisivo para distinguir o homem civil do homem natural. No Segundo Discurso encontramos os primeiros movimentos da alma humana, assim como, seus progressos. Seguido da *pitié* o estado de razão virtual preconiza o bem estar e a conservação da espécie. A *pitié* caracteriza a “repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes” (ROUSSEAU, 1964, p. 126).

Além disso, a *pitié* é o segundo princípio identificado por Rousseau no selvagem, e no *Emílio* encontraremos resquícios desses precedentes. O amor-de-si mesmo aparece no primeiro estado de natureza tornando-se amor-próprio, pois segundo o nosso autor o amor-de-si sofre a modificação de acordo com o progresso. Porém, na educação do aluno imaginário encontramos o amor-próprio, onde só torna-se mau através das nossas inclinações, pelas manifestações das paixões e pelo nosso grau de depravação: “é a razão que engendra o amor-próprio e a reflexão o fortifica; faz o homem voltar-se sobre si mesmo; separa-a de quanto o perturba e aflige” (ROUSSEAU, 1978b, p. 254).

No *Emílio* o genebrino afirma que “a única paixão natural no homem é o amor-de-si mesmo, ou amor-próprio tomado em um sentido mais amplo” (ROUSSEAU, 1995a, p. 78). O amor-de-si mesmo é bom e útil e não tem relação com o outro e só se torna mal pelas aplicações que deles fazemos, com o amor-próprio, a sua estrutura permanece boa se não engendrar ideias que o faça sair deste caminho. Entretanto, apesar da *pitié* natural possuir várias significações dentro das obras, nos utilizaremos precisamente da segunda máxima – “Alcança teu bem como o menor mal possível para outrem” – que indica uma “bondade” natural útil a ao gênero humano para sua conservação e os coloca no lugar daquele que sofre, com efeito:

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 a um velho enfermo a subsistência adquirida com dificuldade, desde que ele mesmo possa encontrar a sua em outra parte (ROUSSEAU, 1978b, p. 254).

De todos os sentimentos assinalados até agora o amor-de-si mesmo

é o primeiro entre os homens e o mais natural. Não existe amor-próprio em meio aos selvagens, pois esse sentimento só existe na civilidade. O amor-de-si rege sobre o próprio homem: a conservação, só preserva a si mesmo seguindo as leis da natureza, pois o homem e a natureza neste estado são um só. Independente, é simples imaginar o solitário com tudo disposto a seu prazer. Vejamos aqui o grande pilar da *pitié*, onde juntamente com a sensibilidade faz com que a humanidade passe por uma autorregulação natural. Esta seria uma entrega à natureza que se resulta em bem-estar e equilíbrio.

Conseqüentemente, as paixões guardam àquilo que os obstáculos os ocasionam. Desta forma, as paixões caracterizam a saída do homem deste estado primitivo em direção a um estado de natureza histórico ou de pré-sociabilidade. Ao mesmo tempo, a força das línguas e a direção podem mudar de local para local. O genebrino expõe tanto no Ensaio toda a complexidade dos climas³ de Condillac marca influencia no conceito de Linguagem de Rousseau, em acordo os dois distinguem o homem do animal. Entretanto, a crítica de Rousseau a Condillac concerne às características atribuídas para o surgimento da Linguagem, pois apesar de concordarem que o homem primitivo tenha uma espécie de razão virtual, Rousseau mostrará que o entendimento não é um critério decisivo para esta distinção.

Segundo Condillac a linguagem de ação (das necessidades) sucede continuamente a linguagem de fala (das paixões), onde não leva em consideração as diferenças de locais e de clima. Entretanto, o genebrino rompe com esse pensamento sem criticar diretamente Condillac, e mantém o fato de que há uma distinção entre o que originou as línguas. Esta distinção nos remete ao conceito de primeira natureza e tem por consequência os primeiros gestos. Enquanto a cultura tem por efeito a aproximação dos homens, a natureza se caracteriza como pura dispersão no qual a necessidade manifestada prolonga a força de dispersão exceto se uma paixão anterior o modificar.

O genebrino mostrará que na verdade este é um critério decisivo para distinguir o homem civil do homem natural. No *Segundo Discurso* encontramos os primeiros movimentos da alma humana, assim como, seus

3 - Fazemos uma referência ao surgimento das línguas meridionais e setentrionais: as línguas do sul são mais quentes e mais apaixonadas, pois "as necessidades nascem das paixões", enquanto as línguas do norte são mais frias e as paixões surgiram pelas necessidades. A sociedade passou a se formar e a língua "sempre presente, o perigo de parecer não permitia que se limitassem à língua do gesto, e entre eles a primeira palavra não foi aimez-moi, mas aidez-moi" (ROUSSEAU, 1978a, p. 185). As línguas passaram tudo a compreender e nada sentir. Nas línguas do sul sobrepôs-se a clareza e as articulações. Nas línguas do sul, seus habitantes não deixam influir pelas paixões e por isso sua linguagem passou a possuir articulações cada vez mais fortes e sensíveis que contribuíram para seus sons ásperos e duros. Além disso, é preciso notar que a expansão do gênero humano permitiu as revoluções e a alteração da ordem da natureza "nascido das regiões quentes, dá passa para as frias; nestas se multiplica e, depois, volta às regiões quentes" (p. 285).

progressos. Seguido da *pitié* o estado de razão virtual preconiza o bem estar e a conservação da espécie. A *pitié* caracteriza a “repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes” (ROUSSEAU, 1964, p. 126).

Além disso, a *pitié* é o segundo princípio identificado por Rousseau no selvagem, e no *Emílio* encontraremos resquícios desses precedentes. O amor-de-si mesmo aparece no primeiro estado de natureza tornando-se amor-próprio, e segundo o nosso autor o amor-de-si sofre a modificação de acordo com o progresso. Porém, na educação do aluno imaginário encontramos o amor-próprio, onde só torna-se mau através das nossas inclinações, pelas manifestações das paixões e pelo nosso grau de depravação: “é a razão que engendra o amor-próprio e a reflexão o fortifica; faz o homem voltar-se sobre si mesmo; separa-a de quanto o perturba e aflige” (ROUSSEAU, 1978b, p. 254).

No *Emílio* o genebrino afirma que “a única paixão natural no homem é o amor-de-si mesmo, ou amor-próprio tomado em um sentido mais amplo” (ROUSSEAU, 1995a, p. 78). O amor-de-si mesmo é bom e útil e não tem relação com o outro e só se torna mal pelas aplicações que deles fazemos, com o amor-próprio, a sua estrutura permanece boa se não engendrar ideias que o faça sair deste caminho. A *pitié* natural possui várias significações dentro das obras, mas precisamente utilizaremos da segunda máxima – “Alcança teu bem como o menor mal possível para outrem” – que indica uma “bondade” natural útil a ao gênero humano para sua conservação e os coloca no lugar daquele que sofre.

De todos os sentimentos assinalados até agora o amor-de-si mesmo é o primeiro entre os homens e o mais natural. Não existe amor-próprio em meio aos selvagens, pois esse sentimento só existe na civilidade. O amor-de-si rege sobre o próprio homem: a conservação, só preserva a si mesmo seguindo as leis da natureza, pois o homem e a natureza neste estado são um só. Independente, é simples imaginar o solitário com tudo disposto a seu prazer. Para tanto, o grande pilar da *pitié*, onde juntamente com a sensibilidade fez a humanidade passar por uma autorregulação natural. Esta seria uma entrega à natureza que resultaria em bem-estar e equilíbrio. Portanto, cito:

Com efeito, se a piedade é natural, se o que nos leva a identificarmos-nos com outrem é um movimento inato, o amor, em compensação, a paixão amorosa não tem nada de natural. É um produto da história e da sociedade. [...] A paixão amorosa é, pois, a perversão da piedade natu-

ral. Diferentemente desta, ela limita nosso apego a um ser único. Como sempre em Rousseau, o mal aí tem a forma da determinação, da comparação e da preferência. Isto é, da diferença (DERRIDA, 2017, p. 214).

Contudo, as paixões guardam aquilo que os obstáculos ocasionaram. Ao mesmo tempo, a força das línguas e a direção podem mudar de local para local. O genebrino expõe tanto no Ensaio toda a complexidade dos climas em favorecimento ao aparecimento das línguas entre os trópicos. O conceito de força tem vários sentidos nas obras de Rousseau, porém utilizaremos a teoria da força como uma propriedade da linguagem.

Prado Jr. nos apresenta na *Retórica de Rousseau* como a linguagem tornou-se consequência da representação. A análise gramatical estabelece normas de bom uso da linguagem e dos estabelecimentos dos princípios que governam a sua verdade. Esses espaçamentos entre o acontecimento que rege o homem para as formações sociais dão origem ao desejo. Rousseau ordena uma linguística do próprio corpo que contraria o caminho da socialização, portanto “viver não é respirar, é agir; é fazer uso de nossos órgãos, de nossos sentidos, de nossas faculdades, de todas as partes de nós mesmos que nos dão o sentimento de nossa existência” (ROUSSEAU, 1995a, p. 16). Nesse sentido, a força caminha em concordância com a ordem da natureza. Porém, temos o destino contrário: a falta de força impulsiona o homem se excitar debilmente pelo obstáculo.

Assim, a partir do momento em que o sistema de obstáculos está presente na plenitude da vida do homem natural, a língua encontra o seu declínio. Também é pela mesma razão que ocorre a perda da força na linguagem. Dentro da teoria da linguagem rousseuniana o homem em seu estado de natureza tem uma inclinação natural para a interpretação da forma da língua, as almas bem formadas possuem movimentos comunicativos e espontâneos que lhe são essenciais. Assim, a perda da força desencadeia também a perda dos movimentos dados pela imitação natural, que ao darem-se regras de imitação, torna-se incapaz de imitar, findando-se assim em representação.

E qual problema Rousseau percebe na formação humana? Compreende-se através de Paiva (2014), que “a criança está mais próxima do estado de natureza, assim como a boa educação será aquela que saberá preservar nesta criança as disposições naturais, sua bondade, sua sensibilidade, sua inocência, sua curiosidade e sua grandeza de alma” (2014, p. 389). Mas, diferenciando-se do homem natural, a criança está disposta em um momen-

to que lhe é próprio. Ou seja, a criança encontra-se em sociabilidade e possui uma linguagem que se distancia da língua natural.

As expressões inarticuladas da primeira infância caracterizam uma linguagem que é utilizada para satisfação das necessidades, pois “nascemos fracos, precisamos de força; nascemos desprovidos de tudo, temos necessidade de assistência; nascemos estúpidos, precisamos de juízo. Tudo o que não temos ao nascer, e de que precisamos adultos, é-nos dado pela educação” (ROUSSEAU, 1995a, p. 10). Pensando nisso, subvertemos o processo pedagógico de caráter jesuítico que consistia tratar a criança como adulto. Assim, a criança pode declinar pelos encargos da corrupção, onde segundo o genebrino:

Todos os conhecimentos que exigem reflexão, todos aqueles que só se adquirem pelo encadeamento de ideias e que só se aperfeiçoam sucessivamente, parecem estar completamente fora do alcance do homem selvagem, por falta de comunicação com os seus semelhantes, isto é, por falta do instrumento que serve a essa comunicação e das necessidades que a tornam imprescindível. Seu saber e sua indústria limitam-se a saltar, correr, lutar, lançar uma pedra, escalar uma árvore. Mas, se ele só sabe essas coisas, em compensação as sabe muito melhor do que nós, que delas não temos a mesma necessidade; como elas dependem unicamente do exercício do corpo e não são suscetíveis de qualquer comunicação ou progresso de um indivíduo para outro, o primeiro homem pôde ser tão hábil quanto seus últimos descendentes (ROUSSEAU, 1978b, p. 288).

A criança ainda possui movimentos puramente mecânicos e a sua preocupação limita-se à sua conservação. Dessa forma, a linguagem torna-se o principal instrumento que pode desencadear o mal-estar, isto é, uma estrita mudança nas relações em sociedade. Em meio ao desenvolvimento da razão, ligamo-nos aos objetos procurando aquilo que nos possa levar a felicidade ou a sentimentos que nos proporcionem sensações similares. Estes objetos são considerados inúteis, pois não atendem às nossas necessidades, apenas instauram a dependência. Contudo, quando temos em vista o estado atual do homem, perguntamo-nos em que medida se pode falar de uma metamorfose desencadeada por uma educação pautada na Natureza.

No *Emílio* o tema da linguagem aparece com outra perspectiva, tendo em vista que não falamos mais da língua natural do homem primitivo. Ao mesmo tempo, identifica-se na metáfora evocada pelo genebrino nessas obras, uma alavanca pedagógica que nos fornece abordar as possibilidades educativas através de um “sistema” situado no *Emílio*. Desta forma, a figura

do homem natural em sua totalidade é necessária para entendermos como as mudanças e os progressos estão em similitude com os progressos da criança. Por mais que na infância estes progressos agiram mais rapidamente, é através do homem natural que veremos os fatores que nos permitem falar sobre a educação natural em Rousseau.

Logo, o genebrino identifica na infância a grande problemática que leva o homem a degeneração. Esta formação transversa os conceitos de natureza e cultura, ou de natureza e sociedade para nos mostrar o quanto conceitos tão distantes podem se conciliar por meio da educação.

Deste modo, Rousseau busca conhecer o sentido da infância através da reflexão sobre o Outro. Além disso, o autor inicia o seu *Discurso* partindo de si mesmo e de suas sensações. Seu questionamento parte do seu próprio lugar de fala: o ideal de existência sobre pensar em si mesmo tornou-se uma possibilidade de leitura das obras rousseauianas. De acordo com Prado Jr. (2008), o plano da subjetividade constitui um caminho de reconciliação, ou seja, é a transparência desta rede que permite o homem encontrar o seu lugar na natureza onde o sentimento abre a alma para a verdade através da descoberta de si.

Portanto, falamos então, que o homem natural em seu estado mais primitivo encontra-se solitário e bastando a si próprio, pois da natureza provém todas as suas necessidades. Ingênuo, apenas se difere dos outros animais pela liberdade de ir e vir, de escolher ou negar. Desta forma, o estado de natureza, pode-se dizer, é explicada fazendo alusão implícita à criança em seus primeiros progressos. Contudo, sem sentir nenhum afeto, a lei da natureza rege o corpo do homem natural e determina os seus sentimentos por um pacto puramente animal, o corpo é apenas instrumento e a alma é uma condição de possibilidade, ou seja, são potencialidades. Portanto, a morte ou as enfermidades não afligem seu coração.

Seguindo a mesma lógica na educação da natureza, o *Emílio* é educado para suportar as adversidades da vida cotidiana, sobretudo, as ações dos homens corrompidos. Rousseau aponta uma forma de educação que leva em consideração as experiências da infância, em que os objetos são alvo da formação. Esta educação o leva aos caminhos das circunstâncias. Nesse instante, a criança descobre na miséria aquilo que lhe é realmente útil. Para isso, precisa-se compreender o homem natural em sua complexidade. Sendo assim, o plano das paixões humanas aos quais veremos como

se desenvolvem os demais conceitos que compõem o hipotético homem natural, da mesma forma que designam a educabilidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do pensamento antropológico de Jean-Jacques Rousseau, vemos como o processo de formação humana criada pelo autor influencia todas as noções sobre a cultura, civilização, bondade e virtude. Rousseau pretende através de uma origem primitiva remontar a natureza pedagógica de forma que firme outro pacto com a civilização. Para isso, compreendemos as noções de linguagem, língua, infância e estado de natureza. Este novo pacto é o princípio regulador da vida do Emílio e atribui outras características ao homem. Em síntese, podemos dizer que a temporalidade alternativa do Rousseau cria uma nova trajetória para refletir sobre a infância.

No percurso do homem natural, identifica-se o processo de desenvolvimento humano na infância. O autor descreve a degeneração humana de forma condizente ao *Emílio* que vai de sua infância até a idade adulta. Assim, a imagem do *Emílio* é traçada como reflexão sobre a formação do indivíduo. Desta forma, Rousseau chama-nos atenção ao tema da educação através de experiências adquiridas como preceptor na casa de *M. de Mably* e que se consolidam em outras obras sobre educação como: *Memória apresentada a M. de Mably* e *Projeto para a educação de M. de Mably*. Com isso se consolida a obra *Emílio ou Da Educação* como uma obra mais extensa contendo sentimentos sobre o próprio pensamento de Rousseau.

O conhecimento de si mesmo escrito no *Segundo Discurso* remete a reminiscência do homem natural tendo como referencial a si mesmo – não como uma memória anterior – mas, é um discurso sobre sua natureza de si mesmo. Neste sentido, ele entende a realidade humana se transpondo para fora de si.

O homem que Rousseau nos apresenta é em primeiro lugar o paradoxo do homem degenerado. Na origem de sua natureza, as suas qualidades fundamentais são potencialidades que se desenvolvem em sociedade. Inicialmente ingênuo e sem moralidade, a ocasião fez com que as paixões despertassem e o convívio social surgisse. Assim, somos orientados a duas vertentes: uma que o homem volta-se para si mesmo, em que seu instinto de conservação é o guia durante sua jornada; e outra que leva o homem para fora de si, e o faz perceber o Outro.

O problema que Jean-Jacques Rousseau encontra no homem natural só se torna possível pelas condições e obstáculos que o próprio autor expõe em suas obras. Problemas estes que proporcionaram uma reflexão sobre a condição humana no *Emílio* e no *Segundo Discurso*. No *Segundo Discurso* os selvagens seguem o próprio instinto, e por isso não sofrem os efeitos das paixões. A princípio os homens limitados apenas ao aspecto físico e aos instintos naturais sequer sentiam necessidades de convívio com outrem. Assim, os progressos ainda não agiram sobre o intelecto para que despertassem a razão. Ademais, o autor revela uma concepção sobre o estado de natureza que resgata uma camada primitiva e esquecida dos homens, o qual através das paixões sofre os primeiros impactos do aperfeiçoamento.

No plano de origem percebemos em que condições surgiram às paixões e de que modo se enraizaram de tal forma dentro do coração dos homens para que depravassem a sua alma. O filósofo Jean-Jacques Rousseau tematiza a educação dentro do desígnio do homem natural, onde afirma que a sociedade é degenerada pelo progresso. Com o intuito de refletir sobre a existência e condição humana, Rousseau indica uma forma de educação baseada nos princípios da natureza. Contudo, os preceitos propostos por Rousseau consistem em uma educação que parte de um grau de civilização já instaurado. Ainda assim, o nosso autor admite que a criança em sua primeira infância possua certa proximidade com o homem em seu estado mais primitivo. De suas expressões inarticuladas aos seus progressos, o hipotético homem natural e a criança em seu estágio inicial caracterizam um momento de similitudes, pois possuem ideias que por meio deles percebe e sente. Entretanto, a primeira infância caracteriza-se por um desenvolvimento mais rápido se comparada com o homem primitivo.

Por esta razão, Rousseau consagrou-se como exímio defensor da infância. Concluímos que, o *Emílio* discursa sobre os objetivos reais da educação, sobre os valores e o homem. Por tudo que até aqui foi posto, percebe-se que a educação faz parte de um grande pilar de nossas vidas. Portanto, podemos afirmar que tudo que somos é graças à educação. Devemos notar que como grande pensador de sua época, Rousseau nos deixou um legado que permanece veemente nos dias de hoje. Então será que ainda devemos nos questionar sobre a tarefa dos pais e educadores? (será que também não privamos as nossas crianças de viver em um mundo melhor?).

Rousseau nos pôs o grande desafio na educação dos nossos dias: construir uma maneira de educar que preserve a criança e sua vivência. A infância

deve ser uma fase de experiências e afetividades que valorizem cada momento de sua vida. Precisamos pensar em uma educação que entenda a condição infantil e respeite-a de forma singular permitindo um crescimento saudável e crítico. Assim, compreendemos que o período em questão é imprescindível para as fases posteriores. Olhar para a infância também significa pensar no adulto que queremos conviver: todas as angústias, decepções e alegrias constituem o ser que somos hoje. Por isso, enquanto educadores devemos sempre retomar o pensamento de Rousseau, pois a sua sensibilidade na prática intelectual analisa a contextualmente a educação de forma completa em que alerta intensamente sobre os problemas culturais e de formação.

BIBLIOGRAFIA

BARROS, G. N. M. d. **Platão, Rousseau e o Estado Total**. São Paulo: TA Queiroz, 1996.

BOTO, C. A invenção de Emílio como conjectura: opção metodológica da escrita de Rousseau. **Educação e Pesquisa** [online], 2010, vol. 36, n. 1, p. 207-225. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ep/v36n1/ao2v36n1.pdf>. Acesso em: 10 set. 2020.

COSTA, C. A. **A narrativa em Comênio e Rousseau: ensinar tudo a todos ou não ensinar nada a ninguém?**. Arlei de Espíndola (org.) Rousseau pontos e contrapontos. São Paulo: Barcarolla, 2012.

DALBOSCO, C. A. **Perfetibilidade e formação humana no pensamento de Jean-Jacques Rousseau**. Arlei de Espíndola (org.). Rousseau pontos e contrapontos. São Paulo: Barcarolla, 2012.

DELEUZE, G. **A ilha deserta: e outros textos**. In: _____. **Jean-Jacques Rousseau – Precursor de Kafka, de Céline e de Ponge**. Tradução: Luís B.L. Orlandi e outros. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DERRIDA, J. **Gramatologia**. Tradução: Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DERRIDA, J.. **Gramatologia**. Tradução: Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. 2a ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

DIDEROT, D. **Oeuvres Complètes**. Paris: Garnier Frères, 1876.

DIONÍZIO NETO, M. Liberdade e educação em Rousseau: da infância à adolescência. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (org.) **Verdades e Menti-**

ras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau. Ijuí: Unijuí, 2005.

DIONÍZIO NETO. **Educação dos homens: um contraponto à natureza.** Arlei de Espíndola (org.) São Paulo: Barcarolla, 2012.

FAÇANHA, L. S. **Da natureza ao diagnóstico do 'mal-estar na civilização' em Rousseau.** Polietica. São Paulo, v. 2, n. 1 pp. 70 – 87, 2014.

GADOTTI, M. G. **Os Mestres de Rousseau.** São Paulo: Cortez, 2004.

KRUL, A. L. **Rousseau: a educação de Emílio nas primeiras etapas da sua vida.** 2012. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Educação nas Ciências - Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul, 2012.

MARUYAMA, N. Direito e Violência: retorno à barbárie depois do pacto para uma interpretação da obra política de Rousseau e Locke. Arlei de Espíndola (org.) **Rousseau pontos e contrapontos.** São Paulo: Barcarolla, 2012.

MARQUES, J.O.A. **Rousseau e os perigos da leitura, ou porque o Emílio não deve ler as fábulas.** Itinerários. Revista de Literatura, n. 22, p. 205-216. 2004. ISSN 0103-815x.

MONTAIGNE, M. E. **Ensaios.** In: _____. Da educação das crianças. 2. Ed. Tradução: Sérgio Milliet. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

PAIVA, W. A. **O Emílio e a formação do cidadão do mundo moderno.** 2005. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia - Universidade Federal de Goiás, Goiás, 2005.

PAIVA, W. A. **A formação do homem no Emílio de Rousseau.** Educação e Pesquisa, São Paulo, v.33, n.2, p. 323-333, maio/ago. 2007.

PAIVA, W. A. **Progresso e Depravação: A Cultura Como Remédio.** Kriterion, Belo Horizonte, v.57, n.134, May/Aug. 2016.

PAIVA, W. A. **Do Homem Natural ao Homem Civil:** Aperfeiçoamento e Formação. HOLOS, Natal, v. 30, n. 4. set/fev. 2014.

PRADO Jr, B. **A retórica de Rousseau:** e outros ensaios. Org. Franklin de Mattos. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

ROUSSEAU, J.-J. **Emílio ou Da educação**. Tradução: Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995a.

ROUSSEAU, J.-J. **Os devaneios do caminhante solitário**. Tradução: Fúlvia Maria Luiza Moretto. 3º ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995b.

ROUSSEAU, J.-J. **Oeuvres Complètes**. Paris: Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade. v. I (1959), v. II (1961), v. III (1964), v. IV (1969), v. V (1995).

ROUSSEAU, J.-J. **Ensaio sobre a origem das línguas**. Tradução: Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado e consultoria de Marilena Chauí. 2. ed. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1978a.

ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução: Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado e consultoria de Marilena Chauí. 2. ed. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1978b.

ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978c.

ROUSSEAU, J.-J. **Júlia ou A nova Heloísa**. Tradução: Fulvia M. L. Moretto. São Paulo: Hucitec; Campinas: Ed. UNICAMP, 1994.

ROUSSEAU, J.-J. **Confissões**. Tradução: Raquel Queiroz e José Benedicto Pinto. Bauru, SP: EDIPRO, 2008.

SALINAS FORTES, L. R. **Paradoxo do Espetáculo**: política e poética em Rousseau. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

STAROBINSKI, J. **Jean-Jacques Rousseau**: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VARGAS, Y. **Introduction a l'Emile de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

EDUCAÇÃO NEGATIVA COMO PRESSUPOSTO PARA FORMAÇÃO DE EMÍLIO¹

Cláudia da Silva

“Viver é ofício que desejo ensinar-lhe. Ao sair de minhas mãos, admito que ele não será nem magistrado, nem soldado, nem padre: será primeiramente homem; tudo que um homem deve ser, ele saberá sê-lo, segundo a necessidade, tanto quanto qualquer outro, e, mesmo que a fortuna o faça mudar de lugar, ele estará sempre no seu”.

J.-J. Rousseau

INTRODUÇÃO

O mundo está vivendo o apogeu das tecnologias, como o avanço nas técnicas que vai da genética a invenção robótica aplicada em todos os ramos das ciências. A ciência tem avançado significativamente no campo dos saberes e continua encantando as sociedades com suas invenções, assim ganha mais forças na moderna sociedade capitalista.

Na introdução da obra *Paidéia a formação do homem grego*, o autor expõe que “todo povo que atinge um certo grau de desenvolvimento sente-se naturalmente inclinado à prática da educação”, razão pela qual, o autor continua afirmando que “ela é o princípio por meio do qual a comunidade conserva e transmite a sua peculiaridade física e espiritual” (JAEGER, 2001, p. 3). Desse modo, no decorrer e na construção da história humana, o homem foi tomando consciência e gosto pelos valores, assim como a necessidade em conservar e transmitir esses valores para propagação de sua própria existência, e dessa maneira, o conhecimento oriundo das ciências e das artes vem disseminando sua forte presença pelo mundo por diversos caminhos.

¹ - Capítulo extraído da minha Dissertação de Mestrado, intitulada, DO DECLÍNIO DA CULTURA À EDUCAÇÃO NEGATIVA EM ROUSSEAU: do *Primeiro Discurso* ao *Emílio*, sob a orientação do Professor Dr. Luciano da Silva Façanha, Líder do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq.

Contudo, diante a degeneração dos costumes e a depravação do homem, Rousseau propõe um novo modo de exercer a educação e que seja “ao contrário” da existente, esta se daria em contato com a natureza, desvelando a verdade e possibilitando uma educação que permita “ao homem se construir naturalmente a partir de si mesmo” (ROUSSEAU, 2017, p. 12), ou seja, desde a infância. A educação pensada por Rousseau não necessita de palavras bonitas, de ilustrações artificiais, mas de práticas intencionais dando sentido e construindo o significado das coisas, sem precisar criar uma realidade que a criança não sinta e tão pouco viva.

Sendo assim, ao pensar a educação, Rousseau pensa na sociedade e nos desvios de caráter que esta se encontra, assim para preservá-la ele considera essencial formar o homem pelo fortalecimento do espírito, haja vista que, o homem é a reflexão do meio em que vive.

PROJETO PEDAGÓGICO

O projeto pedagógico apresentado por Rousseau, é dividido por etapas que serão aplicadas no percurso da formação de Emílio, começando pelo fortalecimento dos sentidos que conduzirá sua constituição humana, onde a preocupação do autor é formar um homem prudente. O genebrino afirma que o homem tem predisposição para bondade, herança de sua origem primitiva, mas adormecida pelos progressos da civilidade.

No prefácio do *Emílio ou da Educação*, Rousseau destaca que “em todo tipo de projeto, há duas coisas a considerar: primeiramente, a bondade absoluta do projeto; em segundo lugar, a felicidade de execução” (ROUSSEAU, 2014, p. 5). Com esse ideal, apresenta seu projeto educacional chamando atenção para os maiores cuidados com a formação da criança, que tem início nos primeiros anos de vida, onde seus sentidos estão em desenvolvimento, sendo esse processo concluso com a formação moral, incluído aí, a formação religiosa e política.

Portanto, o processo educacional formulado por Rousseau está estritamente vinculado ao conceito de liberdade e com isso, o modelo apresentado por ele no *Emílio* será conduzido de forma bem diferente daquele existente no século XVIII, como ele mesmo ressalta na *Carta a Christophe de Beaumont*, se referindo a educação positiva. “Denomino educação positiva

aquela que pretende formar o espírito antes da idade e dar à criança um conhecimento dos deveres do homem” (ROUSSEAU, 2005, p. 57), ou seja, antes de apresentar uma máquina, objeto elaborado pelo conhecimento científico para Emílio, o genebrino prefere que eles dois, aos poucos construam juntos algo assim, com instrumentos simples, mas que no final o menino entenda a utilidade tanto de sua capacidade quanto da invenção que eles tiveram. Nas palavras do autor, na mesma obra:

Chamo educação negativa aquela que procura aperfeiçoar os órgãos, instrumentos de nosso conhecimento, antes de nos dar esses próprios conhecimentos e nos preparar para a razão pelo exercício dos sentidos. A educação negativa não é ociosa, muito ao contrário. Não produz virtudes, mas evita os vícios; não ensina a verdade, mas protege do erro. Ela prepara a criança para tudo o que pode conduzi-la à verdade, quando estiver em condição de entendê-la, e ao bem, quando estiver em condições de amá-la (ROUSSEAU, 2005, p. 57).

Nos livros I e II da obra o *Emílio*, Rousseau fala da idade da natureza, onde a atenção voltada para criança está nos primeiros cuidados. Mas que cuidados são esses e como exercê-los? Nesta mesma obra, Rousseau aponta caminhos por meio da educação, onde a criança, Emílio deve ser conduzido sem a perspectiva de atender os anseios públicos ou privados, a orientação, portanto, é a de provocar interesses no aprendiz, mas esses interesses devem ser desinteressados de ter algum proveito por parte dele. Já o preceptor precisa ficar atento a todas situações e não deixar o desinteresse, caso surja, o que não é impossível, prevalecer.

Assim seguirá despegado dos vícios, priorizando unicamente o que for necessário para sua vida. Especificamente no livro I, ele expõe que “na ordem social, onde todos os postos são marcados, cada um deve ser educado para o seu”, mais adiante afirma que “na ordem natural, sendo os homens todos iguais, sua vocação comum é a condição de homem, e quem quer que seja bem-educado para tal condição não pode preencher mal as outras relacionadas com ela” (ROUSSEAU, 2014, p. 14-15). O menino não estar isento delas, mas saberá agir quando necessário for. E, como já é sabido que o autor do *Emílio*, não toma partido, não ser do modo como ele concebe, pode-se aqui dizer, que o partido dele é a sociedade como ele expõe no *Segundo Discurso* ser um defensor da causa humana diante dos sábios.

A educação faz parte do desenvolvimento social do homem e Rousseau, ainda no século XVIII, mesmo num contexto histórico bastante diferente do atual, já provocava discussões sobre aplicação da educação. Sua preocupação girava entorno dos cuidados exercidos sobre as crianças que além de serem negligenciados, não eram compreendidas em sua condição primeira. Desse modo, destaca-se o “choro” que vem acompanhado pelos gritos em pedido de socorro de si mesmas (ROUSSEAU, 2014, p. 18), sendo estes a primeira forma de comunicação das crianças com a natureza, com a sociedade e com o mundo. Nos tempos hodiernos, não há muita diferença, apenas muda o cenário, pois, elas continuam sendo confundidas com os adultos em miniaturas, inseridas em uma sociedade que usurpa a infância, e que segue com máscaras de reprodução de sua própria estrutura.

Desse modo, propomo-nos a partir da referida pesquisa que tem como base a educação natural o principal instrumento como possibilidade de saída para solução dos males sociais, pois a educação, a cultura, a produção intelectual, artística, religiosa e filosófica de uma sociedade se sobrepõe aos vícios, tendo em vista a formação moral. Quando Rousseau fala em seu *Primeiro Discurso* dos nossos costumes que antes de serem polidos ou refinados pelas artes e as ciências “eram rústicos, mas naturais” (ROUSSEAU, 1978d, p. 336), ele está se reportando ao homem no estado de natureza, onde toda sua vida era dividida entre o cuidar de si, desfrutar do repousar e sem objetivar o amanhã, perpetua sua espécie de modo não intencional. O homem nesse estado vivia o presente, o mesmo não sabia o que era o futuro, tão pouco temia a morte, pois ele não sabia o que era morte.

Portanto, quando Rousseau deixa claro que “cabe as letras, às ciências e às artes reivindicarem o que lhes pertence numa obra tão salutar” (ROUSSEAU, 1978d, p. 337), entende-se que deve vir delas a reparação para os desequilíbrios que o homem caiu, de modo semelhantemente cabe a elas o aprimoramento moral da humanidade, corrigindo assim, caso seja possível as mazelas das desigualdades oriundas dos vícios e da ociosidade, dessa maneira, poderão receber o seu lugar de reconhecimento por seus feitos. Tanto que assevera (ROUSSEAU, 1978d, p. 338), “se as ciências e as artes purificassem os costumes, se ensinassem os homens a derramar seu sangue pela pátria, se incitassem à coragem, os povos da China deveriam ser sábios, livres e invencíveis”. Mas o que se observa é a depravação moral pelas as

mesmas causas, não só da nação citada pelo autor, mas de muitas outras tão ricas quanto ela. Máxima já citada anteriormente.

De acordo com Rousseau "consideremos, pois, as ciências e as artes em si mesmas, vejamos o que deve resultar de seu processo e não hesitemos em concordar sem restrições quando nossos raciocínios estiverem de acordo com as induções históricas" (ROUSSEAU, 1978d, p. 342). Desse modo, se evidencia no *Primeiro Discurso* a possibilidade de se repensar o modo de organização social do homem que foi construído historicamente, numa tentativa de um retorno a um estado de igualdade, felicidade e liberdade desvirtuada pelos rumos que a civilização tomou, tendo a razão como um bem de possibilidades, *status* e poder.

Concebo, na espécie humana, dois tipos de desigualdade: uma que chamo de natural ou física, por ser estabelecida pela natureza e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma; a outra, que se pode chamar de desigualdade moral ou política, por que depende de uma espécie de convenção e que é estabelecida ou, ao menos, autorizada pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos vários privilégios de que gozam alguns em prejuízo de outros, como o serem mais ricos, mais poderosos e homenageados do que estes, ou ainda por fazerem-se obedecer por eles (ROUSSEAU, 1978c, p. 235).

Como exposto na citação, os males morais surgem das necessidades da segunda desigualdade e dessa ação se percebe que o mundo do homem é o da natureza e, para tal, educá-lo é preciso, mas para atingir esse objetivo é necessário que o educador se reporte a tais disposições primitivas. Junto a essa observação, falta a instituição de um contrato justo, pois, será preciso ensiná-lo a ser livre, autêntico e autônomo, e essa tarefa deveria partir da educação das crianças.

Desse modo, segundo Nicola Abbagnano "autonomia termo introduzido por Kant para designar a independência da vontade em relação a qualquer desejo ou objeto de desejo e a sua capacidade de determinar-se em conformidade com uma lei própria, que é a razão" (ABBAGNANO, 2015, p. 111). Assim em consonância com a futura autonomia kantiana pode-se dizer que a educação natural de Rousseau é um pressuposto para orientar e combater os excessos causados pelas paixões, uma vez que, as paixões

fazem parte do desenvolvimento humano, o próprio genebrino acredita que sem essa característica o homem seria infeliz, portanto, este caminho é assim percorrido com o intuito de garantir que a liberdade de *Emílio* não seja moralmente deformada pelas ações sociais.

Rousseau inicia o livro I do *Emílio* (ROUSSEAU, 2014, p. 7), afirmando que “tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem”. O autor tem tanta convicção dessa degeneração que ele continua expondo que o mal impregnado nas ações do homem devido seus vícios “perturba tudo, desfigura tudo, ama a deformidade e ama os monstros. Não quer nada da maneira como a natureza o fez, nem mesmo o homem; é preciso que seja domado por ele” [...], exemplifica Rousseau “como uma árvore de seu jardim” (ROUSSEAU, 2014, p. 7). Essa deformação altera os valores do gosto, afasta a natureza das coisas de tal maneira que esse comportamento poderia ter seguido um percurso ainda mais danoso para sociedade.

Contudo, a partir do estado social, Rousseau traça o perfil do homem civilizado com todas as suas faculdades desenvolvidas, esse novo perfil mascara o estado de natureza. Desse modo, “eis, pois, todas as nossas faculdades desenvolvidas, a memória e a imaginação em ação, o amor-próprio interessado, a razão em atividade, alcançando o espírito quase que o termo da perfectibilidade de que é suscetível” (ROUSSEAU, 1978b, p. 267). Pois, como o autor afirma no *Emílio* (ROUSSEAU, 2014, 7), logo “no estado que agora as coisas estão, um homem abandonado a si mesmo desde o nascimento entre os outros seria o mais desfigurado de todos”. Seria, portanto, como um ser sem direção, ao “acaso”, mas foi entregue pelo criador da natureza aos cuidados maternos.

Contudo, ressalta-se que a comparação do autor é exatamente nesse entendimento dos cuidados de uma mãe amorosa, pois é assim que a natureza cuida de sua criação. Pois, segundo o autor, os cuidados educacionais da criança devem ser conduzidos pelas mães. Assim, “*a primeira educação é mais importante e cabe incontestavelmente às mulheres. Se o autor da natureza houvesse desejado que ela coubesse aos homens, ter-lhes-ia dado leite para alimentar as crianças” (ROUSSEAU, 2014, p. 7-8). Desse modo, “moldam-se as plantas pela cultura, e os homens pela educação” (ROUSSEAU, 2014, p. 8). Eis, portanto, o dever e a razão para os cuidados com a criança, conduzida pelo homem, mas moldada pelos hábitos da natureza. Tanto que:

Se o homem nascesse grande e forte, a estatura e a força ser-lhe inúteis até que tivesse aprendido a servir-se delas; ser-lhe-iam prejudiciais, pois impediam que os outros pensassem em socorrê-lo e, entregue a si mesmo, morreria de miséria antes de ter conhecido suas necessidades. Queixamo-nos da condição infantil e não vemos que a raça humana teria perecido se o homem não tivesse começado por ser criança (ROUSSEAU, 2014, p. 9).

Portanto, diante do que afirma Rousseau, além das lições da natureza, a educação na infância deverá ser feita com cuidados e carinhos, sem máscaras, sem punições e com amor desde o seio familiar, através de exemplos práticos, despertando na criança os valores, os sentimentos e o fortalecimento de seu caráter. Pois, segundo Rousseau “nascemos fracos, precisamos de forças; nascemos carentes de tudo, precisamos de assistência; nascemos estúpidos, precisamos de juízo. Tudo o que não temos ao nascer e de que precisamos quando grandes nos é dado pela educação” (ROUSSEAU, 2014, p. 9).

Conforme a afirmação do autor, continua-se expondo que “essa educação vem-nos da natureza ou dos homens ou das coisas”. Assim, desse modo, “cada um de nós é formado por três² tipos de mestres”. Cada um deles segue sua arte de educar e a única que não depende de nós é a da “natureza” (ROUSSEAU, 2014, p. 9). A beleza dos ideais rousseauiano, consiste em falar do homem em sua origem, sua liberdade e da harmonia com a natureza.

2 - Informa-se que parte deste texto foi apresentado e publicado nos Anais do II congresso internacional Rousseau x Kant – UFMA; do III congresso nacional Jean-Jacques Rousseau – UFMA: estética e representação e do I congresso Kant – UFMA: liberdade, justiça e dignidade, 2018. Portanto, a educação é parte integral do desenvolvimento humano, sendo assim, segundo o autor “o desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos é a educação da natureza; o uso que nos ensinam a fazer desse desenvolvimento é a educação dos homens; e a aquisição de nossa própria experiência sobre os objetos que nos afetam é a educação das coisas” (ROUSSEAU, 2014, p. 9). Rousseau reconhece e define os níveis diferenciados no processo educativo, enfatizando: *a educação da natureza, dos homens e das coisas*. A educação da natureza segundo o autor é responsável pelo processo de maturidade e de evolução do ser humano. Já a educação dos homens acontece no processo de interação social. O homem é destinado a viver em sociedade. O instinto de sociedade induz o homem a se associar ao outro para desenvolver-se completamente seu processo evolutivo. Portanto, o conhecimento não deve degenerar o homem, mas conduzi-lo para sua formação, percebemos que preocupação de Rousseau não é com a posição social que Emilio terá, mas com a sua formação pessoal, ética, moral e humana. Rousseau afirma que o homem não se reduz apenas à sua condição intelectual, não é apenas razão e reflexão, mas condicionável pela educação a controlar os instintos e sentimentos, numa educação natural ativa voltada para usufruto da vida. “A educação certamente não é senão um hábito” (ROUSSEAU, 2014, p.10). Portanto, o entendimento é simples se se considerar que o livre arbítrio permite apenas a existência da autoeducação. É bem diferente da educação voltada para dirigida, que é quase que exclusivamente para a escravidão, à alienação pelo trabalho. A educação natural está voltada para a liberdade do homem e isso em sentido vasto, desde sua criação. Razão pela qual, prioriza o exercício da educação com as coisas, Rousseau expõe que “a partir do momento em que a criança começa a distinguir os objetos, cumpre variar os que se lhe mostram. Naturalmente todos os novos objetos interessam o homem. Sente-se ele tão frágil que teme tudo o que não conhece: o hábito de ver novos objetos sem ser afetado por eles destrói tal temor. As crianças criadas em casas limpas, onde não existem aranhas, têm medo das aranhas e esse medo se prolonga na idade adulta. Nunca vi camponês, homem, mulher ou criança, ter medo de aranha. Por que então não começaria a educação da criança antes que ela fale e compreenda, desde que a simples escolha dos objetos que lhe apresentamos já pode torná-la tímida ou corajosa? Quero que a acostumem a ver objetos diferentes, animais feios, asquerosos, estranhos, mas pouco a pouco, de longe, até que a eles se acostume e que à força de vê-los manejados por outrem os maneje ela própria. Se tiver visto na infância sapos, cobras, caranguejos, verá sem horror, quando adulto, qualquer espécie de animal. Não há objetos horríveis para quem os vê diariamente” (ROUSSEAU, 1973, p. 36).

Rousseau define a educação como “uma arte” (ROUSSEAU, 2014, p. 9-10), onde é quase impossível se obter sucesso nesse percurso, uma vez que, ela tem caminhos próprios, mas ainda assim, é possível chegar ao êxito, desde que sigamos seus passos, pois, como já foi dito, embora, a educação seja composta por três mestres, a única que devemos copiar todo os hábitos é a educação da natureza, como o autor mesmo afirma que: “a educação certamente não é senão um hábito”. Conforme a referida advertência:

Portanto, é com essas disposições primitivas que deveríamos relacionar tudo, e isso seria possível se nossas três educações fossem apenas diferentes; que fazer, porém, se são opostas, se, em vez de educar um homem para si mesmo, queremos educá-lo para os outros? Este acordo torna-se, então, impossível. Forçado a combater a natureza ou as instituições sociais, é preciso optar entre fazer um homem ou um cidadão, pois não se podem fazer os dois ao mesmo tempo (ROUSSEAU, 2014, p. 11).

De acordo o pensamento citado, a diferença não está só na transmissão do conhecimento, mas está no como e em que finalidade com que se aplica esses saberes, se para representar um rebanho ou para formar homens livres, pois, diante do modelo atual, o máximo que se chegará é na repetição dos erros. Vale lembrar que Rousseau é um conhecedor da arte de escrever, e que em sua trajetória, os pressupostos é uma marca presente. Por esse motivo, a citação acima pode causar no leitor um certo desconforto em ter que assimilar em formar um homem ou um cidadão. Mas, como formar um sem o outro? Expõe Rousseau que:

Um cidadão de Roma não era nem Caius, nem Lucius; era um romano e até amava exclusivamente a sua pátria. Regulus pretendia-se cartaginês quando se tornou propriedade de seus senhores. Qualidade de estrangeiro, recusava-se a participar do senado de Roma; foi preciso que um cartaginês lhe ordenasse. Indignava-se por quererem salvá-lo a vida. Venceu e, triunfante, retornou para morrer no suplício. Isso, ao que me parece, não tem muito a ver com os homens que conhecemos. O lacedemônio Pedareta apresenta-se para ser admitido no Conselho dos Trezentos, é rejeitado e volta muito feliz por haver em Esparta trezentos homens que valem mais do que ele. Supondo que era uma demonstração sincera, cabe acreditar que o fosse: eis o cidadão (ROUSSEAU, 2014, p. 12).

O diferencial nessa difícil tarefa está na assimilação das coisas, já que será impossível ou contraditório querer reunir os dois objetivos num só, uma vez seguida essa condição, terás formado um homem com necessidades apenas de si mesmo. Emílio crescerá em contato com as coisas da natureza, feliz, equilibrado e com liberdade, contudo não se quer aqui fazer uma descrição do estado natural, mas destacar a harmonia do ambiente que Rousseau imagina ser apropriado para execução de seu projeto pedagógico.

Diante desse pressuposto (STAROBINSKI (1991, p. 298, grifos do autor), declara que “o *físico* do homem da natureza se define pela saúde; o *moral* do homem da natureza é a ‘vida imediata’, o impulso espontâneo da simpatia e do amor de si. E, assim continua Jean Starobinski ressaltando que é “no estado de dispersão em que Rousseau imagina a humanidade primitiva, nada une o indivíduo ao seu semelhante, mas nada igualmente o escraviza”. Há, portanto, um equilíbrio entre seus desejos e suas necessidades, porém, nada comparado como a vida em sociedade, assim conforme Rousseau, é no âmbito da educação natural que:

O homem natural é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, absoluta, que só se relaciona consigo mesmo ou com seu semelhante. O homem civil é apenas uma unidade fracionária que se liga ao denominador, e cujo valor está em sua relação com o todo, que é o corpo social. As boas instituições sociais são as que melhor sabem desnaturar o homem, retirar-lhes 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 seja perceptível no todo (ROUSSEAU, 2014, p. 11-12, grifo do autor).

No quesito formar, a natureza tem regras próprias, mas para que seja notável essas condições é preciso segui-la, ou seja, “quereis que a criança conserve sua forma original? Preservai-a desde o instante em que vem ao mundo” (ROUSSEAU, 2014, p. 26). Desse modo, percebe-se que nada mais útil aos cuidados dos pequenos que o zelo.

Logo, o caráter racional imposto por Rousseau com seu modo de pensar a educação, fica evidente quando na questão do ser preceptor o autor argumenta que “não falo aqui das qualidades de um bom preceptor; eu as suponho, e me suponho dotado de todas essas qualidades. Ao ler esta obra, verão de que liberdade usei a meu respeito” (ROUSSEAU, 2014, p. 30).

Contudo, destaca que “se é preciso escolher com tanta atenção o preceptor, é permitido a este também escolher o seu aluno, sobretudo quando se trata de um modelo a propor” (ROUSSEAU, 2014, p. 31). Agora, quanto ao gênero o genebrino chama atenção que não pode haver inerência, uma vez que só se conhece o aluno no final de sua formação.

Contudo, se tal escolha assim fosse possível, a preferência de Rousseau seria pelo homem simples, pois, conforme suas palavras “só é preciso educar os homens vulgares; só a sua educação deve servir de exemplo à sua de seus semelhantes. Os outros se educam apesar de tudo” (ROUSSEAU, 2014, p. 31). Há muitas diferenças no processo formativo do homem, segundo o Rousseau, isso ocorre devido alguns fatores como o clima e as desigualdades sociais, tema tratado no *Segundo Discurso*.

Conforme o autor do *Emílio ou da Educação*, existem alguns aspectos que podem dificultar a aprendizagem entre povos e regiões diferentes, assim Rousseau afirma que “nem os negros nem os lapões tem a inteligência dos europeus. Sendo assim, se pretendo que meu aluno seja um habitante da terra, eu o escolherei numa zona temperada; na França, por exemplo, mais que em outro lugar” (ROUSSEAU, 2014, p. 32). É preciso ser atento, desde a sua origem, pois, o clima e as condições financeiras, no entender do genebrino interferem, desse modo, é mais fácil obter êxito na educação dos ricos europeus de clima fértil, do que com outros povos e de outros lugares.

Contudo, há um fator intrigante nessa questão, é que não bastar ser europeu, é preciso ser rico, o pobre em qualquer lugar “não precisa de educação; a de sua condição é obrigatória, não precisa ter outra”. Logo, o problema ou a culpa, se é que se pode falar em culpa, está na própria sociedade que “oferece-nos num mesmo lugar a imagem destas diferenças entre os pobres e os ricos; os primeiros habitam uma terra ingrata e os outros, a região fértil” (ROUSSEAU, 2014, p. 32). Desde modo, segue explicando que a educação que a sociedade rica recebe é a que menos interessa. Sendo assim, resta, portanto, “a educação natural” que:

De resto, a educação natural deve tornar um homem próprio para todas as condições humanas, ora, é menos razoável educar um pobre para ser rico que um rico para ser pobre, pois proporcionalmente no número de pessoas nas duas condições, há mais arruinados do que novos-ricos. Escolhamos, pois um rico; pelo menos estaremos certos de ter feito um homem a mais, ao passo que um pobre pode tornar-se homem por si mesmo. (ROUSSEAU, 2014, p. 32-33).

Embora, essas descrições das condições sociais das diferenças, sejam carregadas de tons preconceituosos, uma coisa é clara, Rousseau deixa claro que o homem em seu estado natural é dotado de virtude, sem conhecimento dos vícios e sem ambições, carecendo quase que semente de seu próprio esforço para o bem viver. Ressalta-se que as diferenças sociais e raciais na contextualização século XXI, estão mais em pauta do que nunca, neste sentido só se difere os séculos, a educação e alguns sistemas políticos.

Como observa Maria Constança que no livro I do *Emílio ou da Educação*, onde Rousseau descreve a parte que corresponde como deveria ser a formação da criança ainda nos dois primeiros anos de idade que “a educação deve impedir a formação de todo tipo de preconceito, devendo seu preceptor – que irá guiá-lo até o casamento – prepará-lo para ser homem. Aprenderá apenas a viver” (PISSARRA, 2002, p. 62). Contudo, à medida que a criança vai se desenvolvendo as dificuldades também, como se pode observar ao longo do livro, neste caso específico, já citado no livro I do *Emílio*. Portanto, delineando os principais passos dessa formação na condução da criança, Rousseau diz que:

Uma criança se torna mais preciosa com o avançar da idade. Ao valor de sua pessoa soma-se a dos cuidados que custou; à perda da vida soma-se o sentimento da morte. Portanto, deve-se pensar sobretudo no futuro ao zelar pela sua conservação; é contra os males da juventude que devemos amá-la antes que tenha chegado a ela, pois, se o valor da vida aumenta até a idade de tornar útil, que loucura é não poupar alguns males na infância multiplicá-los na idade da razão! São essas as lições do mestre? (ROUSSEAU, 2014, p. 25).

No prefácio do *Emílio*, o pensador expõe que “não se conhece a infância; no caminho das falsas ideias que se tem, quando mais se anda, mais se fica perdido. Os mais sábios apegam-se ao que importa que saibam os homens, sem considerar que as crianças se acham em estado de aprender” (ROUSSEAU, 2014, p. 4). Na sociedade francesa do século XVIII, muitas crianças morriam ainda nos primeiros meses de vida, nem sempre elas receberam a atenção aos cuidados adequados, a infância vivida e respeitada como reclama o genebrino em terras francesas.

Por esses motivos, Rousseau sacode a sociedade em questão, confrontando seus costumes como falha moral. Desse modo, como chegar

a vida adulta se não se cuidar na infância? Com isso, Rousseau propõe trabalhar baseado na liberdade, mas uma liberdade seguida com regras. Dalbosco em seu artigo *Primeira infância e educação natural em Rousseau: as necessidades da criança* ressalta que

No tocante à primeira infância, é derivado, segundo Rousseau, da exigência de se pensar uma relação autônoma entre adulto e criança e isso significa dizer que tal conteúdo, quando formulado negativamente, consiste em evitar que o adulto escravize a criança, mas que, também, não seja por ela escravizado (DALBOSCO, 2007, p. 317).

Embora, sem condições de responder por si mesma, a criança deve ter suas vontades respeitadas, de modo que esse hábito não a torne dissimulada, não permitir que ela use o choro como arma para conseguir sempre o que quer, mesmo sem necessidades e, desse modo mesmo sem sabedoria para isso, pode manipular os adultos que tão logo querem se livrar dos barulhos infantis, assim tendo tudo com facilidades tem também a corrupção de sua formação moral.

Executar, portanto a tarefa de educar não é fácil, requer tempo e dedicação como Rousseau apresenta no *Emílio ou da educação*: “não desanimei nem me apressei: a instrução das crianças é uma profissão em que é preciso saber perder tempo para ganhá-lo” (ROUSSEAU, 1973, p. 142). Portanto, as ações com aprendizagem serão diárias, fortalecendo seu desenvolvimento cognitivo e moral, a criança deverá se ver diante de alguns obstáculos, dos quais ela terá de reagir, confrontando com o prazer de ganhar algo, assim como a frustração em perder, com isso, ela entenderá que há uma relação em querer e ter, só assim, ela aprenderá amar e respeitar sua condição. Em consonância com a questão acima, cito Marlene Dozol com o livro *Educação: a máscara e o rosto*:

Na infância, cumpre aquietar ou não estimular as paixões. Um Emílio criança será submetido à lei da necessidade – pré-requisito para, em sociedade, obedecer à lei voluntariamente – e experimentará a liberdade, na proporção em que suas próprias forças permitirem. Também aprenderá a equilibrar suas forças ou faculdades e os seus desejos, ou seja, igualar poder e vontade, pois, segundo Rousseau, um dos motivos da infelicidade humana é ter muitas necessidades ou desejos e não ter forças para satisfazê-los (DOZOL, 2006, p. 55).

Nesta mesma obra a autora fala sobre essas condições citadas por Rousseau, expondo a preocupação e a rejeição do autor sobre as coisas supérfluas, cuja função é contribuir com a formação da criança, sendo ele o instrutor de seus primeiros passos, Emílio, neste caso, ainda não tem consciência moral, mas já tem a natureza a seu favor. Assim o genebrino acredita que a criança não se detém as coisas fúteis, entendendo desde a infância que nem sempre pode ter o que mundo oferece, desse modo, seu espírito vai aos poucos sendo moldado, fortalecendo seu caráter para ser um adulto menos suscetível aos vícios.

Continua Dozol chamando atenção para chegada da adolescência, onde nesta fase³ o controle sobre as futilidades será pelo próprio Emílio. Pois, “o homem virtuoso é aquele que sacrifica o interesse particular em benefício da ordem geral: primeiramente divina, depois social e por fim individual; este o seu mérito e o seu heroísmo” (DOZOL, 2006, p. 57). Embora, as escolhas sejam do adolescente, ele continua sobre os cuidados de seu preceptor, ou seja, os cuidados de Rousseau continuam e também serão colocados à prova.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, nessa comunhão educacional, de acordo com o genebrino, deve-se seguir sem punições disciplinares, onde o desvelamento das coisas deve ser de modo espontâneo, permitindo que haja harmonia com os valores morais. Uma vez que, segundo Carlota Boto “a infância – natural por definição – principia desde cedo a ser degenerada pela nódoa de uma

3 - Conforme Marlene de Souza Dozol aqui começa a grande prova de caráter do adolescente e inocente Emílio. É na adolescência que o “controle sobre si mesmo é submetido a novas dificuldades. É a idade propícia ao aparecimento das paixões marcadas pelas relações com os homens e pela descoberta do sexo. Crise... Nesta fase - anúncio do processo de socialização de Emílio a ser conduzido pelo preceptor e contar com o esforço do discípulo – cumpre evitar que as paixões corrompam a integridade da natureza humana, ou seja, cumpre regra-las. A aventura de Emílio na sociedade corrompida terá início. Nela, o bom e inocente adolescente experimentará os primeiros movimentos da paixão por uma mulher (Sofia, com a qual deverá se casar anos depois). No livro V do *Emílio ou da Educação*, Emílio e Sofia se encontram pela primeira vez “ao ouvir o nome Sofia, teríeis visto Emílio estremecer. Surpreendido com um nome tão precioso, desperta num sobressalto e lança um olhar ávido para aquela que ousa usá-lo. ‘Sofia, ó, Sofia! Sois vós que meu coração procuras? Sós vós que meu coração ama?’ ” (ROUSSEAU, 2017, p. 484). Retornando com as palavras de Dozol sobre Emílio e vida na grande cidade “um pouco mais tarde conhecerá a sociedade e suas seduções, irá relacionar-se com outros homens, enfim, será submetido a todo tipo de influência. Eis a prova! Até aqui, Emílio tem a virtude de tudo que se relaciona consigo mesmo; faltam-lhe as virtudes sociais. Por enquanto ainda não tem paixões nocivas e caberá ainda ao preceptor impedir que a explosão delas e a oportunidade para os vícios comprometam a sua integridade, que, de homem natural, terá que converter-se em homem moral. Dura tarefa. Trata-se de combater dentro de si mesmo a tendência de ‘o amor de si’, em sociedade, transformar-se em egoísmo, além de sentir e operar a passagem do sentimento de piedade (amor inato pela própria espécie) para o sentimento regulador por excelência das relações entre os homens: o de justiça. Operadas tais transformações, Emílio estará pronto para liberdade moral que, em Rousseau, significa escolher o bem ou o dever diante das paixões e dos vícios, já que sucumbir a estes últimos é estar na condição de escravo. Também estará pronto para a amizade e para o amor” (DOZOL, 2006, p. 56).

sociedade de máscaras e constrictões. A espontaneidade seria vedada em um modelo de educação pautado pela vigilância do social sobre o natural” (BOTO, 1996, p. 28). Eis, portanto a necessidade de se fortalecer primeiro os sentidos antes do aguçamento da razão.

Emílio, começa portando, a se socializar e um fator relevante nessa etapa é que todo o processo aplicado até o momento de sua entrada na sociedade pode não prevalecer, e o jovem garoto pode se degenerar, mas segundo o autor, para o fortalecimento cognitivo moral da criança elas precisam aprender a suportar situações que lhes cause desconforto, mas que não cause nenhum sofrimento para elas.

Assim, algumas vezes no período na noite, acordará Emílio, não por maldade, mas para que no dia seguinte com muito sono, aprenda a valorizá-lo como um bem.

Refletir os caminhos da educação não é uma tarefa fácil, mas é um desafio enriquecedor, em particular o rousseuniano e sua aplicação, esta que nos levará a compreender sob o olhar do filósofo que podemos nos apropriar do conhecimento por meio da natureza, pois o autor vê nas sensações as primeiras vias de ativação da razão e das nossas faculdades mentais, além de compreender o verdadeiro papel da linguagem nesse processo de aquisição do conhecimento, e no aprimoramento das relações sociais. Assim Rousseau enfatiza “observai a natureza e segui a estrada que ela indica” (ROUSSEAU, 2017, p. 53). Desse modo, ao final não terás formado um cidadão vulgar, mas um ser humano. Um homem!

A educação pensada por Rousseau não necessita de palavras bonitas, de ilustrações artificiais, mas de práticas intencionais dando sentido e construindo o significado das coisas, sem precisar criar uma realidade que a criança não sinta e tão pouco viva. Sendo assim, ao pensar a educação, Rousseau pensa na sociedade e nos desvios de caráter que esta se encontra, assim para preservá-la ele considera essencial formar o homem pelo fortalecimento do espírito, haja vista que, o homem é a reflexão do meio em que vive.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Revisão e Tradução 5. ed. rev. ampliada. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BOTO, Carlota. **A escola do homem novo: Entre o Iluminismo e a Revolução Francesa**. Unesp. São Paulo, 1996.

DALBOSCO, Claudio A. **Primeira infância e educação natural em Rousseau: as necessidades da criança**. Educação Porto Alegre/RS, ano XXX, n. 2 (62), p. 313-336, maio/ago. 2007.

DOZOL, Marlene de Souza. **Rousseau. Educação: a máscara e o rosto**. Editora vozes: Petrópolis, 2006.

FAÇANHA, Luciano da Silva. SILVA, Cláudia da. **A educação como máscara: uma análise a partir das contribuições de Jean-Jacques Rousseau**. In.: Anais do I Congresso internacional Rousseau x Kant UFMA; III Congresso nacional Jean-Jacques Rousseau UFMA: estética e representação; I Congresso Kant UFMA: Liberdade, Justiça e dignidade; [recurso eletrônico]. (Orgs.). Luciano da Silva Façanha, Zilmara de Jesus Viana de Carvalho. São Luís, 2018.

JAEGER, W. **Paidéia a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes. 2001.

PISSARRA, Maria Constança Peres. **Rousseau - a política como exercício pedagógico**. São Paulo: ed. Moderna, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. Organização e apresentação, José Oscar de Almeida Marques; Tradução, José Oscar de Almeida Marques. [et al.]. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução: Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado e consultoria de Marilena Chauí. 2. ed. *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1978a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução: Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e

Lourival Gomes Machado e consultoria de Marilena Chauí. 2. ed. *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1978b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução: Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. Volume II. ed. *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. Tradução: Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado e consultoria de Marilena Chauí. 2. ed. *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1978c.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da Educação**. Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da Educação**. Tradução, introdução e notas de Laurent de Saes. São Paulo: Edipro, 2017.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da Educação**. Tradução: Sérgio Milliet. 2ª ed. Difusão Européia do livro, São Paulo, 1973.

STAROBINSKI, Jean. **A transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau**. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das letras, 1991.

EDUCAR PARA A VIDA: A EDUCAÇÃO NEGATIVA NA PRÁTICA DOCENTE¹

Edilene Pereira Boaes

INTRODUÇÃO

Surge, em Rousseau, a preocupação relativa ao cidadão, que aprecia tanto o conhecimento teórico quanto prático da estrutura do Estado (ROUSSEAU, 1995). Para o filósofo genebrino, o conhecimento era fruto do bem estar do indivíduo com a natureza, isto é, se ela oferece maravilhas por que deixar que uma sociedade atribulada corrompa? Com esses pressupostos, os resultados obtidos remetem-se ao entendimento de que as transformações sociais de uma época podem ser compreendidas por meio da educação. Além disso, a educação é convocada pela sociedade a responder as exigências que se estabelecem quando as modificações ocorrem. Assim, o ato de educar indica que a formação do homem fornece os meios e os instrumentos para formar o perfil que o momento histórico solicita. Ainda que o nosso período histórico seja mais complexo do que o do Rousseau, “sua abordagem continua atual e rica” porque oferece elementos para “repensarmos os processos de formação não como atos formais e mecânicos”, mas educar para “construir sentidos para a própria existência humana” (PAIVA, 2007, p. 332).

Diante da pluralidade de ideias pedagógicas, ressalta-se a importância do pensamento de Rousseau como um rico material teórico para nos auxiliar a refletir sobre a finalidade da ação educacional, provocando a discussão sobre que figura humana nosso aluno apresentará e que tipo de homem nós nos propomos formar. À filosofia da educação cabe a tarefa de entender as tendências e os caminhos pensados e trilhados no passado para poder sempre pensar acerca do presente em suas diversas necessidades. Por isso, nunca é demais estudar nem discutir a obra do “cidadão de Genebra”, princi-

¹ - Capítulo extraído da Dissertação de Mestrado, intitulada, EDUCAÇÃO DO *EMÍLIO* EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU: investigação sobre uma pedagogia para a docência de Filosofia no Ensino Médio, sob a orientação do Professor Dr. Luciano da Silva Façanha, Líder do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq.

palmente na perspectiva de tirar de seu pensamento os elementos teóricos que possam nos ajudar na árdua tarefa de reconfigurar o homem para uma sociedade melhor. Embora uma restauração precisa que pudesse devolver à estátua de Glauco² os traços minuciosos de sua figura pudesse ser a ação mais desejável, não é a mais viável. Por outro lado, a total desfiguração eliminaria completamente seus traços e resultaria na completa negação do intento de seu criador. Resta, então, uma ação nova, um empreendimento audacioso e ao mesmo tempo restaurador: dar-lhe uma nova figura. Está implícita em *Emílio ou da educação* (ROUSSEAU, 1995) como a forma mais autêntica de desnaturar o homem e dar-lhe uma figura apropriada à realidade que o cerca, preparando-o para melhor enfrentar os problemas concretos de sua existência, uma vez que o homem possui problemas pessoais, íntimos, assim como problemas sociais, coletivos e civis.

EDUCAR PARA A VIDA

Socializar a criança precocemente como forma de moldar o homem para a sociedade na qual ela está inserida – lembrando aqui que o contexto histórico de Rousseau é a sociedade francesa no século XVIII – é um erro no qual Rousseau vira um grande dano, afinal, se o homem nasce bom, a origem do mau estaria nos vícios sociais humanos. Portanto, livrar desde cedo a criança destes males da sociedade é a solução apresentada por Rousseau para chegar-se ao estado anterior de felicidade, este estado pode-se imaginar como o homem estando em gozo de sua liberdade e vendo no próximo não mais que outro bom homem, desprovendo-o assim do sentimento da inveja, do espírito da competitividade que o leva a querer possuir mais que, e ser melhor que o próximo. Além disso, livre da educação tradicional que pune a criança e ensina o homem a possuir o que não precisa e ser melhor que seus semelhantes – originando a desigualdade – pois “[...] o que torna o homem essencialmente bom é ter poucas necessidades e se comparar pouco aos outros [...]” (ROUSSEAU, 1995, p. 237).

Para o filósofo genebrino, a educação deveria ser um processo no qual a sensibilidade humana deveria ser despertada e valorizada já na infância. Uma educação que não priorize apenas conteúdos, mas que antes de

2 - Como a estátua de Glauco que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudaram de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível e, em lugar de um ser agindo por princípios certos e invariáveis, em lugar dessa simplicidade celeste e majestosa com a qual seu autor a tinha marcado, não se encontra senão o contraste disforme entre a paixão que crê raciocinar e o entendimento delirante. (ROUSSEAU, 1978, p. 227).

tudo, priorize a natureza humana – que para ele é boa- e a desenvolva com tudo o que ela pode oferecer de melhor para o próprio homem. Na educação rousseauiana a criança deve viver sua infância na plenitude, dentro de suas limitações cognitivas que são naturais desta fase da vida. Vale ressaltar aqui que na idade média não existia o conceito de criança como temos hoje. A criança era vista como tal até ser desmamada, após este período da lactância a criança vivia na companhia dos adultos fazendo as mesmas coisas que eles faziam. Não existia uma diferenciação entre adultos e crianças. As crianças eram consideradas como adultos pequenos e, por isso, não recebiam um tratamento distinto como é hoje. Não existiam escolas. Todos, crianças e adultos eram alfabetizados juntos nos locais dedicados a estas atividades – que não eram escolas como conhecemos hoje. A educação das meninas ficava a cargo dos pais. Como eram vistos como pequenos adultos, meninos e meninas tinham que aprender desde cedo ofícios dos pais, mestres ou qualquer outro que estivesse disposto a ensinar. O ofício dos meninos seria o trabalho manual, o das meninas era exclusivamente os afazeres do lar, a fim de prepara-las para um futuro casamento – casavam cedo de acordo com as tradições.

Para o Autor do *Contrato Social*, é necessário buscar uma solução para se melhor viver em sociedade, restaurando o que ainda existe de bom e buscando o remédio para os males causados pelo ser humano. Não obstante a ausência da linearidade na obra rousseauiana, não se pode esquecer as sugestões dadas aos poloneses em *Considerações sobre o governo da Polônia*, na insistência em que se trata não de libertar o indivíduo das formas históricas que a comunidade forjou, mas encontrar a espécie de comunidade que possa proteger o indivíduo na sociedade, uma sociedade em que

[...] cada um dando-se todos não se dá a ninguém, e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo que se perder e maior força para conservar o que se tem. [...] (ROUSSEAU, 1982, p. 33).

É, pois, numa sociedade desejada que se poderá conciliar a ética e política. O centro de atenção da reflexão política de Rousseau passa da busca da origem das desigualdades sociais para a construção de uma “vontade geral”, que deve ser definida e construída no contexto concreto da sociedade que se tem diante de si, sociedade deficitária, perdida e não com a fuga. O homem está condenado a viver em sociedade, embora não se

aceite o fatalismo da situação dada, levando a crer que ser homem reduza a adequar-se à injustiça e às misérias vigentes.

Rousseau insiste, a sociedade burguesa em questão é um edifício cujas bases são postas sobre areia movediça. A liberdade anunciada não pode conviver com a desigualdade e com a injustiça. Não pode ser aquela liberal, uma liberdade apesar e contra os outros, mas deve ser igualitária, na sociedade e com os outros. Neste sentido, ele censura quem situa na concorrência e no conflito a raiz do crescimento da liberdade e da humanidade. Desta forma, ela antecipa e crítica à ideia moderna do progresso contínuo e inevitável, numa visão otimista da história. Para Rousseau (*Primeiro Discurso, Prefácio de Narciso ou o Amante de si mesmo*, 1978, 423-424):

Nossos escritores consideram tudo como se fosse uma obra prima da política do nosso século – as ciências, as artes, o luxo, o comércio, as leis e os outros laços que, estreitando entre os homens os liames da sociedade pelo interesse pessoal, colocam todos numa dependência mútua, dão-lhes necessidades recíprocas e interesses comuns, e obrigam cada qual concorrer para a felicidade dos outros a fim de poder alcançar a sua. Certamente essas ideias são belas e apresentadas com uma feição favorável, mas, ao examiná-las com atenção e sem parcialidade, nas vantagens que elas a princípio parecem apresentar, encontra-se muito a ser refutado. É, pois, coisa maravilhosa terem-se colocado os homens na impossibilidade de viver entre si sem se suspeitarem, suplantarem, enganarem, traírem e destruírem mutuamente. Importante, daqui por diante, abster-nos de um dia deixar de nos vermos como somos, pois, para dois homens cujo interesses concordam, talvez cem mil nos possuem opostos, e não existe outro meio para vencer senão enganar ou perder toda essa gente. Eis a fonte funesta das violências, das traições, das perfídias e de todos os horrores que necessariamente exige um estado de coisas no qual cada um, fingindo trabalhar para fortuna ou a reputação dos demais, só procura elevar a sua acima e às expensas deles. [...] Estranha e funesta constituição, na qual as riquezas acumuladas sempre facilitam os meios para acumular outras maiores ainda; na qual é impossível, para aquele que nada possui, adquirir qualquer coisa; na qual o homem de bem não conta com qualquer meio de sair da miséria; na qual os demais desavergonhados são mais dignificados e na qual se tem necessariamente de renunciar à virtude para tornar-se um homem honesto! [...] todos esses vícios não pertencem tanto ao homem, quanto ao homem mal governado.

Educar não é “preparar para [...]”, o que, em geral, consiste em preparar os alunos/ educandos para repetirem o passado no futuro. Educar não é preparação para a vida, mas vida, não preparação para o trabalho, mas trabalho em si. É, pois, contribuir para valorizar o cotidiano como lugar e

momento para aprender o amor-de-si e impedir que prolifere, sem resistências, o amor-próprio³. Com essas assertivas ressaltamos a necessidade de uma educação que evidencie a vida e de maneira real das instituições para desnaturarem e manterem o ser humano na sociedade civil sem a perda da sua identidade originária. Tracemos então alguns cotejamentos entre duas obras: *O Contrato Social* e as *Considerações sobre o governo da Polônia*. Os binômios da filosofia rousseauiana: ser e parecer, estado de Natureza e estado social, estados pequenos e grandes estados à recusa do contrato para grandes estados como a Polônia, em toda a extensão das regras e análises da referida obra, e consentimento de uma reforma projetada que se dá na desnaturação do homem através da educação e da plena identificação com o Estado e a coisa pública. A constituição do governo a partir da Paidéia dos antigos reformulando as práticas modernas.

Entre as Considerações sobre o Governo da Polônia e o Contrato Social

A figura do Legislador nas *Considerações Sobre o Governo da Polônia* e a possibilidade de legislar, de reestruturar a constituição sem fazer radicais mudanças, por a prova à capacidade humana de reunir a vontade e o dever para com o Estado, estabelecer o que é necessário para as classes aí existente numa elevação constante do termo cidadão, questões que no conjunto da obra rousseauiana também estão presentes na reflexão educativa do Emílio. Numa análise da formação do indivíduo pelo viés da educação, num cotejamento entre a educação dos antigos e a formação do homem público na Polônia. A reforma que Rousseau propõe para a Polônia esbarra na exploração do povo, da anarquia geral que se instala entre aqueles que deveriam defender os direitos de todos, do deixar de lado uma parcela significativa da população (burgueses e camponeses). Fortes (1976, p. 33) ressalta que

A atitude moderada do Legislador da Polônia parece plenamente de acordo, por outro lado, comum pessimismo político que resulta da concepção exposta no *Discurso sobre a Desigualdade*. [...] A evolução social é concebida em termos de uma teleologia negativa, achando-se todas as sociedades humanas engajadas em um processo inevitável e irreversível de corrupção.

3 - Rousseau sustenta que logo ao nascer um ser humano forma qualquer espécie de relação ou associação estável com um outro, isso suscita nele um desejo, que rapidamente se torna dominante e absorvente, de estabelecer-se como superior ao outro, de querer adquirir um poder arbitrário e despótico, de impor submissão e ignomínia ao outro, em cuja degradação encontra prazer e prova de sua própria importância e valor. As relações humanas são assim completamente desfiguradas por um desejo insaciável de dominação e prestígio, que exige e impõe deferência e subordinação. (DENT, 1996, p. 40)

A tarefa a que se propõe Rousseau não é uma das mais fáceis. Como restabelecer a nação sem ferir a soberania? Ou ainda, como chamar o povo aí existente de cidadãos? Cabe então, **estruturar o pacto inicial, a partir reestruturação do termo cidadão**, mesmo com as deformidades existentes no seio dessa sociedade, restaurar o homem natural que foi perdido em meio às dificuldades. Neste sentido Fortes (2007. p. 97) comenta:

Na acepção rigorosa do termo, é cidadão aquele que produz a vontade coletiva, *mediante sua atuação legislante. Essa vontade é uma resultante do conjunto* das vontades dos associados. Não uma soma de suas vontades que visam apenas a seu interesse particular, mas uma expressão da vontade de cada indivíduo quando imbuído do interesse coletivo e visando ao bem comum.

O amor à pátria e a **possibilidade do bem comum**, são temas recorrentes e caros nas *Considerações*, apesar de se encontrarem em situação de agonia. Concebia não haver necessidade de mudança radical na constituição da qual o povo polonês dispunha, mas tão somente a necessidade de reformá-la. O mesmo deveria ocorrer em relação aos costumes.

Somente nestas condições é que os poloneses, de forma específica poderão ser vistos novamente como cidadãos, entregando-se à comunidade participando ativamente da vontade coletiva. Somos livres, ressalta Rousseau, quando nos submetemos à "lei que nós próprios nos prescrevemos". Jean-Jacques Rousseau ao escrever o *Contrato Social* seria apenas uma parte de uma obra maior

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. [...] Vi que tudo se prendia radicalmente à política, e que, de qualquer modo que 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 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 em seu maior sentido? (ROUSSEAU, 2008, p.370)

Contudo, o aparecimento da obra de forma reduzida, em nada a diminui em relação ao pensamento político e social de Rousseau, que foi seguido de um amadurecimento organizado não apenas pelos fatos que o circundou, o rompimento com os enciclopedistas, Diderot, D'Alembert, a constante ideia de complô, e ao mesmo tempo momento de mudança interior. ⁴Mais tarde, o artigo sobre *Economia Política* levanta pela primeira vez a teoria da vontade geral pedra de toque de todo o *Contrato Social*⁵.

As influências que Rousseau aponta em sua obra: Grotius, Punferdof, representam a cultura jurídica de seu tempo. Hobbes, Montesquieu e Locke, criticou-os, conserva o que de bom pode extrair do seu pensamento. Em Hobbes, sentiu a necessidade de conceber-se como absoluto o poder do Estado, mas repeliu com veemência quase brutal, o sacrifício da liberdade do homem.

Em Locke, contrariamente, aproveitou muito das formulações destinadas a preservar a pessoa livre, mas soube ver o defeito, desse individualismo que prejudicava a exata definição da realidade estatal em Montesquieu, que foi um dos mais admirados, lastimou que tanta capacidade de análise e síntese se bastasse com a verificação de como os povos de fato se governavam, sem importar-se em saber se esses governos eram ou não legítimos. Divido em quatro livros, o primeiro trata qual o fundamento legítimo da sociedade política. O seu verdadeiro objeto se revela: "O homem nasce livre, e por toda 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 esta questão." (ROUSSEAU, 1978, p. 22)

A natureza fez o homem livre, mas os grilhões criados em sociedade, como consequência das injustiças acarretadas pelos contratos injustos, em que o forte subjuga os mais fracos, faz então a defesa acerca da organização social, sai do processo conjetural para o problema político no plano moral racional. Natureza e convenção serão os contrapontos analisados pelo filósofo genebrino no primeiro livro, fazendo a demonstração de não ser natural qualquer desigualdade entre os homens o que muitos tentavam justificar o poder de alguns sobre todos. "A mais antiga de todas as sociedades, e a única natural, é a da família; ainda assim só prendem os filhos ao pai en-

4 - Rousseau mostra-se transformado com as dificuldades vivenciadas, com a condenação de suas obras e de seus segredos mais íntimos revelados por aqueles que faziam parte de seu círculo de amizades, perseguido pela Igreja Católica, por conta do último livro do Contrato, o abandono dos seus filhos na roda: "Procurando em vão a causa daquela animosidade unânime, estive a ponto de crer que todos tinham ficado loucos. O que! O redator da *Paz Perpétua* incita à discórdia, o editor do *Vigário de Sabóia* é um ímpio; o autor da *Nova Heloísa* é um lobo, o do *Emílio* é louco furioso..." Idem, Livro XII, 533. E em outro trecho reforça: "Minha situação, no entanto, era a mesma de então e ainda pior devido à animosidade de meus inimigos, que procuravam tão somente, pegar-me em falta." Idem, p. 536.

5 - ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. Introdução: nota de Lourival Gomes Machado. p. 4.

quanto dele necessitam para a própria conservação. Desde que tal necessidade cessa. Desfaz-se o liame natural.” (Ibid p. 23)

Crítica a manutenção pela força da instituição social, o que para o autor cessa a validade ética e jurídica. A força não faz o direito, só se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos⁶. Por isso rejeita a teoria jusnaturalista da escravidão, que não pode justificar a alienação de direitos ou mesmo da liberdade humana por conta do poder despótico das autoridades humanas.

Renunciar à liberdade é renunciar a qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem a tudo renuncia. Grotius e outros autores encontram na guerra outra origem do pretense direito de escravidão. Tendo o vencedor segundo eles, o direito de matar o vencido, este pode resgatar a vida pelo preço da sua liberdade, convenção, portanto, mais legítima quanto resulta em proveito de ambas as partes. (Ibid p.27)

Mostra que as relações impostas não geram direito para os povos, mas apenas uma das partes estabelece regras e um pacto estranho àquela que é subjugada, caracterizando ilegitimidade, quer de um homem a outro, quer de um povo a outro será igualmente insensato (Ibid., p. 29). Então será necessário remontar a uma convenção que preserve a liberdade e a igualdade do primeiro momento da natureza humana: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes [...]” (ROUSSEAU, 1978, p.32). Para entrar na sociedade civil, o homem deve “desnaturar-se” de maneira completa, ou seja, substituir o isolamento pessoal pela união total, à vontade individual pela geral. Isto é possível, porque a marca do homem não é a natureza, mas a liberdade. Enquanto o animal escolhe ou rejeita por instinto, o homem o faz por um ato de liberdade, razão pela qual o animal não pode desviar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe fora vantajoso fazê-lo, e o homem, em seu prejuízo, frequentemente se afasta dela (Ibid., p. 29). O homem é livre para concordar ou resistir ao determinismo da natureza.

Se a transição, entre os dois estados, tivesse sido planejada de maneira racional, teria sido viável. Mas ela aconteceu ao acaso, pela perfectibilidade, uma faculdade que com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras... Seria triste, para nós, vermo-nos força-

6 - Direito, no vocabulário de Rousseau, corresponde exatamente a um conceito moral fundado na razão. Um fato não faz, nem desfaz um direito, pois o direito deriva da convicção de serem ou não legítimos determinados fatos. (Nota 33 no *Contrato Social* de Lourdes Gomes Machado, Livro I, cap. IV, p. 26).

dos a convir que seja essa faculdade, distintiva e ilimitada, a fonte de todos os males do homem; que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes; sendo ela que, fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e seus erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza (Ibid., p. 65). Assim as qualidades do estado natural se corromperam, criando todos os males atuais: uma sociedade de homens desiguais e presos a grilhões criados pelos ornamentos do amor-próprio, da vaidade humana.

Eis como tudo origina para Rousseau, de uma convenção, e por seu intermédio, dando-se cada um, total e igualmente a todos, preserva-se a sua igualdade e a sua liberdade, sendo que a última apenas se transforma, porque no lugar da liberdade natural, sem limites instala-se em seu lugar, uma **liberdade convencional**, uma existência livre, porém socializada. Agora estabelecendo um corpo moral e coletivo, não apenas um agregado de homens, mas o corpo político. Rousseau (1978, p. 35) expressa:

Ora, o soberano, sendo formado tão só pelos particulares que o compõem não visa nem pode visar a interesse contrário ao dele, e, consequentemente, o poder soberano não necessita de qualquer garantia em face de seus súditos, por ser impossível ao corpo desejar prejudicar a todos os seus membros, e veremos, logo a seguir, que não pode também prejudicar a nenhum deles em particular. O soberano, somente por sê-lo, é sempre aquilo que deve ser.

Como o soberano é uma pessoa pública, um ser abstrato, sua ação só é possível por meio das leis, nada mais sendo a legislação que um ato da vontade geral, do eu comum, nascido do contrato estabelecido entre os homens em sociedade. Para Rousseau, o direito legislativo decorrente da soberania não é mais um atributo de um representante como para outros autores, mas atributo do povo,

O Poder Legislativo, que é o Soberano, tem, pois, necessidade de um outro poder que execute, ou seja, que reduza a lei a atos particulares. Esse segundo poder deve ser estabelecido de modo que execute sempre a lei, e que nunca execute a não ser a lei. Trata-se aqui da instituição do governo. O que é o governo? É um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para a sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade tanto civil quanto política. (ROUSSEAU, 2006 p. 321).

E como superar tais dificuldades sem perder de vista um ideal de-

fendido mesmo que distante naquela obra? A direção tomada pelo filósofo genebrino foi o de conquistar ou reconquistar o que de bom ainda restava na constituição da Polônia e caminhar para o ideal almejado. Rousseau (1982, p. 24) reforça seu posicionamento:

Bravos poloneses: tomai cuidado; tomai cuidado para que, por querer muito bem ser, não torneis pior vossa situação. Sonhando com aquilo que quereis adquirir, não esqueçais daquilo que podeis perder. Corrigi se possível, os abusos de vossa constituição; mas não desprezeis aquela que vos fez o que sois.

Rousseau organiza tal projeto teoricamente, porém estabelece tal empreendimento num Estado real, com personagens, classes e problemas reais, sendo que o maior deles seria a consolidação de um Estado forte e, acima de tudo, a liberdade, tema caro para os cidadãos polacos e para o filósofo genebrino. Reforça ainda sua opinião sobre de que maneira essa reforma deve ser assinalada entre os poloneses:

São as instituições nacionais que formam o gênio, o caráter, os gostos e os costumes de um povo, que o fazem ser ele e não outro, que lhe inspiram este ardente amor à pátria fundados sobre hábitos impossíveis de desenraizar. [...]. Daí uma outra inclinação às paixões dos poloneses e dareis a suas almas uma fisionomia nacional que os distinguirá dos outros povos [...], que os levará a fazer por gosto e por paixão o que não se faz nunca muito bem quando não se age a não ser por dever ou por interesse. É sobre estas almas que uma legislação bem apropriada terá poder. Obedecerão às leis e não as eludirão porque elas lhes convirão e terão assentimento interno de sua vontade. (Ibidem, p. 30-31).

Então fica a pergunta como é possível legislar dentro de um Estado com uma extensão **tão** grandiosa e onde os que deveriam formalizar o pacto exposto no contrato são deixados de lado? Segundo Chauí (1982, p. 16-17):

Seu destinatário: governantes e governados concretos, membros de um Estado particular cujas peculiaridades históricas, geográficas e morais devem ser consideradas. [...] Não **há uma** cronologia da corrupção, mas uma espécie de bondade essencial ou de maldade essencial das formas políticas que são ou originariamente boas ou originariamente más. Estas últimas precisam de remédio. E o remédio só é eficaz se souber exatamente qual a moléstia que deve curar.

A formação do indivíduo através da educação: a educação dos antigos e a formação do homem público na Polônia

Os povos clássicos, sobretudo os gregos, desenvolveram uma cultura da qual tanto o heroísmo guerreiro quanto a glória das competições desportivas ou o do domínio do saber propiciou o desenvolvimento da personalidade e da liberdade. O princípio da *arethé*, ou seja, o desenvolvimento da força e das capacidades humanas já está presente nos poemas épicos da *Ilíada* e *Odisseia*, bem como da complexa mitologia grega. O termo *Paidéia* (utilizado a partir do século V a. C.), que traduz o processo integral de formação do homem no cultivo da alma e do corpo, classifica bem o princípio da educação ateniense e das ideias pedagógicas esboçadas por Platão em sua obra *A República*⁷, assim como pode ser aplicado às reflexões filosófico-educacionais do *Emílio*.

No mundo romano, a educação do jovem estava sob a responsabilidade do *pater familias* que se encarregava de introduzi-lo nas primeiras letras. Aos 17 anos aproximadamente ingressava na vida pública pela aprendizagem da história das leis e dos costumes, além, é claro de exercitar-se no treino esportivo e militar. De cunho privado, baseado no sistema de preceptorado, a educação passa a ter um caráter público a partir do século I a.C. com a criação das escolas municipais, ainda que esporádicas.

A cultura romana, sob forte influência grega, fortalece o ideal da *humanitas*, mas, de sua própria verve, desenvolve o conceito de *civitas* de forma a contribuir consideravelmente com o mundo moderno nos assuntos do direito, da organização urbana, da estrutura política e da formação humana. Cícero (106-43 a.C.) é quem melhor traduz esses ideais numa linha de preparação do jovem para a vida pública. Segundo Pessanha (2004, p.54):

Compreende que o desejo de atuar politicamente deve passar primeiro por um processo iluminador e purificador do tipo socrático. Antes de agir, é necessário ter consciência da finalidade da ação. Para agir com retidão e justiça, é preciso, antes, saber o que é justiça; saber o que é essa medida padrão, essa justa medida capaz de medir as ações

7 - Platão pensava em termos de uma busca continuada da virtude, isto é, **toda virtude é conhecimento** e como somente ao homem virtuoso era dado conhecer o bem e o belo, **a busca pela virtude** deveria prosseguir pela vida inteira. **Características da educação platônica:** toda educação era de responsabilidade estatal; reivindicava o acesso universal à educação e a mesma instrução para meninos e meninas; defendia essas ideias por ser opositor ao sistema democrático que vigorava em Atenas, principalmente porque ele dava poder a pessoas despreparadas para governar. Considerando a faixa etária dos **3 aos 6 anos**, jogos educativos, de exercícios de caráter militar e num extenso programa de jogos; a finalidade da ginástica: contribuir para a formação do caráter e da personalidade. Assim, até aos dez anos, e educação seria predominantemente física. **17 e aos 18 anos**, imposição do serviço militar os jovens são obrigados a interromper os estudos intelectuais por dois ou três anos. Aos **35 anos** os jovens estarão na plena posse deste instrumento, o único que conduz à verdade, a dialética. O homem já preparado deveria viver em sociedade durante quinze anos para adquirir experiência e testar seus conhecimentos entre os homens comuns e demonstrar a capacidade de trabalhar para se sustentar. Assim, **50 anos**, estará completa sua educação, se tiver sobrevivido e superado todas as provas. (PLATÃO. *A República*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000. Livro IV, p. 219).

morais ou políticas, individuais ou coletivas, e revelar se elas são realmente justas [...]

A formação do cidadão torna-se um empreendimento político em dois sentidos: primeiro como não é o caso de retornar ao estado de natureza. Rousseau defende a ação política de formar um homem diferente e capaz de reconstruir a sociedade por meio de um contrato social no qual o povo seja soberano. Defende, portanto, a reformulação total da sociedade por meio de um contrato legítimo, consentido por todos, que funde o verdadeiro estado de direito com base na soberania popular. O segundo sentido, se a sociedade corrompe o ser humano, então é necessário optar por uma ação pedagógica que busque aperfeiçoar e desenvolver um tipo específico de cidadão que supere o conflito entre o homem natural e o homem civil.

A sociedade moderna é construída através de uma visão individualista, cujas influências vão desde o estoicismo até ao individualismo cristão. Tal conceito procura conceder ao homem o papel de membro ativo e independente no âmbito de uma coletividade artificial. Tendo em vista que o processo de socialização sempre resulta em um processo de despersonalização, de supressão da individualidade pelas restrições dos papéis sociais.

Antes de sua queda o homem pôde viver um período áureo chamada de idade do ouro, esse período imaginário foi, portanto, a oportunidade que o homem teve para estabelecer uma rica relação consigo mesmo, com a natureza e com o outro. Nesse estágio o homem constituiu a família e contava com uma primeira forma de propriedade que era a sua cabana. Seus compromissos ainda eram tênues e não atrapalhavam o gozo da liberdade.

Sendo iguais, os homens exercitavam uma autêntica solidariedade e gozavam de um lazer ocioso e autêntico, como prescrevera a natureza. Seus encontros eram em torno de uma fogueira quando dançavam e se afeiçoavam uns aos outros. Falando não apenas da festa primitiva, mas também dos primeiros encontros movidos pelas necessidades,

Aí se formaram os primeiros laços de família e aí se deram os primeiros encontros entre os dois sexos. As moças vinham procurar água para a casa. Os moços para dar de beber aos rebanhos. Olhos habituados desde a infância aos mesmos objetos, começaram aí a ver outras coisas mais agradáveis. O coração emocionou-se com esses novos objetos, uma atração desconhecida tornou-o menos selvagem, experimentou o prazer de não estar só [...] (ROUSSEAU, 1978, p. 297)

A lei é o registro de uma vontade. Vontade de quem? Teoricamente do povo associado. Mas Rousseau está bem ciente que os homens neste estágio da sua evolução são incapazes de saber espontaneamente, em que consiste de maneira concreta o bem comum, cuja busca permanente é o fim da associação política (FORTES, 1976, p. 96).

A figura do Legislador nas *Considerações* enquanto orientador da ação política dentro de Estado

Tal estágio é aquele que o homem recém-saído do estado de natureza pelas primeiras relações sociais, perde as vantagens desse estado, já apresenta o despertar do amor-próprio e da consciência, que representam respectivamente o lado negativo e o lado positivo da sua futura atuação, mas ainda mostra insuficiência do uso da razão. Por enquanto, os indivíduos constituem só “uma multidão cega”. É como um círculo vicioso: o povo deveria ser, antes das leis, o que deverá ser por causa delas. Para sair desse círculo recolhendo exemplo na história dos antigos, o genebrino recorre à figura do legislador que servirá como médium na passagem da cega presença da vontade geral à sua expressão racional à sua tradução em termo de linguagem inteligível e acessível a todos os espíritos (FORTES, 1976). Entra no marco do historicamente possível. Conforme Rousseau (1978, p. 55-56):

O corpo político tem um órgão para enunciar essas vontades? [...] Como uma multidão cega, que frequentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe aquilo que lhe é bom, executará um empreendimento tão grande, tão difícil quanto um sistema de legislação? O povo, por si mesmo, sempre quer o bem, mas nem sempre o vê. A vontade geral é sempre reta, mas o julgamento que a guia nem sempre é esclarecido. [...] Então das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o perfeito concurso das partes e, enfim, a maior força do todo. Eis donde nasce a necessidade de um Legislador.

O legislador é segundo Rousseau (1978, p. 56):

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 preciso deuses para dar leis aos homens.

O legislador é aquele homem de qualidades extraordinárias, e isso não está em contradição com a aceitação da igualdade dos homens, que são tais por direito, isso não está em contradição com a concepção da igualdade dos homens. O legislador é um conhecedor das paixões humanas sem participar delas. Rousseau manifesta suas ideias para a Polônia retomando os antigos, traz alguns exemplos:

Entre os antigos, vejo três principais que merecem uma atenção particular: Moisés, Licurgo e Numa. O primeiro formou e executou a espantosa empreitada de instituírem corpo de nação um enxame de infelizes fugitivos, sem artes, sem armas, sem talentos, sem virtude, sem coragem e não tendo uma só polegada de terreno, formavam um bando estrangeiro sob a face da terra. Moisés ousou fazer deste bando errante e servil um corpo político, um povo livre e, enquanto ele errava pelos desertos sem ter uma pedra para repousar sua cabeça, deu-lhe essa instituição durável, à prova do tempo, da fortuna e dos conquistadores que cinco mil anos não puderam alterar. [...] Licurgo tentou instituir um povo já degradado pela servidão e pelos vícios, que são o seu efeito. Impôs-lhe um jugo de ferro. [...] Mostrou-lhes sem cessar a pátria nas suas leis, nos seus jogos, na sua casa, nos seus amores, nos seus festins. [...]. Nasceu nele esse ardente amor à pátria que foi sempre a mais forte, ou antes, a única paixão dos espartanos e que deles fez seres acima da humanidade. [...]. Numa foi o verdadeiro fundador de Roma, [...] quem a tornou sólida e durável, unindo esses bandoleiros em um corpo indissolúvel, transformando-os em cidadãos. (ROUSSEAU, 1978, p. 55-56)

A sua superioridade se manifesta de três formas: Primeiro, deve executar a **tarefa de socialização do indivíduo**, que naturalmente é bom, mas não social, nem virtuoso, nem inclinado a aceitar a nova ordem, que consiste em alterar a sua constituição independente e individualista. Tal indivíduo, inicialmente, está agregado por um simples interesse individual e não pode perceber as vantagens que a futura associação lhe acarretará.

Considerando que o legislador não possui nenhuma autoridade ou poder coercitivo, e que com as pessoas às quais se dirige não pode empregar o raciocínio, o seu simples interesse individual e pode não perceber as vantagens existentes, que o seu maior recurso é a persuasão, mesmo sem convencer. O convencimento será utilizado em uma segunda etapa, isto é, após a formulação das leis e o pleno desenvolvimento do uso da razão por parte do povo. Nessa sua atividade inicial está incluído o apelo a forças superiores e à religião, como meio ou instrumento ou recurso político, não

como princípio ou finalidade, porque não definirá a marca e característica da república. “O ideal é que ele estabeleça a religião civil que inclua os dogmas úteis à sociedade e omita todos os outros que possam interessar a fé, mas de forma alguma o bem terrestre, único objetivo da legislação [...] a ciência da salvação e do governo são muito diferentes, querer que a primeira abarque tudo é um fanatismo de estreiteza de espírito.” (ROUSSEAU, 2006, p. 171). Isso porque os tribunais humanos são criados para punir os crimes, não os pecados... a religião nunca pode fazer parte da legislação. A lei ordena fazer ou abster de fazer, mas ela não pode ordenar crer. (Idem, Quinta Carta, p. 290). Dessa maneira, Rousseau evita a intervenção ou inspiração divina na criação da sociedade, para não cair na mesma situação dos defensores do direito divino dos reis, algo que ele condena⁸.

O legislador é um guia, que não impõe nada, mas acaba sendo aceito pelo respeito que provoca, pela autoridade moral pessoal. A sua obra será continuada pelo conjunto dos cidadãos, do qual ele será um simples membro, e pela atividade de educador.

Nunca haverá boa e sólida constituição além daquela em que a Lei reinará sobre os corações dos cidadãos. [...] Porque meios, pois, comover os corações e fazer amar as pátrias e as leis? Ousaria eu dizê-lo? Por meio de jogos de crianças; por meio de instituições ociosas aos olhos dos homens superficiais, mas que formam hábitos queridos e afeições invencíveis. Se aqui delírio é, ao menos bem completamente, pois confesso que vejo minha loucura sob os traços da razão. (ROUSSEAU, 1982, p. 25-26).

A sua ação é particular e não pode confundir-se com a soberania ou a magistratura. A sociedade reconhecerá a sua obra, quando terminada, e nada mais. Segundo, **o legislador deve resistir à tentação de apoderar-se do governo** e do poder, ou de agir em épocas convulsas, quando poderia aparecer como o profeta ou o salvador da pátria.

Nesse caso ele se tornaria um tirano, e as suas leis seriam as mais destrutivas porque seriam feitas em proveito próprio. O risco existe, porque uma autoridade tirânica, mesmo com as melhores intenções ou exercendo um bom governo, é ilegítima e envolve uma submissão, fato incompatível com a liberdade. A autoridade do legislador deve durar um curto espaço de tempo para não se tornar definitiva e perpetuar dependência. Descoberto que não há convivência possível entre a cidade e o legislador que a continuidade deve ser

8 - No caso da Polônia, Catarina a czarina da Rússia, déspota esclarecida, mantinha no trono polonês o rei Estanislau II, Augusto Poniatowski, como títere, contava com a ajuda dos iluministas para a total conquista e partilha desta nação.

garantida pelas leis e não pelos homens, mesmo de estatura superior, terminada a tarefa do legislador ele deve se retirar, para não aparecer como mais uma força ou fonte de poder, situação que pode trazer o perigo da tirania.

Terceiro, **o legislador deve conhecer bem o povo que deve ser formado**, os seus costumes e preconceitos, sem a pretensão de reformá-los ou mudá-los completamente, porque esses costumes constituem uma espécie de direito ou opinião pública, uma segunda natureza.

É importante entender o duplo pensamento sobre a opinião que uma longa tradição filosófica considera inferior à “verdade” ou a “ciência”. Por um lado, vimos, no *Segundo Discurso*, que, na fase de formação dos primeiros grupos sociais, o amor de si transformou-se em amor-próprio porque cada um começou a comparar-se com o outro e a depender da opinião (julgamento, estima, consideração) que o outro fazia dele. Esse fato provocou o surgimento de vícios como a vaidade e desprezo, vergonha e inveja, que marcaram enfim, a perda da igualdade, a alienação do indivíduo na sociedade e o triunfo do jogo do ser e parecer. O homem cobriu-se de máscaras no cenário social. É por isso que a educação negativa⁹ da criança, no *Emílio*, consiste em não ceder à tirania ou veneno da opinião, porque o critério que a rege é a aparência.

No caso do legislador, a opinião exerce uma força positiva. Iniciando como movimento incerto do espírito sobre a verdade de certas proposições, sem uma prova segura, ela faz parte dos primeiros conhecimentos de todos homens e pela força dos hábitos pode transformar-se em princípios inabaláveis, configurando-se mesmo como o conjunto das tradições ou costumes de um povo (NASCIMENTO, 1989). Em virtude disso, o legislador deve agir não para formar a opinião pública, mas modificá-la em certos aspectos negativos e preservá-la nos positivos. Essa opinião quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as alimenta, conserva um povo no espírito da sua instituição e insensivelmente substitui a força da autoridade pela do hábito (ROUSSEAU, 1978). Isso permite ao autor estabelecer que,

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

9 - Em vez de educar Emílio para um determinado papel social, como é o procedimento comum em sociedade, propõe educá-lo para ser homem, isto é, segundo a natureza, para viver melhor em sociedade guardando as qualidades naturais. [...] O objetivo do livro é recriar o homem natural. Deixa-se a criança livre para se formar por meio de sua própria experiência, sendo a natureza seu melhor preceptor. (PISSARRA, Maria Constança Peres. **Rousseau**: a política como exercício pedagógico. São Paulo: Editora Moderna, 2002. p. 61)

Fortes (1976, p. 112) reforça tal diagnóstico:

O retrato do povo ideal é traçado, levando-se em conta vários elementos pertinentes à vida dos povos. Vemos primeiramente, que ele é considerado quanto à sua idade. Em seguida, quanto às suas dimensões. Depois, quanto às suas relações com seus vizinhos sob o ponto de vista da sua autossuficiência. Finalmente, quanto ao instante da sua vida. O exame das conveniências é assim a consideração das circunstâncias de tempo e de lugar da vida dos povos. Há duas variáveis temporais, a idade e o instante e as duas variáveis espaciais, as dimensões e as relações com o exterior.

Se a situação não for desejada, e isso acontece quando a força do amor-próprio e dos seus vícios domina a força da consciência, o povoou ficará insensível ou passará por perturbações e revoluções, após as quais “[...] daí por diante, necessita de um senhor não de um libertador. Povos livres, lembrai-vos sempre desta máxima: Pode-se adquirir a liberdade, mas nunca recuperá-la.” (ROUSSEAU, 1978 p. 61). Consequentemente, o legislador deve escolher o momento certo e as condições favoráveis. Essa é uma situação que Rousseau reconhece que acontece raramente, como mostra a história da degradação contínua de corpos políticos constituídos de modo defeituoso, e são considerados “estados pequenos”.

Os motivos dessa preferência rousseauiana são recorrentes em vários pontos da sua obra “os Estados Grandes” (recorrem a um sistema mais complexo de representantes e a representação por si só já é nociva).

São mais difíceis e onerosos de administrar por causa das distâncias, são mais afastados dos indivíduos e das suas necessidades, incluem grupos heterogêneos quanto a costumes e desconhecidos uns aos outros, fato que enfraquece o amor à pátria. Por fim, acabam nas mãos de um monarca que tende ao despotismo.

Em contraposição, os Estados pequenos, nos quais todos se e conhecem e estão próximos, inclusive os governantes, apresentam uma relação mais conveniente entre extensão territorial e número de habitantes, permitindo um sucesso econômico que consiste em satisfazer todas as necessidades locais produzidas pelo trabalho introduza o problema da venda e da troca. Essa situação permite planejar a agricultura, considerada pelo genebrino como a única atividade realmente produtiva é autossuficiente, e porque mantém os laços entre os cidadãos e impede a dependência dos vizinhos ou dos acontecimentos, fato que deixaria somente a alternativa do comércio e da guerra. Observando que estes últimos enfraqueciam os usos e

costumes dos povos e o amor à pátria. É mais um ponto de identificação de Rousseau com os antigos e com a visão autárquica.

Assim o legislador inicia sua obra quando o povo é já constituído e possui algum critério moral por meio da consciência, para reconhecê-lo e aceita-lo. Ele age entre a formação do corpo político e a efetivação da vontade geral. E o Legislador, além de elaborar as leis, tem a tarefa de formar o cidadão de maneira que ele se adapte ao corpo formado pela sociedade do contrato. Caso não haja esse processo de adaptação, assim como a constante manutenção dessa formação, a sociedade pode ir de encontro à degeneração descrita no *Segundo Discurso*, ressalta Fortes (1976, p.106):

Ação do Legislador, como se pode se ver, só adquire uma feição concreta se a colocarmos na perspectiva do *Segundo Discurso*: é a este texto que nos remete a "consideração humana das coisas". Verificamos, então, que não pode ser confundida com a atividade do simples legista, constituindo a verdadeira ação política. Se considerarmos o *Contrato* isoladamente, poderemos incorrer no erro de interpretá-la como simples elaboração de leis. Nesta perspectiva abstrata, conservar o corpo político parece resumir-se à elaboração de leis não é, entretanto, suficiente para conservar de fato o corpo político, concebido nos termos referidos. [...] A boa desnaturação, ao contrário, visa à constituição de um indivíduo que busque acima de tudo o interesse comum, transformando o indivíduo, independente em mera parte de um todo mais perfeito.

As paixões existem no homem e são elas que o forçam ao desenvolvimento no estado civil (sendo que se elas partissem do amor de si e não do amor próprio o homem sofreria menos). Apesar dos malefícios encontrados no meio social, mas não dá para fugir do progresso humano, progredir é inevitável. Segundo Cerizara (1990, p. 40): "[...] o que de concreto é o homem social; o homem natural é tão só um ideal a ser perseguido. O que vai definir o homem social é a negação do homem natural." É razoável inferir que para Rousseau, o homem é responsável pelo que é no mundo. A educação formadora sintetiza Rousseau, é produto da natureza, do homem e das coisas.

O desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos advém da educação da natureza; o uso que nos ensinam a fazer desse desenvolvimento é resultado da educação dos homens; e o que de nossa própria experiência sobre os objetos que nos afetam decorre da educação das coisas. (ROUSSEAU, 1995, p. 11)

Na concepção rousseuniana, natureza seria o estado original, primitivo de felicidade e de harmonia, em que o homem basta a si mesmo, imutável e a - histórico. No *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, Rousseau (1978, p. 228) afirma:

Não, é, pois, fácil empreendimento distinguir o que há de originário e de artificial na natureza do homem e conhecer profundamente um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido que provavelmente não existirá jamais e do qual se deve, contudo ter noções corretas para bem julgar o nosso estado presente.

Em seguida esclarece que as instituições sociais adequadas são as que “melhor sabem desnaturar o homem”. Retoma-se aqui a discussão, segundo Rousseau, destituí-lo de sua existência absoluta para dar-lhe outra relativa e colocar o eu na unidade comum, de modo que cada indivíduo em particular não se acredite mais ser um, que se sinta um fragmento da unidade e não sensível senão no todo (ROUSSEAU, 1995).

Ao analisar as instituições existentes em seu tempo - as públicas e as privadas – Rousseau reivindica um tratamento diferenciado às mesmas a partir de uma educação que fosse própria e que estabelecesse para toda a sociedade e não apenas para algumas classes privilegiadas, que o povo conquistasse o direito à educação pública tal como era praticada em Esparta. Depurar o coração humano é fazer com que as suas paixões naturais ultrapassem o limite do estado de natureza, resultando na formação do homem natural. Desnaturar, por sua vez, é substituir a natureza pela sociedade, retirando do indivíduo sua identidade, o seu eu particular, inserindo-o no eu comum. Conforme Fortes, a natureza é o modelo do qual a sociedade aspira ser cópia. Para que a educação possa atuar sobre a natureza – seja depurando-a, seja desnaturando-a – deverá conhecê-la muito bem aquele que irá educar uma criança, isoladamente, ou aquele que ousa legislar para um povo (FORTES, 1976).

A educação pública e a educação da natureza apresentam-se com uma série de diferenças derivadas das circunstâncias em que deve ser aplicada apenas quando fosse possível restaurar a liberdade de um povo ou instaurá-la, pois há Estados para os quais a educação pública é possível, como nos exemplos históricos e na Polônia, então a educação da natureza é desnecessária. Em segundo lugar, porque numa sociedade cuja corrupção é irreversível, a única coisa que resta à educação é “arrancar uma vítima do preconceito”. Assim, lemos no Emílio que a “instituição pública não existe

mais". Mesmo porque considera os colégios de seu tempo simplesmente ridículos¹⁰. Ora, a educação pública não é possível numa sociedade corrompida porque seus colégios apenas reproduzirão dentro dos seus muros os preconceitos que já tomam conta de toda a sociedade. Diante desse quadro, Rousseau (1995, p. 15) conclui que "[...] resta somente a educação doméstica ou a da natureza [...]". Quanto aos aspectos metodológicos, a diferença está no fato de que a educação da natureza é individual, acontece numa relação entre preceptor e discípulo. Ao passo que a educação pública é coletiva, vivendo cada criança numa relação de obrigação com toda a sociedade, mas especialmente com os mestres. Assim, na primeira, só muito tardiamente, abrir-se-á o leque das relações sociais e, só nesse momento, o discípulo aprenderá a conviver com a opinião pública. Quando Emílio é conduzido ao convívio com outros adolescentes não se deixa levar pelas suas opiniões, buscando nessa fase, espontaneamente, o isolamento.

Na educação pública, porém, olhar da sociedade está sempre sobre as crianças e ter, o reconhecimento de todos pelo seu mérito é fundamental. Nas *Considerações*, Rousseau recomenda que as crianças sejam estimuladas a obter, pelo seu esforço, a aprovação pública. A maior diferença que pode ser acentuada entre esses dois processos é aquela relativa à formação do cidadão, pois ser cidadão é a condição necessária para que se possa ser homem. Assim, a inserção de Emílio no meio social é o coroamento da educação da natureza. Na educação pública, esses processos são concomitantes, pois se há um cidadão formado, há necessariamente um homem. Contudo, nem toda educação coletiva é necessariamente pública, pois como observamos, os "colégios" não são considerados por Rousseau como instituições pú-

10 - Dessa época em diante, ao contrário, a educação passou a ser fornecida cada vez mais pela escola. A escola deixou de ser reservada aos clérigos para se tornar o instrumento normal da iniciação social, da passagem do estado da infância ao do adulto. Já vimos como isso se deu. Essa evolução correspondeu a uma necessidade nova de rigor moral da parte dos educadores, a uma preocupação de isolar a juventude do mundo sujo dos adultos para mantê-la na inocência primitiva, a um desejo de treiná-la para melhor resistir às tentações dos adultos. Mas ela correspondeu também a uma preocupação dos pais de vigiar seus filhos mais de perto, de ficar mais perto deles e de não abandoná-los mais, mesmo temporariamente, aos cuidados de uma outra família. A substituição da aprendizagem pela escola exprime também uma aproximação da família e das crianças, do sentimento da família e do sentimento da infância, outrora separados. A família concentrou-se em torno da criança. Esta não ficou porém desde o início junto com seus pais: deixava-os para ir a uma escola distante, embora no século XVII se discutissem as vantagens de se mandar a criança para o colégio e muitos defendessem a maior eficácia de uma educação em casa, com um preceptor. Mas o afastamento do escolar não tinha o mesmo caráter e não durava tanto quanto a separação do aprendiz. A criança geralmente não era interna no colégio. Morava num pensionato particular ou na casa do mestre. Nos dias de feira, traziam-lhe dinheiro e provisões. O laço entre o escolar e sua família se estreitava: segundo os diálogos de Cordier, era mesmo necessária a intervenção dos mestres para evitar visitas muito frequentes à família, visitas projetadas graças à cumprimento das mães. Algumas crianças mais ricas não saíam de casa sozinhas; eram acompanhadas de um preceptor, um estudante mais velho, ou de um criado, quase sempre seu irmão de leite. Os tratados de educação do século XVII insistem nos deveres dos pais relativos à escolha do colégio e do preceptor, e à supervisão dos estudos, à repetição das lições, quando a criança vinha dormir em casa. O clima sentimental era agora completamente diferente, mais próximo do nosso, como se a família moderna tivesse nascido ao mesmo tempo que a escola, ou, ao menos, que o hábito geral de educar as crianças na escola. (ARIES, 1986, p. 232)

blicas, uma vez que apenas reproduzem os preconceitos já arraigados. Mas, por outro lado, se um Estado pretende oferecer uma educação pública, esta deve contemplar a todos não havendo a possibilidade de existirem excluídos sob a pena de não se puder dizer que tal instituição é verdadeiramente pública, ou se o Estado não tiver como oferecê-la, gratuitamente, ao menos que cobre um preço que os pobres possam pagar (ALMEIDA JÚNIOR, 2009).

No verbete *Economia Política*, Rousseau cita três exemplos de cidades antigas que teriam praticado a educação pública: Creta, Esparta e Roma. Como Rousseau não se atém ao primeiro desses casos, fixemo-nos nos dois últimos. Em relação a Esparta, destacamos a importância da figura de Licurgo, personagem cuja existência real Rousseau parece não duvidar. Mas significativas são as referências aos resultados de sua obra, que podemos encontrar em *Emílio*:

Uma mulher de Esparta tinha cinco filhos no exército e aguardava notícias da batalha. Chega um hilita; ela pede-lhe trêmula informações: "Vossos cinco filhos morreram" – Vil escravo, perguntei-te isso? – Alcançamos a vitória?" A mãe corre ao templo e rende graças a Deus. Eis a cidadã. (ROUSSEAU, 1995, p. 13)

Podemos então perceber que o grande problema dos educadores gregos era determinar como o individualismo pode ser reprimido e o caráter de cada cidadão conformado ao modelo comum. Assim, como vemos, a proposta de desnaturar os homens, transformar suas inclinações naturais para que não tendam ao individualismo não é originária de Rousseau, mas provém dos antigos.

EDUCAÇÃO NEGATIVA

A estratégia de Rousseau projetava conquistar inicialmente, a nobreza francesa para as suas teorias pedagógicas, a fim de que a burguesia, num segundo momento a imitasse. Reconhecendo assim a via do remédio, desde que se reorganize a ideia do "contrato" (igualitária, animada por uma única e coletiva vontade geral, que está na base do governo e das leis), e reative também na sociedade doente a possibilidade de construir um homem novo, do qual o Emílio é modelo. Então, até mesmo para as grandes nações podem reivindicar o remédio político pedagógico que o filósofo genebrino aponta para os pequenos Estados, formar homens é o essencial,

Viver é o ofício que lhe quero ensinar. Saindo das minhas mãos, ele não será, admito nem magistrado, nem soldado, nem padre; será antes de tudo um homem: tudo aquilo que um homem deve ser, ele saberá sê-lo, neste caso, como qualquer um; e por mais que a fortuna possa fazê-lo mudar de condição, ele se encontrará sempre na sua. (Idem, p. 15).

O método do seu estudo deve ser empírico e não sistemático e encontrará uma aplicação na física experimental. O seu único livro será o Robson Crusóé, que reflete a autossuficiência do menino nesta idade e a curiosidade ativa que o mantém na aprendizagem. Neste aspecto a imagem do Emílio pode ser a imagem de uma sociedade restaurada pela educação voltada para a real utilidade da vivência humana em relação ao Estado.

Os ofícios úteis como: soldado, pastores, os agricultores seriam ofícios virtuosos, pois cultivar a terra é útil para a comunidade, na realidade aquele que desempenha a sua função percebendo a totalidade da república esse é virtuoso¹¹. A atividade política – a construção da vontade geral – não é concebida apenas como forma de educação, mas como novo ordenamento político, não existe política sem educação e vice-versa. Reestruturar o Estado é educar o cidadão para viver o pacto social instalado em sociedade pela desnaturação.

Desnaturaçãõ estabelecida dentro das instituições, e a partir da educação obtida de forma privada, com um educador/preceptor que acompanhará o educando nas suas descobertas e vivência. Podemos perceber dentro do Emílio, a atuação do preceptor tem as suas dificuldades, posto que ele deve ter sempre o seu aluno diante de si, sem que este o perceba, a fim de que se preserve o educando de toda sorte de coerção e disciplinamento que dobre o seu querer e que o prive posteriormente, do exercício livre da vontade e da formulação de uma conduta própria. Esta atenção também se volta para a necessidade de fazer com que a criança não contraia hábitos que se transformarão em costumes artificiais, e que nada deve ser acrescentado às precauções tomadas pela sábia natureza.

A melhor atitude, por parte do preceptor, é, portanto, restringir-se para não perturbar o desabrochar das inclinações naturais do educando. Segundo Rousseau (Emílio, Livro II, p.95), o princípio básico e indiscutível da

¹¹ - Ao mesmo tempo mostra que dentro das nações é preciso trazer manifesto os cidadãos que verdadeiramente mantêm o Estado, no caso da Polônia, a maioria eram camponeses e burgueses, que nem sempre eram vistos como úteis ou presentes na sua constituição, ou ainda, não tinham participação ou representantes nas dietas e dietinas. Aqui é perceptível o traço etnológico do autor, expondo as particularidades deste povo, onde a monarquia é possível, que traz em sua história peculiaridades que a mantêm viva.

educação é que “[...] não há perversidade original no coração humano. Não se encontra nele um só vício de que não possamos dizer como e por onde entrou.” Ora, como bem aponta Caminha (2003, p. 140), a educação negativa, ou “método da natureza” (Cf. *Emílio* Livro II, p. 88) tem como objetivo “[...] tornar possível o desenvolvimento espontâneo da sensibilidade até que o ser humano possa tornar-se um adulto capaz do exercício da liberdade fundada na moralidade”.

Cabe à educação colaborar com a natureza, dar continuidade à obra desta, mas sem contrariar sua marcha, essa ordem natural que é boa em si mesma. É fazer o contrário do que se faz nos colégios, para evitar os caminhos opostos atestados por Rousseau (1995, p.14):

Arrastados pela natureza e pelos homens por caminhos contrários, obrigados a nos desdobrarmos entre tão diversos impulsos, seguimos um, de compromisso, que nos leva nem a uma nem a outra meta. Assim, combatidos e hesitantes durante toda a nossa vida, nós a terminamos sem ter podido acordar-nos conosco, e sem termos sido bons para nós nem para os outros.

Para não incorrer nesse erro, contrariando, assim, a obra e a marcha da natureza, Rousseau (1995, p. 79) propõe a educação negativa para a infância (até os doze anos de idade), Essa educação é sinal de respeito à criança e à obra do Criador:

Respeitai a infância e não vos apresseis em julgá-la bem ou mal. [...] Deixai a natureza agir durante muito tempo, antes de procurardes agir em lugar dela, a fim de não contrariardes suas operações. Direis que conheceis o valor do tempo e não quereis perdê-lo. Não vedes que é perdê-lo muito mais empregando-o mal do que nada fazendo, e que uma criança mal instruída se encontra mais longe da sabedoria do que aquela que não recebeu nenhuma instrução. Vós vos preocupais com a ver gastar seus primeiros anos em não fazer nada. Como! Ser feliz será não fazer nada? Não será nada pular, correr, brincar o dia inteiro? [...] (ROUSSEAU, 1995, p. 97)

A educação negativa, de modo algum é ociosa e, também, não significa que o mestre nada tem a fazer. É preciso muitos cuidados do educador, longa observação a fim de que sua intervenção não seja danosa para a alma da criança.

Em primeiro lugar, essa educação proposta por Rousseau não era para ser dada no lar ou na escola. Em *Emílio*, temos princípios essenciais de

sua pedagogia e não aplicações particulares desta. Essa educação implica necessariamente sua máxima de que o indivíduo – a criança – tem uma natureza humana boa. E é essa natureza que deve ser estimulada, ou melhor, prevenir a criança de toda ação e todo conhecimento que possa perverter essa marcha da natureza. Para Rousseau (1995, p. 77):

A cada instrução precoce que se quer fazer entrar na cabeça deles, planta-se um vício no fundo de seus corações. Instrutores insensatos pensam realizar maravilhas tornando-as más para ensinar-lhes o que seja bondade; e depois nos dizem gravemente: assim é o homem. Sim, não se pode dizer que o resultado de tantas observações e reflexões de Rousseau seja utopia ou fantasia. Pode-se discordar de um autor, mas seria preciso fundamentar de modo sólido aquilo que se refuta. Ainda com relação à educação, encontramos, em Elias (2000, p. 35) uma afirmação que atesta a forma inadequada com que se lê a obra pedagógica de Rousseau:

A cada instrução precoce que se quer fazer entrar na cabeça deles, planta-se um vício no fundo de seus corações. Instrutores insensatos pensam realizar maravilhas tornando-as más para ensinar-lhes o que seja bondade; e depois nos dizem gravemente: assim é o homem. Sim, assim é o homem que fizestes.” (ROUSSEAU, 1992, p. 77).

Inicialmente, ao analisarmos essa afirmação perguntamos: a quais escolas públicas a autora se refere? O mesmo Rousseau, por ela criticado, escreveu, a pedido do Conde Wielhorski, um projeto para o governo da Polônia – *Considerações sobre o governo da Polônia e de sua reforma projetada* (entre 1771 e 1772) – em que propõe algumas mudanças tanto no plano político-jurídico, quanto no plano educacional da Polônia. “Esse é o artigo verdadeiramente importante”. (ROUSSEAU, 1982, p. 203). Mais adiante, ele escreve:

Nunca será demais repetir que a boa educação deve ser negativa. Impedi os vícios de nascer e teres feito o bastante pela virtude. O meio para isso é da maior facilidade na boa educação pública. É manter as crianças ocupadas, não por estudos enfadonhos onde elas não entendem nada e tomam ódio só porque são forçadas a ficar no lugar; mas por exercícios que lhes agradam, satisfazendo a necessidade que seu corpo tem de se agitar, ao crescer, e cujo encanto para elas não se limitará a isso. (ROUSSEAU, 1982, p. 205).

Percebemos, em Rousseau, a importância dada à educação pública e, por conseguinte, a compatibilidade perfeita com seus princípios educa-

cionais; a educação negativa é uma educação preventiva e, de modo algum, passiva e ociosa; a ação proposta para as crianças deve favorecer seu entusiasmo natural pelo exercício e pelo movimento. É certo que Rousseau não considerava válida a educação dada nos colégios e até mesmo lançou severas críticas à rotina escolar. Na *Carta a Christophe de Beaumont*, lemos:

Os homens não devem ser instruídos pela metade. Se devem ficar no erro, por que Vossa Excelência não os deixa na ignorância? Para que tantas Escolas e Universidades para não lhes ensinar nada do que é importante saber? Qual é então o objetivo de seus Colégios, de suas Academias, de tantas fundações sábias? É enganar o Povo, alterar sua razão antecipadamente, e impedi-lo de chegar à verdade? Professores de mentira, é para abusar dele que vocês fingem instruí-lo, e, como aqueles salteadores que colocam faróis sobre escolhos, vocês os iluminam para perdê-lo. (ROUSSEAU, 2004, p. 161).

Essa longa indagação e crítica nos remete, novamente, ao conceito de educação negativa, tão relevante para entendermos sua proposta pedagógica, bem como ao conceito do homem natural. Melhor seria, segundo Rousseau, deixar a criança na ignorância – própria do estado de natureza – do que encher sua cabeça com ideias e conhecimentos que deturpariam o verdadeiro propósito dosaber.

Esse tema foi criticado pelo arcebispo de Paris, e Rousseau, ao redigir sua resposta a ele em sua *Carta a Christophe de Beaumont*, explicou, novamente, a sua concepção de educação negativa:

Chamo educação positiva aquela que tende a formar o espírito antes da idade e dar à criança o conhecimento dos deveres do homem. Chamo educação negativa aquela que tende a aperfeiçoar os órgãos, instrumentos de nosso conhecimento e que prepara a razão pela educação dos sentidos. A educação negativa não é ociosa, longe disso. Ela não dá as virtudes, mas previne os vícios; ela não ensina a verdade, mas preserva do erro. Ela dispõe a criança a tudo o que pode levá-la ao verdadeiro que ela está em condições de entendê-lo, e ao bem quando está em condições de amá-lo. (ROUSSEAU, 2004, p. 139).

Além disso, Emílio não terá como mestre um professor de mentira, alguém que irá desnaturá-lo de modo inadequado, isto é, deturpando sua verdadeira natureza. Emílio permanecerá íntegro, uno, enfim, tornar-se-á um ser moral bom. Rousseau coloca-se contra os métodos de motivação e

disciplinas vigentes até então. A repreensão, os corretivos, as ameaças e os castigos seriam algo espúrio para o filósofo. Tal aversão também se voltava contra as recompensas, as promessas e os prêmios utilizados para desviar o educando dos seus reais interesses. Essas artimanhas são na opinião do filósofo genebrino, as bases da construção de uma sociedade corrupta, que enche o coração humano de inveja e má vontade e divide a sociedade em grupos desiguais.

Melhor seria, segundo Rousseau, deixar a criança na ignorância – própria do estado de natureza – do que encher sua cabeça com ideias e conhecimentos que deturpariam o verdadeiro propósito do saber

Além disso, Emílio não terá como mestre um professor¹² de mentira, alguém que irá desnaturá-lo de modo inadequado, isto é, deturpando sua verdadeira natureza. Emílio permanecerá íntegro, uno, enfim, tornar-se-á um ser moral bom assim é o homem que fizestes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Rousseau é sabidamente uma referência imprescindível a quem quer que se dedique a pensar a educação. A retomada deste autor no presente texto visa pensar elementos da filosofia de Rousseau que possam auxiliar a atividade do ensino numa perspectiva que colabora para a efetiva autonomia, tanto a discente quanto a docente. Não nos propusemos à formulação de algo parecido com o um manual prático de educação, o próprio Rousseau já nos alertava acerca do seu Emílio, negando-o enquanto um manual. A intenção final é nos dispormos de alguns elementos que sirvam como contribuição para o nosso repertório teórico que lidará com a atividade do ensino.

A liberdade que Rousseau visa no ato educativo não pode se desvincular de maneira alguma da concepção deste conceito na esfera política, isto é, no âmbito público. Ele é um teórico da "liberdade de si", mas esta autonomia não corresponde à uma omissão (ou mera observação) por parte daquele que se dedica a tarefa de ensinar. Não há nada mais pernicioso para a autonomia nos moldes rousseauianos do que a mentalidade do *laissez-faire*. Liberdade é se submeter à lei que o próprio sujeito se dá.

Podemos perceber que "Emílio" pode contribuir para melhorar a

12 - No *Emílio* se lê: Vós distinguis o preceptor do governante: outra loucura! Distinguis o discípulo do aluno? Há somente uma ciência a ensinar às crianças: é a dos deveres do homem. [...] De resto eu chamo governante, de preferência a preceptor, o mestre dessa ciência porque se trata menos para ele de instruir que de conduzir. Ele não deve dar preceitos, deve fazer com que os encontrem." (ROUSSEAU, 1995, p. 28).

educação das modalidades (infantil, médio) atual principalmente na formação de professores. Apesar dos grandes avanços tecnológicos que acarretaram várias consequências para a educação e por isso devemos pesquisar e repensar a educação. A educação no nível médio deve possibilitar que o/a adolescente seja educada para pensar e não somente reproduzir o que já está configurado pela sociedade. Não se tornar um ser sem limites, sem liberdade e sem condições morais.

Perceber as necessidades da criança é tarefa do adulto garantido a sua sobrevivência, ao mesmo tempo em que a educação natural na infância venha complementar o desenvolvimento da sua potencialidade, a formação de valores morais como princípio fundamental para a integração e participação ao convívio social.

Rousseau, no *Emílio*, apresenta um método educacional que visa o respeito a natureza do aluno, a própria experiência como grande formadora do conhecimento, entendendo cada faixa-etária com aspectos educacionais específicos.

A tônica da abordagem educacional rousseuniana é a ideia de uma educação que traz consigo a relação professor-aluno, ou seja, o educador tem um papel, além da educação do aluno, a função de respeitá-lo em sua integridade no desenvolvimento das suas aptidões, no curso natural e ordenado do seu raciocínio e seus sentimentos. Cabe ao educador impedir que as condições e circunstâncias atrapalhem a sua autoeducação. Uma educação que, portanto, não visa forçar, controlar este aluno, mas permitir que ele exerça suas atividades de maneira livre, autônoma.

A educação rousseuniana é um processo aberto, isto é, conhecemos o ponto de partida de cada um, mas não sabemos o ponto de chegada. Este depende de talentos, aptidões, oportunidades, de fatores que favorecem ou obstaculizam o desenvolvimento

Não sei de nenhum filósofo ainda que tenha sido bastante ousado para dizer: eis o termo a que o homem pode chegar e não pode ultrapassar. Ignoramos o que nossa natureza nos permite ser; nenhum de nós mediu a distância que pode haver entre um homem e outro. (ROUSSEAU, 1995, p. 42).

Essa distância é o espaço em que se realiza a educação. Para Rousseau, a autonomia é mais do que uma possibilidade. É obrigação: "Ninguém

está isento do primeiro dever do homem, ninguém tem o direito de confiar no juízo de outrem [...]” (ROUSSEAU, 1995, p. 417). A maneira como se educa, ou seja, os procedimentos, a metodologia utilizada para a formação humana, para a reflexão crítica e filosófica, implica na questão: Quais métodos e metodologia são adequados para o ensino de Filosofia? Os problemas e questões sobre o ensino de Filosofia e sua contribuição no currículo escolar, bem como os procedimentos didáticos utilizados pelo professor em sala de aula estão diretamente vinculados aos problemas da educação, do conhecimento, da formação do ser humano e de sua autonomia para pensar.

A possibilidade de pensar uma educação filosófica que vá além do mero formalismo, mas que não perca sua essência, seu rigor filosófico atuante no processo educativo, a necessidade de considerar os sujeitos da educação, alunos que anseiam pelo saber e pelo espaço da educação. A Filosofia nos colégios deve ser vista e concebida como um projeto em que o conhecimento se faz presente para contribuir, de maneira significativa para a formação dos alunos aí presentes.

Nesse sentido, a Filosofia também pode ser considerada como um processo que se aprende na medida em que se pratica (uma alusão ao pensamento rousseauiano). É pela educação filosófica que somos convidados a filosofar com a Filosofia e com os filósofos. O que engloba também as publicações, os debates, os relatos das experiências vividas pelos professores, dentro e fora da sala de aula, em atividades práticas que divulgam, transmitem a Filosofia. A partir da pesquisa feita podemos concluir que é de suma importância a presença de professores atuantes, autônomos e capazes de realizarem na prática um ensino permeado da coerência entre o falar e o fazer, respeitando a si e ao aluno que está na sala de aula, respeitando as práticas sociais, a relação com outros saberes, não pensar o ensino apenas como uma resposta a ser dada devido as exigências de uma época, mas numa articulação com o mundo e a cultura em que se está inserido.

REFERÊNCIAS

BOTO, C. **A instrução pública e projeto civilizador: o século XVIII como intérprete da ciência, da infância e da escola.** São Paulo: Editora Unesp, 2017.

CASSIRER, E. **A questão Jean-Jacques Rousseau.** Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.

CERIZARA, B. **Rousseau**: a educação na infância. São Paulo: Editora Scipione, 1990.

DALBOSCO, C. A. (org.) **Filosofia e educação no Emílio de Rousseau**: o papel do educador como governante. Campinas, SP: Edições Loyola, 2011.

DALBOSCO, C. A. (org.). **Condição humana e educação do amor-próprio em Jean-Jacques Rousseau**. Campinas, SP: Editora Alínea, 2016.

DENT, N.H.J. **Dicionário Rousseau**. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

DOLZOL, Marlene de Souza. **Rousseau**: educação, a máscara e o rosto. Petrópolis: RJ. Vozes, 2006.

DOLZOL, C. A filosofia e o seu ensino. *In*: CARVALHO, M.; CORNELLI, G. (org.). **Ensinar filosofia**: volume 2. Cuiabá, MT: Central de Texto, 2013. p. 19-36.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: formação do Estado e civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. (v. 2)

FREIRE, P. **Pedagogia da Autonomia**. 31 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005.
FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários a uma prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GADOTTI, M. **Os mestres de Rousseau**. São Paulo: Editora Cortez, 2004.

GALLO, Silvio; COHAN, Walter Omar (org.) **A filosofia no ensino médio**. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

GALLO, Silvio. **Ensino de filosofia**: avaliação e materiais didáticos. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2010.

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; NASCIMENTO, Maria das Graças de Souza. **Iluminismo**: a revolução das luzes. São Paulo: Editora Ática, 2004.

PAIVA, Wilson Alves de. A formação do homem no Emílio de Rousseau. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 33, n. 2, p. 323-333, maio/ago. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ep/a/B5YfxvNVpvywxWwtvDL5cm/abstract/?lang=pt#:~:text=The%20of%20man%20in%20Rousseau's%20%20C3%89mile&text=Mesmo%20objetivando%20a%20forma%20A7%C3%A3o%20do,como%20opr%C3%B3prios%20da%20natureza%20humana>. Acesso em: 17 jan. 2022.

PESSANHA, José Américo. Platão e as ideias. *In: Curso de filosofia*: para professores e alunos dos cursos de segundo grau e graduação. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. p. 54. PLATÃO. **A República**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.

POSSA, Leandra Bôer. **Metodologia da Pesquisa**. *In: SILUK, Ana Cláudia Pavão* (org.) Curso de Especialização à Distância em Educação Especial. Santa Maria: UFSM-CE, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **As confissões** (2 vol.). Tradução de Rachel de Queiroz. 2. ed. São Paulo: Atena Editora, 1959.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1992.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio Sobre a Origem das Línguas**. Do contrato social. Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada**. Tradução e notas: Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

ENTRE O UNIVERSAL E PARTICULAR: CONSIDERAÇÕES ACERCA DA REPRESENTAÇÃO TEATRAL À LUZ DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU¹

Etienne Santos Costa

INTRODUÇÃO

O século XVIII foi marcado por grandes transformações históricas, políticas, sociais e culturais na Europa. Com a afirmação do Iluminismo, Jean Jacques Rousseau reconhece o

papel prioritário que a razão natural tem na busca de esclarecer o sentido da existência humana.

O principal movimento histórico ficou conhecido por Século das luzes devido a ascensão do pensamento Iluminista, pois os filósofos dessa época acreditavam na elevação do homem por meio do esclarecimento e da razão. Rousseau discorre em suas obras críticas sobre o progresso da humanidade e os efeitos produzidos por meio dele, evidenciando a força política do seu pensamento: o homem no estado de natureza é bom, porém a sua natureza é degradada à medida que se torna um ser social.

Em sua primeira obra, o filósofo critica de maneira geral às produções artísticas, mas é na Carta a d'Alembert sobre os espetáculos que o ge-

¹ - Capítulo extraído da Pesquisa de Iniciação Científica, intitulado, Imitação teatral e Filosofia: Sobre a função pedagógica do teatro e sua influência na formação dos cidadãos à luz de J.- J. Rousseau, sob orientação do professor Dr. Luciano da Silva Façanha, Líder do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq.

nebrino chama atenção para a representação teatral, os efeitos produzidos pelos espetáculos, e a corrupção moral da sociedade; o conflito entre o ser e o parecer.

Em seu Discurso que alcançou o prêmio da Academia de Dijon, em 1750, sobre a seguinte questão, proposta pela mesma: "O restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar ou corromper os costumes?". Rousseau responde de maneira negativa, quando se esperava uma resposta positiva. Ainda no Prefácio ao seu Discurso, afirma que dificilmente será perdoado pelo partido, ferirá tudo que até o momento era motivo de admiração, mas não pretende agradar nem aos letrados pretensiosos, nem às pessoas em moda, afirma estar certo de que não se deve escrever para os leitores de seu tempo, mas para aquele que quiser viver para além deste. Segundo o filósofo, não houve nenhum aprimoramento dos costumes com o restabelecimento das ciências e das artes. Ao contrário, cada vez mais presenciamos a degradação humana, e as ciências e as artes somente fortaleceram esta degradação.

É inegável o elogio ao progresso que o filósofo faz nas primeiras palavras do seu Discurso, elogiando o mérito dos homens em revolucionar as ciências, as letras e as artes, que foi alcançado graças às luzes da sua razão, mas sua preocupação é com o comportamento moral dos homens, que ofuscados pelo encantamento das luzes, esqueceram suas virtudes.

De igual modo, na Carta a D'Alembert sobre os espetáculos, Rousseau critica o teatro clássico francês como forma de arte inadequada no louvor ao progresso proferido pela maioria dos representantes do Iluminismo. D'Alembert, sugere no verbete Genebra da Enciclopédia que a instalação de uma companhia de teatro em Genebra produziria o refinamento dos gostos e modos, segundo ele, acredita que "Genebra teria espetáculos e bons costumes e gozaria das vantagens de ambos; as representações teatrais educariam o gosto dos cidadãos, e lhes dariam uma finura de tato, uma delicadeza de sentimentos muito difícil de adquirir sem esse auxílio". No entanto, Rousseau se mostra cético quanto a função educativa do comportamento da sociedade genebrina por meio do teatro, pois, segundo ele, o teatro não tem nenhum compromisso com a moralidade dos homens, o teatro é, antes de tudo, uma quimera, ao agradar o espetáculo não ensina, e ao ensinar o espetáculo não agrada. Seu principal papel é o de entreter. Sendo assim, ob-

jetiva-se neste artigo, fazer uma análise da perspectiva negativa do teatro como instrumento pedagógico.

REPRESENTAÇÃO TEATRAL: FORMAÇÃO OU DIVERSÃO?

D'Alembert ao escrever o verbete Genebra para a Enciclopédia sugere que aceitasse a instalação de uma companhia de teatro pública, algo interdito devido a uma lei do século XVIII, baseado na ideia de que, o teatro poderia ser uma escola de virtude, a representação teatral ajudaria a educar os cidadãos. Nesse sentido, o seu objetivo era adequar os espetáculos para a tragédia e a comédia. Assim, a tragédia daria exemplos de grandeza da virtude e do revés conduzido pelos vícios humanos, e a comédia, seria estruturada de modo que evidenciasse o ridículo dos nossos vícios.

Não se toleram comédias em Genebra; não que se desaprovem os espetáculos em si mesmos; mas teme-se, dizem, o gosto pelos enfeites, pela dissipação e pela libertinagem que as companhias de comediantes espalham pela juventude. No entanto, não seria possível remediar esse inconveniente com leis severas e bem executadas sobre a conduta dos comediantes? Com isso, Genebra teria espetáculos e bons costumes, e gozaria das vantagens de ambos; as representações teatrais educariam o gosto dos cidadãos e lhes dariam uma finura de tato, uma delicadeza de sentimento muito difíceis de adquirir sem esse auxílio; a literatura lucraria com isso sem que a libertinagem fizesse progressos, e Genebra reuniria a sabedoria da Lacedemônia à polidez de Atenas (ROUSSEAU, 1993, p. 27).

As intenções de D'Alembert eram benéficas e proveitosas. Para o enciclopedista, o teatro elevaria a alma de seu estado de selvageria e impolidez. Sob esse ponto de vista, atribui-lhe uma função pedagógica; os espetáculos passariam a ter não só uma conduta puramente estética como também moral, o teatro, portanto, passa a ter a dupla função de divertir e instruir. Acerca disso, aponta Salinas Fortes:

Para eles, não há dúvida: os espetáculos – assim como as artes e as ciências em geral – são um instrumento civilizatório e os resultados da sua promoção e disseminação só poderão ser benéficos. Rousseau não foge do terreno, a questão é a mesma. Ao contrário dos filósofos, porém, o que ele quer demonstrar é a ineficácia do teatro como

instrumento 'pedagógico', e, por conseguinte, sua 'inutilidade', de um lado; de outro, por sua própria inutilidade, o seu caráter pernicioso, sua eficácia puramente negativa (SALINAS FORTES, 1997, p. 156).

Era comum entre os iluministas a ideia de que o acesso ao teatro produziria o refinamento dos modos e gostos. Para filósofos como Voltaire e Diderot, o teatro não é apenas uma diversão, mas um poderoso instrumento de instrução, eles discordam apenas dos meios que devem ser postos para potencializar esse instrumento. Franklin de Matos (2005), aponta que Voltaire foi considerado o maior dramaturgo francês do século XVIII, segundo ele, "a arte era imitação da natureza, contando que logo se acrescenta, da bela natureza". O interesse da instalação de uma companhia de teatro em Genebra aparenta um desejo muito mais a Voltaire do que de D'Alembert, conforme aponta Franklin de Matos:

Em 1757, no mesmo ano em que Diderot iniciou sua campanha pela renovação do teatro, d'Alembert escreveu para o sétimo volume da Enciclopédia um verbete intitulado "Genebra". Neste artigo, em nome dos "bons costumes" e do "progresso das artes", exortava os genebrinos a reverem a decisão que proibia a instalação do teatro de comédia na cidade. Jean-Jacques Rousseau, cidadão de Genebra, achou que atrás de d'Alembert se escondia Voltaire, que já em algum tempo procurava burlar as leis genebrinas relativas ao teatro. Quem diz Voltaire, diz teatro aristocrático francês... Inquieto com a perspectiva de que com os valores da monarquia francesa introduzidos em Genebra, Rousseau reagiu e no ano seguinte, publicou a Carta a d'Alembert. (MATOS, 2001, p. 174).

Rousseau, mesmo estando nas fileiras do Iluminismo, levanta-se contra as afirmações de que Genebra se beneficiaria com a presença de um teatro, segundo o genebrino, os espetáculos causariam uma ruptura entre o homem e seu verdadeiro ser político e moral, o que caminha na direção oposta aos ideais artísticos do progresso defendido pela maioria dos representantes iluministas. Segundo essa perspectiva, afirma:

Quantas questões por discutir encontro na questão que V. Sa. parece resolver! Se os espetáculos são bons ou maus em si mesmos? Se podem aliar-se aos bons costumes? Se a austeridade republicana pode comportá-los? Se devem ser tolerados numa cidade pequena? Se a profissão de comediante pode ser honesta? Se as comediantes po-

dem ser tão recatadas quanto as outras mulheres? Se boas leis bastam para reprimir os abusos? Se essas leis podem ser observadas? etc. Tudo é problema também acerca dos verdadeiros efeitos do teatro, pois já que as discussões que ele provoca apenas separam o clero e os leigos, cada qual só o encara através de seus preconceitos. Eis aí, senhor, investigações que não seriam indignas da pena de V. Sa. (ROUSSEAU, 1993, p. 39).

Para ele, o principal papel do teatro é o de o entreter, é uma diversão. Não possui compromisso com a virtude dos homens, mas com as paixões humanas, não tem o poder de instruir sobre a moralidade; o mesmo não pode fazer nada para corrigir os costumes, mas pode fazer bastante para corrompê-los.

Quanto à espécie dos espetáculos, ela é necessariamente determinada pelo prazer que eles proporcionam, e não pela utilidade. Se neles se pode encontrar alguma utilidade, tanto melhor; mas o objetivo principal é de agradar e, se o povo se divertir, o objetivo já foi suficientemente alcançado. [...] O teatro, em geral, é um quadro das paixões humanas, cujo original está em nossos corações: mas se o pintor não se preocupasse em adular essas paixões, os espectadores logo iriam embora e não mais quereriam ver-se sob uma luz que os levaria a se desprezarem a si mesmos. Pois, se ele dá cores detestáveis a algumas delas, isto ocorre somente com aquelas que não são gerais e que são naturalmente odiadas. Assim, não se atribua ao teatro o poder de modificar os sentimentos nem os costumes, que ele só pode obedecer e embelezar. (ROUSSEAU, 1993, p. 41).

É importante notar que o argumento defendido por Rousseau acerca do disfarce de civilidade por meio do teatro é um prolongamento da sua preocupação no seu primeiro Discurso, pois, o homem, ao deixar seu estado de natureza, com toda sua probidade, honradez, força, e energia para se dedicar às ciências e as artes não teria se corrompido no que possuía de mais puro? Quanto a isso, Rousseau comenta no prefácio da comédia "Narciso ou o amante de si mesmo".

Mas, quando um povo já se corrompeu até um certo ponto, quer as ciências tenham, quer não, contribuído para tanto, será possível 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 a virtude, não se trata de tomar bons aqueles que não 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 maior. (ROUSSEAU, 1999, p. 300).

Assim, Rousseau demonstra a gênese do seu pensamento político e sua preocupação com a corrupção dos gostos e costumes da sociedade Genebrina.

ENTRE O UNIVERSAL E PARTICULAR

A Carta é apresentada sob dois aspectos importantes que se dá a crítica de Rousseau, a princípio, o teor das peças teatrais, ou seja, a representação, e o segundo está relacionado aos efeitos produzidos por intermédio das cenas. Sob essa perspectiva, o sentido da crítica ao teatro é dado numa questão antropológica, isto é, da construção cultural própria a cada sociedade, conjugado a um ponto de referência universal.

A antropologia de Rousseau está inserida no contexto de que é necessário preservar as diferenças e as particularidades de cada povo. Em outras palavras, não existe um modelo padrão que se adeque a uma sociedade, o homem é moldado pela sociedade que vive e sua construção cultural de progresso dependem de um conjunto de fatores. O teatro francês não representa o modo de ser do povo genebrino, ao contrário do que o teatro grego conseguia proporcionar, seus mitos, religiões, civilização, divindades e etc; há diversidades entre o homem francês e o homem grego, seus costumes são diferentes, e, portanto, as cenas teatrais não podem ser as mesmas.

Os espetáculos são feitos para o povo, e só por seus efeitos sobre eles podemos determinar suas qualidades absolutas. Pode haver espetáculos de uma infinidade de espécies, de um povo a outro, há uma prodigiosa diversidade de costumes, de temperamentos e de caracteres. O homem é uno, admito; mas o homem é modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos e pelos climas torna-se tão diferente de si mesmo que agora já não devemos procurar o que é bom para os homens em geral, e sim, o que é bom para eles em tal tempo e em tal lugar. (ROUSSEAU, 1993, p. 40).

Assim, o genebrino alerta que as manifestações de uma cultura são retratadas suas características próprias, sociais, políticas e morais, e que universalizar interfere nos seus costumes. Conforme lembra Garcia:

(...) Nesse nível, os pressupostos a partir dos quais a crítica se desdobra podem ser assim enunciados: é possível, de fato, pensar a condição genérica do homem, e por isso uma condição particular de um povo não pode se pretender medida, tampouco se colocar no lugar da medida para todos; as formas culturais são expressões de experiências de sociabilidade ímpares, as quais resultam das combinações especiais entre os vários fatores que as tornam possíveis. Onde iniciativas que visem transplantar a cena de Paris para Genebra implicarem – se bem sucedidas – a dissolução da peculiaridade de Genebra. (GARCIA, 1999, p. 36).

Nesse sentido, o homem cria, em sociedade, a si mesmo e as condições de sua existência. O teatro, que é um instrumento da cultura, demonstra o avanço de aperfeiçoamento de habilidades e técnicas por meio da arte, deve ser construído sob suas particularidades, para retratar as emoções e sentimentos de cada civilização, o que demonstra a aproximação do homem com a natureza, pois, ao se afastar dela, torna-se vulnerável a ser corrompido e perder suas virtudes. Fica claro em Rousseau que o processo cultural foi inversamente, em vez de promover uma verdadeira civilidade, causou a retificação do homem e seu afastamento da natureza.

Se a cultura das ciências é prejudicial às qualidades guerreiras, ainda o é mais às qualidades morais. Já desde os primeiros anos, uma educação insensata orna nosso espírito e corrompe nosso julgamento. Vejo em todos os lugares estabelecimentos imensos onde a alto preço se educa a juventude para aprender todas as coisas, exceto seus deveres. Vossos filhos ignoram a própria língua, mas falarão outras que em lugar algum se usam; saberão compor versos que dificilmente compreenderão; sem saber distinguir o erro da verdade, possuirão a arte de torná-los ambos irreconhecíveis aos outros, graças a argumentos especiosos; mas não saberão o que são as palavras magnanimidade, equidade, temperança, humanidade e coragem; nunca lhes atingirá o ouvido a doce palavra pátria e, se ouvem falar de Deus, será menos para reverenciá-lo do que para temê-lo. Preferiria, dizia um sábio, que meu aluno tivesse passado o tempo jogando pelas, pois pelo menos o corpo estaria mais bem-disposto. Sei que é preciso ocupar as crianças e que a ociosidade constitui para elas o maior dos perigos

a evitar. Que deverão, pois, aprender? Eis uma questão interessante. Que aprendam o que devem fazer sendo homens e não o que devem esquecer (Discurso sobre as ciências e as artes, 1999, p. 209).

Outro aspecto discutido na Carta por Rousseau é se o teatro tem a capacidade de propor a virtude amável e o vício odioso. Para ele, o teatro não produz nenhum sentimento que o homem já não conheça.

O teatro, dizem-me, dirigido como pode e deve ser, torna a virtude amável e o vício odioso. Como assim? Antes de haver comédias as pessoas não amavam o bem, não odiavam os maus, e será que esses sentimentos são mais fracos nos lugares que não têm espetáculos? O teatro torna a virtude amável ...realiza então um grande prodígio ao fazer o que a natureza e a razão fazem antes dele! Os maus são odiados no palco... E será que são amados na sociedade, quando reconhecidos como tais? Será certo que a mera narrativa desses crimes nos daria menos horror a eles do que todas as cores com que são pintados? Se toda a sua arte consiste em nos mostrar malfeitores para que eles nos tornam odiosos, não vejo o que essa arte tem de tão admirável, e recebemos a este respeito demasiadas outras lições além dela (ROUSSEAU, 1993, p. 44).

Dessa maneira, a intenção do público ao ir ao teatro seria de experimentar o sentimento de piedade que as cenas retratam, porém, esse mesmo sentimento seria esquecido quando as luzes das cortinas se fecharem. Rousseau aponta:

Ele ama a virtude, sem dúvida, mas ama-a nos outros, porque espera lucrar com ela; não quer a si mesmo, pois mesmo, pois lhe sairia cara. Que vai a ele no espetáculo, então? Precisamente o que gostaria de encontrar por toda parte; aulas de virtude para o público, de que se executa, e pessoas imolando tudo a seus deveres, enquanto que dele nada se exige. Ouço dizer que a tragédia leva à compaixão através do terror; seja, mas que piedade é essa? Uma emoção passageira e vã, que não dura mais do que a ilusão que a produziu; um resto de sentimento natural logo sufocado pelas paixões; uma piedade estéril que se nutre de algumas lágrimas e nunca produziu o menor ato de humanidade. Assim chorava o sanguinário Sila ao ouvir a narrativa dos males que ele próprio não cometera. Assim se escondia o tirano de Fedra diante do espetáculo, de medo de que o vissem gemer com Andrômaca e Príamo, enquanto ouvia sem emoção os gritos de tantos desgraçados que eram degolados todos os dias por ordem sua (ROUSSEAU, 1993, p. 46).

Rousseau levantará um diagnóstico das cenas teatrais a partir das diferenças de cada povo, segundo o genebrino, é necessário olhar em torno de si para entender suas propriedades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através deste artigo, buscou-se refletir acerca da crítica levantada por Rousseau sobre os efeitos nocivos que o teatro pode causar. Desde sua primeira obra, intitulada, *Discurso sobre as ciências e as artes*, é notório a crítica do filósofo às produções artísticas de uma maneira geral. O Iluminismo trouxe um progresso significativo para a modernidade, porém, Rousseau chama a atenção para o cuidado produzido pelos efeitos das ciências, as letras e as artes. Acerca disso, comenta Jean Starobinski:

O *Discurso sobre as ciências e as artes* começa pomposamente por fazer um elogio da cultura. Nobres frases se desdobram, descrevendo em resumo a história inteira do progresso das luzes. Mas uma súbita reviravolta nos põe em presença da discordância do ser e do parecer: “As ciências, as letras e as artes... estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro com que eles (os homens) são esmagados”. Belo efeito de retórica: um toque de varinha mágica inverte os valores, e a imagem brilhante que Rousseau propusera sob os nossos olhos não é mais que um cenário mentiroso — belo demais para ser verdadeiro (STAROBINSKI, 1991, p. 15).

Ao levantar a crítica sobre os efeitos que o teatro poderia causar, Rousseau evidencia sua preocupação com a república de Genebra e o afastamento do homem com a natureza. Seu principal objetivo foi demonstrar que o teatro, ao contrário do que os enciclopedistas defendiam, não é um instrumento pedagógico, não tem o compromisso de educar o povo, é uma diversão; pelo contrário, ele pode causar efeitos inversos, levando o homem a corromper seus costumes e esquecer suas virtudes.

Além disso, o Genebrino aponta sobre a importância de preservar as diferenças na organização de cada civilização. O teatro, enquanto representação, deve retratar a emoção e os sentimentos de sua sociedade, aplicar os costumes de outra civilização, segundo Rousseau, pode levar à degeneração dos gostos e modos. A respeito disso, observa Cláudio Boeira:

Quando Rousseau argumenta que os benefícios e os prejuízos do teatro e dos espetáculos não devem ser avaliados em relação ao 'homem em geral', mas em relação 'aos povos para as quais são feitos' visa, em primeiro momento, a realçar a perspectiva da observação da pluralidade e das diferenças, não a negação da possibilidade de estudar o 'homem em si mesmo'. Ou seja, ele está interessado em deslocar o debate do teatro para o plano em que pode observar os espetáculos em relação aos espectadores e aos diferentes povos para as quais são feitos (GARCIA, 1999, p. 58).

A crítica ao teatro feita pelo filósofo Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) na obra Carta a d'Alembert sobre os espetáculos revela um ponto de vista não só moral, como também político, antropológico e social. Nesse sentido, Rousseau analisa os espetáculos através da condição histórica do homem, se opondo a universalização do ideal de civilização idealizado pela Ilustração.

Dessa forma, não é o teatro que Rousseau critica, mas os efeitos produzidos por meio dele, de maneira análoga ao seu primeiro Discurso, afirmam, "Não é em absoluto a ciência que maltrato, disse a mim mesmo, é a virtude que defendo perante homens virtuosos. É mais cara a probidade às pessoas de bem do que a erudição aos doutos".

Segundo ele, o processo cultural foi inversamente, em vez de promover uma verdadeira civilidade, causou a degeneração do homem e seu afastamento da natureza. Portanto, não é os espetáculos em si que Rousseau critica, mas a função da realidade social em que está inserido, pois "os espetáculos são feitos para o povo, e só por seus efeitos sobre ele podemos determinar as suas qualidades absolutas" (ROUSSEAU, 1993 p.40).

REFERÊNCIAS

CARLSON, Marvin. A França setecentista. In: **Teorias do teatro: estudo histórico-crítico dos gregos à atualidade**. Tradução: Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora UNESP 1997.

D'ALEMBERT, Jean Le Rond. Genebra. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a d'Alembert sobre os espetáculos**. Tradução: Roberto Leal Ferreira. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1993.

DIDEROT, Denis. **Discurso sobre a poesia dramática**. Tradução, apresen-

tação e notas: Franklin de Matos. (Coleção Elogio da Filosofia). São Paulo: Editora Brasiliense. 1986.

GARCIA, Cláudio Boeira. **As cidades e suas cenas: a crítica de Rousseau ao teatro**. Editora UNIJUÍ, Rio Grande do Sul, 1999.

MATOS, Franklin de. **A cadeia secreta**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

_____. **O Filósofo e o Comediante: ensaios sobre literatura e filosofia na Ilustração**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

PRADO JR, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**. Org. e apresentação: Franklin de Matos. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

ROUSSEAU, J.-J. **Carta a d'Alembert**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1993. Apêndice: Verbete "Genebra".

_____. **Emílio ou da educação**. Tradução: Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

_____. J.-J. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **Prefácio de Narciso ou o amante de si mesmo**. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. J.-J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. **Dos jogos de teatro no pensamento pedagógico e político de Rousseau**. São Paulo: Discurso, nº 10, 1979.

_____. Luiz Roberto. **Rousseau, o teatro, a festa e Narciso**. São Paulo: Editora Polis, 1988. p. 13-43. (Discurso 17 – Revista do Departamento de Filosofia da FFLCH da USP).

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

STAROBINSKI, Jean. **As máscaras da civilização**. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau**. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

VOLTAIRE. **Dicionário Filosófico**. Tradução: Bruno da Ponte e João Lopes Alves. (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: Abril Cultural, 1973.

FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO: herança intelectual de O Emílio de Jean-Jacques Rousseau e a Escola Nova

Danielle Lima Costa¹

INTRODUÇÃO

Objetiva-se neste artigo analisar os princípios influenciadores dos pressupostos de Jean-Jacques Rousseau, através da obra *O Emílio ou Da Educação* (1762), para a proposta educativa da Escola Nova, no século XX. Analisou-se o lugar do pensamento rousseauiano nos pressupostos teórico-metodológicos construídos na segunda fase² da Escola Nova, a saber: a etapa de *aprofundamento metodológico* com A. Ferrière e John Dewey. Tal estudo resulta da pesquisa produzida durante o Mestrado no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Justifica-se este trabalho pela relevância do tema da educação e sua necessária reflexão filosófica, tendo em vista que, por vezes, certos estudos contemporâneos têm se fixado nas propostas e/ou técnicas metodológicas esvaziadas do debate filosófico sobre princípios e fundamentos. Espera-se contribuir para as reflexões no âmbito da filosofia da educação, a partir de um aprofundamento do debate sobre os fundamentos que sustentam as concepções pedagógicas e suas intencionalidades educativas.

Partiu-se da análise do ideário de Rousseau tomando-o como umas das fontes influenciadoras da Pedagogia da Escola Nova. Concepção à qual, a nosso ver, são tributárias às metodologias dominantes no ideário educacional brasileiro atual, inclusive aquele voltado ao ensino de filosofia. Assim, o

¹ - Mestre em Cultura e Sociedade pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão (UFMA).

² - Segundo a classificação de Palácios (1984), a Escola Nova pode ser dividida em: a etapa romântica, com Pestalozzi e Fröebel; e a segunda etapa de aprofundamento metodológico com Ferrière e John Dewey.

trabalho procura responder ao problema mediante o trânsito entre a filosofia da educação, a pedagogia e também a história.

Os passos metodológicos estabelecidos para execução desta investigação consistiram na técnica de interpretação conhecida como hermenêutica, uma vez que consideramos que todo texto é provido de sentidos e esse procedimento possibilitou compreendê-los de forma eficiente.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU E A EDUCAÇÃO

Jean-Jacques Rousseau apareceu como uma voz dissonante, no contexto complexo e agitado do século XVIII. Filósofo de notória intelectualidade, suas ideias são ainda atuais e muito revisitadas, principalmente devido aos temas por ele abordados. E destacou-se como crítico severo dos fundamentos do pensamento ilustrado.

Sua trajetória intelectual foi marcada por sua história pessoal, sua personalidade e por seus posicionamentos distintos aos princípios norteadores do pensamento ilustrado. Enquanto “os filósofos iluministas acreditavam ser possível, a solução de todos os problemas humanos, mediante ao uso da razão, Rousseau opôs-se ao racionalismo e exaltou a natureza” (FAÇANHA, 2007, p.96), criticou duramente a obsessão pelo progresso e a exacerbação da razão enquanto instrumento humano mais poderoso, que tudo poderia conhecer e solucionar. Apontou contradições cruciais a partir dos efeitos causados na sociedade pelo frenesi dos ideais ilustrados.

Fez parte do itinerário de Rousseau a *Enciclopédia* ou *Dicionário racional das ciências, das artes e dos ofícios*, obra que se constituiu num verdadeiro manifesto da filosofia do Iluminismo francês. Foi editada por Denis Diderot, em Paris entre 1751 e 1772, e nela colaboraram escritores como Charles-Louis de Secondat, conhecido como Montesquieu, François-Marie Arouet, conhecido pelo pseudônimo Voltaire, entre outros. A participação de Rousseau na *Enciclopédia*, o fortaleceu para caminhar numa tendência filosófica independente, e seguir na contramão do que estava posto pelos ideais ilustrados.

A obra se constituiu em um grande empreendimento do Século das Luzes, se configurando como um importante veículo do Iluminismo, tem como marcas fundamentais a “tendência anticlerical e antirreligiosa dessa

corrente filosófica, bem como do materialismo e de um radicalismo que explicam seu extraordinário sucesso e seu papel, na preparação da Revolução Francesa” (FAÇANHA, 2007, p.96).

Com relação ao desenvolvimento das ciências e das artes, o filósofo considerava que os resultados do “admirável” progresso da razão não tinham contribuído para melhorar os homens. O progresso e o desenvolvimento moral do homem caminhavam em direções contrárias. Os homens não se tornaram melhores tampouco mais esclarecidos com o movimento ilustrado. Para o filósofo, os valores humanos não tiveram o reconhecimento necessário, na verdade sofrem um declínio moral significativo. Conforme comenta Façanha (2007, p.96),

Só que esse mal não é fruto exclusivamente das ciências e das artes, mas, acima de tudo, da desintegração social, proporcionado pelo **progresso**. Portanto, as ciências e as artes contribuíram para tal desintegração, fugindo a um de seus melhores propósitos: o de servir a fins melhores. Porém, não se trata de excluí-las, mas, sobretudo, em recuperar a totalidade social tomando como base o ideal de **virtude** por ser o único e necessário entre os homens. Se não se trata de excluir as artes e as ciências então estamos diante de um mal menor. Ressalta-se que o ideal de virtude para Rousseau é o mesmo do filósofo Montesquieu, “o amor da pátria e da igualdade”, e esses acontecimentos, segundo o cidadão de Genebra, são figuras estranhas ao amor da pátria e da igualdade. É nesse quadro de degradação dos costumes, de ausência de liberdade, que se pode observar **os progressos sofridos** pelo homem, dentro dessa perspectiva de uma história do declínio.

Muito embora o pensamento filosófico ilustrado não tenha se constituído em um movimento unificado, a crença na razão, na ciência e no progresso constituíram os princípios que os identificavam. Rousseau é ousado, neste sentido, em apontar que o progresso caminhava em sentido inverso ao desenvolvimento moral do homem, algo que muitos de seus contemporâneos insistiam em defender. A supervalorização das ciências e das artes; a corrupção das instituições; a degradação moral da humanidade; as evidentes desigualdades sociais; os problemas de ensino e de conteúdo que compõem a educação são alguns dos temas sobre os quais suas reflexões polemizaram. Enfrentou duras críticas, de muitos de seus contemporâneos, inclusive no âmbito institucional, uma vez que fora condenado à prisão por algumas de suas obras.

A educação pensada pelo Século das Luzes era laica, racional científica e moral no tocante aos novos valores sociais criados pela burguesia. Emerge uma filosofia da educação que critica as tradições e apresenta um cenário na qual a educação sai do ambiente escolar, estendendo-se para fora de suas paredes. Destacam-se, neste contexto, as bibliotecas que também estavam abertas à sociedade, os cafés, os teatros, os salões das casas burguesas que se abrem para ser vistos. Uma figura importante surgiu neste cenário, o intelectual como encarregado da articulação da nova forma de Estado, pensador e veiculador das ideias ilustradas para as massas. Neste sentido, é urgente educar, pois assim se tem a possibilidade de melhor e maior controle.

Neste contexto, podemos apresentar o filósofo Jean-Jacques Rousseau como um dos ícones do pensamento educacional ilustrado neste período. Ele propôs um projeto educacional estritamente ligado ao seu projeto político de sociedade, apontando reviravoltas importantes para este pensamento.

Pode-se inferir que, talvez, um dos pontos de maior confluência nas obras de Rousseau se referiu ao rechaço aos pressupostos materiais e éticos, que incidiram na constituição histórica da sociedade moderna, tal como ele presenciou. Questão esta que foi importante para nortear o eixo temático de suas obras.

Dentre as obras que escrevera, situa-se neste estudo a que ficou conhecida como um importante tratado sobre a educação, *O Emílio ou Da educação*. Nesta ele propôs uma nova abordagem para o processo educativo que é considerada ainda hoje por muitos pedagogos e educadores contemporâneos, como parâmetros a serem observados no processo contínuo de reflexão sobre a educação.

O Emílio aborda temas que, em gênese, criticaram o pensamento educativo tradicional e os fundamentos essenciais erigidos pelas Luzes como elementos fundamentais para os espíritos civilizados. Nela, destacam-se temáticas, como por exemplo, o puericentrismo, a aprendizagem motivada e a dialética autoridade-liberdade, além de desenvolver um pensamento educativo que se fundamentou nos atributos da sensibilidade.

As críticas que Rousseau expõe demonstram uma nova perspectiva para a educação, que considerou a natureza humana, experiência do aprendizado através dos sentidos e o conhecimento como uma aquisição progressiva, bem como a utilização desses princípios na vida cotidiana abrindo as

portas para o desenvolvimento das potencialidades individuais e coletivas no ser humano. Decorre dessa interpretação a seguinte inferência a respeito da obra *Emílio* ou *Da Educação* (1762), a existência de uma dualidade educativa que se impõe no tocante à questão das potencialidades humanas entre educar o indivíduo e o cidadão.

O projeto educativo de Rousseau em O Emílio

O projeto educacional de Rousseau causou um impacto muito grande na Europa do século XVIII, contribuindo para a reforma das instituições de educação. Lembra-se que desde seus primeiros passos de *O Emílio*, a teoria pedagógica de Rousseau recebeu críticas profundas naquela época, principalmente por parte dos jesuítas que detinham a direção do ensino tradicional e o monopólio das instituições de educação. Os inicianos viam na crítica ao ensino livresco uma recusa infundada e pueril da cultura clássica e da cultura cristã.

Ao filósofo J.-J. Rousseau muitas críticas foram deferidas tanto para seus ideais sobre política quando para os princípios erigidos em seu projeto educativo, que não se dissociam das primeiras. Em desacordo com a opinião vigente com relação a forma que as crianças eram educadas, e mesmo ao que se ensinava, apresentou como proposta uma nova configuração para a educação. Busca conceitos e noções constituídas historicamente, a partir do intelecto grego até fundamentos que partem de sua própria temporalidade. Criticava o fato de as crianças de sua época serem iniciadas nos saberes da escolástica, a saber: gramática, retórica, dialética, aritmética, geometria, música e astronomia. Seu projeto educativo está em conformidade com o que pensava para o desenvolvimento da política e sobrevivência do equilíbrio do Estado.

Dentre suas obras, *O Emílio* se constituiu como a mais significativa no âmbito do debate educativo. Quando entra no cenário em 1762, a obra não se apresentou como um simples manual educativo, mas uma exposição minuciosa da concepção do filósofo sobre a natureza humana, a qual, segundo ele, se baseava na bondade natural do homem. Nessa perspectiva, procurou mostrar como a corrupção se gerou através da pernicioso influência da sociedade contemporânea.

Jean-Jacques Rousseau inaugura o gênero “romance de formação”, *O Emílio* foi lançado conjuntamente com o *Contrato Social*, no mesmo ano. Alguns comentadores concordam que essas duas obras devem ser lidas em conjunto. Segundo Cassirer (1999, p.113), Rousseau tinha visto em seu romance pedagógico “a verdadeira coroação de seu pensamento e de sua criação literária”, uma vez que teria se tornado visível o alvo a que todas as diferentes direções de seu pensamento ambicionaram alcançar. Para outros, o segundo discurso era o alicerce de tais obras.

Em *O Emílio*, Rousseau apresenta uma nova concepção de criança, uma nova forma de pensar o desenvolvimento intelectual desta, a partir de estágios de desenvolvimento que lhes são característicos. Eles são apresentados através da própria divisão da obra. Observa-se no *Emílio* a prodigiosa imaginação do autor, “o filho”, ou a criança, que cresce estritamente com os princípios filosóficos educacionais do pai. Estabelece, na obra, um plano sistemático de educação, estruturado em cinco partes que se constituem, na verdade, nas fases da vida de Emílio, desde o seu nascimento até a idade adulta. Nessa linha, consta uma ideia de evolução do indivíduo considerando, desta forma, o homem como um ser histórico, real, concreto, inserido no tempo. Assim, o processo educativo segue a “marcha da natureza”.

A primeira parte da obra compreende a idade da natureza, a infância, que vai do nascimento até os dois anos de idade. A segunda compreende a infância que vai dos dois anos até os doze, idade da razão. O livro III vai dos doze aos quinze anos o que considera como a idade da força. O livro IV trabalha com a idade da razão e das paixões. E, por fim, o livro V abrange a vida adulta. Assim, esse ensaio de pedagogia, narra as fases de desenvolvimento do processo educativo do aluno imaginário e, sob esse molde, são traçadas as linhas gerais do projeto rousseauiano para fazer da criança um adulto bom, afastando-o dos males sociais e desenvolvendo as potencialidades naturais a partir da infância.

Logo no início do romance, observa-se que o processo educativo constitui-se no esforço de afastar o Emílio dos males sociais. Constata que o homem necessita modificar tudo que é natural no processo de civilização inclusive ele próprio, como segue,

Tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem. Ele força uma terra a alimentar as pro-

duções de outra, uma árvore a carregar os frutos de outra. Mistura e confundem os climas, os elementos, as estações. Mutila seu cão, seu cavalo, seu escravo. Perturba tudo, desfigura tudo, ama a deformidade e os monstros. Não quer nada da maneira como a natureza o fez, nem mesmo o homem; é preciso que seja domado por ele, como um cavalo adestrado; é preciso apará-lo à sua maneira, como uma árvore de seu jardim (ROUSSEAU, 2004, p. 07).

Assim, os homens serão transformados, moldados pela educação “moldam-se as plantas pela cultura, e os homens pela educação” (ROUSSEAU, 2004, p. 08). Esta se inicia a partir do nascimento do homem.

A partir do nascimento de Emílio, o projeto estabelecido consistiu em sua condução educativa, para evitar, como já citado, que se degenerasse na sociedade viciosa de então. No interior desse objetivo se encontra uma crítica à cultura intelectual da época, o que ficou claro quando destacou a maneira pela qual o progresso prejudicou os costumes e transformou o caráter dos homens. Demonstra, assim, que o formato do modelo educacional precisaria passar por reflexões profundas, ou melhor, por reformulações, com a preocupação de que se tratava da formação de homens e cidadãos para a sociedade. Constança Pissarra (2009), reforçando essa ideia, considera que neste contexto, a educação adquire uma importância determinante,

Impedir que os vícios ganhem cada vez mais lugar no coração dos homens e na consolidação das sociedades, ao despertar a simplicidade do estado de natureza por oposição à artificialidade fabricada das sociedades degeneradas que se distanciam daquele estado na mesma proporção que avançam em direção à rejeição dessa natureza originária para substituí-la por uma natureza artificial (PISSARRA, 2009, p. 365).

O propósito da educação é transformar o homem no sentido de humanizá-lo. É, portanto, fator preponderante na formação humana, constituindo-se num processo de conversão do homem natural em homem social, ou seja, o que define o homem social é a negação do homem natural. Todavia, como considera esse processo de degeneração do homem natural em social irreversível, admite que somente pela via educacional a incompatibilidade entre essas duas condições, que aparecem antagônicas no discurso, poderiam ser evitadas. Esta reflexão encaminha para dois argumentos fundamentais: o primeiro consiste em salientar que a sociedade não é civili-

zadora, que o homem precisa ser conduzido para não cair na alienação; e, o segundo, que o desenvolvimento da história da razão é também um lugar de ação e conduzido pelo homem.

Rousseau esforça-se para buscar um novo equilíbrio entre natureza e cultura, e sendo assim, estado de natureza e natureza tornam-se instrumentos de pensamento. A ideia de uma ordem natural precedendo ou coexistindo com a social propõe reconhecer no *Emílio* uma dupla dimensão: uma em direção ao estado de natureza, que significa a gênese, e outra em direção ao estado social, pois isto não pode ser evitado.

No percurso do processo educativo, o filósofo em questão estabelece críticas às instituições de ensino público. Inicialmente, considerou que se o processo de formação do homem passa pela necessária condição de desnaturalizá-lo, a instituição mais competente será aquela que mais o destitui de sua existência absoluta para outra relativa. Sendo assim, Cerizara (1990, p 40-41) considera que Rousseau confere às instituições sociais e públicas a tarefa de bem desnaturalizar o homem e que as formas de instituição das quais decorrem uma particular e outra doméstica.

O *Emílio* se constituiu em um referencial importante para as reflexões sobre a educação, em especial sobre os processos de ensino e aprendizagem. Principalmente, por trazer consigo um projeto social e humano, o que o faz transcender para além de um mero manual de pedagogia.

As questões postas pelo projeto educativo de Rousseau apontam para a caracterização de uma nova epistemologia no âmbito da educação que vai surgindo no século XVIII, fato do qual ele tem parte importante, uma vez que toma corpo em seu pensamento a reflexão da educação como síntese entre natureza, sociedade e liberdade, elementos ligados às questões pensadas pela Ilustração. É possível perceber que esses elementos aparecem em sua teoria como princípios, o que pode ser observado em vários textos do filósofo, pois, ele discutiu temas diferentes sobre mesmos prismas e fundamentos.

Rousseau apresentou um novo motor para a reflexão e, sobre isso, “eleva a questão educativa de uma simples moral e de uma tecnologia pedagógica a uma reflexão filosófica sobre a elaboração da natureza humana entre indivíduo e sociedade” (MORANDI, 2002, p. 80). Neste contexto, a razão filosófica se situa como princípio e meio de elevar os homens, então cuidar da criança e transformar a educação, torna-se fundamental para que

a humanidade, a sociedade se transforme também. Desta forma, segundo o mesmo comentador, Rousseau apresentou um projeto fundador sem equivalente com o paradigma educativo de seu tempo, uma vez que considera a ordem natural antes da social.

ROUSSEAU E A ESCOLA NOVA

Como já exposto, Rousseau influenciou de forma significativa o pensamento educacional do século XIX. A partir de sua doutrina observa-se o núcleo dos princípios deste desenvolvimento educacional. Foi a inspiração dos reformadores da educação que transformou os seus devaneios em procedimentos práticos. Foi o percurso de muitos que, inconsciente do que devem ao revolucionário desprezado, tem seguido os rumos que ele traçou, agora transformados na estrada real do viajante comum. As três interpretações da natureza formuladas por Rousseau esboçam as grandes bases do desenvolvimento educativo do século XIX (MONROE, 1979).

A obra *Emilio* se opôs frontalmente aos princípios pedagógicos definidos pelos jesuítas no *Ratio Studiorum*, por conta disso, fora queimada em praça pública. Nela, Rousseau defendia o germe de uma “pedagogia ativa”, na qual o professor acompanharia o estudante em seu processo de aprendizagem, que seria único para cada sujeito. Tratar-se-ia de uma espécie de percurso de experiências e descobertas que desembocavam na construção do próprio conhecimento (GALLO, 2006).

O movimento de renovação pedagógica que se convencionou chamar de Escola Nova³, que se desenvolve no fim do século XIX e começo do século XX – por mais que sua origem seja muito anterior – além de configurar uma forma de contraposição à filosofia que fundamentava a pedagogia tradicional, consolidou-se como uma corrente educativa.

A concepção educacional de Rousseau produziu um significativo impacto na Europa e Estados Unidos neste período, abrindo caminho para a reforma das instituições educativas, no sentido de centrar o ato pedagógico no aluno e de aproximar mais a escola à natureza e à vida. É uma tendência educacional, que se baseia na defesa, entre outros, da pedagogia ativa

3 - “Escola Nova”, ‘escola ativa’ e ‘escola do trabalho’ – a designação da nova pedagogia variava segundo os autores e as tradições locais. Ao que tudo indica, a expressão “escola nova” foi utilizada pela primeira vez por Cecil Reddie (1858-1932), que fundou em 1889, na Inglaterra, um estabelecimento de ensino chamado The New School” (VEIGA, 2007, p. 217).

baseada na liberdade e participação dos indivíduos, através dos “métodos ativos”, em seu processo de formação. Esta corrente, quando analisada, descobre-se que se correlaciona com outras correntes gerais dos campos político, social, econômico e filosófico. Soma-se aí, o desenvolvimento da psicologia do desenvolvimento da criança, bem como a articulação com uma nova filosofia da educação como catalisador de uma tendência que ganhou inúmeros adeptos, e que possui seu nascimento e extensão por toda a Europa e Estados Unidos (PALACIOS, 1984).

Mesmo que Rousseau, através da obra *O Emílio*, seja considerado um importante marco para o surgimento das ideias escolanovistas, bem como para o surgimento dos estudos sobre infância, enquanto fase relevante para o desenvolvimento humano, é necessário destacar que sua contribuição situou-se no “terreno especulativo” da produção de ideias fundamentais. Ao contrário deste, os pensadores da Escola Nova construíram, nas fases em estudo, experiências significativas que contribuíram na cristalização do escolanovismo, além da educação infantil (ARCE, 2002).

É notório que as mudanças no âmbito da educação e da escola expressam e são expressão de alterações histórico-políticas. Nessa perspectiva, é necessário destacar que desde a última década do século XIX, os movimentos de renovação da pedagogia e da prática escolar estiveram articulados ao processo de desenvolvimento das ciências e das novas tecnologias, a urbanização em expansão, o capitalismo industrial, a heterogeneidade social e política. Além disso, ampliam-se os anseios por democracia e participação social (VEIGA, 2007).

Outro ponto fundamental são os conflitos bélicos do início do século XX. A primeira Guerra Mundial (1914-1918) causou impacto na forma de pensar dos educadores, que se lançaram a construir novos referenciais de educação para a construção de um mundo para além da barbárie que se configurou o período de conflito. Diante disso, no contexto pós-primeira guerra, mais precisamente as décadas de 1920 e 1930, os educadores e pedagogos se perguntaram: como adequar a educação aos novos tempos? Como produzir uma nova geração que supere o autoritarismo e a selvageria que a guerra trouxe como marca?

A Escola Nova nasce num terreno de busca de construção de um ideário escolar firmado, entre outras, sob bases de liberdade, democracia,

vida e espírito criativo. Sobre isso, o educador suíço Adolphe Ferrière (1965, p. 17), afirmou que [...] À bomba atômica destruidora, é necessário opor esta energia atômica de ordem constructiva e espiritual: a Escola Activa! E que esta vença em poderio aquela (FERRIÈRE, 1965, p. 17).

Outro ponto defendido refere-se à aprendizagem como resultante de uma escolha real e livre. O professor deveria permitir uma mediação produtiva através da oportunização de experiências pessoais por meio do tateamento experimental do mundo real. Pretendia-se uma educação holística, onde é importante o ambiente de vida desenvolvido pela escola. A Escola Nova trazia, assim, como proposta de uma nova relação entre docente e aluno, que se chocava com o anterior e “naturalizado” distanciamento a qual pressupunha a escola tradicional.

As inovações pedagógicas da Escola Nova estiveram assentadas na chamada “pedagogia científica” e “didática experimental”, que são os elementos caracterizadores do estímulo ao interesse da criança, da garantia do aprendizado de acordo com as potencialidades, da adaptação da criança ao ambiente, além de sua integração social (VEIGA, 2007). Sobre isso Cambi (1999) sintetiza o movimento da Escola Nova como que baseado em sete temas básicos: 1) puericentrismo; 2) aprendizado através de atividade; 3) motivação; 4) ambiente circundante como recurso pedagógico; 5) socialização; 6) antiautoritarismo; e, por fim, 7) antiintelectualismo.

Na continuação deste debate, pretende-se abordar a Escola Nova e sua relação com os princípios de Rousseau situados, especificamente, na segunda fase de desenvolvimento desta tendência educacional, denominada de “aprofundamento metodológico”, onde se percebe maior consolidação do ideário da chamada “pedagogia ativa” que constitui o escolanovismo. Nesta etapa toma-se como representantes Ferrière e John Dewey.

FERRIÈRE E DEWEY: rumo à consolidação da Escola Nova

Representantes da segunda fase de desenvolvimento da Escola Nova, o suíço Adolphe Ferrière (1879-1960) e o estadunidense John Dewey (1859-1952) marcam, junto com outros estudiosos, uma etapa central no processo de consolidação da pedagogia da Escola Nova. Tentam responder as necessidades educativas de uma sociedade burguesa industrial em voga.

Centrando-se nos interesses e nas necessidades de cada idade, Dewey intencionou dar às crianças uma educação intelectual adequada e uma formação moral para autonomia e democracia. A finalidade da educação não era para preparar o adulto dentro da criança, mas sim ajudar o infante a solucionar as questões postas no meio circundante. Tal como Rousseau aplicava com Emílio, principalmente no caso da floresta em Montmorency, Dewey trabalha com o método do problema, que consistia em fins didáticos em método experimental de laboratório.

Ferrière entra em concordância com Dewey, nesse processo de consolidação do movimento da Escola Nova, ao propor uma mudança completa na escola, tanto nos programas e métodos, quanto nos conceitos que se tem da escola, da criança e do professor.

Os princípios da Escola Nova foram traduzidos por Adolf Ferrière, um educador localizado, segundo classificação de Palacios (1984), na segunda etapa. Defendia em seus textos o desenvolvimento da liberdade humana e da democracia, o incentivo à atividade espontânea da criança, à autonomia moral e intelectual, o respeito pela individualidade dos escolares, a busca da justiça, da paz mundial, da ciência enquanto elemento de progresso e de verdade e o aperfeiçoamento social.

Denominando-o de “o profeta da Escola Activa”, Ferrière afirmou que Rousseau foi, talvez, o primeiro a descobrir o valor próprio da juventude. Deu significativa ênfase ao genebrino, tanto que lançara vários textos sobre suas ideias no âmbito da educação, entre eles: *A liberdade infantil e o interesse segundo Rousseau e O trabalho manual segundo Rousseau*.

Ferrière se notabilizou, entre outros, pela forma polêmica como expressava e didatizava o seu pensamento. Um exemplo disso, fora à pequena estória que utilizava para explicar sua concepção acerca da escola, e que foi publicada em 1920, na obra *Transformons l'école*. Nesta, o suíço traduz simbolicamente sua concepção acerca da escola convencional e sua intencionalidade opressiva. Esta publicação, por conta disso, sofrera críticas e censuras por parte de órgãos oficiais. Segue o texto:

Queiram ouvir esta história.

Um belo dia, deu o diabo uma saltada à terra, e verificou, não sem despeito, que ainda cá se encontravam homens que acreditassem no bem. Como não falta a Belzebú um fino espírito de observação, pouco

tardou em se aperceber que essas criaturas apresentavam caracteres comuns: eram boas, e por isso acreditavam no bem; eram felizes, e por consequências boas; viviam tranquilas, e por isso eram felizes. O diabo concluiu, do seu ponto de vista, que as coisas não iam bem, e que se tornava necessário modificar isto.

E disse consigo: 'A infância é o porvir da raça; começemos, pois, pela infância'.

E apresentou-se perante os homens como enviado de Deus, como reformador da sociedade. 'Deus', disse Belzebú, exige a mortificação da carne, e é mister começar desde criança. A alegria é pecado. Rir é uma blasfêmia. As crianças não devem conhecer alegrias nem risos. O amor de mãe é um perigo: afemina a alma dum rapaz; é preciso separar mãe e filho, para que coisa alguma se oponha à sua comunhão com Deus. Torna-se necessário que a juventude saiba que a vida é esforço. Façam-na trabalhar (...); encham-na de aborrecimento. Que seja banido tudo quanto possa despertar-lhe interesse: só é proveitoso o trabalho desinteressado; se nele se mistura prazer, está tudo perdido!

Eis o que disse o diabo. A multidão, beijando a terra, exclamou:

- Queremos-nos salvar! Que devemos fazer?

- Criem a escola (...) (FERRIÈRE, 1928, p. 11/12)⁴.

Este fora responsável em criar em Genebra, o *Bureau International des Écoles Nouvelles*. Em 1912, através deste Bureau lança os 30 pontos que caracterizam as "escolas novas", que se dividiram em três partes: A) Quanto à organização geral; B) Quanto à formação intelectual; C) Quanto à formação moral.

Na primeira parte, afirma-se que a Escola nova é "um laboratório de pedagogia da prática", onde a experimentação seria um eixo fundamental. Em seguida, afirma o caráter de internato, divisão em grupos, além de localização no campo como situações que favoreceriam o aprendizado em ambiente social. Defende os trabalhos manuais, a coeducação entre sexos, trabalhos livres para despertar gosto e criatividade, cultura corporal, excursões e acampamentos geridos pelos próprios alunos.

Quanto à formação intelectual, na segunda parte, defende-se que a escola deve ser um lugar de desenvolvimento da "capacidade de julgar" e não de memorização. Assim, o conhecimento deve partir da experiência e do tateamento experimental individual e coletivo. Com isso, o educador deve possibilitar o desenvolvimento das potencialidades das crianças, sem, contudo intervir na sua experiência educativa.

⁴ - A história é contada no livro *Transformons l'école*, publicado pela primeira vez em 1920. Sirvo-me da edição portuguesa, datada de 1928, a qual, segundo o tradutor, terá sido censurada em Portugal, obrigando a que a sua distribuição se fizesse essencialmente no Brasil.

Para Ferrière, o fim da Escola Nova não era “a aquisição de conhecimentos inscritos num programa, mas a conservação e aumento da potência do espírito da criança” (1934, p. 52). Defende-se o estudo de poucas matérias, por dia e por mês. Nega-se, assim, a teoria como via principal para construção do saber, com isso afirma a teoria vem sempre depois da prática, nunca a precede. Tal questão fora alvo a posteriori de inúmeras críticas, por ser julgada como excesso de praticismo e, conseqüente, esvaziamento teórico. A nossa ver questão até hoje não superada nos debates sobre educação.

A terceira parte, por sua vez, desenvolve as medidas para a construção de um espírito democrático, uma vez que prevê a ação decisória partilhada através de assembleias. Segundo ele, os alunos deveriam assumir responsabilidades “da ordem social escolar” para que mais tarde pudessem enfrentar devidamente os problemas da “ordem política do seu país” (1934, p. 80). Além disso, aborda o cultivo da educação da consciência moral religiosa não sectária, além da preparação do sujeito para atender à humanidade.

A criança é, assim, tomada por Ferrière, não como um adulto incompleto, mas como um ser *sui generis*. Sobre isso, afirma ainda que “Sob vários aspectos”, é um primitivo, um involuído, um equivalente do selvagem, possuindo, a mais, todo um mundo de virtualidades ainda ocultas nas profundezas do seu organismo físico e psíquico, e que na altura própria surgirão à superfície (1934, p. 24). Para a Escola Nova, o que está em jogo é a tomada da infância não como uma etapa preparatória, mas como uma fase que tem sua funcionalidade e finalidade em si mesma, sendo regida por leis próprias e submetida a necessidades particulares. Diante disso, a educação deve orientar-se para o presente, garantindo a felicidade no tempo em que se vive. Nesse contexto, cabe a máxima de que a escola não deve ser a preparação para a vida, mas a própria vida.

A criança adora a natureza: encerram-na dentro de casa. A criança gosta de brincar: obrigam-na a trabalhar. A criança pretende saber se a sua actividade serve para qualquer coisa: fez-se com que a sua actividade não tivesse nenhum fim. Gosta de mexer-se: condenam-na à imobilidade. Gosta de palpar objectos: ei-la em contacto com idéias. Quer servir-se das mãos: é o cérebro que lhe põem em jogo. Gosta de falar: impõe-lhe silêncio. Quer esmiuçar as coisas: constroem-na a exercícios de memória. Pretende buscar a ciência de ***motu próprio***: é-lhe servida já feita. Desejaria seguir a sua fantasia: fazer-na vergar

sob o jugo do adulto. Queria entusiasmar-se: inventaram-se os castigos. Queria servir livremente: ensinou-se-lhe a obedecer passivamente. O diabo ria pela calada! (FERRIÉRE, 1934, p. 24).

Ainda seguindo a linha da busca de uma escola nova interessada na vida individual e coletiva, para além do tradicionalismo conservador, John Dewey continua o trabalho de construção de um ideário assentado na liberdade, experiência e democracia. Filósofo americano, psicólogo e reformador educacional, cujos pensamentos e ideias tem sido muito influentes nos Estados Unidos e ao redor do mundo ele é considerado um dos fundadores da escola filosófica do pragmatismo, tomado como pai da psicologia funcional e um dos representantes do movimento progressivo da escolaridade nos Estados Unidos, durante a primeira metade do século XX.

Dewey possui traços de influência de Rousseau. Neste campo, é importante questionar: como educadores, quais são as semelhanças ou as diferenças entre Rousseau e Dewey? Quais são as características de Rousseau em seu pensamento sobre ensino e aprendizagem, com base em *O Emílio*?

Para Dewey, existem duas tendências educacionais antagônicas: a educação tradicional e a educação progressiva. Esta última baseia-se no princípio de que os seres humanos são animais sociais que aprendem melhor em atividades da vida real com outras pessoas. Aprender fazendo (learning by doing) configura-se, assim, em seu lema geral. Deixar que a criança aprenda por si mesmo, é uma ideia que coincide com as proposições de Rousseau, no livro III de *O Emílio*, onde o preceptor guia o processo educativo permeado por liberdade e experiência concreta.

Considera a necessidade de imprimir uma qualidade subjetiva da experiência do aluno e da necessidade do professor compreender as experiências passadas dos estudantes, a fim de projetar de forma eficaz uma sequência de experiências educacionais libertadoras para permitir que a pessoa realize o seu potencial como um membro da sociedade. Sendo que a dimensão pragmática se localiza em aprender a partir de um currículo ativo e útil para a vida cotidiana, tal como os conhecimentos geográficos sobre o espaço da floresta, e também os astronômicos, ajudariam o Emílio se localizar na floresta, em Montmorency. Conforme relata Rousseau, em o Livro III, sobre essa situação simulada,

JEAN-JACQUES: Meu caro Emílio, como vamos fazer para sairmos daqui?

EMÍLIO: (suando e chorando copiosamente). Não sei. Estou cansado, estou com fome, estou com sede, não aguento mais.

JEAN-JACQUES: Imaginais-me, porventura, em melhor estado? E imaginais que não choraria se pudesse almoçar as minhas lágrimas? Mas não se trata de chorar, trata-se de orientar. Vejamos vosso relógio, que horas são?

EMÍLIO: Meio dia e estou em jejum.

JEAN-JACQUES: É verdade, meio dia e estou em jejum.

EMÍLIO: Ah, como deveis ter fome!

JEAN-JACQUES: A desgraça é que meu almoço não me virá buscar aqui. É meio dia, precisamente a hora que observávamos ontem, em Montmorency, a posição da floresta. Se pudéssemos, da floresta, observar a posição de Montmorency!...

EMÍLIO: É, mas ontem nós víamos a floresta e daqui não vemos a cidade.

JEAN-JACQUES: É o problema...Se pudéssemos não nos incomodar com ela para encontrar sua posição!...

EMÍLIO: Meu pobre amigo!

JEAN-JACQUES: Não dizíamos que a floresta se achava...

EMÍLIO: Ao norte de Montmorency.

JEAN-JACQUES: Por conseguinte Montmorency deve estar...

EMÍLIO: Ao sul da floresta.

JEAN-JACQUES: E teremos algum meio de encontrar a direção a meio dia?

EMÍLIO: Sim, pela direção da sombra.

JEAN-JACQUES: Mas, o sul?

EMÍLIO: Que fazer?

JEAN-JACQUES: O Sul opõe-se ao norte.

EMÍLIO: É verdade; basta então procurar o lado oposto à sombra. Ah! Eis o Sul, eis o Sul, por certo Montmorency é deste lado.

JEAN-JACQUES: Podeis ter razão; sigamos este atalho através da floresta.

EMÍLIO: (batendo palmas e dando um grito de alegria). Estou vendo o Montmorency! Aí na frente de nós, bem visível. Vamos almoçar, vamos depressa; a Astronomia serve para alguma coisa. (ROUSSEAU, 1979, p. 192-194)

Em sua obra *Vida e Educação*, expõe seu conceito de experiência que busca um distanciamento das concepções racionalistas e intelectualistas que dicotomizavam a relação natureza e experiência. Para este, a experiência pode ser entendida como um modo de existência da natureza, sendo, portanto, real e orgânica. Neste sentido, afirma que o conceito ao qual trabalha compreende um atributo que ultrapassa o caráter puramente

humano, mas está inserida na atividade permanente dos corpos e nas suas relações e interações. Justifica, assim, a importância e valor das experiências contínuas sofridas pelo homem em sua existência.

Para Dewey, a educação refere-se ao processo de reconstrução e reorganização da experiência. Há, portanto, uma relação próxima entre o agir e pensar que possibilita a *reflexão, conhecimento e reconstrução da experiência* no processo diário da vida humana. Sobre a natureza do processo da experiência, afirma que esta envolve a inter-relação *agente e situação*, onde há uma influência mútua entre estes elementos, que podem ser tanto cognitivas quanto orgânicas. Desta forma, elabora-se campo propício, segundo este filósofo, para a aprendizagem por experiência. Nesse sentido, a definição de Dewey parte da ideia de que o “[...] fim (*o resultado*) da educação se identifica com seus meios (*o processo*), do mesmo modo, aliás, que os fins da vida se identificam com o processo de viver” (DEWEY, 1978, p.17). Vida e educação estão imbricadas num fazer simultâneo, na inevitabilidade das experiências e de suas impressões sensoriais e cognitivas.

Focaliza seu pensamento na *experiência* como possibilidade de desenvolvimento da *reflexão*. A experiência educativa está ligada, para ele, ao conceito de experiência humana, ou melhor, aos saberes histórico-culturais acumulados pela humanidade no tempo. É, ainda, para este filósofo, ação reflexiva que traz, aos estudantes, como consequência novos conhecimentos. Para isso, deveria seguir alguns direcionamentos, entre eles: o aluno deveria estar em *verdadeira situação de experimentação*; a atividade deve ser interessante, significativa e desafiadora, além de possível de resolução por parte do aluno para que o mesmo possa articular, de forma autônoma, reflexão e ação.

Para John Dewey, a escola poderia transformar a sociedade ao se contrapor internamente através de sua organização e funcionamento construindo indivíduos democráticos para edificar uma utópica sociedade democrática, sem alterar as bases capitalistas de produção e de reprodução da desigualdade social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho buscou como objetivo geral, analisar de que forma o pensamento de J.-J. Rousseau influenciou a constituição da educação

moderna. Apontando de modo mais específico suas contribuições para o contexto da elaboração dos princípios filosóficos da Escola Nova, a partir da segunda fase de seu desenvolvimento. Portanto, o exercício realizado neste percurso consistiu em identificar pontos de encontro.

Na busca de trabalhos que contribuíssem para as reflexões aqui expostas, encontrou-se outro desafio, pois se percebeu uma escassez de pesquisas que aprofundassem os estudos das influências de Rousseau na Escola Nova, enquanto tendência pedagógica do século XX, e que pontuassem de forma mais específicas os princípios e as categorias que, a partir do pensamento de Rousseau, fundamentaram, de forma mais incisiva, o pensamento moderno sobre a educação.

Neste percurso, concluiu-se que Rousseau ao se erguer no cenário intelectual muito deveu aos seus antecessores e aos seus contemporâneos. Não se tratou de forçar uma compreensão do que ele tomou de outros pensadores, mas de provocar uma reflexão dialógica na direção da configuração do cenário intelectual no qual se construiu seu pensamento, observando o impacto de sua filosofia da educação, no que tange às transformações provocadas pelas ideias apresentadas principalmente em sua obra *O Emílio*.

Neste processo, compreendeu-se, também, que a relação educação, sujeito e subjetividade, no contexto histórico-filosófico da Idade Moderna se modificou radicalmente. Isto permitiu a emergência de uma pluralidade de ideias sobre as diretrizes para a educação do novo homem. A efetivação da virada antropológica, reposicionando homem e Deus, ajudou a processar também um novo olhar para a pedagogia. A virada pedagógica que concebe um novo ser social, a criança, o centro do processo pedagógico, foi um grande feito do pensamento rousseauiano, e constituiu o que de mais peculiar à educação moderna construiu. Tão significativo que alguns comentadores afirmam que esse feito se assemelhou “Revolução Copernicana” só que no campo da educação.

Identificou-se, no contexto da modernidade, que os discursos sobre educação fizeram parte dos debates fundamentais acerca desta. A partir dos pensadores ilustrados novos princípios construíram as diretrizes que passaram a responder a questão de como educar esse novo sujeito, para exercer seu livre arbítrio, sua liberdade. No contexto ilustrado fora necessário se pensar uma resposta para projetar esse ser de vontade e sensibilidade.

Portanto, o projeto pedagógico em J.-J. Rousseau, apresentado em

O *Emílio* foi um importante agente dessa reviravolta no pensamento pedagógico, principalmente para o século precedente. Rousseau apresentou princípios para a reflexão pedagógica elevando a questão educativa do discurso moral e de uma tecnologia pedagógica a uma reflexão filosófica sobre a elaboração da natureza humana entre indivíduo e sociedade. Prescreveu importante papel para a família no tocante a educação das crianças, criticando o formato segundo o qual a sociedade as percebiam e do tratamento a elas dispensado desde a tenra idade. Responsabilizou os pais, (mãe e pai) ressaltando a necessidade da retomada de um núcleo familiar afetuoso e comprometido com o desenvolvimento dos infantes.

No centro de seu pensamento educativo a concepção moderna de criança se eleva como o elemento mais impactante, a ideia de um desenvolvimento processual e a valorização das paixões, da sensibilidade e da subjetividade contribuíram de sobremaneira para esta "Revolução".

Esse novo estatuto que a criança assume a partir do pensamento de Rousseau a natureza assume igualmente relevância nos discursos e nas práticas dos pedagogos da escola nova. Na obra de Rousseau a natureza é apresentada como elemento fundamental, sendo reconhecida numa ordem subjacente ao desenvolvimento da criança. Seja em função da natureza enquanto espaço e recurso educativo, seja como condição para educação, para ele a criança é como uma semente, e se desenvolve de acordo com leis próprias.

A compreensão sobre a liberdade não significou, de forma alguma, que o sujeito estava liberado para fazer o quisesse de forma deliberada; ao contrário, essa liberdade da qual o filósofo fala, só se fundamenta pela lei. A tese que Rousseau expõe sobre a liberdade tem expressividade muito significativa para uma filosofia da educação que a emprega como metodologia e finalidade. Decorre daí que a essencialidade da humanidade só pode ser a liberdade, que deveria dirigir a ação moral e política dos indivíduos. Assim, a ideia de liberdade é central para a educação moderna.

A liberdade aparece como elemento de duplo sentido, ela é meio e fim para a educação. Como meio é um instrumento que se bem regrado, no processo permite o sujeito atingir um bom uso do seu arbítrio e operar de forma a não necessitar ser sujeito de outrem. O lema proposto ainda no contexto da ilustração impregna essa inferência, *sapere aude*, ousa saber, tem coragem de pensar por si próprio, assumir sua existência frente ao mundo.

Com isso, conclui-se que Rousseau ao pensar esse sujeito como ser que pode ser educado, contribuiu de maneira fundamental para se pensar a ideia moderna de educação, na qual é valorizada a centralidade educativa para o sujeito-educando. Questão, por sua vez, fundamental, a qual a Escola Nova aperfeiçoou construindo *modus operandi* para efetivá-lo.

Neste sentido, a Escola Nova se apropriou dos elementos fundamentais do pensamento rousseauiano e reformulou-os no sentido de atualizá-los, como base no contexto histórico a qual estava assentado, para elaboração de um novo pensamento sobre a educação. Na abordagem, específica da segunda fase de desenvolvimento da Escola Nova, tendo Ferrière e John Dewey como representantes, identificou-se concepções fundamentais alinhadas ao pensamento rousseauiano.

Estudiosos da Escola Nova, John Dewey e Ferrière defendem que a educação e democracia estão intimamente ligados. Segundo Dewey, boa educação deve ter tanto um propósito social, quanto um propósito para o aluno. Para Dewey, deve haver as questões de longo prazo, mas também a qualidade de curto prazo de uma experiência educacional. Nesse processo, os educadores são responsáveis em proporcionar aos alunos experiências que são imediatamente valiosas e que melhor os capacitem a contribuir para a sociedade. Para Rousseau, segundo *O Emílio*, a criança deve experimentar o mundo no sentido de orientar seus instintos sociais e ser protegido contra os vícios do individualismo urbano e autoconsciência.

Adolph Ferrière afirmava que a criança deve ser motivada a agir com autonomia e liberdade. É importante considerar que a liberdade aqui deve ser definida como um conceito ligado aos instintos, pois, segundo ele: "o homem que só atende a seus instintos é seu escravo, ao passo que quem disciplina suas forças, com vistas num alto objetivo, é senhor de si próprio, é livre" (FERRIÈRE, 1934, p. 19). Defendia a liberdade reflexiva, "em que o indivíduo já senhor do ambiente guia a sua vontade de forma a servir-lhe a inteligência" (1934, p.67). Desta forma, afirma que a liberdade indiscriminada não faz parte dos pressupostos da Escola Nova, tal como Rousseau apregoava.

Compreendeu-se que a Escola Nova entendeu a educação a partir do deslocamento de ênfase de alguns eixos da questão pedagógica para outras dimensões subjetivas. Ao sentimento, por exemplo, se proporcionou maior atenção do que ao desenvolvimento do intelecto, da mesma forma que a

ênfase no aspecto lógico deslocara-se para psicológico. Os procedimentos pedagógicos apareceram com maior intensidade do que os conteúdos. A centralidade do ato de ensinar dá lugar ao educando em detrimento da tradicional posição do professor. O pensamento escolanovista concede ainda a aprendizagem uma espontaneidade mais larga em detrimento da rígida disciplina.

Esta Pedagogia alicerçou-se, assim, no princípio da usualidade prática do saber escolar, que se identificara na tendência liberal progressiva que se baseara no discurso da *educação para a vida*. Neste percurso, a educação assume um papel de manutenção da ordem social. Os debates sobre a educação se desviaram para o terreno das práticas pedagógicas, centralizando os problemas da educação no fazer pedagógico. Nestes termos, justifica-se uma assertiva que caracteriza bem o fundamental para o pensamento escolanovista: o importante é **aprender a aprender!** Sob este lema a filosofia fundamental da Escola Nova aponta seu caminho.

O percurso de pesquisa evidenciou que, para se compreender o processo de constituição da educação moderna, torna-se necessário um resgate dos fundamentos filosóficos e epistemológicos que concedam certa segurança ao pesquisador ao fazer suas inferências sobre tal assunto. Afirma-se que a obra de Jean-Jacques Rousseau, *O Emílio* se tornou, nesta travessia um ponto de partida essencial para se pensar a história ou filosofia da educação, bem como seus desdobramentos.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 4ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ANDERSON, Perry. **Modernidade e revolução**. Tradução: Maria Lúcia Montes. *New Left Review*, 144, Março-Abril 1984. Contribuição à Conferência sobre o Marxismo e a interpretação da Cultura, realiza da na Universidade de Illinois, em Urbana-Champaign, julho de 1983, na sessão cujo tema era Modernidade e Revolução. Consultado em: http://novosestudos.org.br/v1/files/uploads/contents/48/20080623_modernidade_e_revolucao.pdf

ARCE, Alessandra. **A pedagogia na "era das revoluções"**: uma análise do

pensamento de Pestalozzi e Fröebel. Campinas, SP: Autores Associados, 2002.

_____. **A tríade naturalizante na concepção educacional de Pestalozzi e Fröebel**: homem, Deus e natureza. História da Educação: ASPHE/ Fae? UFPel, Pelotas (12); 87 – 104, Set, 2002.

ARIÈS, Philippe. **A história social da infância**. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.
BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar**: A aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CAMBI, Franco. **História da Pedagogia**. São Paulo: Unesp, 1999.

CASSIRER, E. **Rousseau, Kant, Goethe** : Filosofia y cultura en la europa del siglo de las luces. Espanha: Fondo de Cultura Economica, 2007.

_____. **A filosofia do iluminismo**. Trad. Álvaro Cabral. Ed. UNICAMP, Campinas-São Paulo, 1992.

_____. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Tradução: Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

CERIZARA, Ana Beatriz. **Rousseau a educação na infância**. Editora Scipione, 1990.

CUNHA, Luiz Antonio. **A universidade temporã**: o ensino superior da colônia à era de Vargas. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1980.

DALBOSCO, Claudio Almir. **Paradoxos da Educação Natural no Émile de Rousseau**: Os Cuidados Do Adulto. In: Educ. Soc., Campinas, vol. 30, n. 106, p. 175-193, jan./abr. 2009. Disponível em <http://www.cedes.unicamp.br>

DEWEY, John. **Vida e Educação**. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1978
DOZOL, Marlene de Souza. **Rousseau**: Educação: a máscara e o rosto. Petropolis, RJ: Vozes, 2006.

FAÇANHA, Luciano da Silva. **O diagnóstico do “declínio do progresso” no século XVIII a partir da iluminação de Rousseau**. Ciências Humanas em Revista - São Luís, v. 5, número especial, junho 2007, p. 96.

_____. **Para ler Rousseau:** uma interpretação de sua narrativa confessional por um leitor da posteridade. São Paulo: Edições Inteligentes, 2006.

FERREIRA, Patrícia Helena. **Tramas e grades:** inventários sobre a criança na educação infantil. São Paulo: USP, 2013. Tese- Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Educação.

FERRIÈRE, Adolphe. **A Escola Activa.** Tradução de Domingos Evangelista. Porto: Editora Nacional de António Figueirinhas, 1934.

_____. **A Escola Activa.** Tradução Jorge Babo. Prefácio de Émile Planchard. Lisboa: Ed. Aster, 1965.

_____. **Transformemos a Escola.** Apelo aos pais e às autoridades. Tradução de Álvaro Viena de Lemos e J. Ferreira da Costa. Paris: Livraria Francesa e Estrangeira. 1928. (Biblioteca do Educador).

FORTALEZA, W. C. **Educação e Religião em Comenius na sua Didática Magna** / Weliton Carrijo Fortaleza, 2010. Dissertação de (Mestrado) – Universidade Metodista de São Paulo. Faculdade de Humanidades e Direito. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. **O Iluminismo e os Reis Filósofos.** São Paulo: Brasiliense, 2004.

FRANCA S.J., Leonel. **O método pedagógico dos jesuítas:** o “ratio studiorum”, introdução e tradução. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

FROEBEL, Federico. **La educación del hombre.** Biblioteca virtual universal, 2003. Disponível em < <http://www.biblioteca.org.ar/libros/88736.pdf>.>

GADOTTI, Moacir. **História das Ideias Pedagógicas.** São Paulo: Ática, 1996.

_____. **Os mestres de Rousseau.** São Paulo: Cortez, 2004.

GAL, Roger. **História da Educação.** São Paulo: Martins Fontes, 1989

GALLO, Sílvio. “Ferrer e a Pedagogia Racional: um balanço, cem anos depois...”. In: **Revista Educação Libertária.** Educação e Revolução na Espanha Libertária. São Paulo: Editora Imaginário; IEL, nº 01, 3º quadrimestre de 2006.

GEFE. Grupo de Estudo Filosofia e Educação. **Projeto**. Universidade Federal de Goiás. Faculdade de Educação: março, 2012. Disponível em: www.fe.ufg.br/up/2/o/Projeto_Gefe_Ildeu.doc?1333404914.

GHIRALDELLI, Paulo. **Filosofia e História da Educação Brasileira**. Barueri, São Paulo: Manole, 2003.

HAYDT, Regina Célia Cazaux. **Curso Didática Geral**. 8 ed. São Paulo: Ática, 2006

HAZARD, Paul. **O Pensamento Europeu no Século XVIII** – de Montesquieu a Lessing. 3ª Edição, Lisboa: Editora Presença, 1989.

HEILAND, Helmut. **Friedrich Fröbel (1872-1852)**. em Perspectivas: revista trimestral de educación comparada (París, UNESCO: Oficina Internacional de Educación), vol. XXIII, nos 3-4, 1993, págs. 501-519.

_____. **Friedrich Fröbel**. Tradução Ivanise Monfredini. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.

HOBBSAWM, Eric J., **A era das revoluções**. Paz e Terra, 10 edição, 1997. Disponível em: xa.yimg.com/kq/groups/21736577/2053964560/JAEGER, W. Paideia – Formação do Homem Grego. Tradução: Arthur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, Immanuel. **Textos Seletos**. Introdução: Emmanuel Carneiro Leão. 3ª Edição. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

KISHIMOTO, Tizuko Morchida; PINAZZA, Mônica Apezato. "Froebel: uma pedagogia do brincar para infância". In: OLIVEIRA-FORMOSINHO, Júlia; KISHIMOTO, Tizuko Morchida; PINAZZA, Mônica Apezato. (orgs.). **Pedagogia (s) da infância: dialogando com o passado, construindo o futuro**. Porto Alegre: ARTMED, 2007, p. 37-63.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio. **Raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002.

MANACORDA, Mario, A. **História da Educação: da Antigüidade aos nossos dias**. Trad. Gaetano Lo Mônaco, São Paulo: Cortez: 2002.

MARQUES, Ramiro. **ROUSSEAU** (1712-1778). Disponível em: http://www.ese.ipsantarem.pt/usr/ramiro/docs/etica_pedagogia/ebook_hist_idpedag/Cap%2031%20Rousseau.pdf

MONROE, Paul. **História da Educação**. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1979

MORANDI, Franc. **Filosofia da educação**. Tradução Maria Emilia Pereira Chanut. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

NARITA, Felipe Ziotti. **A educação jesuítica entre a secularização e a revolução**. In: **Revista Urutágua – Revista Acadêmica Multidisciplinar – DCS/ UEM – ISSN 1519-6178 Nº 16 – ago./set./out./nov. 2008 – Quadrimestral – Maringá – Paraná – Brasil**

NUNES, Benedito. **Hermenêutica e poesia – o pensamento poético**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

PALACIOS, Jesus. **La cuestión escolar: críticas e alternativas**. Barcelona: Ed. Laia, 1984. Disponível em: www.villaeducacion.mx/descargar.php?id-tema=1319&data=9b12bf..

PISSARRA, Maria Constança Peres. Rousseau. In: **Os Filósofos: clássicos da Filosofia**. Organizador: Rossano Pecoraro, 2ª Edição, Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

PLANCHARD, E. (1979). **Introdução à psicologia** (3ª ed.). Coimbra: Coimbra Editora Lda.

PONCE, Aníbal. **Educação e luta de classes**. Tradução de José Severo de Carmo Pereira. São Paulo: Ed. Fulgor, 1973.

ROCHA, Maria Aparecida dos Santos. "A educação pública antes da independência". In: PALMA FILHO, J. C. (organizador). **Pedagogia Cidadã – Cadernos de Formação – História da Educação – 3. ed.** São Paulo: UNESP- Pró-reitora de Graduação/ Santa Clara Editora, 2005

ROMANI, Carlo. **Da Biblioteca à Escola Moderna: breve história da ciência e da educação libertária na América do Sul**. In: *Revista Educação Libertária*.

Educação e Revolução na Espanha Libertária. São Paulo: Editora Imaginário; IEL, nº 01, 3º quadrimestre de 2006.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo**. 5ª impressão São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. J.-J. Ouvres completes. vol. III. Paris: Pléiade, 1959.

_____. **Emílio, ou Da educação**. Tradução Sérgio Millet. DIFEL, São Paulo: 1979.

_____. **Emílio, ou Da educação**. Tradução Roberto Leal Ferreira. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SAVIANI, D. **História das ideias pedagógicas no Brasil**. Campinas, SP: Autores Associados, 2008.

SEVCENKO, Nicolau. **O Renascimento: os humanistas, uma nova visão de mundo: a criação das línguas nacionais: a cultura renascentista na Itália**. São Paulo: Atual, 1985.

SNYDERS, G. **La pédagogie em France aux XVII et XVIII SIÈCLES**. Paris, P.U.F., 1988.

SOËTARD, Michel. **Jean-Jacques Rousseau** / Michel Soëtard; tradução: Verone Lane Rodrigues Doliveira. – Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.

SUCHODOLSKI, Bogdan. **A pedagogia e as grandes correntes filosóficas**. Lisboa: Livros Horizonte, 4 ed, 1992.

VEIGA, Cintia Greive. **História da educação**. São Paulo: Ática, 2007.

FORMAÇÃO DO HOMEM OU DO CIDADÃO? A POLÍTICA COMO EXERCÍCIO PEDAGÓGICO NO EMÍLIO DE ROUSSEAU¹

Maria de Jesus Dutra da Silva

INTRODUÇÃO

Conhecer o contexto histórico do período em que o pensamento filosófico foi exposto é imprescindível para que se possa dar início a um estudo mais profundo e detalhado em torno do assunto específico que se quer entender. Assim, se buscará compreender melhor, ou seja, com mais clareza as concepções pertencentes ao filósofo Rousseau. Dessa forma, conhecer a concepção de Jean-Jacques Rousseau sobre a educação, ou mais precisamente sobre a formação ideal do homem. Filósofo do século XVIII, Rousseau estava além do seu tempo, foi um dos grandes percussores das ideias iluministas, movimento intelectual presente no “século das luzes” que convergia para uma proposta primordial, que se fundamentava em um projeto de emancipação humana.

Com base nesta perspectiva, podemos dizer que as ideias rousseaunianas propõe de certa forma, a liberdade ao homem no sentido de torna-se independente das intervenções morais e intelectuais advindas do período medieval. De modo que, com o modernismo, surge uma nova concepção de educação, fundamentada na ideia de uma natureza humana universal. Nesta inovadora perspectiva de formação humana, projeta-se o

1 - Capítulo extraído do artigo de conclusão do curso de graduação em Licenciatura em Filosofia, pelo PARFOR/UFMA, intitulado, **FORMAÇÃO DO HOMEM OU DO CIDADÃO? A POLÍTICA COMO EXERCÍCIO PEDAGÓGICO NO EMÍLIO DE ROUSSEAU**, sob a orientação do Professor Dr. Luciano da Silva Façanha, Líder do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq.

homem do amanhã, isto é, um novo homem, gerado por sua razão, autonomia e sua liberdade.

Rousseau defende uma teoria educativa que propõe a possibilidade de formar um novo homem que conserve sua integridade, dada por natureza. Pois, para ele as instituições educativas corrompem o homem e tiram-lhe a liberdade. Para a criação de um novo homem e de uma nova sociedade, seria preciso educar a criança de acordo com a natureza, desenvolvendo progressivamente seus sentidos e a razão com vista à liberdade e a capacidade de julgar. Dessa forma, a tarefa de cultivar a ordem natural e formá-lo conforme os atributos da natureza começam no nascimento e prolonga por toda sua vida. Isto significa dizer, que o homem necessita de uma educação que forme o homem da natureza, cujo objetivo é apenas observar o caminho por ela apontada, tal caminho abrange principalmente a infância, respeitando as fases do desenvolvimento e de aprendizagem, isto é, vivendo de acordo com a sua natureza guiado por suas inclinações políticas sociais, formarão o homem ideal para viver e conviver consigo, com o outro em uma sociedade justa e democrática.

Desse modo, é preciso pensar seriamente no significado da infância, fase específica do desenvolvimento humano, na qual não deve ser projetado o ponto de vista do adulto, na verdade, faz-se necessário conduzi-las adequadamente para que seja garantida a preservação de suas inclinações naturais até que construa sua formação física, moral, social, intelectual e política.

Portanto, a justificativa para esta pesquisa consiste na relevância da sua temática que é sempre atual: a formação do homem ideal para viver e conviver em uma sociedade justa, onde o mesmo possa exercer a sua liberdade, tendo sempre o compromisso consigo e com o seu semelhante, promovendo assim, a felicidade do próprio homem. Pois é importante destacar, que dentre os dons naturais do homem está a consciência, capaz de distinguir o bem do mal, conduzindo assim, a conduta humana com base nos valores presentes na sua própria natureza.

Por isso, a formação integral do homem gerado por sua consciência permite uma relação favorável com o desenvolvimento como um ser que compreende seus direitos e deveres e pratica-os com plenitude. Logo, o homem em sua formação humana, constrói sentido para sua própria existência por meio da educação.

Nesse sentido, a educação nos dá tudo que necessitamos para a nossa formação como cidadão, seja ela da natureza, dos homens ou das coisas, em suma, ela faz-se necessária para o pleno desenvolvimento de nossas faculdades e para o conhecimento de nossa própria existência. Entretanto, poucos se questionam como educar um homem que conserve sua virtude, sua liberdade, sua autonomia em uma sociedade corrompida? Quem devemos formar primeiro: o homem ou o cidadão?

Para responder tais questões, procura-se encontrar a solução para esses questionamentos com base em uma análise descritiva da obra de Jean-Jacques Rousseau *Emílio ou Da Educação*, publicada em 1762. Também serão consideradas outras obras correlacionadas com o mesmo assunto, a formação humana.

Na verdade, a formação ideal que Rousseau se refere, trata-se do ato natural de educar, uma educação voltada para o comprometimento com a natureza humana e com a humanização do homem. Uma educação que consolide um homem total que não se corrompe, preparando para viver no mundo moderno e que sirva de exemplo do cidadão de uma possível sociedade justa e democrática nos moldes de um contrato social.

Portanto, este estudo, tem como objetivo apresentar: Emílio, projeto ideal de formação humana e a concepção acerca de formação homem x cidadão, compreendendo assim o caráter político pedagógico apresentado pelo autor a partir da educação moderna.

Em suma este artigo está estruturado da seguinte forma: no primeiro item apresentaremos um panorama geral do trabalho. Já no segundo item, damos foco as principais ideias do autor, das circunstâncias que compõem a obra de Rousseau *Emílio ou Da Educação*, trazendo uma abordagem sobre cada capítulo da obra, no entanto, dando uma ênfase maior aos dois primeiros livros e o quinto e último que compõem o pensamento rousseauiano acerca da formação do homem e do cidadão; no terceiro item apresentaremos os obstáculos entre formar um homem ou um cidadão, se podemos formar os dois ao mesmo tempo, ou quem devemos formar primeiro; já o quarto item, demonstraremos a política como exercício pedagógico na formação do homem; e por fim, o último item, as considerações finais (conclusão), sintetizo as ideias mais importantes desta pesquisa.

CIRCUNSTÂNCIAS DA COMPOSIÇÃO DE *EMÍLIO OU DA EDUCAÇÃO* EM ROUSSEAU

Tão importante quanto conhecer todo o contexto histórico em que se constituiu o pensamento de Rousseau, é descrever a grandeza de seu próprio pensamento, seu projeto educativo e sua proposta de formação do homem, que tem como principal objetivo o percurso de construção do sujeito que se desenvolve e adquire conhecimento sobre a natureza humana, a política e a moralidade, sem está inserido no meio urbano. Pois de acordo com Rousseau a criança tem um potencial desse muito cedo, com a possibilidade de aprender categorias de ordem e de valores que contribuem para a construção de uma consciência capaz de distinguir o bem do mal. Dessa forma, a educação surge como principal suporte de transformação social, fornecendo assim, tudo o que o homem precisa, daí a verdadeira finalidade da educação, de ensinar a criança a viver e aprender a exercer sua liberdade.

A obra de Jean Jacques Rousseau *Emílio ou Da Educação* lançada em 1762, referencia o homem ideal para viver em uma sociedade. Emílio é o representante ideal de humano em sua virtude, educando para viver consigo mesmo e com o outro em uma sociedade livre e democrática.

A obra é composta de cinco (05) livros, seguindo as diferentes fases da vida de Emílio, desde o seu nascimento até a idade de 25 anos. Essa divisão sugere sua intenção de reconstruir a história da evolução do indivíduo humano. No livro I – período da idade da natureza – bebê (infans) Rousseau trata sobre os fundamentos e a importância da educação na primeira infância, que para o autor é a mais importante na formação do homem, isto porque, a mesma se caracteriza como a idade da natureza, em que a criança é fraca e necessita de tudo, afirmando que as coisas acontecem corretamente naturalmente, quando são realizadas pela natureza, mas com alteração, a intervenção do homem as coisas pioram. Por isso, o homem não pode ficar abandonado e sem rumo, jogado a própria sorte, ele necessita da família e do Estado para poder se desenvolver plenamente. Esta fase corresponde de zero a dois (02) anos.

O livro II ainda dando continuidade a idade da natureza que corresponde de (02) a doze (12) anos (Puer). Esta fase se caracteriza pela com-

preensão de si mesmo e do mundo que o cerca. É nesse período que a criança adquire as primeiras lições de coragem, de controle e outras, como por exemplo: o sofrimento que é a primeira coisa que deve aprender e a que terá mais necessidade de saber, pois servirão para seu próprio desenvolvimento. O livro III que corresponde a idade de doze (12) aos quinze (15) anos, aborda a idade da força. O livro IV trata-se da fase que vai dos quinze (15) aos vinte (20) anos e corresponde a idade da razão e das paixões, e finalmente, o livro V que corresponde o período dos (20) aos vinte e cinco (25) anos. Trata-se da idade da sabedoria, momento em que Emílio vive uma vida de cidadão cosmopolita, casado e responsável com seus deveres com a sociedade. Para este trabalho será apresentado somente análise dos dois primeiros livros e necessariamente o último.

A obra de Jean-Jacques Rousseau escrita no século XVIII consiste em um tratado pedagógico que reúne, política, educação e ética. *Emílio ou Da Educação*, trata-se de um romance de formação que tem como principal questionamento dois ideais de formação: do homem e do cidadão e traz para o centro da discussão, a educação. Nesse sentido, cabe-nos a seguinte questão: quem devemos formar primeiro, o homem ou o cidadão? A teoria rousseaniana acerca da formação ideal do homem apresenta uma composição de educação centrada na criança, onde o aprendizado seja conduzido pelo próprio aprendiz, por meio de atividades progressivas e interativas que evolui naturalmente e projeta o homem do amanhã. Rousseau apresenta uma educação reformadora que inicia na infância e que se idealiza o humano para viver em uma sociedade justa, onde o principal propósito é evitar que a criança se torne má, fazendo com que seja um cidadão justo, isto é, que exercite a cidadania, tornando-o um homem bom.

Partindo do pressuposto de que a educação molda os homens, o teórico defende que a educação deve iniciar desde muito cedo, ao nascer, e que o estado da infância é muito importante para o fortalecimento do homem. Desse modo, Rousseau apresenta uma concepção de homem natural, Emílio enfatiza o processo de educação que deve conservar a inocência e as virtudes do estado de natureza, remetendo a bondade humana inata. "Tudo é bom ao sair das mãos do autor das coisas; tudo degenera entre as mãos do homem" (ROUSSEAU, 2017, p. 43). Segundo o autor, o homem nasce na-

turalmente bom e a sociedade o corrompe tornando-o mal, isto é, a vida cosmopolita, as instituições sociais, a civilização o corrompe, mexendo, manipulando, alterando, tornando artificial tudo que é natural do homem, manipulando sua mente. Como evitar isso? Como formar um homem que conserve sua virtude, sua liberdade e sua natureza? De acordo com Rousseau fortalecendo sua formação na infância, fase que para ele é a mais importante na formação do homem, e essa cabe incontestavelmente às mulheres (mães) vista que são elas quem primeiro educam as crianças:

É a ti que dirijo, terna e providente mãe, tu que soubeste afastar-te da grande estrada e proteger o arbusto nascente do impacto das opiniões humanas! Cultiva e rega a jovem planta antes que morra; um dia, seus frutos te deliciarão. Forma logo uma cerca em torno da alma do teu filho: outro pode trocar-lhe o circuito, mas apenas tu deves colocar a barreira (ROUSSEAU, 2017, p. 41, 42).

É importante frisar que o filósofo viveu em uma época em que a infância era tão pouco considerada, onde a criança era tratada como adulto em miniatura e as opiniões eram as mesmas para ambos. Não se reconhecia infância “Procuram sempre o adulto na criança, sem conceder o que ela é, antes de tornar-se adulta” (ROUSSEAU, 2017, p. 38). Com sua visão naturalista do mundo² foi o primeiro a descobrir e entender a criança como criança, uma espécie diferente da idade adulta.

No prefácio do *Emílio*, Rousseau fala sobre método que propõe, uma nova forma de olhar sobre a educação de sua época, com críticas aos métodos de educação das crianças. *Emílio*, pretendeu superar a mera condenação das práticas de sua época e propor uma nova metodologia de educação que enfatizará a valorização da infância “Não conhecemos nada da infância: com base nas falsas ideias que temos dela, quanto mais avançamos mais nos perdemos” (ROUSSEAU, 2017, p. 38) e ainda conclui: “No que se refere ao que se chamará a parte sistemática, que nada mais é aqui do que a marcha da natureza” (Idem, p. 38). Assim o pensador suíço, em sua obra aborda o retorno a natureza e o respeito ao desenvolvimento natural (físico e cognitivo)

2 - Pensamento que traz consigo o ideal de uma nova sociedade, baseada na liberdade natural do ser humano, e de sua capacidade de adquirir conhecimento de acordo com as etapas da vida, respeitando o desenvolvimento natural da criança.

da criança. A esse respeito Beatriz Cerizara aponta para a primeira crítica à educação e para o tratamento dado à infância, em outras palavras, a falta de atenção específica a cada etapa do desenvolvimento da criança e afirma que:

É preciso considerar as particularidades de cada criança: se, de um lado, todas nascem potencialmente iguais simbolizando a natureza humana em sua generalidade, cada um possui características e traços de caráter que lhe são inerentes. Além da desigualdade de cunho social e político, há também a desigualdade natural e biológica (1990, p. 31).

Nesse sentido é importante destacar que a espécie humana possui desigualdade tanto natural, quanto social, e, essa diferença consiste nos diferentes privilégios de alguns em prejuízos de outros. Assim, “toda criança é ao mesmo tempo a natureza e uma natureza” (CERIZARA, 1990, p. 32).

Dessa maneira, é preciso pensar seriamente no significado da infância, para que proporcione uma educação cujo, o processo será determinado pela natureza, dando atenção às diversas fases do seu desenvolvimento. De acordo com Rousseau:

Quereis, pois a criança guarde sua forma original? Conservai-a desde o instante em que vier ao mundo: logo ao nascer, apropriai-vos dela e não abandonéis até que seja homem – nunca tereis êxito sem isso. Assim como a verdadeira ama é a mãe, o verdadeiro preceptor é o pai (2017, p. 54).

Portanto, a obra de Rousseau é um romance escrito em forma de prosa que retrata sobre tudo a vida de um jovem. O filósofo recorre a digressões, de toda ordem como diálogos, anedotas, dramas, etc. dessa forma descreve fatos imaginativos com relação a formação ideal de humano. Emílio é o personagem central, um aluno fictício que o autor utiliza para demonstrar o percurso que o homem precisa fazer para formar-se como cidadão ideal para viver e conviver em uma sociedade justa, livre e democrática. Toda narrativa se desenvolve em torno desse personagem (Emílio) de sua mãe, de sua ama, de seu preceptor Jean-Jacques e de um vigário (vigário de Saboia), o tema central é a educação (a formação desse aluno) na obra, representado por Emílio.

Em *Emílio ou Da Educação*, Rousseau propõe uma educação onde o

homem se constrói naturalmente a partir de si mesmo. Segundo o filósofo a educação que se deve dar a criança desde o nascimento, é a educação da natureza, na qual o adulto deve intervir o mínimo possível, pois o estado da infância é importante para o amadurecimento do homem, fortalecendo assim sua formação na infância, na medida que vai crescendo consolidem um homem total, que não se deixa corromper pela sociedade.

Para Rousseau a educação fornece tudo que o ser humano não possui, isto é, força, juízo e outros benefícios que necessitamos para o nosso desenvolvimento como cidadão, e essa formação vem da natureza, dos homens ou das coisas, no entanto, estes três tipos de educação precisam andar juntas, pois são indispensáveis para o pleno desenvolvimento de nossas faculdades e para o conhecimento de nossa própria existência humana. No livro I, o filósofo fala dessa importância de união na formação humana. “Cada um de nós é, portanto, formado por três espécies de mestres. O discípulo no qual as diversas lições destes se contrariam é mal-educado e jamais estará de acordo consigo mesmo” (ROUSSEAU, 2017, p. 41).

A projeção do homem ideal imaginado por Rousseau mostra a diferença de uma educação que tem como prioridade de formação a sensibilidade e as necessidades fundamentais humanas, idealizado em um projeto de formação que inicia com o nascimento e vai até a idade adulta. Em resumo, Emílio é o representante do homem ideal, que fará cumprir tudo aquilo que é proposto no contrato social, a fim de garantir sua liberdade natural. Esse é o propósito de Rousseau, em consideração ao que pretende na formação humana, isto é, um conjunto de concepções presente em obras distintas, porém com o mesmo objetivo, isto é, são complementares.

Pensar em Emílio implica principalmente pensar na própria base formativa do ser humano: ética, estética e política sem que ele esteja inserido necessariamente em um contexto social urbano. Embora Emílio seja um personagem fictício, sua conduta representa uma forma viva, ativa e participativa das ações almejada do homem em sociedade, isto é, o homem de natureza precisa ter autocontrole de suas emoções, paixões e capacidades. Por essa razão, a formação humana deverá oferecer aos homens meios efetivos para que o mesmo compreenda sua realidade e desenvolva ações solidárias, positivas, humanistas de responsabilidade consigo, com o outro e

com o mundo, possibilitando a construção de identidades tanto individual, quanto coletiva, no sentido de propiciar, felicidade do próprio homem.

FORMAÇÃO HOMEM X CIDADÃO

Compreender que o projeto educativo presente no discurso de Rousseau se constitui em uma reforma no método educacional, que tem por objetivo a formação humana, e, esta por sua vez, estará incluída em seu plano político, que defende a mudança da reforma da associação mediante ao contexto social individual, cujo, o princípio é a recriação do homem natural por meio da educação, preparando-o para enfrentar a dura realidade sem necessariamente deixar-se corromper por ela.

Com base nesta perspectiva, podemos destacar dois conceitos fundamentais que permite compreender as diferentes estruturas das relações entre formar o homem ou o cidadão. Conceitos esses que direcionam e interligam o plano educativo ao político apresentado por Jean Jacques Rousseau. Refiro-nos os conceitos de homem natural e homem social (civil) destacado pelo filósofo como tema central do seu pensamento tanto na teoria educacional, quanto na proposta política.

É importante salientar, que o grande tratado educacional que Rousseau propõe, vai muito além das preocupações pedagógicas, sua relevância está ação humana que se expressa fundamentalmente na oposição entre as inclinações primitivas naturais do homem para agir de acordo consigo mesmo, e os deveres exigidos no convívio social, evidenciando assim, uma separação determinante da dimensão relativa ao próprio homem. Trata-se, portanto, da posição que o homem se encontra fixado entre duas ordens paralelas que se entrelaçam e se realizam sem preferência de uma ou outra, mas se cruzam simultaneamente.

Sendo assim, diante desse percurso necessário de formação humana, é fundamental que se observe atentamente o processo dessa formação, pois a meta consiste na formação do homem natural, na medida em que mantém a direção primitiva dos homens. No entanto, essas disposições primitivas que tudo deveria conformar com as três educações necessárias para a plena formação do homem fossem diferentes e não opostas:

Quando, em vez de criar um homem para si mesmo, deseja-se criá-lo para os demais? O certo é então impossível. Forçado a combater a natureza ou as instituições sociais, é preciso optar entre formar um homem ou um cidadão, pois não se pode fazer ao mesmo tempo um e outro (ROUSSEAU, 2017, p. 44).

Ao propor a base de sua teoria educativa no *Emílio*, personagem fictício apresentado por Rousseau para mostrar a marcha natural do desenvolvimento humano e a formação do coração do homem, o autor, ressalta a “educação da natureza”, como sendo a melhor espécie de educação, sendo assim, a originalidade e a diferença do seu pensamento consiste na seguinte perspectiva: o homem natural e o homem civil, apresentado pelo filósofo logo nos primeiros capítulos:

O homem natural é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que só se relaciona consigo mesmo ou com seu semelhante. O homem civil é apenas uma unidade fracionária que se liga ao denominador e cujo valor está em sua relação com o todo, que é o corpo social (ROUSSEAU, 2017, p. 14).

Esses dois planos apresentados pelo filósofo, mesmo que paralelos entrelaçam-se, na medida que percorre o caminho da formação do homem, que vai desde o nascimento a criança (plano individual) até sua plena constituição como cidadão (plano político) não se forma o cidadão e depois o homem, mas ambos são formados por um projeto político educacional que vislumbra o homem em sua totalidade.

O homem social apresentado por Rousseau revela uma transformação do homem natural, mostrando os conflitos permanentes entre essas duas identidades. Os conflitos entre esses dois modos de vida, no estado de natureza e no estado civil expõem de modo indireto como o homem através do desenvolvimento de seu espírito pode abandonar a benevolência natural e se tornar dependente do processo civilizador.

Segundo o filósofo o homem é a suprema obra de arte da natureza e a bondade é a dádiva natural que precisa ser conservada, no entanto, o homem se degenera pelas suas próprias mãos ao deixar-se corromper pelas paixões e os vícios da sociedade. Por isso, a educação é tão importante na

vida do indivíduo desde o nascimento, pois permite que o homem se constitua a partir de si mesmo, de acordo com sua própria natureza.

Essa diferença que se apresenta entre homem natural e homem civil, aparece sob forma de divergência entre as inclinações naturais e os deveres. Daí a passagem do Emílio em que Rousseau afirma que:

Aquele que, na ordem civil, deseja conservar a primazia da natureza, não sabe o que quer. Sempre em contradição consigo mesmo, hesitando entre suas inclinações e seus deveres, nunca será nem homem nem cidadão; não será bom nem para si nem para outros. Será um dos homens de nossos dias, um francês, um inglês, um burguês; não será nada (ROUSSEAU, 2017, p. 45).

As funções do homem ou do cidadão se opõem as inclinações naturais a medida que, de acordo com essa passagem, ele agiria objetivando algo que seja bom para o bem coletivo ou bem-comum, mas antes, a satisfação de interesse próprio, seus desejos ou necessidades particulares. De acordo com Rousseau, o homem deve agir de acordo com a sua natureza "Para ser algo, para si mesmo e sempre uno, é preciso agir como se fala, é preciso estar decidido a respeito do partido que se deve tomar" (ROUSSEAU, 2017, p. 45).

Além dessas definições apontadas por Rousseau, Maruyama destaca alguns pontos relevantes a essas contradições entre o homem natural e o homem civil.

Aquele que sofre 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 análise de problemas concretos. Aquele que sofre contradição é um homem real, um francês ou um inglês como observa Rousseau, é quem não se decide entre ser um homem natural ou como um homem civil (MARUYAMA, 2001, p. 26).

Em outra passagem a autora ainda faz uma consideração a respeito dessas duas ordens: homem natural e homem civil, e afirma que essas duas inclinações definida por Rousseau 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 homem natural, ora como homem civil, e se contradiz querendo ser ao mesmo tempo como um e outro. Nesse sentido, podemos dizer que homem e cidadão se opõem tanto quanto homem natural e homem civil (MARUYAMA, 2001, p. 26-27).

Essa história hipotética que vai do estado de natureza ao estado de sociedade (civil) e que transcorre paralelamente a história do espírito demonstra que as desigualdades sociais, morais e políticas (riqueza e poder) não tem origem na natureza, é sim, no meio social em que convivemos, em outras palavras, a maior parte desses infortúnios presentes em nossas vidas é obra nossa. Por esta razão, Rousseau desenvolve um plano universal de desenvolvimento humano, uma espécie de enciclopédia que não segue a ordem alfabética, mas a ordem da evolução humana. Isto significa que as temáticas abordadas por Rousseau possuem um fio condutor, que permite todas as ideias por ele apresentadas em um só panorama: a trajetória do homem, que deixa seu estado natural quando se encontra inteiramente voltado para si mesmo, para a lenta e gradualmente torna-se o cidadão. Nesse sentido, a educação surge como um elo conciliador entre o homem, sua natureza consigo mesmo e com o próximo. Nesta concepção rousseaniana de formação do homem, em todos os aspectos: físicos, intelectual, social e político, revela a mais bela tarefa da moral que se propõe em benefício da espécie e para o avanço da evolução humana.

Neste discurso pedagógico e político de formação do homem é importante ressaltar que o filósofo almeja um homem total que seria a junção do homem natural e do cidadão, contudo, é preciso entender que primeiro veio o homem da natureza, só depois, o homem com o meio social, além disso, a formação do homem é a vocação primeira reclamada pela natureza como diz Rousseau:

Na ordem natural, sendo os homens todos iguais, sua vocação comum é a condição de homem, e quem quer que seja bem educado para esta não pode cumprir mal aqueles que lhe estão veiculadas. Pouco impor-

ta que meu aluno se destine à espada, a igreja ou a advocacia. Antes da vocação dos pais, a natureza o chama para a vida humana. Viver é o ofício que desejo ensinar-lhe (2017, p. 46).

Diante de todos os questionamentos que norteiam o pensamento de Rousseau acerca da formação humana, tais questionamentos tornam pertinentes: é possível conciliar a educação do homem e do cidadão, isto é, a educação da natureza e a educação da sociedade? Neste aspecto, a primeira almejada pelo autor, é a formação do próprio homem: “Saindo de minhas mãos, ele não será, admito, nem magistrado, nem soldado, nem padre, será primeiramente homem” (ROUSSEAU, 2017, p. 46). E ainda conclui: “Tudo que um homem deve ser, ele saberá sê-lo, segundo sua própria necessidade tanto quanto qualquer outro, e mesmo que a fortuna o faça mudar de lugar, ele estará sempre no seu” (Idem, p. 47). E, em resposta a esses mesmos questionamentos a respeito da formação do homem (Emílio) ele responde: “Seu primeiro dever é consigo mesmo” (Idem, p. 280). Isto significa que a primeira formação do homem é o dever consigo, é o amor por si mesmo, é o compromisso de cuidar de sua conservação, um interesse bem e legítimo, isto não significa amor próprio, egoísta, mas o amor a si mesmo em função da preservação da vida. A esse respeito Streck afirma que:

Amando a nós mesmos, em função da preservação de nossa vida, vamos ampliar esse currículo para amar aquilo que, por sua vez, ajuda a nos conservar. Rousseau repete, em outras palavras, a máxima bíblica de “amar ao próximo como se amar a si mesmo”. Os sentimentos de vaidade, orgulho e soberba devem ser considerados formas desviantes de amor em si (2008, p. 42).

A trajetória pedagógica de Emílio nos mostra que a realização desse projeto de formação do homem ideal para conviver em uma sociedade justa e democrática, sem que lhe crie constrangimentos diante das coisas que o cercam, é impossível, uma vez que, não podemos afastá-los das tensões sociais e confiná-lo, deixá-lo fora de uma inclusão social, da qual não temos controle sobre suas ações. Haverá sempre essa tensão: “Abdicar da educação do homem significa entregar Emílio a barbárie da vida social; deixar de formar o cidadão implica confiná-lo numa ilha. Ambas as hipóteses são impossíveis” (STRECK, 2008, p. 45). Nesse sentido, o próprio autor sugere que

o homem necessita de uma educação voltada para a própria natureza onde lhe assegure viver de acordo com ela, respeitando sua liberdade, autonomia, espontaneidade de seus dons naturais, protegendo-os das máscaras da civilização e das alterações que as instituições provocam em suas ações, em sua mente, fazendo-o escravo de um sistema social e tornando-o coisificado pelo cotidiano da vida social. Pois de acordo com Rousseau “a verdadeira liberdade provém das leis da natureza inscritas no fundo do coração através da consciência da razão” (ROUSSEAU, 2017, p. 58).

Isso equivale a dizer que a educação do cidadão é impossível sem a educação do homem. Portanto, de acordo com o filósofo, o processo formativo do homem inicia na infância, desde o nascimento (plano individual) até sua plena constituição como cidadão (plano coletivo). O homem é formado por um projeto político educacional que vislumbra o homem total, aquele que na ordem civil, deseja conservar a primazia da natureza, a formação do homem é a vocação primeira reclamada pela sua própria natureza.

A POLÍTICA COMO EXERCÍCIO PEDAGÓGICO

Uma vez que os preceitos do pensamento rousseauiano estão fundamentados no plano educacional e político, podemos salientar em dizer que o grande problema a ser resolvido mediante ao impasse estabelecido, é justamente a possibilidade de seu discurso alcançar uma conciliação entre natureza e sociedade. E por esta condição, de que é possível essa correlação na formação humana, devemos englobar a observação tanto na ordem natural como também na ordem do desenvolvimento social.

Com base neste aspecto, de que tanto a natureza quanto a sociedade fazem parte da trajetória humana, e são essenciais na construção da consciência, por vezes, temos uma leve impressão que as noções de sensibilidade (natureza) e cidadania, aparentam como instancia distintas. No entanto, por mais diferentes que pareçam, sabemos que são complementares no processo de formação do homem. Por essa razão, o projeto educativo de Rousseau apresenta um propósito similar ao seu plano político, uma educação moral e política que leva o homem a se tornar cidadão.

Segundo a teoria da Educação rousseauiana os primeiros ensinamentos são adquiridos ainda na infância, são advindos da relação sensível

entre o ser humano e o mundo que o cerca. Sobre isso no livro I do Emílio aponta que:

Nascemos sensíveis e desde nosso nascimento somos afetados de diversas maneiras pelos objetos que nos cercam. Logo que adquirirmos por assim dizer consciência de nossas sensações, nos dispomos a procurar ou evitar os objetos que as produzem (ROUSSEAU, 2017, p. 43).

Sendo o homem determinado pela sua condição natural, sua existência está ligada as disposições naturais físicas ou sensíveis (por seus sentidos). Logo a educação deve ter início desde o muito cedo, pois nascemos desprovido de tudo. A esse respeito sobre a importância da educação na formação do homem, o filósofo afirma que:

Nascemos fracos, necessitamos de forças, nascemos desprovido de tudo. Necessitamos de assistência nascemos estúpidos, necessitamos de juízo. Tudo que não temos ao nascer e de que necessitamos quando adultos nos é dado pela educação (ROUSSEAU, 2017, p. 24).

Percebe-se que o filósofo legitima a educação como fator preponderante na formação humana, isto significa que sua relevância está justamente no papel que ela exerce como reformadora e como ponte para as transformações sociais do homem ideal para viver bem consigo e com os outros em uma sociedade democrática, onde ele exerça sua liberdade. Por isso, Rousseau enaltece a primeira educação como a mais importante entre as demais na vida humana, compara o homem a uma planta que deve ser cultivada pela educação, pois, “Formam-se as plantas pelo cultivo, e os homens pela educação. [...] Deplora-se o estado da infância; não percebemos, porém que a raça humana teria perecido se o homem não tivesse começado sendo criança” (ROUSSEAU, 2017, p. 42).

Daí a passagem em que o filósofo fala dos cuidados que se deve ter com a formação do homem desde o nascimento até a idade adulta. Pois para Rousseau “a educação sendo uma arte, é quase impossível que ela tenha êxito, pois o concurso necessário a seu sucesso não depende de ninguém” (ROUSSEAU, 2017, p. 43). Assim, a única coisa que se pode fazer é cuidar, observar o percurso que a mesma faz, sem intervir naquilo que é natural, pois mesmo que se altere seu percurso, posta em liberdade ela retornará a

sua origem. Rousseau descreve essa passagem fazendo uma alusão da educação do homem a uma planta e exemplifica:

O hábito das plantas cuja a direção vertical é perturbada. Posta em liberdade, a planta mantém a inclinação que foi forçada a adotar; mas nem por isso a seiva alterou sua direção primitiva, e, se a planta continua a vegetar, seu prolongamento torna a ser vertical. O mesmo ocorre com a inclinação dos homens. Enquanto permanecemos no mesmo estado, podemos manter os que resultam do hábito e o que nos são menos naturais; mas basta que a situação se altere para que acesse o hábito e o natural retorne (ROUSSEAU, 2017, p. 43).

O autor descreve, a educação como sendo um hábito, que pode ser mantida ou não, moldando o homem, isso significa que a aprendizagem se dar corretamente pela natureza, que mesmo forçado adotar novos padrões, o homem exercendo sua liberdade sempre retornará a origem. Com isso, o filósofo justifica a importância e o objetivo da educação. Segundo o pensador genebriano “Moldam-se as plantas pelo cultivo, e os homens pela educação”. (ROUSSEAU, 2017, p. 43)

Rousseau aponta para uma educação destinada a formar plenamente o espírito da criança e a impor-lhe os deveres do homem. Daí sua justificativa para lidar com a formação moral e intelectual do homem, daquilo que o autor nomeia como educação negativa:

Chamo educação negativa à que tende a aperfeiçoar os órgãos instrumentais de nossos conhecimentos, antes de oferecer tais conhecimentos, e que prepara para a razão pelo exercício dos sentidos. A educação negativa não é ociosa; ela dispõe a criança a tudo que pode conduzi-la ao verdadeiro quando for capaz de aprendê-lo, e ao bem quando for capaz de amá-lo (ROUSSEAU, 2017, p. 129).

Essa é a educação que a criança deve receber no primeiro período de sua vida, trata-se, portanto, da não intervenção do adulto, e, com isso, torná-la capaz de educar a si mesma. Deixar que ela forme seu espírito pela contemplação das coisas e pelas lições que estas lhe oferecem. Seus ensinamentos devem ter menos preceitos e mais exercícios por meio de experiências vivenciadas. Sobre essa questão, o filósofo afirma que:

A educação primeira deve, portanto, ser negativa. Ela consiste, não em ensinar a virtude ou a verdade, mas em preservar o coração do vício e o espírito do erro. Se pudésseis conduzir vosso aluno são e robusto até a idade de doze anos, sem que ele soubesse distinguir sua mão direita de sua mão esquerda, logo as vossas primeiras lições os olhos de seu entendimento se abriria para a razão. Sem preceitos, sem hábitos, nada teria ele em si que pudesse contrariar o resultado de vossos cuidados. Logo ele se tornaria, em vossas mãos, o mais sensato dos homens; e, começando por nada fazer tereis feito um prodígio de educação (ROUSSEAU, 2017, p. 130).

O homem recebeu da natureza órgãos e faculdades, cujo uso dependerá, entretanto, daquilo que a educação faz dele. Sendo assim, a educação dar tudo que o homem necessita para a sua formação como cidadão, e essa, vinda da natureza, dos homens, ou das coisas são indispensáveis para o desenvolvimento de nossa própria existência humana.

A educação que o homem da natureza é denominada, por Rousseau 'Educação da Natureza', cujo princípio é: observar a natureza e seguir o caminho por ela apontado. Tal caminho abrange três instancias diferentes de aprendizado em relação ao indivíduo, mas em todos os casos, é a educação que estabelece a ponte entre o que não se tem e o que se precisa (ALMEIDA JÚNIOR, 2009, p. 11).

A teoria pedagógica de Rousseau traz princípios pedagógicos da própria educação da natureza do homem, que guiado por suas inclinações políticas sociais que são as leis, trariam princípios de uma educação pública, uma fração do que é sociedade. O conflito entre esses três tipos de educação, a natureza que tem como dom a própria consciência capaz de distinguir o bem do mal; a cultura, referindo-se a educação dos homens e das coisas, desencadeia o mal, e, só a educação poderia restaurar o elo e permitir que a cultura não fosse a negação da natureza, pois o homem possui sentimentos virtuosos que para Rousseau seria "Aquele que sabe dominar suas afeições, pois então segue sua razão, sua consciência, faz seu dever, mantém-se dentro da ordem e nada o pode afastar dela" (ROUSSEAU, 2017, p. 430).

Rousseau afirma que a educação das crianças e dos jovens deve respeitar o ritmo da natureza, que ela demarca o caminho a ser percorrido, e que o objeto final de toda essa trajetória, é a formação do próprio homem, formação de sua própria consciência. A esse respeito Carlota Boto diz que:

Deve se respeitar o ritmo da vida em que o sujeito estará apto para receber este ou aquele conhecimento: finalmente uma preocupação relativa ao modo de agir e de proceder no ensino, tanto no que toca aos conteúdos, quanto aos aspectos concernentes às formas de ensinar. (BOTO, 2017, p. 266).

Já em outra passagem ela reafirma que:

O conhecimento de dor- o aprendizado do sofrimento- seria algo importante para ser trabalhado no processo de formação humana. Porém haveria de se buscar alguns refinamentos nos procedimentos adotados, de modo que a educação e o ensino dos homens não prejudicassem a ação pedagógica da natureza (BOTO, 2017, p. 266).

A educação deve ser direcionada pela observação da natureza, onde as primeiras lições extraídas das coisas e do contato com o mundo, e, por isso, os recursos pedagógicos empregados na educação deveria respeitar o caminho de cada etapa de aprendizado. Os cuidados com o corpo, não pra protegê-lo apenas, mas para fortalecê-lo; os exercícios práticos (jogos, brincadeiras e passeios) para desenvolver as capacidades sensitivas, o raciocínio, a criatividade e a compaixão. Pois exercer os sentidos não é somente fazer uso deles, é também, aprender a bem julgar por eles. Os lentos, mas seguros desenvolvimentos da imaginação e da razão, tornando-o consciente de sua realidade. Além desses, todos os ensinamentos da moral, político e religioso deveriam promover o resgate da natureza, não oferecendo conteúdos culturais, mas impedindo que os maus hábitos deforme a natureza, evitando que o amor de si venha se transformar em amor próprio.

Dessa forma, a concepção rousseaniana acerca da formação do homem, é também um tratado político; o desafio de ser cidadão no mundo tal como ele se apresenta, em uma sociedade corrompida sem se deixar corromper por ela. Na obra (Emílio) é o representante de cidadão, que ao retornar à sua família pode exercer seus deveres inerentes à condição de cidadão.

CONCLUSÃO

O tratado pedagógico rousseuniano foi escrito sem pretensões de querer estabelecer mudanças no padrão educativo imposto em seu tempo, na verdade Emílio surge como uma análise do assunto já então discutido a priori por outros, tanto que o próprio autor registra como uma obra voltada apenas para quem se interessa pelo assunto. Como diz o próprio Rousseau:

Falarei pouco da importância de uma boa educação; nem me deterei tampouco em provar que a que se pratica é má; mil outros o fizeram antes de mim, e não me agrada encher um livro com coisas que todo mundo sabe. [...]Não é sobre as ideias de outros que escrevo; é sobre as minhas. [...]E se por vezes adoto o tom afirmativo, não é para influir no espírito do leitor e sim para-lhe falar como penso. [...] Embora não queira obstinar-me em defender minhas ideias, não me creio por isso menos obrigado a propô-las (ROUSSEAU, 2017, p. 37).

A proposta educativa elaborada por Jean Jacques Rousseau constitui um marco decisivo para o percurso teórico da educação, uma vez que, a educação de sua época baseava-se essencialmente na retórica, e não havia espaço para a experiência e para a reflexão pessoal.

Rousseau em seu tratado pedagógico descreve a natureza humana como o conhecimento mais necessário ao homem, estabelecendo assim, um novo método quanto à possibilidade do conhecimento, e, este deve ser iniciado na infância. O filósofo ressalta a necessidade de tratar a infância como infância, isto é, como uma fase específica do desenvolvimento humano. A criança tem sua maneira de ver, de pensar e sentir. “Os sábios atêm-se ao que importa os homens saber, sem considerar o que as crianças estão em condição de aprender?” (ROUSSEAU, 2017, p. 38). Para o filósofo, é um grave erro empregar a razão para instruir as crianças, pois ele entende que, a razão longe de ser um meio, é um fim. É, portanto, por meio da experiência que o governante deve levar a criança a se instruir. Dessa forma, cabe ao preceptor apenas criar condições para que a criança (Emílio) alcance, por si mesmo, determinadas noções como moral e física.

Em Emílio, Rousseau combate a ideia de uma educação criadora do homem, uma educação bancária, e propõem uma que permite ao homem se

construir naturalmente a partir de si mesmo. A educação que se deve dar à criança desde a mais tenra idade, é a educação da natureza, na qual o adulto deve intervir o mínimo possível.

Rousseau afirmara que o homem nasce bom e passa a ser mau devido aos males sociais, e nessa perspectiva acreditando que o homem puro, ele precisa preservar essa benevolência desde muito cedo, especificamente na infância, pois é nesta fase da vida que o homem, ainda sendo criança, tende os desvios, por isso, ele depende dos ensinamentos dos homens, das coisas, e, principalmente da natureza. Pois acreditando que as crianças aprendem pela imitação tende a repetir aquilo que lhes são ensinados, se o que aprendem é tornar-se homem antes de se tornarem cidadão, fortalece e conserva-se a força de sua virtude, sua bondade natural, mas se o que aprendem são coisas dispensáveis para sua evolução humana, forma-se apenas cidadão, escravo de um sistema social manipulador do próprio homem, “um homem que nasce, vive e morre na escravidão” (ROUSSEAU, 2017, p.56), homem vazio de si mesmo e cheio de opiniões alheias. Por isso, é importante destacar que o plano educativo de Rousseau vislumbra o homem total, que é a junção do homem de natureza com o cidadão, o homem que tem consciência de que é um ser bom, e por isso, não se deixa corromper com os males de outros homens já corrompidos no meio social.

Rousseau não pretende com seu método fazer com que a criança (no caso Emilio) torne-se antissocial, mas fazê-lo dono de si mesmo, preparando o corpo e o espírito, isto é, formando o coração, o juízo e o espírito, para que possa viver em uma sociedade que mesmo corrompida, não se deixe degenerar por ela. Por isso, cabe ao preceptor à tarefa de construir este homem incorruptível, perfeito, ideal para viver e conviver com seus semelhantes.

O projeto de Rousseau tem o objetivo de formar o homem justo, livre, autônomo e feliz. Autônomo aqui no sentido de ético, livre para sempre escolher o bem. Assim, o filósofo propõe seu projeto em que ele mesmo chega a questionar sua própria idealização ao dizer que:

Eis o estudo a que mais me dediquei, para que ainda que todo meu método seja quimérico e falso, se possa sempre tirar proveito de minhas observações. Posso ter vislumbrado mal o que se deve fazer, mas acredito ter enxergado bastante bem o sujeito sobre o qual se deve operar (ROUSSEAU, 2017, p. 38).

Com seu projeto, Rousseau trouxe uma visão inovadora quando mostrou-se sensível ao aprendizado da criança, algo inédito até este período da história. Assim, o filósofo coloca a criança como indivíduo que deveria ser respeitado como sujeito de sua própria educação. Respeitada no sentido de instruir a criança naquilo que convém aprender a cada etapa da vida. Deve se deixar na infância a natureza educar naturalmente, com poucas intervenções apenas observando o ritmo da natureza e as potencialidades da criança para que a partir daí, desenvolvê-las com atividades interativas e progressivas, retirando de perto tudo que possa degenerar sua pura natureza humana. Neste sentido, é importante que a criança aprenda apenas contemplando a natureza e as coisas, e, desta forma, estimule sua sensibilidade, formando ideias que serão corrigidas e esclarecidas na idade da razão. Pois para Rousseau, a liberdade é algo imprescindível desde a infância, mas ela não pode ser sem limites, pois a criança não fazendo ainda uso da razão não saberia usar desta liberdade em prol de suas necessidades.

Portanto, é preciso formar um homem capaz de querer o bem, não unicamente o seu, mas o de todos, isto é, um homem que domine suas paixões e siga sua consciência. Trata-se de um homem que se mantém, na medida do possível, fiel a sua natureza, mas encontra, sob a força da lei, o meio de verificar a moralidade de suas ações.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA JUNIOR, José Benedito de. **Educação e política em Jean-Jacques Rousseau**. Uberlândia, EDUFU, 2009.

BOTO, Carlota. **Instrução pública e projeto civilizador: o século XVIII como interprete da ciência, da infância e da escola**. São Paulo. Editora Unesp, 2017.

CERIZARA, Ana Beatriz. **Rousseau a educação na infância**. São Paulo, Scipione, 1990.

MARUYAMA, Natália. **A contradição entre o homem e o cidadão: Consciência e política segundo J. J. Rousseau**. São Paulo – Humanistas: Fapesp, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emilio ou Da Educação**. Tradução, introdução e notas. Laurent de Saes - São Paulo: Edipro, 2017.

STRECK, Danilo R. **Rousseau & a educação**. 2. Ed. – Belo Horizonte: Autêntica 2008.

MODERNIDADE E CIVILIZAÇÃO: O MAL-ESTAR E A AURORA DA RAZÃO NO SÉCULO DAS LUZES

Joselle Couto e Lima

INTRODUÇÃO

Este capítulo inicia com considerações sobre as interpretações de alguns filósofos do século das luzes. Desse modo, será possível compreender qual o obscurantismo presente nesse período, revelador de um mal-estar denunciado pelos filósofos da época e que trouxe à luz uma nova expectativa filosófica em torno dos poderes da razão. Entre os principais filósofos iluministas há um ponto de exceção quanto às expectativas com a aurora da razão, com o progresso e com o mundo civilizado. A filosofia de Rousseau apresenta, antecipadamente, um tipo de mal-estar que será efetivamente vivenciado e identificado em um período posterior, ou seja, no século XIX, a partir da psicanálise freudiana. O ponto comum para discussão serão os efeitos da “civilização” nas formas de subjetivação dos sujeitos da modernidade, algo mais evidente no período de Freud.

Na primeira fase do início do século XVI até o século XVIII, “as pessoas estão apenas começando a experimentar a vida moderna, mal fazem ideia do que as atingiu” (BERMAN, 1986, p. 16). Nesse contexto, o homem ainda não vivenciava o que efetivamente seria propiciado pelas experiências e inovações modernas após o advento da ciência e o desenvolvimento do sistema capitalista, que se configura de forma mais definida no período do século XIX.

Segundo Bauman (1998, p.7), “somente a sociedade moderna pen-

sou em si mesma como uma atividade da cultura ou da civilização [...]”. O período do século XVIII é a expressividade maior dos ideais que orientam a modernidade: a ideia de progresso associada à ideia de civilização configura-se em valores educativos e morais da época, bem como na valorização da razão, que trouxe ao homem desse período a crença absoluta no poder da razão. Esse poder propiciaria tanto uma revolução no espírito humano quanto na vida social.

De início, intenciona-se problematizar se, de fato, Rousseau e aqueles pensadores iluministas, que se contrapunham ao seu pensamento, revelavam o mesmo mal-estar em suas teorizações filosóficas, frente ao poder instituído da época. Embora fizessem parte de um mesmo movimento intelectual, esses pensadores divergiam quanto à confiança na razão e nos seus efeitos para o homem e suas instituições. Por exemplo, Voltaire acreditava que, com a “aurora da razão”, haveria “uma grande revolução nos espíritos”, e Diderot, ao enaltecer a razão, creditava a esta a grande responsabilidade pelo desenvolvimento e progresso da ciência, assim como também Condorcet, que, ao ser bastante otimista com as luzes, defendia um ritmo progressivo e civilizado para a história; Rousseau, ao contrário, apresentava um confronto intenso não somente com a razão, mas com o processo civilizatório entendido como resultado de um marco fundacional instituído pela propriedade privada, origem da desigualdade entre os homens.

O ponto de partida é analisar e fazer uma breve comparação entre o que há de comum nos pensadores da época, sobretudo aqueles que revelavam um mal-estar com a conjuntura política da época, dando observância ao lugar que a racionalidade vai ocupar como um novo modo de subjetivação no século XVIII, e o pensamento de Rousseau. Alicerçados no fundamento da razão, os filósofos iluministas impulsionaram novas formas de representação do homem acerca do mundo, considerando que a autonomia da razão traria ao homem o poder do conhecimento. A *Encyclopédie*, por exemplo, foi um empreendimento coordenado por Diderot, por mais de 20 anos, com o intuito de discutir sobre o problema da sociabilidade. O material demonstrou, com a participação de grandes intelectuais da época, a capacidade da razão humana em produzir conhecimento e trazer grandes contribuições filosóficas, em seus verbetes, sobre a questão da sociabilidade.

Não se pode perder de vista que todas as discussões que aquecem o

Iluminismo não deixam de ressoar o seu pontapé inicial: a consequência da filosofia do século XVII culminando com a ciência moderna. Souza (2001, p. 22) complementa esse pensamento:

[...] a ideia de progresso (tanto no seu conteúdo, por assim dizer, positivo, em Voltaire e Condorcet, como na sua função crítica, em Rousseau), que perpassa as doutrinas iluministas sobre a história, na sua origem, no começo da modernidade, de fato esteve ligada ao nascimento da ciência e à consideração do domínio da natureza pela atividade científica.

Para Forbes (2012), o surgimento da ciência moderna provocou um corte epistemológico com o mundo antigo. As descobertas científicas romperam com a ideia de um mundo fechado, hierarquizado e finito, e deram lugar à ideia de um universo infinito, em que a terra não era mais o centro do universo. Essa mudança trouxe consequências estruturais para a modernidade, pois, a partir de então, o homem começou a se ver como senhor e possuidor da natureza, capaz de produzir conhecimento não mais pela iluminação divina, mas pelo poder da razão.

OS IDEAIS ILUMINISTAS

É necessário obter uma compreensão sobre os ideais que nortearam o pensamento iluminista no século XVIII. Assim, pode-se fundamentar o argumento de que a modernidade e os ideais da modernidade surgiram alicerçados nas ideias de civilização e de progresso, as quais só puderam ser mantidas em virtude da compreensão de que, com o advento da ciência, o homem se tornaria “senhor e possuidor da natureza”. O século das luzes revela claramente que o sentido da história humana se daria por meio do poder da razão, que conduziria o homem a um processo ascendente, tanto cultural quanto intelectual (SOUZA, 2001).

A ideia de progresso no século XVIII, defendida pelos filósofos iluministas, é resultado da valorização da razão do século XVII, que marca a ruptura com a “época das trevas”. Era assim que os iluministas compreendiam o período medieval. D’Alembert (apud SOUZA, 2001, p. 26), por exemplo, definia a Idade Média da seguinte forma: “que o abuso da autoridade unida à temporal forçava a razão ao silêncio e pouco faltou para que se proibisse o

gênero humano de pensar”. A ideia de civilização estava marcada pelo espírito da época das Letras como um período mais desenvolvido que o anterior, o qual consistia na ideia de progresso por considerar que a época presente seria superior à época passada. Essa concepção estava presente na *Encyclopédie*, como consta na citação abaixo:

A *Encyclopédie* define o ‘progresso’ como movimento para a frente. A idéia é uma das mais familiares do século, apesar de sua imprecisão. Um dos elementos constitutivos da idéia é a certeza de que existe uma lei da história, entendida como uma necessidade determinada por certos fatores, pela qual o gênero humano passa por diversos estágios de desenvolvimento, marcados por uma certa regularidade. Esta necessidade manifesta-se no passado e é também aplicável ao futuro (SOUZA, 2001, p. 27).

A perspectiva histórica no Iluminismo está completamente associada à perspectiva da ciência, pois a crença no desenvolvimento científico determinava o curso progressivo da história, desembocando em um processo civilizacional que não só promovia o desenvolvimento da ciência, mas também um desenvolvimento moral, intelectual e social do homem. O interessante é que Rousseau, embora fazendo parte do Iluminismo, não compartilhava desse pensamento, pois considerava que a história da civilização e do progresso apresentava um percurso de declínio para o homem e suas instituições, ou seja, era um fator gerador de mal-estar e não de felicidade.

O que há de mais cruel ainda é que, todos os progressos da espécie humana distanciando-a incessantemente de seu estado primitivo, quanto mais acumulamos novos conhecimentos tanto mais afastamos os meios de adquirir o mais importante de todos: é que num certo sentido, à força de estudar o homem, tornamo-nos incapazes de conhecê-lo (ROUSSEAU, 1978, p. 227).

Ao se observar o tema da civilização de forma mais específica entre os filósofos iluministas, encontra-se uma série de peculiaridades em seus pensamentos, principalmente no de Rousseau, que toma uma postura radicalmente diferente de Voltaire, Diderot, Condorcet, entre outros. A divergência sobre como é concebido o processo da civilização se dá, principalmente, pela forma como encaram o poder da razão, pois, enquanto grande

parte dos pensadores possuía uma postura enaltecedora da razão, Rousseau era severamente crítico. Nesse confronto, torna-se evidente que o Iluminismo, mesmo que tenha provocado um discurso subversivo com a ordem instituída na época, ainda apresentava divergências internas. Pode-se dizer, então, que uma das posturas mais radicalmente opostas ao que comumente se defendia seria o pensamento rousseauiano.

Antes de tratar sobre a forma como se dá a ideia de civilização no pensamento de alguns filósofos do século XVIII, o que colabora para a compreensão do ponto de exceção que a filosofia de Rousseau pode ocupar diante da compreensão da maioria dos filósofos acerca do processo da civilização, é interessante observar como é entendido o problema da sociabilidade no pensamento da época, já influenciado pelos ideais iluministas. A partir daí, observam-se as diferenças marcantes entre Rousseau e os outros filósofos do século das luzes, os quais defendiam o progresso e a civilização.

Utilizando como referência a *Encyclopédie*, a questão do tema da sociabilidade, que serve como ponto de partida para a compreensão do processo civilizatório, mesmo que tenha algumas diferenciações entre os autores de vários verbetes, era vista como um processo natural. Jacour, no verbete *Lei Natural*, vai afirmar que a sociabilidade é um princípio que fundamenta todas as leis naturais. Boucher d'Argis, no verbete *Sociedade*, também acompanhando o pensamento de Jacour, entende que o homem fora da sociedade não pode conservar sua vida, nem aperfeiçoar seus talentos, muito menos obter felicidade (SOUZA, 2001).

A sociabilidade é sempre defendida como algo natural pelos autores da *Encyclopédie*, mesmo que apresentem algumas divergências na forma como é concebida a natureza humana, ou seja, se ela é má, completamente ou parcialmente. Diderot, embora concorde com o pensamento hobbesiano quando defende que “o homem é como uma criança robusta”, buscando afirmar que a ideia da maldade humana ganha força quando a razão está enfraquecida, não considera o homem apenas em sua animalidade irracional e, portanto, má, mas também como um animal que raciocina e que pode descobrir a verdade das coisas (SOUZA, 2001).

Um aspecto interessante é que a sociabilidade natural para os enciclopedistas não garante a naturalização do poder político. Esse é um aspecto importante para que se possa perceber o caráter subversivo dos filósofos

iluministas com o poder instituído pela monarquia, quando esta tenta justificar seu poder político pelo direito divino. Assim, observa-se que, nesse aspecto, pode-se afirmar que havia um mal-estar por parte desses filósofos com a ordem política e religiosa da época, ou seja, com as autoridades. De acordo com Grosrichard (1996, p. 255), em seu texto *Na noite das Luzes*,

Há de convir que, quando é preciso um ministro de guerra para servir de polícia na República das letras, é porque existe crise aberta entre a razão de Estado e a razão em sentido estrito, ou seja, a razão esclarecida apenas pela luz natural reclamada pelos 'filósofos' para denunciar o obscurantismo de um clero que pretensamente iluminado pelas luzes sobrenaturais da Revelação, empenha-se em cegar o rei sobre o verdadeiro bem do seu estado. Pois não é o rei que a razão combate. Na época Luís XV merece ainda o nome de 'Bem Amado', mesmo entre os filósofos. Seu inimigo era o jesuíta, o Tartufo, 'o infame'. O reino encontra-se num estado crítico, dizem eles. Se o rei não quiser que chegue a um estado desesperador, cumpra-lhe escolher. A alternativa é simples: a liberdade de pensar, com os filósofos, ou a morte do corpo político, com os padres.

Então, constata-se que o verdadeiro inimigo dos iluministas não era propriamente o Rei, mas a religião sustentada pela Igreja Católica, o Clero, que usava de seu poder para garantir domínio político. Por essa razão, os autores da *Encyclopédie* entendiam que nenhum homem recebia por natureza, muito menos divina, o direito de comandar os outros. O único poder natural de comandar era assegurado ao pai. Assim, havia um lugar especial reservado ao poder do pai na sociabilidade natural dos iluministas.

Mesmo que se considere que a crítica desses filósofos ao poder da religião resultava da insatisfação com a ordem política instituída na época, o objetivo maior seria justificar e enaltecer o poder da razão para bem conduzir o homem, inclusive na esfera política. O pai, nesse contexto, tinha uma função importante na condução da sociabilidade natural, quando assumia um lugar de tutor para bem orientar o filho em sua menoridade:

[...] tanto pela prática dos governos quanto pelas leis da reta razão, que uma criança não nasce súdito de nenhum país nem de nenhum governo. Ela permanece sob a tutela e autoridade do pai até atingir a idade da razão. Quando adquire esta idade, é homem livre, senhor de escolher o governo sob o qual julgar bom viver e de unir-se ao corpo político que mais lhe agrada (JAUCCOURT apud SOUZA, 2001, p. 15).

Vale lembrar que a razão leva o homem da menoridade a atingir a sua maioridade, como bem defendeu Kant em seu texto *O que é esclarecimento?*, demonstrando a influência que sofria do pensamento iluminista:

Esclarecimento [Aufklärung] é a saída do homem de sua menoridade da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso do seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de *servir-se* de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu *próprio* entendimento tal é o lema do esclarecimento [Aufklärung] (KANT, 2017, p. 1).

Diante do exposto, observa-se que Kant, assim como os filósofos iluministas, também defendia a ideia de que a menoridade dependia de um tutor, tendo em vista a incapacidade do sujeito de autodeterminar-se. Essa seria uma condição natural da menoridade. No entanto, ele deixa claro que há aqueles que, mesmo em condições de ter entendimento e de sair da menoridade, pela covardia, pela preguiça e falta de coragem, ainda se serviam de um tutor, deixando claro que a maioria dos homens preferia ser guiada por outrem. Isso evidencia que, para Kant, a condição da menoridade sempre está associada a um tutor, ou melhor, a uma autoridade.

Em outras palavras, o pai é uma espécie de tutor natural, que detém um poder natural de conduzir a criança até a sua maioridade, colocando-a numa posição de sujeição ao poder do pai, a qual deixará de existir quando atingir a idade da razão. Percebe-se que, num certo momento da vida do sujeito, no lugar do poder do pai vai surgir o poder da razão.

A sociabilidade natural vai admitir a sujeição apenas ao poder natural do pai para justificar que a sujeição ao poder político somente é possível por meio de um contrato. Souza (2001, p. 13) esclarece que fazia parte dos ideais iluministas a instituição do contrato como fundador do poder político: “[...] os autores enciclopedistas filiam-se a tradição que concebe o contrato fundador da sociedade política como um ato que institui obrigações recíprocas entre as partes: de um lado, o povo, que promete obediência, de outro, o príncipe, ou um conselho soberano, que promete proteção”.

Essa é uma característica marcante para compreender não apenas a forma como os iluministas defendem a maneira de se obter o poder político,

mas também como isso passou a ser um dos traços que influenciou a política na modernidade. A defesa pela ideia do contrato como instituidor do poder político se contrapõe à tese do direito divino, que justificava o poder monárquico que permanecia até então.

É preciso ter em mente que os iluministas inauguraram uma concepção filosófica sobre a sociabilidade e sobre como se concebia o processo civilizatório com a ideia de progresso, com a instituição do poder político, colocando a razão e a natureza em substituição ao lugar da religião. Isso foi uma forma de pensamento que determinou fortemente a cultura moderna, que se configurou de forma mais consistente no século XIX e que já apontava o declínio de um tipo de autoridade, que foi a autoridade religiosa.

No lugar da autoridade religiosa surge a autoridade da razão, mantendo ainda um eixo vertical de identificação e de relação de poder, só que agora mediado por um pacto, um contrato, sem a intermediação do poder divino, pois o sujeito do período iluminista estava ancorado no poder da razão, fazendo emergir uma ideia de sujeito na modernidade. Em complemento, segundo Hall (2015, p. 10):

[...] era centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo 'centro' consistia num mundo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo o mesmo-contínuo ou 'idêntico a ele' ao longo da existência do indivíduo.

Além disso, para Hall (2015), as transformações associadas ao período moderno libertaram os indivíduos de seus apoios estáveis nas tradições, marcando uma ruptura importante com o passado, que aconteceu entre o Humanismo renascentista, do século XVI, até o Iluminismo, do século XVIII. A intenção nesse momento é pontuar o declínio sofrido com as autoridades da época, ocasionado pela difusão dos ideais iluministas, considerando o desamparo religioso que o homem do século XVIII começava a sofrer em virtude das consequências do pensamento revolucionário dos filósofos das luzes.

Na citação seguinte, observa-se, a partir da visão de Arbousse-Bastide (1978), o combate que os filósofos iluministas e outros personagens importantes da época fizeram com a ideia de um estado divino, o que provocou um declínio no poder da tradição religiosa:

Os filósofos, como Diderot e Condillac, os juristas, como Grócio e Puffendorf, tinham destruído a ideia tradicional de uma criação do estado social por Deus e difundiram as ideias de uma evolução natural do homem e das sociedades, de sua organização progressiva da barbárie para a civilização (ALBOUSSE-BASTIDE, 1978, p. 204).

O movimento da *Encyclopédie*, comandado por Diderot e D'Alembert (2006), acabou por influenciar a revolução francesa, particularmente no caráter subversivo dos ideais iluministas que, afrontavam o poder do clero e da nobreza. Segundo Souza (2001), a classe esclarecida, que mantinha novos ideais políticos, encontrou na *Encyclopédie* um lugar para expressar seus anseios, colaborando como autores de alguns verbetes: médicos, professores, fabricantes. Essa classe escrevia para a enciclopédia como pessoas cultas, que tinham a intenção de contribuir intelectualmente e de fortalecer as novas reivindicações da esfera política, as quais começavam a se instituir naquele momento.

Nessa tarefa, observa-se a presente insatisfação com o poder político da época, principalmente quando se encontravam em alguns verbetes críticas contundentes aos privilégios da nobreza e ao interesse da igreja na administração pública para acumular terras e bens. A reivindicação por uma representação mais expressiva do povo com o direito de falar por eles mesmos, buscando um poder de liberdade maior e revelando o momento de insatisfação que boa parte da sociedade francesa passava com o Antigo Regime, demonstrava que tais ideais acabariam determinando o surgimento do estado republicano e a forma como se constituiria a política na modernidade.

Outro aspecto importante é que a emergência da ideia de indivíduo, algo tão caro aos pensadores iluministas, podia estar relacionada, segundo Williams, ao colapso da ordem social, econômica e religiosa medieval. Foi contra o sistema feudal que surgiu uma nova ênfase na existência pessoal do homem, que não mais dependia de uma função rígida em uma sociedade hierárquica, fazendo surgir um novo modo de análise na lógica e na matemática, no final do século XVII e início do século XVIII. Esse novo modo colocava o indivíduo como entidade maior e referência para todas as outras categorias, inclusive a categoria política. O pensamento político do Iluminismo surge dessa referência ao indivíduo, onde as leis e as normas eram dele derivadas (WILLIAMS apud HALL, 2015).

Observa-se que o declínio da tradição religiosa é sucedido pelo ad-

vento de um sujeito de razão, que agora passa a determinar todas as esferas da vida moderna. É nesse ponto que se torna importante destacar que a cultura moderna francesa, do século XVIII, estava associada à ideia de civilização e civilidade, indicando progresso intelectual, espiritual e material. Segundo Eagleton (2011), “cultura” e “civilização” eram sinônimas e faziam parte do espírito do Iluminismo que abrangia desde boas maneiras, desenvolvimento intelectual, até o progresso das ciências e das artes. Nesse sentido, “civilização”, para os franceses, poderia abranger tanto a vida política e econômica quanto a técnica. Eagleton (2011, p. 20) propõe a seguinte definição de civilização:

Como sinônimo de ‘civilização’, ‘cultura’ pertencia ao espírito geral do iluminismo, com o seu culto ao autodesenvolvimento secular e progressivo. Civilização era em grande parte uma noção francesa-então, como agora, supunha-se que os franceses tivessem o monopólio de ser civilizados- e nomeava tanto o processo gradual do refinamento social como o *télos* utópico rumo ao qual se estava desenvolvendo.

Por outro lado, a compreensão de Rousseau em torno da civilização não era muito bem essa. Contrariando o pensamento da época, Rousseau assumiu uma postura extremamente crítica com a ideia de cultura que, por sua vez, também estava associada à ideia de civilização. Assim, Rousseau iniciou um discurso mais crítico sobre a cultura moderna, que somente terá mais consistência após o século XIX. Segundo Eagleton (2011, p. 20), “três coisas sucedem então essa noção por volta da virada do século XIX. Em primeiro lugar, ela começa a deixar de ser um sinônimo de ‘civilização’ para vir a ser seu antônimo”.

CIVILIZAÇÃO: PROGRESSO OU DECLÍNIO?

Como já foi mencionada anteriormente, a ideia de progresso no período do século XVIII não deixa de estar associada à revolução científica do século XVII. A partir desse acontecimento, no início da modernidade, a ideia de “avanço científico” passou a ser uma concepção comum na época, associando o desenvolvimento da ciência ao avanço do processo de conhecimento do homem. Daí vem a crença na ideia de civilização.

Souza (2001) citando o filósofo Rossi, autor da obra *O Filósofo e as*

Máquinas, afirma que o século XVII difundia a ideia de que a história humana dependia dos avanços da ciência como um processo de desenvolvimento e progresso, sendo essa uma típica ideia da modernidade:

Num livro anterior, *O filósofo e as máquinas*, Rossi mostra que a revolução científica do século XVII foi desenvolvendo um determinado modo de conceber o conhecimento científico como uma lenta construção nunca concluída, para a qual cada um oferece contribuições individuais. Segundo o autor, esta concepção é típica da era moderna, e não teve lugar nem na tradição oriental, nem na antiguidade clássica, ou na época medieval (SOUZA, 2001, p. 28).

A ideia de progresso tão comum aos pensadores do século XVIII, como para Diderot, D'Alembert e Voltaire, não coaduna com o pensamento de Rousseau, que como já foi mencionado anteriormente, não só é severamente crítico ao processo civilizatório como também compreende que esse é um processo de declínio desde que o homem instituiu a propriedade privada, a qual passou a ser um fator de desigualdade entre os homens.

Ao considerar o pensamento de Voltaire em relação ao processo histórico, através de investigações sobre alguns períodos considerados de apogeu do espírito humano, observa-se que sua ideia de progresso está associada aos períodos marcantes para o desenvolvimento da cultura e do intelecto humano. Segundo Souza (2001), os principais períodos seriam: o período grego de Alexandre e Felipe, o período romano de Augusto, o Renascimento na Itália e, o mais importante, o "grande século", que foi o século de Luís XIV. Segundo Voltaire, esse último século foi o mais próximo da perfeição em relação aos anteriores por fazer uma verdadeira revolução com o *desenvolvimento* das artes, dos costumes, do governo e do espírito.

Na citação seguinte, Souza (2001) mostra como Voltaire, em sua obra *O século de Luís XIV*, descreve o período do século XVIII:

Foi o próprio Frederico quem leu, em 1738, os primeiros esboços da obra *O século de Luís XIV*. Mesmo antes disso, no prefácio que havia escrito para a *Henriade* de Voltaire, Frederico compara o século XVII francês ao de Augusto, em Roma, e, no seu *Anti-Maquiavel* publicado em 1740, o rei da Prússia dizia que 'nada ilustra mais um reino do que as artes que florescem ao seu abrigo'. Voltaire, por sua vez, na descrição do século de Luís XIV, procura ressaltar os elementos que segundo ele operaram uma transformação no reino de tal monta, que

justificam a sua superioridade em relação às épocas anteriores (SOUZA, 2001, p. 112).

Através desse ponto, identifica-se que a defesa pela superioridade do “grande século” tinha como fundamento a ideia de que o século XVIII era um grande exemplo do processo progressivo da história. A partir disso, entende-se que tal desenvolvimento progressivo estava baseado no aperfeiçoamento da civilização, em que o fator culminante seria esse século como o ponto mais alto do homem civilizado. Voltaire, para defender e demonstrar tal desenvolvimento, considerou desde novas construções de hospitais, estradas, museus, como foi o caso da construção do Louvre, até os avanços na representatividade política, como a instituição das audiências públicas, exemplos de marcas da civilização (SOUZA, 2001).

Diferentemente do que defende Rousseau, Voltaire acredita que a humanidade com o processo de civilização progride e todos os traços do processo civilizatório implicam o desenvolvimento do espírito humano. Sua pretensão não é discutir de forma mais específica o domínio político, mas o domínio cultural, ou seja, o que essas marcas da civilização poderiam determinar na cultura do homem moderno como símbolo de civilização. Voltaire valoriza mais as consequências da cultura para aspectos mais subjetivos do homem, o que torna possível justificar a causa do desenvolvimento do espírito humano através do processo civilizatório. Enquanto Rousseau preferia discutir aspectos mais objetivos, ao considerar o domínio político como uma esfera que precisa ser soberana pela vontade popular, negando qualquer possibilidade de um sistema político despótico, já que é a negação da liberdade, Voltaire admitia a possibilidade de um sistema político despótico que não impedia a liberdade de ação e pensamento do indivíduo.

Inversamente ao pensamento de Voltaire, Rousseau iniciou uma postura crítica diante da cultura moderna, que começou a ter seu “esplendor” no século XVIII, dando sinais de civilização e progresso com a vida cultural da época: uma vida cheia de refinamentos, a qual os homens já começavam a experienciar os efeitos tecnológicos e científicos do desenvolvimento em seu cotidiano. A cidade de Paris do século XVIII foi um cenário que Rousseau teve a oportunidade de vivenciar, o que lhe provou um grande atordoamento com a vida cosmopolita. Sem dúvida, Rousseau não era um homem de

muita saúde, mas como diz Berman (2007, p. 26): “Rousseau era, como se sabe, um homem profundamente perturbado. Muito de sua angústia decorre das condições peculiares de uma vida difícil; mas parte dela deriva de sua aguda sensibilidade às condições sociais que começavam a moldar a vida de milhões de pessoas”. Sua expressão *Le Tourbillon Social* indicava a sensação de conturbação que a vida moderna lhe provocara.

Sobre isso, diz Grosrichard (1996, p. 270):

No caso de Rousseau, é numa folha de papel branco molhada de lágrimas que flui, pelo canal de um lápis preto, a *excreção crítica*. Extremamente crítica, inclusive, pois se trata do primeiro jato da famosa ‘prosopopeia de Fabrícus’, eloquente e sublime escarro lançado contra as ciências e as artes pelo futuro autor do primeiro *Discurso* que, arrasado debaixo de sua árvore, acaba de descobrir-se terrivelmente enfermo da civilização.

A respeito desse fato, Grosrichard (1996) relata algumas situações em que Rousseau apresentava um quadro de completo desequilíbrio no mesmo período em que Diderot havia sido preso, em julho de 1749. Foi uma prisão decretada pelo Rei da França e assinada pelo conde d’Argenson em razão de suas produções filosóficas, as quais, naquele momento, afrontavam o poder político da monarquia francesa.

Grosrichard (1996), ao comentar sobre a relação de Diderot e Rousseau no artigo *Na Noite das Luzes*, revela o desamparo que Rousseau sofreu quando soube da prisão do grande amigo e, ao mesmo tempo, alter ego, já que não compartilhavam do mesmo pensamento quanto às expectativas de poder, da razão e da ciência, descritas no fragmento que se segue: “Nada jamais descreverá as angústias que me fez sentir a desgraça de meu amigo. Minha funesta imaginação, que leva sempre o mal ao pior, desorientou-se. Julguei-o lá para o resto da vida. A cabeça quase transtornada com isso” (ROUSSEAU apud GROSCHARD, 1996, p. 268).

Há vários relatos do próprio Rousseau sobre seu mal-estar. Em seu livro *Confissões* e em uma carta que escrevia a Maleshebes, o filósofo descreveu que, ao seguir a rotina que fazia semanalmente, indo visitar seu amigo Diderot na prisão, ao fazer uma leitura no *Mercure de France* (um jornal francês que na época divulgava o concurso da Academia de Dijon para o prêmio que saíria no ano seguinte), propôs a pergunta: *o progresso das ciências e das*

artes contribuiu para corromper ou para aprimorar os costumes? Sentiu-se em completo desequilíbrio, causando-lhe um quadro de vertigem.

Esse instante, como declara Rousseau, foi o maior responsável pelo seu desvario e que o perseguiu pelo resto da vida. É interessante observar que o fato de Rousseau se deparar com uma questão que parecia ser algo de um peso singular, no caso a realidade moderna, ou seja, uma vida já deslumbrada com o progresso das ciências e das artes, apresenta-se como uma realidade insuportável, que o fez cair em um desvario. Daí vem a explicação para seu mal-estar, que, como induz Grosrichard (1996), eram sintomas que revelavam uma grande crise psíquica.

Para Rousseau (apud GROSRICHARD, 1996, p. 269):

Se existe algo parecido com uma inspiração súbita, é o movimento que se produziu em mim nessa leitura; de repente sinto o espírito deslumbrado por mil luzes; multidões de ideias vivas apresentaram-se ao mesmo tempo com uma força e uma confusão que me causaram um distúrbio inexprimível; sinto a cabeça tomada por um atordoamento semelhante à embriaguez. Uma violenta palpitação me oprime, agita meu peito; não podendo mais respirar caminhando, deixo-me cair sob uma das árvores da avenida e fico ali uma meia hora em tal agitação que, ao levantar-me, percebo toda a frente de meu casaco molhada de minhas lágrimas sem ter notado que as derramava.

Diante disso, pode-se compreender a razão de Rousseau nomear a vida moderna como um *turbilhão social*, que se apresentava para ele como uma realidade que lhe trazia um peso insuportável, que se expressou naquele momento como algo no campo do Outro, apresentando-se pesado demais para viver. Partindo de uma análise psicanalítica, a rejeição a esse mundo moderno se expressa na vida de Rousseau com sintomas psíquicos, que são facilmente constatados em seus escritos como um acontecimento de corpo e, por vezes, com fenômenos delirantes, revelando que algo no campo do real se manifestava em razão de uma rejeição ao que era imposto nessa questão exposta pela da Academia de Dijon.

Mais que nenhum outro filósofo da época, Rousseau mostrou, antecipadamente, com sua sensibilidade, o que se podia esperar das consequências que a “civilização” e o “progresso” poderiam provocar somente no final

do século XIX e início do século XX de forma mais evidente. Segundo Eagleton (2011, p. 22), “quanto mais predatória e envilecida parece ser a civilização, mais a ideia de cultura é forçada a uma atitude crítica”. Por essa razão, surgiu na virada do século XIX um discurso mais crítico e pessimista sobre a ideia de cultura associada à de civilização, como verificada na obra *A decadência do Ocidente*, de Oswald Spengler. O próprio “*Mal-estar na civilização*”, de Freud, em um tempo bem mais a frente, ainda pode ser resquício de um discurso crítico sobre a racionalidade e a ideia de civilização iluminista.

Sem dúvida, Rousseau é o precursor de um discurso mais crítico da ideia iluminista de civilização. Para Torres (2014, p. 9), o *Segundo Discurso* seria:

[...] antecipação do que viria a ser o pensamento crítico sobre a própria ideia de civilização, cuja expressão mais clara só viria a se consolidar bem mais tarde quando já avançado o século XX, e que consubstanciaria na ideia de que os progressos alcançados pelos homens ao longo do tempo, a própria civilização, por assim dizer, em si mesma e na sua dimensão mais íntima, é malignamente ambígua, portadora de uma dimensão destrutiva, que faz perigosa e virtualmente perversa.

Além disso, pode-se ter como exemplo a própria vida de Rousseau, quando expressou o mal-estar que sentiu com a sensação de atordoamento e deparou-se com a vida moderna. Foi isso que Freud teve a pretensão de demonstrar, posteriormente: a civilização exige uma renúncia pulsional, que tem como consequência um sofrimento, um mal-estar. Foi assim que a psicanálise freudiana encontrou o diagnóstico da neurose.

O MAL-ESTAR DA CIVILIZAÇÃO NO DISCURSO SOBRE A ORIGEM E OS FUNDAMENTOS DA DESIGUALDADE ENTRE OS HOMENS

A obra *O Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* foi publicada em 1755, por meio da qual Rousseau ganhou uma boa reputação. O método desenvolvido por Rousseau para apresentar sua análise sobre o que o desenvolvimento social e político trouxe de consequências para a natureza humana diferenciava-se do método utilizado, na época, pelos outros filósofos. Segundo Arbousse-Bastide (1978), o método de Rousseau originou-se a partir de uma reconstrução racional da história humana, sem considerar os dados da geografia, da erudição e da teologia. O

Segundo Discurso, de acordo com Souza (2001), tem como uma das teses de Rousseau, a respeito do processo histórico, a de que este apresenta um declínio progressivo das instituições, revelando a degradação progressiva dos homens em virtude da sua corrupção.

Tomando como referência uma passagem do texto da segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau (1978, p. 259) diz:

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acredita-lo. Quantos crimes, guerras e assassinatos, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano, aquele que, arrancado as estacas e enchendo o fosso, tivesse gritado aos seus semelhantes: defendei-vos de ouvir este impostor, estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém! (grifo do autor).

Embora Rousseau, com a sua hipótese de reconstrução histórica da humanidade, considere uma realidade anterior à propriedade privada, que seria a de um estado de natureza em que o homem, inicialmente, teria uma organização fisiológica perfeita e que todas as suas ações seriam satisfeitas por sua força natural, sem a necessidade do uso de nenhuma máquina ou utensílio, ele já admitia a existência de uma desigualdade natural em virtude das diferenças naturais entre os fortes e os fracos.

O progresso humano, segundo Rousseau, deve-se a uma característica diferenciadora dos homens em relação aos animais, que é sua capacidade de aperfeiçoar-se. A partir da faculdade da perfectibilidade é que se tem a explicação do processo de “aperfeiçoamento” gradual que o homem passa a ter até chegar ao momento do surgimento da sociedade civil, quando é instituída a propriedade privada. Assim, Rousseau (1978, p. 243) enfatiza a questão da capacidade de aperfeiçoar-se:

[...] 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; o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares.

Esse processo gradual vai explicar como o homem parte das suas necessidades naturais e vai aos poucos se aperfeiçoando com o desenvolvimento de suas capacidades físicas, começando a desenvolver novas habilidades ao fazer uso de utensílios. Rousseau não é defensor da sociabilidade natural, como defendia a maioria dos filósofos iluministas, por isso a linguagem não é uma característica natural do homem, sendo somente possível em função do aperfeiçoamento intelectual e social.

Por outro lado, a origem de toda a desgraça da espécie humana está em uma passagem da primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*: "Seria triste para nós, vermo-nos forçados a convir que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem" (ROUSSEAU, 1978, p. 243). Nessa passagem, Rousseau está se referindo sobre a perfectibilidade como uma característica distintiva entre os homens e os animais. Em virtude dessa capacidade humana, o homem perde sua condição original, que o deixava em uma condição de tranquilidade e inocência, chegando ao que ele compreende como um momento em que o homem se torna *tirano de si mesmo e da natureza*, e aludindo ao momento do século XVIII.

O pessimismo rousseauiano é presente quando se admite essa faculdade como um fator que causou a saída do homem de sua "condição original", que corresponde a uma condição de vida inocente e que, com o passar dos séculos, torna o homem um "tirano de si mesmo e da natureza" (ROUSSEAU, 1978, p. 243).

Um dos grandes problemas para o homem é que seu estado original surge como uma condição irreversível após a entrada na civilização, ou seja, é impossível retornar à condição de ingenuidade que os homens tinham por natureza, como o instinto de protegerem-se uns aos outros e o sentimento de piedade natural.

A forma de explicar o processo de degradação da natureza humana, através de Rousseau, ocorre por vários estágios: inicia-se com as dificuldades que se apresentam ao meio natural, passando por novas experiências devido à multiplicação dos seres humanos, à expansão demográfica e às novas experiências com as estações da natureza, que fez com que o homem sentisse a necessidade de desenvolver a caça, a pesca, a ter vestimentas e a lidar com o fogo. Novos sentimentos e paixões começam a tomar conta do homem, como o orgulho e o sentimento de superioridade. Surge a necessidade de

ter uma habitação, formação familiar, o que provoca um desenvolvimento psicológico no homem com o surgimento da dependência amorosa.

A linguagem também é um instrumento fundamental para o homem nesse estágio, que, segundo Rousseau (1978), já indica um estágio de sociabilidade. Esse momento para ele seria a "*Idade de Ouro*", um estágio intermediário entre uma "*adolescência primitiva*" e o estado de "*perversão*", o estado iluminado pelas "*luzes*" no qual vivia. Sobre esse estágio intermediário, o autor explica:

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 do nosso amor-próprio, deve ter sido a época mais feliz e mais duradoura. Mais se reflete sobre isso e mais se conclui que esse estado era o menos sujeito às revoluções, o melhor para o homem (*p*), que certamente não saiu dele por qualquer acaso funesto que, para sua utilidade comum, jamais deveria ter acontecido (ROUSSEAU, 1978, p. 265).

A instituição da propriedade privada seria, então, o fator fundamental para a passagem da desigualdade natural para a desigualdade civil, que, por conta da instituição da propriedade privada, criou-se um estado de opressão, de guerras, de desigualdades entre ricos e pobres, de luxo, de elitismos, de despotismo, onde a moralidade, os bons costumes e as leis tornaram-se meios de tirania e opressão.

A perda da liberdade natural seria um dos principais custos do homem civilizado. A liberdade civil instituída pela lei e pelo direito civil era apenas um formalismo, a qual não garantia nem uma pequena parte da vida livre do homem em seu estado de natureza. Isso pode ser melhor ilustrado nas palavras de Rousseau (1978, p. 270):

Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico (*r*), destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para o lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria.

Comparando o homem civilizado a um cavalo domado, Rousseau defendia a ideia de que esse aceita docilmente o chicote e a espora, enquanto o homem, em seu estado natural, assim como um corcel indomado, esperneia e bate o pé diante de qualquer freio. Concordando com os outros filósofos iluministas, ele não acreditava em qualquer forma de subjugação natural que justificasse a escravidão, como também combatia a ideia de que o poder do pai justificaria o poder monárquico. Nesse aspecto, Rousseau também concordava com outros filósofos iluministas quando defendia o poder natural do pai.

Esse é um aspecto importante a ser considerado quando se observa, tanto em Rousseau quanto nos outros filósofos do Iluminismo, a reserva ao lugar da autoridade paterna no estado de sociabilidade. Mesmo não admitindo uma sociabilidade natural, o lugar de autoridade do pai era garantido, o que, para Rousseau, era colocado como uma *doce autoridade* que em nada se aproximava da ferocidade do despotismo. Sendo assim, coaduna-se com a ideia dos iluministas de que o pai é aquele que “pela lei da natureza só é *senhor do filho* enquanto necessário o seu auxílio”, mostrando que a autoridade paterna diante da reivindicação da queda da autoridade religiosa torna-se mantida e necessária para esses filósofos (ROUSSEAU, 1978, p. 273, grifo nosso).

Isso reforça o argumento de que dentro da ideia do homem civilizado e guiado pelo poder da razão, os filósofos iluministas ainda garantiam um lugar de autoridade ao pai, mesmo que apelando para uma determinação natural, algo que pode revelar a realidade da época, em que a função paterna ainda não era algo colocado em questão.

A problemática em torno da figura paterna também é algo muito presente em outras obras de Rousseau, como em seu romance *A Nova Heloísa*. Embora Rousseau nessa obra já revelasse, nas palavras de Sainte-Preux, sua angústia com a civilização (modernidade) – “*eu começo a sentir a embriaguez a que essa vida agitada e tumultuosa me condena*” – também se podia perceber a figura de um pai bem constituído em sua função de lei e norma restritiva, quando se tornava a causa do impedimento de sua filha Julia viver seu grande amor, o que leva a crer que, nesse contexto, a ideia de um pai castrador e moralizador ainda possuía uma função bem definida.

Essa discussão é levantada para que seja possível situar o momento em que a função do pai, enquanto autoridade e representação simbóli-

ca dentro da cultura moderna de um discurso moral, passa a entrar em declínio. Assim, torna-se importante situar em que momento o mal-estar na cultura ocidental passa a ser analisado sob a perspectiva de *uma função de castração* do pai ou das autoridades tradicionais da modernidade como um discurso de coerção, que, em um certo momento, começa a declinar. Esse é um dos pontos de investigação que será mais aprofundado no capítulo em que irá ser abordado *O Mal-estar da Civilização*, de Freud, que configura uma realidade cultural e social diferente da realidade do século XVIII.

FREUD E ROUSSEAU: CULTURA, INTERDIÇÃO E A PROBLE-MÁTICA PATERNA

Rousseau e Freud, embora tenham uma distância de um pouco mais de um século e meio entre o período em que escreveram as obras, respectivamente, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755) e *O mal-estar na civilização* (1930) – obras pontuais que discutem sobre o tema da civilização –, é possível observar uma série de aproximações na forma como os dois teóricos compreendem o processo de instituição da civilização e a crítica que desenvolveram em torno da cultura, a qual, conforme dito, trata-se da cultura moderna. Um ponto de coincidência que, inicialmente, torna-se importante destacar entre os dois, está no fato de que ambos partem de uma hipótese antropológica sobre o processo de instituição da civilização.

Eles iniciam suas explicações em torno da passagem da natureza para a cultura a partir de uma hipótese teórica que apresenta um marco que institui a entrada do homem na civilização. Em Rousseau, já se compreende que parte da instituição da propriedade privada é o principal acontecimento que instaura a desigualdade entre os homens e promove o advento de uma legislação civil diferenciada da lei natural, existente no estado de natureza.

Em Freud, tem-se o mito de *Totem e Tabu* também como uma hipótese teórica em que o acontecimento fundamental se efetiva com o mito do assassinato do pai da horda primeva, em que o sentimento de culpa gerado pelo assassinato do pai, cometido pelos filhos, seria o processo de instituição da civilização. Freud (1996e, p. 145) assim ilustra tal fato:

Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim à horda patriarcal. Unidos, tiveram a coragem de fazê-lo e foram bem sucedidos no que lhes teria sido impossível de fazer individualmente. [...] O violento pai primevo fora sem dúvida o temido e invejado de cada um do grupo de irmãos: e, pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo uma parte de sua força. A refeição totêmica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria assim uma repetição, e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O importante é que, tanto em Rousseau quanto em Freud, há a defesa da instituição de uma lei que irá mediar as relações sociais a partir das passagens já mencionadas. No caso de Rousseau, seria após a instituição da propriedade privada e, em Freud, após o assassinato do pai da horda primeva. Em Rousseau, trata-se de uma lei civil, na qual as primeiras regras de justiça surgem como um mecanismo necessário em virtude da evidenciação das desigualdades naturais, as quais, no estado de natureza, eram insignificantes, pois não havia relação de dependência mútua entre os “homens”. Após a instituição da propriedade privada, essas diferenças tornaram-se mecanismos de diferenciação e dominação de um homem sobre os outros. Em Freud, a lei instituída seria uma lei resultante do sentimento de culpa gerado nos filhos após o assassinato do pai, quando o tabu do incesto seria uma lei que instituiria a primeira ordem da civilização. Isso garantiria que os filhos, que eram rivais, não corressem o risco de entrar numa luta de todos contra todos, na tentativa de ocupar o lugar do pai que significava ter o direito de usufruir sexualmente das mulheres. O sentimento de culpa resultante do assassinato do pai gerou a lei do tabu do incesto.

Diante disso, é possível perceber que tanto Freud como Rousseau se referem especificamente ao período da modernidade quando se apropriam da ideia de *civilização*, um conceito específico da modernidade.

A exigência da instituição de uma lei, que causaria um processo de renúncia e de perdas irreparáveis ao homem, como, por exemplo, a perda do amor de si, assim como a perda do sentimento natural de piedade mencionado por Rousseau, para Freud, seriam as perdas de realizações sexuais

em seu estado original que a ordem da civilização impunha. Esses argumentos referem-se ao período moderno, quando se percebe que a civilização nos dois teóricos é compreendida através de uma exigência de renúncia das satisfações originais. Para ambos, esses processos seriam irrecuperáveis, além de também causar sérios danos ao homem, como o seu enfraquecimento e a degradação, segundo Rousseau, e o processo de patologização, no caso das neuroses para Freud. A civilização exige uma renúncia da liberdade individual em função da ordem social que, em Rousseau, promoveria uma nova possibilidade de liberdade, a liberdade civil, agora mediada pelas leis civis; enquanto que a perda de liberdade individual, para Freud, já seria uma renúncia necessária para que o homem tivesse a possibilidade de viver de acordo com a ordem social, em troca de um sentimento de segurança.

Sendo assim, é oportuno mencionar que, para Bauman, a forma como Freud retrata o processo de civilização refere-se, na verdade, ao período da modernidade, pois:

Os prazeres da vida civilizada, e Freud insiste nisso, vêm num pacote fechado com os sofrimentos, a satisfação com o mal-estar, a submissão com a rebelião. A civilização – a ordem imposta a uma humanidade naturalmente desordenada – é um compromisso, uma troca continuamente reclamada e para sempre instigada a se negociar. O princípio do prazer está aí reduzido à medida do princípio da realidade e as normas compreendem essa realidade do realista (BAUMAN, 1998, p. 8).

Segundo Freud, o conceito de libido como energia sexual é de fundamental importância para compreender a relação homem/civilização, pois as energias libidinais investidas pelo homem para as satisfações das pulsões sexuais são impedidas de sua completa realização após a entrada no mundo civilizado. A sublimação seria uma atividade compensatória de satisfação pela substituição dos investimentos sexuais para outros investimentos, que seriam realizados parcialmente dentro da cultura. Uma vez atravessado pelo processo civilizatório, essas satisfações, agora mediadas pela ordem social, teriam outros modos de satisfação como novos destinos das pulsões sexuais. Freud (1996f, p. 167) explica:

Os historiadores da cultura parecem unânimes em supor que, mediante esse desvio das forças pulsionais sexuais das metas sexuais e

por sua orientação para novas metas, num processo que merece o nome de *sublimação*, adquirem-se poderosos componentes para todas as realizações culturais.

A condição de ser civilizado, segundo Freud, depende de outro indivíduo, pois a atividade cultural se caracteriza pelo agrupamento como uma forma de proteção às ameaças do mundo externo. Ao substituir o poder do indivíduo pelo poder de uma comunidade como algo fundamental para a instituição da cultura, torna isso a primeira exigência da civilização. Pode-se dizer que, para Freud, a justiça é a primeira lei da cultura como uma garantia de que uma lei, uma vez criada, não poderá ser violada, pois deve ser mantida em favor da comunidade (FREUD, 1996d).

A liberdade do indivíduo não constitui um dom da civilização. Ela foi maior antes da existência de qualquer civilização, muito embora, é verdade, naquele então não possuísse, na maior parte, valor, já que dificilmente o indivíduo se achava em posição de defendê-la. O desenvolvimento da civilização impõe restrições a ela, e a justiça exige que ninguém fuja a estas restrições (FREUD, 1996d, p. 102).

No trecho acima, observa-se que a civilização não serve aos interesses individuais, considerando que a instauração de uma ordem é o fundamento da vida social, contrariando os interesses do indivíduo e sacrificando sua liberdade, tornando-o incompatível aos interesses da cultura, pois a condição de civilizado exige renúncia, portanto trata-se de um sujeito recalcado. Assim, Freud sempre vai se referir a um processo de recalque para tratar do mundo civilizado, uma noção que pode estar associada ao contexto vivido no século XIX.

A criação da psicanálise por Freud se deu em uma época em que o laço social era ordenado pela figura do pai idealizado, onde ainda exercia uma função de rigidez e de exigência de padrões comportamentais. Talvez isso justifique a construção da psicanálise freudiana a partir da compreensão de que as afecções nervosas têm como origem um recalque sofrido de ordem sexual. Sobre a importância da função paterna, Forbes (2012, p. 22) acrescenta:

O Nome-do-Pai enquanto agente de castração é exceção e funciona como modelo identificatório, levando ao laço social baseado na sub-

missão. Para o homem, há a exigência da renúncia ao gozo do objeto incestuoso. O gozo torna-se inconsciente – estruturado como linguagem – e retorna no sintoma, passível de interpretação.

A partir de Lacan, século XX, com as releituras feitas dos textos freudianos, além das próprias reformulações freudianas, a psicanálise sofreu profundas transformações em suas teorizações. Lacan repensa a função da figura paterna como instituidora da entrada da lei, acrescentando outra compreensão como uma metáfora que representa a função da linguagem, enquanto instituidora da entrada na lei e na cultura.

O problema do nome-do-pai extraído do campo imaginário (imagem da presença do pai) é deslocado para o campo simbólico (lei do pai). A figura do pai natural não foi desconsiderada, mas o acréscimo mais importante trazido pela teoria lacaniana é que, anterior à própria figura paterna, há um discurso que o institui através da linguagem, como função de lei. A psicanálise lacaniana fala sobre como a palavra modelou o corpo de cada homem, de cada ser falante, com a instituição da linguagem: o sujeito é afetado por uma linguagem. Logo, os sujeitos são atravessados por uma linguagem que faz inscrição em seus corpos, o que Lacan chamou de *falasser* (*parlêtre*).

Num sentido mais geral, segundo Lacan, a função fundamental do Édipo aparece coextensiva à função paterna. Trata-se, aqui, de uma função que deve ser entendida como algo radicalmente distinto da presença paterna, bem como de suas ocorrências negativas, tal a ausência, a carência e todas as outras formas de 'inconsistências' paternas. Esta função é tomada por Lacan como precedente da determinação de um lugar, ao mesmo tempo em que este lugar lhe confere uma dimensão necessariamente simbólica. Da mesma forma, por ser função simbólica, pode prestar-se a operação metafórica. É neste sentido que Lacan encontra um fundamento para interrogar a função paterna nestes termos: 'O pai não é um objeto real, então o que é? [...]. O pai é uma metáfora. O que é uma metáfora? É um significante que vem no lugar de outro significante [...]. O pai é um significante que substitui um outro significante. E aí está o alcance, o único alcance essencial do pai ao intervir no complexo de Édipo (DOR, 1990, p. 78).

Na citação acima, Lacan trata da função paterna no campo da linguagem, acreditando que o discurso de ordem da cultura equivale a essa função, mas, em seguida, apresenta um declínio dessa função. Ele trata es-

pecialmente do campo do simbólico da cultura, ou seja, do que não faz mais função de lei enquanto discurso para a cultura da atualidade. Miller (2014, p. 22) assim explica essa questão:

A pedra angular que, como disse Lacan, com extrema precisão, é o nome-do-pai, segundo a tradição. Ele foi atingido, desvalorizado pela combinação desses dois discursos, o da ciência e o do capitalismo. O Nome-do-Pai, essa famosa função chave do primeiro ensino de Lacan, agora, podemos dizer que é uma função reconhecida em todo o campo analítico, seja ele lacaniano ou não.

Essa questão será profundamente discutida quando for trabalhado o problema do declínio da função paterna e dos novos sintomas na pós-modernidade.

REFERÊNCIAS

ARBOUSSE-BASTIDE, Paul. Introdução e notas. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

BAUMAN, Zigmunt. O mal-estar da pós-modernidade. Trad. Mauro Gama e Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BERMAN, Marschal. Tudo que é sólido se desmancha no ar: a aventura da modernidade. Tradução Carlos Felipe Moisés, Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BIRMAN, Joel. Arquivos do mal-estar e da resistência. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. (Sujeito e História)

DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. Verbetes políticos da enciclopédia. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial; Ed. Unes, 2006.

DOR, Joel. Introdução à Leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem. Trad. Carlos Eduardo Reis. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

EAGLETON, Terry. A ideia de cultura. Trad. Sandra Castello Branco. 2. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.

FORBES, Jorge. Inconsciente e responsabilidade: psicanálise do século XXI. Barueri: Manole, 2012.

_____. O mal-estar na civilização. In: FREUD, Sigmund. Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Standard Brasileira, 1996d. v. XXI.

_____. Totem e Tabu e outros trabalhos. In: FREUD, Sigmund. Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Standard Brasileira, 1996e. v. XIII.

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: FREUD, Sigmund. Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Standard Brasileira, 1996f. v. VII.

GROSRICHARD, Alan. Na noite das luzes. In: NOVAES, Adauto. A crise da razão. São Paulo: Minc-Funart/Companhia das Letras, 1996.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Louro. 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

KANT, Immanuel. O que é esclarecimento? Disponível em: <www.ufsm.br/~gpforma/pdf/>. Acesso em: 15 abr. 2017.

MILLER, Jacques-Alain. Scilicet. In: MACHADO, Ondina; RIBEIRO, Vera Lúcia Avellar (Org.). Um real para o século XXI. Belo Horizonte: Scriptum, 2014.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Ensaio sobre a origem das línguas. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Discurso sobre as ciências e as artes. Pref. Narciso ou o amante de si mesmo. Trad. Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

SOUZA, Maria das Graças de. Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

TORRES, João Carlos Brum. Introdução. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Ensaio sobre a origem das línguas. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Trad. de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2014. p.9.

MULTIPLICIDADE HUMANA COMO CONDUTORA NA DECIFRAÇÃO DA QUERELA DOS ESPETRACULOS EM ROUSSEAU¹

Hudson Vinicius Pereira Silva

BOSQUEJO

No decorrer do período iluminista, especificamente durante a segunda metade do século XVIII, temos a querela dos espetáculos. No iluminismo se levantaram várias questões em torno de diversos assuntos, e um deles foi levantado na *Enciclopédia*, lugar esse em que teremos um espaço propício para se discutir os assuntos pertinentes a aquele espaço e época, contexto ao qual a *Enciclopédia* está inserida. A *Enciclopédia* era um espaço em que tínhamos a publicação de verbetes, sendo através de um deles que teremos o texto endereçado a Genebra, onde se encontra os questionamentos que levou Jean-Jacques Rousseau a escrever a obra intitulada *Carta a D'Alembert*, obra a qual foi usada como principal objeto de estudo nessa pesquisa.

Encontra-se no século das luzes uma querela que foi de suma importância para a filosofia, que é a querela das representações teatrais. Esse debate que envolveu os filósofos que estão inseridos ali², tratava sobre a função social dos espetáculos em geral e do teatro em particular. À possibilidade de obtermos educação através do teatro, teria as representações esse caráter pedagógico? Muitos foram os filósofos que se propuseram a elucidar essa questão, mediante a isso irá ter diversos posicionamentos, muito deles diver-

1 - Texto produzido posteriormente a pesquisa da iniciação científica, intitulada "Sobre a querela do teatro no século XVIII: Diversão ou educação?", ao qual foi de suma importância para a escrita dessa pesquisa sob a orientação do Professor Dr. Luciano da Silva Façanha, líder do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMACNPq.

2 - Temos nomes ilustres em torno da querela dos espetáculos, como Jean-Jacques Rousseau, Jean le Rond D'Alembert, Voltaire, Denis Diderot, dentre outros.

gindo entre si. Nesta pesquisa iremos nos ater ao posicionamento do Filósofo e matemático D'Alembert e ao do filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau.

Vamos aqui nos limitar a esses dois autores em específico, pois serão eles os protagonistas dessa temática dentro da república de Genebra. Através da *Enciclopédia*, D'Alembert questionará as leis que vigoram em Genebra, especificamente a proibição das companhias teatrais, porque em Genebra não eram tolerados os espetáculos e é mediante a esse cenário que surgirá a figura do filósofo genebrino Rousseau, tecendo uma resposta ao verbete endereçado a Genebra, em nome da sua sociedade genebrina.

DEFESA DOS ESPETÁCULOS

Dentro da *enciclopédia* iremos encontraremos o verbete intitulado *Genebra*, redigido por D'Alembert e direcionado a república de Genebra. Nele o ilustre filósofo e matemático questiona todas as leis que há em Genebra, referentes aos espetáculos, que proíbem as companhias teatrais dentro do seu território. O verbete questiona o receio que há em Genebra em relação aos espetáculo, de que eles despertassem a corrupção do homem através das representações, que para os genebrinos, essa prática deveria ser evitada.

Não se toleram comédias em Genebra; não que se desaprovem os espetáculos em si mesmos; mas teme-se, dizem, o gosto pelos enfeites, pela dissipação e pela libertinagem que as companhias de comediantes espalham pela juventude. No entanto, não seria possível remediar esse inconveniente com leis severas e bem executadas sobre a conduta dos comediantes? (D'ALEMBERT, 1993, p. 12)

D'Alembert por meio do verbete, tece essa crítica a Genebra, posicionando-se através dos questionamentos colocados por sua pena, ao escrever o verbete. O filósofo parte do ponto de vista de que tais leis genebrinas eram um problema, o enciclopedista sustenta uma visão de que para solucionar essa problemática, problemática essa que existia somente aos olhos dos cidadãos de fora de Genebra, a república genebrina deveria rever suas regras, suspendendo a proibição dos espetáculos teatrais dentro de si, regularizando essas práticas através de leis muito bem-feitas e aplicadas.

O filósofo, com uma visão bem otimista de um futuro cenário em que os espetáculos são regularizados e aceitos em Genebra, imaginará um cenário em que, ao invés de termos uma proibição aos espetáculos dentro da república genebrina, passaríamos a ter tolerância pelas práticas teatrais,

junto a isso a aceitação dos espetáculos, teríamos severas leis que regulamentassem as companhias, mantendo um bom desenvolvimento do mesmo em meio social, conseqüentemente, a república de Genebra “teria espetáculos e bons costumes, e gozaria das vantagens de ambos”, teríamos assim, em Genebra, comediantes excelentes, regidos por leis sábias e bem desenvolvidas, bons costumes, e assim dariam uma suposta boa educação aos seus cidadãos, pondo assim um fim ao medo da corrupção através da representações.

Se os comediantes fossem não apenas tolerados em Genebra, mas primeiro moderados por sábios regulamentos, depois protegidos e até considerados, desde que o merecessem, e enfim colocados absolutamente no mesmo nível que os outros cidadãos, essa cidade logo teria a vantagem de possuir o que acreditamos ser tão raro e só o é por culpa nossa: uma companhia de comediantes estimáveis. (D’ALEMBERT, 1993, p. 12)

DA RECUSA

Rousseau, após a publicação do verbete, responderá de forma categórica os motivos pelos quais uma companhia teatral não cabe dentro de Genebra, sustentando um posicionamento contra as representações, posicionamento esse que era de comum acordo com os demais genebrinos, e que, portanto, representava a vontade de Genebra. Primeiramente o filósofo chamar a atenção para as particularidades dos povos, pois o homem pode ser uno, mas ele se torna múltiplo ao passo em que se é colocado o contexto no qual ele está inserido. Ao inserir na questão a multiplicidade, Rousseau anula a ideia de que se pode pegar tais práticas, no caso as representações, de uma determinada cidade grande e aplicá-la em Genebra, uma cidade pequena, pois estaria por ignorar as particularidades dos homens, visto que suas máximas não são as mesmas, e a partir disso chama a atenção para o caráter particular dos povos, de modo a impossibilitar a universalidade das representações, pois elas devem obedecer o contexto ao qual elas pertencem, de moto que se torna impossível uma visão sobre a querela dos espetáculos sem levar em consideração o contexto social e histórico ao qual a questão está se desenvolvendo.

O homem é uno, admito; mas o homem modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelo preconceito, e pelos climas torna-se tão diferente de si mesmo que agora já não devemos procurar o que é bom para os homens em geral, e sim o que é bom para eles em tal tempo e em tal lugar. (ROUSSEAU, 1993, p. 40)

Com a inserção da multiplicidade social na querela, Rousseau de uma maneira sutil, desloca o debate para o campo cultural, pois a cultura é uma chave de extrema importância para a leitura de uma sociedade. A multiplicidade humana é por Rousseau inserida como peça-chave para o desenvolvimento da crítica feita aos espetáculos, pois a partir dela o genebrino desenvolverá sua crítica e, direta ou indiretamente, essa visão dará suporte a todos os apontamentos feitos por ele ao teatro. Teremos, por conseguinte, o uno e o múltiplo, a multiplicidade humana, inserida no contexto social, para depois termos os posicionamentos, guiados por essa máxima, a respeito das representações. Rousseau mediante aos seus apontamentos, reprova as representações teatrais dentro de Genebra.

O filósofo genebrino reprova os espetáculos e aponta que há dentro da querela uma quimera. Os espetáculos são feitos aos cidadãos, no desenvolver dele o teatro produz um quadro das paixões humanas, com os parâmetros apresentados pelo coração humano, mediante a isso, os espetáculos trazem para as suas representações os costumes já existentes, que são moldados pelos parâmetros já estabelecidos, para a partir disso colocar em vigor seu suposto caráter pedagógico, moldando assim o povo.

Visto que os espetáculos nada mais fazem que seguir parâmetros já estabelecidos, como ele pode moldar novos parâmetros e desenvolver o caráter pedagógico? Os espetáculos se veem mediante a essa questão, e o que acontece na prática, é que ao tentar moldar os homens, não recebem aceitação por parte do povo, e ao ser aceito pelo povo, ele não se desenvolver pedagogicamente, pois ou ele segue os parâmetros já dados pelo coração humano, apenas pintando nos palcos o que já existe, ou ele abandona esses parâmetros, desenha novos, aperfeiçoa eles, fazendo assim com que ele tenha um caráter pedagógico, e conseqüentemente não seja aceito pelos cidadãos.

Recapitulando o que acabamos de apresentar, os espetáculos estão diante de um dilema, ele entretém e agrada seus cidadãos, ou educa os cidadãos, não entretendo, não agradando, e por conseguinte fracassando. Dian-

te a esse cenário, com essa quimera, os espetáculos não têm como terem êxito pedagogicamente, qualquer que seja o caminho que ele escolha o leva ao fracasso eminente.

Podemos identificar aqui nesta questão a multiplicidade dos povos operando sobre ela, pois uma das referências usadas é o teatro grego, e como ele funcionava lá na antiguidade, e como atualmente ele não funciona mais. O que acontece é que o teatro naquele contexto em que ele era anteriormente desenvolvido, ele funcionava, pois a sua preocupação principal era a educação dos integrantes da polis, ao invés do entretenimento, e era desenvolvido no cenário público, não tendo nenhuma preocupação com lucros para serem reféns do “entreter o povo”. Já o teatro dos dias atuais a Rousseau, tinham por preocupação principal o entretenimento, pois ele pertencia a esfera privada, que por sua vez, para se manter, precisa de lucros, o que o torna refém da aceitação do público o levando a se preocupar muito mais em agradar do que educar os cidadãos. Em um dos contextos os espetáculos funcionam e se desenvolvem divinamente, já no outro ele está fadado ao fracasso. Assim a multiplicidade dos povos opera sobre esse apontamento feito pelo genebrino.

A PROPOSTA

O genebrino em sua obra propõe uma solução a essa problemática, apresentando a festa cívica. Rousseau mostra que irá convir a Genebra reunir o seus cidadãos sobre o ar livre com festas públicas, excluindo o cenário privado e propondo o viés público, pois dentro do cenário privado a preocupação não é com o coletivo, já no cenário público o principal objetivo é o povo que o constitui. Dentro de Genebra já havia festas públicas, o que Rousseau propõe é o aprimoramento dessas práticas que já são desenvolvidas ali e que já tem êxito.

A que povos convém mais reunir muitas vezes seus cidadãos e travar entre eles os doces laços do prazer e da alegria, do que aos que tem tantas razões para se amarem e para permanecerem unidos para sempre? Já temos os prazeres dessas festas públicas; tenham-nas em ainda maior número, e ficarei ainda mais encantado. Mas não adotemos esses espetáculos exclusivos que encerram tristemente um pequeno número de pessoas num antro escuro. (...) É ao ar livre, é sob o

céu que deveis reunir-vos e entregar-vos ao doce sentimento de vossa felicidade. (ROUSSEAU, 1993, p. 128)

Tais festas não teriam como objetivo a encenação, estariam livres. Os próprios espectadores seriam o espetáculo, eles mesmo seriam os atores, diferente dos espetáculos dos palcos, eles não levariam uma personalidade que não a deles, não encenariam, cada um seria o seu próprio personagem e veria a si próprio, fazendo com que cada um se veja a si e se ame nos outros, para que com isso todos fiquem unidos, desse modo, não teriam motivos para não estimular o acréscimo de eventos uteis.

Mostrando-se preocupado com as particularidades do seu povo, Rousseau faz sua proposta mediante as particularidades existentes nele. Assim ele vai em contramão a ideia proposta por D'Alembert, pois ele quer tirar práticas de outros lugares e épocas e implantar em Genebra, o genebrino propõe que se aperfeiçoe o que já há dentro daquela sociedade, o que já dá certo para ela.

OUTRO CONTEXTO

Ao analisarmos a obra *Carta a D'Alembert*, veremos que a preocupação de Rousseau com as representações vai muito além de uma preocupação com o exercício do teatro. Dentro da obra, já temos uma preocupação dos impactos da representação em meio social. Não podemos aqui apontar que tudo ali se aplica a nossa realidade atual, pois temos configurações com tempo e espaço diferentes, estaríamos desrespeitando uma das principais colocações do texto, que é a multiplicidade humana, porém, podemos extrair importantes reflexões, que podem nos ajudar a desenvolver um outro ponto de vista a respeito da nossa atualidade. Podemos intuir que Rousseau nos dá na obra um vislumbre da problemática do homem representando, não no sentido de termos o homem representando em meio a um espetáculo teatral, e sim no sentido de termos o homem numa representação em meio social, o homem atuando dentro da sociedade.

Podemos fazer uma ligação entre a visão proposta por Rousseau e a visão mais atual que é proposta por Guy Debord. Enquanto Rousseau lá no século XVIII está preocupado com as representações e os impactos dela em meio social, Guy Debord já mostra como esses impactos estão se dando numa

sociedade mais atual. Com Rousseau temos uma leitura no início da problemática, quando ela ainda é prematura, com Guy Debord temos a questão sendo mostrada já desenvolvida, tendo seus aspectos e características sendo apontados, analisados e mostrados como eles estão acontecendo na prática.

O meio social descrito por Guy Debord é extremamente ligado a imagem, a representação, e essa sociedade depende extremamente dela. Só com a imagem, com a representação, esse meio social vai produzir a realidade, para assim manter suas estruturas. O homem depende desse controle através da imagem, para pode manter seu controle social, pois a estrutura que o homem montou, que se encontra, para manter a dominação do homem pelo homem, ele precisa desenvolvê-la através de representação social. O mundo real, se transforma assim em imagens, em um grande espetáculo social, levando a uma abstração generalizada da sociedade atual.

Quando o mundo real se transforma em simples imagem, as simples imagens tornam-se seres reais e motivações eficientes de um comportamento hipnótico. O espetáculo, como tendência a fazer ver (por diferentes mediações especializadas) o mundo que já não se pode tocar diretamente, serve-se da visão como o sentido privilegiado da pessoa humana – o que em outras épocas fora o tato; o sentido mais abstrato, e mais sujeito à mistificação, corresponde à abstração generalizada da sociedade atual. (Guy Debord, 1997, p 18)

Como diria o personagem que se encontra na obra *A nova heloisa*, o Samprê, “eis a sociedade do espetáculo”, pois ao chegar em Paris, ele enxerga na civilização parisiense uma sociedade da aparência, que embora não se dê como nos dias de hoje, como na sociedade a qual Guy Debord faz parte, já era uma sociedade preocupada com a imagem, com a representação.

PARA A ATUALIDADE

Aplicando a questão aos nossos dias atuais, em meio social, e até mesmo em meio virtual, o homem não ousa mais ser quem ele de fato é autenticamente, ele se veste com uma “roupagem” que não é a dele, para agradar e ter uma aceitação social, de modo que se torna difícil conhecermos sua autenticidade, seja pessoalmente ou em redes sociais por meio do ambiente virtual.

No passo em que os homens montam um personagem em torno de si, retendo o seu eu, não ousando ser mais quem se é, e passam a encenar dentro do meio social, gera um grande problema, pois a partir do momento em que o eu passa a ser uma representação, que os outros julgam ser melhor, passamos a não conhecermos uns aos outros, trazendo várias implicações que podem se mostrar bastante preocupantes, fazendo com que a nossa sociedade se torne um grande espetáculo.

Rousseau em sua crítica aos espetáculos, de certa forma, já demonstra uma preocupação com o ser e o parecer, podemos notar que em certa medida, essa discussão sobre o teatro já nos fornece importantes reflexões sobre a problemática do homem que em meio social não ousar ser, e passa a apenas parecer ser.

A querela do teatro, pode assim já nos fornece importantes pontos, tanto na problemática exposta acima, quanto em outras, mostrando assim que a reflexão sobre o teatro é de suma importância para a atualidade, assim como foi muito importante para o século das luzes.

REFERÊNCIA

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Carta A D'Alembert sobre os espetáculos. Tradução: Roberto Leal Ferreira. Unicamp. São Paulo: 1993a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Júlia ou a Nova Heloisa. Tradução: Fulvia Moretto. São Paulo: Hucitec; Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

DEBORD, Guy. A Sociedade do Espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

MÚSICA E LINGUAGEM: ROUSSEAU E AS ORIGENS¹

Eliete da Silva Cruz

INTRODUÇÃO

Ao emergirem as luzes no século XVIII, a Europa sentiu o impacto da mudança de visão de mundo, tanto em sua maneira de pensar quanto na ordem social vigente. Nesse momento, a hegemonia da razão edifica-se como signo do Iluminismo. Nas fileiras do Iluminismo se levantou uma voz: Jean-Jacques Rousseau.

O filósofo desenvolveu suas análises musicais a partir de sua concepção sobre a origem das línguas. A partir disso, esse estudo tem como objetivos específicos: identificar a origem comum da música e língua, o estabelecimento da linguagem convencional e do elemento harmonia como fatores de degeneração das línguas e da música sob a perspectiva rousseauiana

No *Ensaio sobre a Origem das Línguas no qual se fala da melodia e da imitação musical*, Rousseau (1978, p.159) afirma que a linguagem diferencia os homens dos demais seres vivos e a diversidade das línguas distingue os homens entre si. Objetivando compreender este processo, Rousseau, a partir de uma explicação hipotética, assinala que as necessidades afastam os homens, mas novas necessidades os reúnem. Enquanto as necessidades físicas repeliam os homens, os sentimentos os reuniam, pois o convívio social possibilita que os indivíduos sobrepujem as dificuldades da natureza. Ao reunirem-se, os homens se comunicam e expressam seus sentimentos.

Os *gestos* (símbolos, gesticulação, arte pictóricas etc.) e as *palavras* são os meios pelos quais os homens transcendem as necessidades e se comunicam com os seus semelhantes. Através do *gesto* a comunicação das necessidades físicas se estabelece e por meio da *fala* se dá a comunicação das paixões. De acordo com Rousseau, as necessidades ditam os primeiros *gestos* e as *paixões* arrancaram as primeiras vozes.

1 - Capítulo extraído da Dissertação de Mestrado, intitulada LINGUAGEM, MÚSICA E EXPRESSIVIDADE SOB A PERSPECTIVA CRÍTICA DE ROUSSEAU, sob a orientação do Professor Dr. Luciano da Silva Façanha, líder do GEPI Rousseau UFMA / FAPEMA / CNPq.

No retorno à origem das línguas, o filósofo genebrino estabelece como origem comum para as *línguas* e a *música* as inflexões dos *acentos*², assim, o caráter de expressividade de ambas está na *melodia*. As primeiras línguas eram como um canto apaixonado. Ademais, para transmitir sentimentos e imagens, uma língua necessita de ritmos e sons – *melodia*. Nesse sentido, a música, enquanto autêntico e potente instrumento de atuação sobre o estado de espírito humano, deve ressaltar o elemento *melodia*, e não a *harmonia*³.

De posse destas observações, algumas questões são suscitadas dando direcionamento a este trabalho. São estas: por que e em que medida a linguagem se impõe como problema para Rousseau? Por que o caráter de expressividade da música fica comprometido diante da suposta debilidade da língua? Por que a música é degenerada quando se sobrepõe a harmonia à melodia?

Para uma melhor compreensão, o presente trabalho encontra-se estruturado ao longo de três tópicos. No primeiro tópico, aborda-se sobre a relação entre linguagem original e linguagem musical. No segundo tópico, discorre-se sobre o elemento linguagem e, no tópico seguinte, apresenta-se a objeção de Rousseau ao elemento harmonia.

LINGUAGEM ORIGINAL E LINGUAGEM MUSICAL

O fascínio pelo mistério da origem humana parece ser uma característica inerente aos homens. Para Marcelo Gleiser (1997, p.10), “todas as culturas de que temos registro, passadas e presentes, tentaram de alguma forma entender não só nossas origens, mas também a origem do mundo onde vivemos”. É importante destacar que ao nos questionarmos sobre a

2 - Além do *Ensaio*, Rousseau faz referência sobre o *acento* nas obras *Emílio ou Da Educação*, *Dicionário de Música* e no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Nestas obras, o filósofo sempre destaca a força do *acento*. Para Rousseau (2004, p.55), “o acento é a alma do discurso, dá-lhe sentimento e verdade. O acento mente menos do que a palavra; talvez seja por isso que as pessoas bem educadas o recebem tanto”.

3 - Conforme a concepção rousseauiana, a música é uma arte imitativa devido ao elemento *melodia* - “sucessão de sons segundo as leis do Ritmo e da Modulação, de tal maneira que causa uma sensação agradável ao ouvido; a Melodia vocal se chama Canto e a Instrumental, Sinfonia”, e tem como finalidade afetar o espírito, comover o coração, excitar e acalmar as paixões. Esta finalidade da música só é possível porque a *melodia* está relacionada com o *acento* – princípio que “faz variar o Tom da Voz, quando se fala, conforme as coisas que são ditas e os movimentos que são experimentados ao dizê-las. É o acento das línguas que determina a *Melodia* de cada nação; é o acento que faz com que se fale ao cantar, e que se fale com mais ou menos energia, conforme a língua tenha mais ou menos Acento” (ROUSSEAU, 2012, p.104). Nesse sentido, o privilégio concedido por Rousseau a *melodia* em detrimento ao elemento *harmonia* cuja função deveria restringir-se ao reforço da linha melódica, está fundamentado sobre a concepção de que a música tem sua origem nos *acentos* pelos quais as paixões são comunicadas. Conforme Rousseau (2012, p.101), “a *Harmonia* não fornece nenhum princípio de imitação por meio do qual a Música, ao formar imagens ou exprimir sentimentos, possa elevar-se ao gênero dramático ou imitativo, que é a mais nobre parte da Arte, e a única enérgica; tudo o que se atém apenas ao físico dos Sons nos proporciona um prazer muito limitado e tem muito pouco poder sobre o coração humano”. No *Ensaio*, Rousseau (1978, p.189) afirma que “todos os homens do universo experimentarão prazer ouvindo belos sons, mas, se inflexões melodiosas que lhes sejam familiares não os animarem, esse prazer não será delicioso, nem se transformará em voluptuosidade”.

origem da vida, nos deparamos com o problema da *origem do homem*. É nesta problemática que se delimita a investigação sobre a *origem da linguagem*.

No que se refere ao homem, cabe observar que sua capacidade racional é aquilo que o distingue dos demais animais, sendo a linguagem uma das instâncias desta racionalidade. Nesta perspectiva, diversos estudiosos, considerando a vinculação entre linguagem e sociedade, colocaram aquela no cerne de suas investigações, tendo em vista os aspectos referentes a sua *origem*, seu *desenvolvimento* e *aprimoramento*.

Para cada problema sobre a origem e o progresso das línguas, várias respostas foram apresentadas, de acordo com o contexto religioso, filosófico e científico. Concernente à questão sobre a origem das línguas, o primeiro ponto a se considerar é o enfoque religioso para esta questão.

De acordo com a narrativa bíblica da Torre de Babel, no início dos tempos, existia somente uma língua, logo não havia dificuldade na comunicação entre os homens devido ao caráter universal desta língua original. No entanto, os habitantes da terra de Sinar decidiram construir uma torre cujo topo alcançasse o céu. Com objetivo de evitar este projeto, Deus os castigou com a diversidade das línguas, gerando confusão entre eles, pois não mais podiam compreender o que era comunicado entre si⁴, ou seja, a origem da diversidade de línguas é apresentada como um castigo divino.

O segundo ponto a destacar, refere-se ao fato de, embora religião e filosofia abordarem a questão sobre a origem das línguas com enfoques e linguagens distintas, certas ideias ressurgem no cerne destas concepções. A saber, o ideal de *universalidade* da língua original, presente tanto nas concepções bíblica e rousseuniana.

Deve-se sublinhar o valor atribuído pelo filósofo genebrino à questão da *linguagem*. Inúmeros textos do filósofo evidenciam este fato, a exemplo das obras *Emílio ou Da Educação*, *Nova Heloisa*, *Discurso sobre a origem da desigualdade* e *Ensaio sobre a origem das línguas*. É no interior de investigações sobre a história da sociedade, a educação do homem moderno, a música e o romance que a teoria rousseuniana da linguagem se desenvolve. Conforme Rousseau, a constituição do homem e da sociedade perpassa pelo plano da *linguagem*.

4 - Consta que o próprio Senhor disse: "Eis que o povo é um, e todos têm uma mesma linguagem. Isto é apenas o começo e agora, não há restrição para tudo o que eles intentarem fazer. Vinde, desçamos e confundamos ali a sua língua, para um que não entenda a língua do outro. De sorte que o Senhor os dispersou e pararam de edificar a cidade" (GÊNESIS 11,2012, p.6-7).

Na obra *Emílio ou Da Educação*, Rousseau apresenta um projeto educacional para a formação do jovem Emílio. O protagonista criado pelo genebrino reside nos campos franceses, longe dos costumes da cidade, e desde seu nascimento até os 25 anos é acompanhado por um preceptor. Afastado do convívio social, Emílio teria uma formação educacional dividida em etapas, isto é, a primeira compreendendo os doze primeiros anos do personagem; a segunda correspondendo à educação da idade adulta.

Assim, tomei o partido de tomar um aluno imaginário, de supor em mim a idade, a saúde, os conhecimentos e todos os talentos convenientes para trabalhar na sua educação, conduzi-la desde o momento de seu nascimento até que, já homem, já não precise de outro guia que não ele mesmo (ROUSSEAU, 2005, p.29).

A partir da reflexão acerca da educação do jovem Emílio, o filósofo genebrino aborda a questão sobre a natureza e função da linguagem, levando em consideração as primeiras manifestações (gritos, gestos, movimentos) linguísticas da criança e aquilo que a conduz ao processo de aquisição da linguagem (voz, fala).

No *Emílio ou Da Educação*, o cuidado com a linguagem tem início logo nos primeiros meses de vida, desdobrando-se até a fase adulta, por volta dos vinte e cinco anos de idade. Para Rousseau (2005, p.51), “no início da vida, quando a memória e a imaginação estão inativas, a criança só presta atenção ao que realmente atinge seus sentidos; sendo as sensações os primeiros materiais de seus conhecimentos”. Nesta perspectiva, todas as sensações da criança são afetivas. Por não dominar as palavras, a criança expressa suas necessidades através do choro, riso e expressões corporais.

Ao teorizar sobre a comunicação das crianças, Rousseau demonstra sua concepção a respeito da existência de uma língua primeira e universal. Conforme o filósofo:

Todas as nossas línguas são frutos da arte. Durante muito tempo se procurou saber se havia uma língua natural e comum a todos os homens. Sem dúvida, existe uma: é a que as crianças falam antes de saber falar. Não é uma língua articulada, mas é acentuada, sonora e inteligível. O uso de nossas línguas fez com que a deixássemos de lado, a ponto de esquecê-la completamente (ROUSSEAU, 2005, p.53).

Como está no segundo *Discurso*, “a primeira língua do homem, a língua mais universal, a mais enérgica e a única de que se necessitou antes de precisar persuadir homens reunidos, é o grito da natureza” (ROUSSEAU, 1973, p.254). A primeira língua do homem encerra em si o “grito da natureza” que ainda é inarticulado, como primeiro surgimento.

No *Ensaio sobre a origem das línguas*, ao entrelaçar a história da sociedade com a história da linguagem, o genebrino relata que a linguagem diferencia o homem entre os seres vivos, enquanto os homens entre si se distinguem pela variedade das línguas – não se sabe de onde é um homem antes de ter falado (ROUSSEAU, 1973, p.159). Logo, utilizando-se de uma hipótese explicativa sobre a origem das línguas primitivas, bem como sua evolução no tempo, Rousseau estabelece a *necessidade* como elemento que impele os homens ao processo de comunicação.

Conjeturando que a linguagem tem sua origem em causas naturais, anteriores ao costume, e como função primordial a comunicação, Rousseau afirma que o sentimento de identidade vinculado ao desejo e a necessidade de agir sobre o outro, ao se revelarem no homem, impele-os a se comunicarem a partir de duas formas distintas de comunicação. A saber, os *gestos* (artes pictóricas, símbolos, gesticulações, etc.) e a *palavra*. Enquanto o *gesto* é um potente, natural e mais adequado meio de comunicação para transmitir as necessidades físicas, a *fala* seria mais apropriada para traduzir e despertar paixões.

O uso e a necessidade levam cada um a aprender a língua de seu país, mas o que faz ser essa língua a de seu país e não a de um outro? A fim de explicar tal fato, precisamos reportar-nos a algum motivo que se prenda ao lugar e seja anterior aos próprios costumes, pois, sendo a palavra a primeira instituição social, só as causas naturais devem a sua forma. Desde que um homem foi reconhecido por outro como um ser sensível, pensante e semelhante a ele próprio, o desejo ou a necessidade de comunicar-lhe seus sentimentos e pensamentos fizeram-no buscar meios para isso. Tais meios só podem provir dos sentidos, pois estes constituem os únicos instrumentos pelos quais um homem pode agir sobre outro. Aí está, pois, a instituição dos sinais sensíveis para exprimir o pensamento. Os inventores da linguagem não desenvolveram esse raciocínio, mas o instinto sugeriu-lhes a consequência (ROUSSEAU, 1978, p.159).

A língua primitiva caracteriza-se como uma linguagem auditiva e visual. Isto porque a língua do gesto se estabelece na ordem do espaço através

de sinais direcionados à visão, e a língua da voz se desdobra na ordem temporal à medida que a comunicação dos sons se dirige ao sentido da audição.

Conforme Rousseau (1978, p.163), “não se começou raciocinando, mas sentindo”. Os homens sentiram antes de falar, isto é, foram as paixões que transportaram os homens daquele estado e não a razão. É importante remarcar que a solução dada à problemática sobre a origem da linguagem pelo filósofo, distinguiu-se da concepção materialista vigente no século XVIII. Isto porque os materialistas elaboram a solução para o problema sobre origem da linguagem a partir da natureza e da civilização; enquanto Rousseau a encontra no espaço entre o grito natural e a fala articulada, entre o estado de natureza e a sociedade⁵.

Nesse contexto, a concepção rousseauiana de que as primeiras línguas são frutos do sentimento e não do raciocínio cristaliza-se ao conjecturarmos que o sentimento antecede o raciocínio e a origem das línguas está vinculada as necessidades morais, nas paixões, pois se estivesse nas necessidades físicas incidiria no estado de isolamento dos homens.

Como os primeiros motivos que fizeram o homem falar foram paixões, suas primeiras expressões foram tropos. A primeira a nascer foi a linguagem figurada e o sentido próprio foi encontrado por último. Só se chamaram as coisas pelos seus verdadeiros nomes quando foram vistas sob sua forma verdadeira. A princípio só se falou pela poesia, só muito tempo depois que se tratou de raciocinar (ROUSSEAU, 1978, p.165).

Cabe observar que as concepções de Rousseau sobre a *linguagem original*, tanto no *Ensaio* quanto no *Emílio* e no segundo *Discurso*, convergem para o ideal de uma linguagem viva e figurada, podendo ser universal, uma vez que não é uma língua articulada e convencional. Segundo a concepção rousseauiana, a *linguagem original* caracteriza-se como “inarticulada, eivada de sentimento, energia, transparência, melodia e paixão, assemelhando-se mais ao canto, à poesia ou ‘grito da natureza’ do que às línguas particulares convencionalmente instituídas e que primam pela clareza e pela lógica” (BECKER, 2008, p.111).

5 - Conforme Freitas (2008, p.57), Jean-Jacques reprova seus contemporâneos por ‘materializar as operações da alma’, razão pela qual se recusa a explicar a origem da linguagem pelo funcionamento de nossos órgãos ou pelas imposições de nossas necessidades físicas. A oposição do genebrino as premissas de que parte Condillac em seu *Essai*, ou seja, as da existência de uma “espécie estabelecida entre os inventores da linguagem”, torna-se compreensível na medida em que tal proposição corresponderia a julgar as origens em função do estado social. Em Rousseau a ordem social é idealizada em oposição a um estado em que o homem é identificado com o residual decorrente da eliminação de todos os traços civilizados.

Ao examinar sobre os elementos fundamentais da língua original, Rousseau conclui que esta língua é rica de ritmo, acento e melodia. Nesse sentido, as primeiras línguas do homem eram como canção, uma mescla de canto, poesia e imaginação.

À volta das fontes de que falei, os primeiros discursos constituíram as primeiras canções; as repetições periódicas e medidas do ritmo e as inflexões melodiosas dos acentos deram nascimento, com a língua, à poesia e à música, ou melhor: tudo isso não passava da própria língua naqueles felizes climas e encantadores tempos em que as únicas necessidades urgentes que exigiam o concurso de outrem eram as que o coração despertava (ROUSSEAU, 1978, p.186).

No princípio, “dizer e cantar era o mesmo”, uma vez que o princípio comum das línguas e da música é o *acento*, meio pelo qual as inflexões da voz são moduladas em função da variedade de sentimentos de quem o exprime. Segundo Rousseau, para comover um jovem coração, para repelir um agressor injusto, a natureza dita acentos, gritos, lamentos, ou seja, o *acento* está estritamente ligado a cada tipo de sentimento que se deseja exprimir. Como afirma o filósofo:

A cólera arranca gritos ameaçadores, que a língua e o palato articulam: porém a voz da ternura é mais doce, é a glote que a modifica, tornando-a um som. Sucede, apenas, que os acentos são nela mais frequentes ou mais raros, as inflexões mais ou menos agudas, segundo o sentimento que se acrescenta (ROUSSEAU, 1978, p.186).

Por serem sinais das paixões, os *acentos* encerram em si uma força para nos emocionar. Considerando que as *inflexões dos acentos* figura como princípio comum da poesia e da música, o caráter de expressividade destas atividades encontra-se vinculado ao aspecto melódico do discurso e não na natureza dos sons.

Incorporada a linguagem, a *melodia* assegura a fusão entre música e poesia, bem como exerce a função precípua de traduzir a força das paixões e afecções da alma, garantindo assim, a *energia* da palavra. Conforme Hanslick (1989, p.137), “a melodia é o ‘ponto de origem’, a vida, a primeira figura artística do reino sonoro; a ela estão ligadas todas as determinações ulteriores, todas as concepções do conteúdo”.

Considerando a ligação entre música e poesia, e a energia da palavra estabelecida através da melodia, não é surpreendente a admiração do filósofo genebrino pela língua e música grega antiga. Na concepção linguística e musical rousseauiana, a melodia inerente à língua falada condiciona a melodia das canções. A língua dos gregos era essencialmente melodiosa, por consequência, sua música era virtuosamente melodiosa, dotada de extraordinária expressividade.

A Música era objeto da mais alta estima entre diversos povos da Antiguidade e entre os gregos, sobretudo, esta estima era proporcionada pelo poder e pelos efeitos surpreendentes que eles atribuíam a esta Arte. Seus autores não presumiam nos apresentar dela uma noção muito ampla, ao nos dizer que ela era usada no céu, e que proporcionava o divertimento principal dos deuses e das almas dos bem-aventurados (ROUSSEAU, 2012, p.116).

Tendo em vista a trajetória da linguagem, Rousseau usa uma mesologia-comparativa, isto é, recorre a aspectos físicos para fundamentar sua concepção sobre a diferença entre as línguas meridionais e as línguas do norte.

Tudo o que afirmei até agora se refere em geral às línguas primitivas e ao progresso que resulta de sua duração, mas não explica nem a sua origem nem as suas diferenças. A principal causa que as distingue é local, resulta dos climas em que nascem e da maneira pela qual se formam. A tal causa deve-se recorrer para conceber a diferença geral e característica que se nota entre línguas do sul e as do norte (ROUSSEAU, 1978, p.174).

Conforme o autor, os povos meridionais estão largamente dispersos e não têm necessidade, ao menos em larga escala, de juntar-se em grupos maiores do que a família, isto porque as condições físicas colaboram para esse tipo de comportamento. É a partir de necessidades como encontrar água para os animais que os indivíduos se agregam dando início ao desenvolvimento de relações amorosas. Então, a fala desenvolvida nesse ambiente atendia as solicitações do amor e era pura melodia.

Em contrapartida, no norte, ambiente inóspito, as relações humanas se estabelecem pela necessidade de sobrevivência, não pelo amor. Logo, a fala cuja função é transmitir as necessidades com exatidão se caracteriza pela aspereza e rispidez.

Tais são, na minha opinião, as causas físicas mais gerais da diferença característica das línguas primitivas. As do sul tiveram de ser vivas, sonoras, acentuadas, eloqüentes e freqüentemente obscuras devido à energia. As do norte surdas, rudes, articuladas, gritantes, monótonas e claras, devido antes à força das palavras do que a uma boa construção (ROUSSEAU, 1978, p.185).

A lógica que comanda a concepção sobre a diversidade das línguas de Rousseau é a de dualidade que contrapõe “paixão *versus* necessidade” e “sul *versus* norte”. Privilegiando as línguas primitivas e as línguas do sul, Rousseau realiza o trabalho de oposição entre as articulações (consoantes) e as inflexões (que concernem aos sons vocálicos e aos ritmos). “A riqueza de articulações faz parte, segundo ele, das línguas do norte, que são línguas da necessidade e do raciocínio. A paixão, por sua vez, recorre à inflexão melódica e à entonação” (STAROBINSKI, 2011, p.428).

Além da diferença entre a língua filha das paixões e a língua nascida das necessidades, o exame do filósofo sobre a pluralidade das línguas nos revela o processo de desenvolvimento das línguas, isto é, a separação entre o canto e a fala, a substituição do acento pelo intervalo.

No percurso de retorno à origem das línguas, Rousseau entrecruza a genealogia das línguas e a genealogia da música. Considerando o *acento* como origem comum da música e das línguas, o filósofo estabelece a música como a mais próxima forma da linguagem original para a comunicação das paixões.

Assim como o nascimento da linguagem é inerente ao homem, seu processo de evolução está ligado ao de transformação deste homem. Observa-se que o processo de evolução das línguas acarretará efeitos negativos sobre a música, a exemplo do comprometimento do seu caráter expressivo, segundo a concepção de Jean-Jacques Rousseau.

A LINGUAGEM

Aristóteles, em sua famosa obra *A Política*, afirma que somente o homem é um animal político, isto é, social e cívico, porque dotado de linguagem. Segundo o filósofo, tanto os homens como os outros animais possuem “voz” (*phone*), porém, somente os homens possuem a “palavra” (*logos*) e, com ela, exprimem valores como bom, mau, justo e injusto. Esta capacidade

peculiar do homem de exprimir-se, vinculada à posse, em comum, de certos valores, é o que torna possível a vida social e política.

Aproximando-se da concepção aristotélica, Rousseau afirma que a palavra é o elemento que diferencia os homens dos animais enquanto as línguas distinguem as nações entre si. Na perspectiva de Rousseau (1973, p.252), “o grande passo mediante entre o isolamento individual e as relações com os semelhantes é representado pelo uso da linguagem”.

Como citamos no tópico anterior, o filósofo genebrino considera que a origem da linguagem incide da necessidade de comunicação. A partir do desejo de expressão e de comunicação, gestos e vozes fizeram surgir a linguagem. Segundo Rousseau (1978, p.164), “a princípio só se falou pela poesia, só muito tempo depois é que se tratou de raciocinar”.

Sobre a perspectiva linguística e musical de Jean-Jacques, no que se refere ao processo de degeneração da música, o primeiro ponto a se considerar corresponde ao fato de Rousseau não atribuir à origem das línguas a necessidade material - produto da razão operosa. Rousseau as faz nascer das necessidades morais e das paixões. É importante observar que “estas necessidades morais já derivam de um contato com os semelhantes, de um primeiro rudimento de vida social” (ROUSSEAU, 1973, p.164).

Conforme Rousseau (1978, p.163), “as primeiras línguas nada possuem de metódico e raciocinado; são vivas e figuradas”. Estas línguas, vinculadas à força do sentimento e do desejo, eram desprovidas do caráter de generalização no que concerne ao seu processo de designação dos seres e das coisas, pois “cada objeto recebia um nome particular sem levar em consideração os gêneros e as espécies” (ROUSSEAU, 1978, p.163). Isso reitera a concepção de que as primeiras línguas não pertenciam ao âmbito do discurso.

Nessa época feliz, na qual assinalava as horas, nada obrigava a contá-las, e o tempo não possuía outra medida além de distração e o tédio. Sob velhos carvalhos, vencedores dos anos, uma juventude ardente aos poucos esqueceu a ferocidade. Acostumaram-se gradativamente uns aos outros e, esforçando-se por fazer entender-se, aprenderam a explicar-se. Aí se deram as primeiras festas – os pés saltavam de alegria, o gesto ardoroso não bastava e a voz o acompanhava com acentuações apaixonadas; o prazer e o desejo confundidos faziam-se sentir ao mesmo tempo. Tal foi, enfim, o verdadeiro berço dos povos – do puro cristal das fontes saíram as primeiras chamas de amor (ROUSSEAU, 1978, p.175).

No princípio, a música não se caracteriza como uma arte totalmente separada da palavra. A linguagem original reunia melodia e poesia.

Nesta perspectiva, o segundo ponto a destacar refere-se à instituição de uma linguagem mais apta a representar o conteúdo das ideias a partir da instituição dos signos convencionais. No segundo *Discurso*, Rousseau afirma que a linguagem vem junto com a sociedade. Se a saída do estado de isolamento primitivo provoca a necessidade de comunicação com seus semelhantes, impelindo os homens a usarem a língua dos gestos e dos gritos inarticulados, o desenvolvimento das instituições sociais estabelece a evolução da linguagem.

Quando as ideias dos homens começaram a estender-se e a multiplicar-se, e se estabeleceu entre eles uma comunicação mais íntima, procuraram sinais mais numerosos e uma língua mais extensa; multiplicaram as inflexões da voz e juntaram-lhes gestos que, por sua natureza, são mais expressivos e cujo sentido depende menos de uma determinação anterior (ROUSSEAU, 1973, p.254).

Nesse ponto, podemos entrever um pouco melhor como o uso da palavra se estabeleceu ou se aperfeiçoou insensivelmente no seio de cada família e pode-se ainda conjecturar como várias causas particulares puderam aumentar a linguagem e acelerar seu progresso, tornando-se assim mais necessária (ROUSSEAU, 1973, p.268).

Com a evolução do homem, as línguas tendem a se alterarem. Logo, o desenvolvimento e o aperfeiçoamento das línguas encontram-se diretamente relacionado com o processo de evolução do homem. O processo de transição da linguagem primitiva para a linguagem convencional configura como um processo inevitável e irreversível ao considerarmos que a capacidade de se aperfeiçoar é inerente ao homem. Para Rousseau existem três características singulares ao homem que o diferencia dos demais animais, bem como o leva a sair do Estado de Natureza⁶. Estas características são: a *liberdade*, a *perfectibilidade* e a *linguagem*.

Conforme Rousseau (1973, p.28), "o homem nasce livre". Nesse estado primo, o ser humano desfrutava da liberdade natural. Compreendido como

6 - O estado de Natureza, pressuposto por Rousseau, equivale a um momento da história no qual os homens se encontravam em estado de isolamento, sobrevivendo com aquilo que a Natureza lhes dava, ignorando lutas e comunicando-se pelo gesto, em uma língua benevolente. Conforme Rousseau (1973, p. 247): "[...] a maioria de nossos males é obra nossa e que teríamos evitado quase todos se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza. Se ela nos destinou a sermos são, ousa quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado".

irrestrito estado dos impulsos naturais do indivíduo, o princípio da liberdade se constitui como norma ou imperativo pelo qual o homem, agente livre, desenvolve suas ações no entremeio do querer e não querer, do agir e não agir.

Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estragá-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como agente livre. Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade, razão por que o animal não pode desviar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe fora vantajoso fazê-lo, e o homem, em seu prejuízo, freqüentemente se afasta dela. Assim, um pombo morreria de fome perto de um prato cheio das melhores carnes e um gato sobre um monte de frutas ou de sementes, embora tanto um quanto outro pudessem alimentar-se muito bem com o alimento que desdenham, se fosse atilado para tentá-lo; assim, os homens dissolutos se entregam a excessos que lhes causam febre e morte, porque o espírito deprava os sentidos e a vontade ainda fala quando a natureza se cala.

Todo animal tem idéias, posto que tem sentidos; chega mesmo a combinar suas idéias até certo ponto e o homem, a esse respeito, só se diferencia da besta pela intensidade. Alguns filósofos chegaram mesmo a afirmar que existe maior diferença entre um homem e outro do que entre um certo homem e certa besta. 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 mecanismo dos sentidos e a formação das idéias, 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, 1973, p.248).

A espiritualidade da alma humana desvela-se na consciência da liberdade. Por conseguinte, a liberdade é exigência ética fundamental e renunciá-la seria abdicar da própria qualidade de ser humano e dos direitos da humanidade. Logo, o homem está destinado a escolher, sendo este ato que lhe tira do estado natural, conduzindo-o para estado civil no qual vigora a liberdade moral. "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” (ROUSSEAU, 1973, p. 42).

No que concerne à capacidade do homem de aperfeiçoar-se, a *perfectibilidade*, Rousseau assim diz:

Mas, ainda quando as dificuldades que cercam todas essas questões deixassem por um instante de causar discussão sobre a diferença entre o homem e o animal, haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação – é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, o que será por toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares (ROUSSEAU, 1973, p.248).

A *perfectibilidade* seria responsável pelo progresso intelectual e social, pelo aperfeiçoamento das ciências e das artes, assim como pela alienação e decadência moral do próprio homem. Nesta perspectiva, a instituição da linguagem convencional é resultado do processo de evolução da faculdade intelectual do homem. O fio condutor deste pensamento é representado na seguinte afirmação:

Os animais dispõem, para essa comunicação, de uma organização mais do que suficiente e jamais qualquer deles utilizou-a. [...] A língua de convenção só pertence ao homem e esta é a razão por que o homem progride, seja para o bem ou para o mal, e por que os animais não conseguem (ROUSSEAU, 1978, p.163).

Nesse contexto, cabe perguntar sobre as diferenças entre linguagem primitiva e linguagem convencional. Como antecipamos, as primeiras línguas destinavam-se a comunicar sentimentos e não se diferenciavam do canto e da poesia, devido a sua origem - as *inflexões dos acentos*. Enquanto os acentos são sinais das paixões, as palavras articuladas são somente signos arbitrários das paixões.

Na medida em que as necessidades crescem, os negócios se complicam, as luzes se expandem, a linguagem muda de caráter. Torna-se

mais justa e menos apaixonada, substitui os sentimentos pelas ideias, não fala mais ao coração, senão à razão. Por isso mesmo, o acento se extingue e a articulação progride; a língua fica mais exata, mais clara, porém mais morosa, mais surda e mais fria. Tal progresso parece-me perfeitamente natural (ROUSSEAU, 1978, p.167).

À medida que as línguas progridem, tornam-se mais precisas e menos enérgicas; os sentimentos do coração são substituídos pelas ideias da razão; a acentuação desvanece e a monotonia ocupa o seu lugar. A linguagem se torna arbitrária e convencional perdendo sua transparência. Com o passar do tempo, “tendo o estudo da filosofia e o progresso do raciocínio aperfeiçoado a gramática, a linguagem perde o tom vivo e apaixonado que a princípio a tornara cantante” (ROUSSEAU, 1978, p.196).

Nesse contexto, as mudanças na palavra encontram-se vinculadas ao desenvolvimento da linguagem escrita. Não estando ligada à arte de falar, a escrita altera a *linguagem*, corroborando para o processo de torná-la mais regular e exata à custa da flexibilidade expressiva.

A escrita, que parece dever fixar a língua, é justamente o que a altera; não lhe muda as palavras, mas o gênio; substitui a expressão pela exatidão. Quando se fala, transmitem-se os sentimentos, e quando se escreve, as ideias. Ao escrever, é-se obrigado a tomar todas as palavras em sua acepção comum, porém aquele que fala varia suas acepções pelos tons, determina-as como lhe apraz. Menos preocupado em ser claro, dá maior importância à força; não é possível que uma língua escrita guarde muito tempo a vivacidade daquela que só é falada. Escrevem-se as vozes e não os sons. Ora, numa língua acentuada são os sons, os acentos, as inflexões de toda sorte que constituem a maior energia da linguagem, que tornam uma frase, fora daí comum, adequada unicamente ao caso em que se encontra (ROUSSEAU, 1978, p.170).

Distante da língua espontânea e direta dos primeiros tempos, a linguagem torna-se eficaz em traduzir ideias, porém impotente para exprimir sentimentos. Esse empobrecimento da linguagem, no que diz respeito ao transmitir sentimentos tal como a língua original, fundamenta-se na ausência do *acento*, pois somente ele parte diretamente das paixões, sem passar pela mediação do conceito. Conforme Freitas:

O aspecto nefasto desse traço convencional que ela adquire, reside no

fato de a introdução dos signos operar a passagem para a esfera da representação. Isso corresponde a um considerável afastamento da origem, uma vez que exprimir-se segundo regras estabelecidas é perder a espontaneidade que está na raiz da expansão do eu, condição de possibilidade para a superação da cisão que submete o homem social (FREITAS, 2008, p.64).

A lógica que comanda a concepção de Rousseau sobre linguagem e música não se difere daquela que conduz o seu pensamento sobre os demais domínios da existência humana, a saber, sua recusa à valorização do racional em detrimento das emoções, e sua concepção de natural *versus* social⁷. Para o genebrino, quanto mais a humanidade se afasta da Natureza, mais decadente se torna. O progresso das línguas configura-se como uma perda concomitante à história da corrupção moral e política da humanidade, pois afastada da origem, subjugada à ordem dos signos representativos, a língua perde energia, contribuindo para a incapacidade dos homens experimentarem verdadeiras paixões e para o comprometimento da força expressiva da música.

ROUSSEAU CONTRA A HARMONIA

No *Ensaio*, Jean-Jacques Rousseau estabelece a música como a mais próxima forma da linguagem original. No entanto, a evolução do homem implica no aperfeiçoamento das línguas que, por sua vez, implica na ruptura do elo entre música e linguagem. “À medida que a língua se aperfeiçoou, a melodia, impondo-se a si mesma novas regras, insensivelmente perdeu algo de sua energia e substituiu o cálculo dos intervalos pela delicadeza das inflexões” (ROUSSEAU, 1978, p.196).

Nesta perspectiva, o primeiro ponto a destacar diz respeito ao privilégio concedido pelo filósofo ao elemento melodia. Como antecipamos, Rousseau concebe a melodia como a primeira linguagem, “dizer e cantar era a mesma coisa”. Em *A Nova Heloísa*, o genebrino afirma que “é somente da melodia que sai esse poder invencível dos acentos apaixonados, é dela que deriva todo o poder da música sobre a alma” (ROUSSEAU, 1994, p.127).

7 - As concepções de Rousseau encontram-se fundamentadas no antagonismo “a natureza é boa, a sociedade, ruim. Esse antagonismo está associado uma série de outros: à natureza pertence tudo o que não é artificial, mas verdadeiro: o sentimento, a espontaneidade, a autenticidade, a honestidade, a falta de arbitrariedade, a vida no campo, os povos primitivos, os selvagens (que são nobres) e a criança deixada ao curso da natureza. À sociedade nociva pertencem as convenções, a moda, a dissimulação, a cortesia, o teatro, a máscara, a elegância, a amabilidade, as instituições e tudo aquilo com que controlamos nossos impulsos para poupar os outros” (SCHWANITZ, 2007, p.302).

O segundo ponto refere-se à objeção de Rousseau ao elemento harmonia, o que cabe observar sua essência e seu caráter simbólico. Para ele, o elemento harmonia é, por essência, incapaz de ultrapassar o domínio das sensações. No verbete "*unidade da melodia*", o filósofo genebrino afirma que:

O prazer da Harmonia é apenas um prazer de pura sensação, e o gozo dos sentidos é sempre breve, a saciedade e o tédio o seguem de perto. Mas o prazer da Melodia e do Canto é um prazer de interesse e de sentimento que fala ao coração (ROUSSEAU, 2012, p.158).

A harmonia, "entendida como conjunto das relações sonoras reguladas racionalmente" (DAHLHAUS, 1999, p.49), é símbolo do espírito humano, do desenvolvimento da razão humana. Nesse sentido, o elemento harmonia é produto da civilização⁸. Esta, por sua vez, é "verdadeira inimiga da natureza", pois quanto mais a humanidade se afasta da Natureza mais decadente se torna.

Rousseau mensura a força expressiva das artes a partir do nível de afastamento delas em relação à origem, ou seja, quanto mais distante da natureza, menor será a força expressiva da arte. Distante da origem, a música tem seu poder expressivo afetado à medida que a língua perdeu seu caráter melódico e quando o elemento harmonia sobrepôs-se a melodia. A objeção e rejeição de Rousseau ao elemento harmonia, enquanto parte superior à melodia na composição musical, é intrínseca à sua concepção sobre a gênese das línguas e o processo de evolução do homem.

A concepção sobre música, sobretudo no *Ensaio*, é delineada no percurso entre o polo da gênese ideal e o polo da reflexão sistemática sobre a linguagem. A este respeito Bento Prado Jr. afirma que:

No nível da origem, na identidade entre fala e canto, no nascimento da linguagem explicado pelas paixões, e não pelas necessidades, é a descontinuidade entre linguagem dos gestos e a fala que é dada, a irreduzibilidade do sentido à pura indicação. No nível da reflexão sistemática, no privilégio concedido à melodia, é tanto a gênese quanto a estrutura da linguagem que são ordenadas a um *telos* que não é o da Gramática, essa dimensão 'harmônica' da linguagem (PRADO JR, 2008, p.153).

8 - Para Williams, a partir do século XVIII, o sentido de civilização "é uma combinação específica das ideias de um processo e de uma condição adquirida. Tem atrás de si o espírito geral do Iluminismo com sua ênfase no autodesenvolvimento humano secular e progressivo. Civilização expressou esse sentido de processo histórico, mas também celebrou o sentido associado de modernidade: uma condição adquirida de refinamento e ordem" (*apud* FREITAS, 2008, p. 6).

Para Rousseau, a música é um forte instrumento de atuação sobre o espírito humano, deve comover a alma. Por isso, a música é destituída de função representativa, isto é, não cabe à música trazer à existência aquilo que está ausente. A arte do músico consiste “em substituir a imagem insensível do objeto pela dos movimentos que sua presença excita no coração do contemplador” (ROUSSEAU, 1978, p.194).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No século XVIII, a *imitação da natureza* figurava como princípio comum a todas as artes. Sob a influência do espírito racionalista-cartesiano que rege a cultura, a Arte passa a ser regulada pela razão. Desse modo, a estética clássica ambicionava os ideais de rigor e universalidade que orientavam o campo das ciências.

No que concerne à Estética Musical no período da Ilustração, a relação entre música e poesia figura como um dos problemas no qual os músicos e teóricos se ocuparam. Cabe observar que na hierarquia das artes dos séculos XVII e XVIII a música ocupava um nível inferior devido à sua intrínseca falta de racionalidade. Portanto, “somente a associação a uma poesia, ou seja, a um texto livraria a música de sua condição inferior” (VIDEIRA, 2006, p.25).

Nesse contexto, Jean-Jacques Rousseau, partidário da teoria segundo a qual a música e a linguagem teriam uma única e mesma origem, estabelece sua hipótese sobre a finalidade das composições musicais ser comunicar sentimentos, sendo a melodia o elemento responsável para o alcance deste objetivo, uma vez que se encontra vinculado a certas inflexões linguísticas, signos das paixões humanas que são expressas pelo canto, responsável pela linha melódica da composição.

No *Ensaio sobre a origem das línguas*, o genebrino afirma que os versos, os cantos e as palavras têm uma origem comum, o canto e a fala surgiram da mesma fonte e constituíam uma única coisa no princípio. Considerando que “as paixões falaram antes da razão”, tanto a fala quanto a música são expressões da paixão humana.

Nessa perspectiva, as primeiras línguas, produto dos sentimentos, eram simples, melódicas, figuradas; agregando, em si, a perfeita união entre poesia e música. Essa fusão condiciona a qualidade da música. A melodia existente nas línguas desdobra-se para o campo da música, contribuindo

para seu caráter expressivo. Para Rousseau, a melodia é o verdadeiro princípio da música, pois através dela é possível sensibilizar o espírito, tocar os corações, estimular e conter as paixões.

A melodia é a base de toda expressividade da música. Em contrapartida, o elemento harmonia é produto da convenção humana, é uma racionalização, logo se encontra afastada da natureza.

O desenvolvimento e aperfeiçoamento das línguas encontram-se diretamente relacionado com a evolução do homem. Portanto, o processo transitivo das línguas primeiras para a língua convencional (instituída pelos signos) é inevitável e irreversível, se considerarmos que a capacidade de se aperfeiçoar é inerente ao homem. Nessa perspectiva, a instituição da linguagem convencional é resultado do processo de evolução das faculdades intelectuais do homem. Em que difere esta linguagem das primeiras línguas? As primeiras línguas são filhas do sentimento, musical e figurada. Em contrapartida, a linguagem marca a entrada do homem no universo do simbólico.

Nesse contexto, a distância entre as primeiras línguas e as línguas dos signos é mensurada pelo grau de afastamento em relação à natureza. Quanto mais próxima da natureza, as línguas são eficazes em exprimir emoções (falar ao coração) e resguardada a integridade da união entre poesia e melodia. Distante da origem, a linguagem adquire sentido literal – torna-se eficaz em transmitir ideais, mas desapodera-se do caráter expressivo.

Considerando o vínculo entre música e palavra, a música não ficará imune ao processo de racionalização da linguagem, isto é, à medida que ocorre a degeneração das línguas, também ocorre a degeneração da música. Portanto, a concepção de Rousseau sobre a música não deixa de refletir um problema de fundo moral.

REFERÊNCIAS

BECKER, E. **Política e Linguagem em Rousseau**. 2008. 147f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade São Paulo, São Paulo.

DAHLHAUS, Carl. **La idea de la música absoluta**. Barcelona: Idea Books, 1999.

FREITAS, J. de. Linguagem Natural e Música em Rousseau: a busca da expressividade. **Revista Transformação**, p. 53-72. São Paulo, 2008.

GLEISER, Marcelo. **A dança do universo: dos mitos de criação ao big-bang**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

HANSLICK, E. **Do belo musical**: uma contribuição para a revisão da estética musical. Tradução Nicolino Simone Neto. Campinas: Editora da UNICAMP, 1989.

PRADO JR., B. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**. Tradução Cristina Prado. São Paulo, 2008.

ROUSSEAU, J. J. **Carta sobre a música francesa**. Tradução José Oscar de Almeida Marques e Daniela de Fátima Garcia. IFCH/UNICAMP, 2005.

ROUSSEAU, J. J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultura, 1973.

ROUSSEAU, J. J. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultura, 1978.

ROUSSEAU, J. J. **Do Contrato Social**. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultura, 1973.

ROUSSEAU, J. J. **Emílio ou da Educação**. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultura, 1978.

ROUSSEAU, J. J. **Ensaio sobre a origem das línguas no qual se fala da melodia e da imitação musical**. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultura, 1978.

ROUSSEAU, J. J. **Júlia ou A Nova Heloísa**. Tradução Fulvia M. L. Moretto. São Paulo: Campinas, 1994.

SCHWANITZ, D. **Cultura geral – tudo o que se deve saber**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007.

STAROBINSKI, J. **As máscaras da civilização, ensaios**. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

VIDEIRA, M. **O romantismo e o belo musical**. São Paulo: Ed. UNESP, 2006.

YASOSHIMA, F. **O dicionário de música de Jean-Jacques Rousseau**: introdução, tradução parcial e notas. 2012. 326f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo.

_____. **A Bíblia Sagrada**. Tradução João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

NARCISISMO E REDES SOCIAIS: UMA LEITURA ROUSSEAUÍSTA¹

Ariane Santos Ribeiro Melonio

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa insere-se nos estudos sobre o narcisismo nas redes sociais. Este veículo muitas vezes serve para exibir o que *se é* ou que se deseja *parecer* ou o que os outros gostariam de ver. Sendo assim, as redes servem também como máscaras, subterfúgios utilizados por parte de alguns de seus adeptos. Comunidades virtuais como Instagram, Facebook, YouTube, Tinder, Twitter dentre outros, por exemplo são usadas frequentemente para propagar perfis e informações de caráter narcisista, tais como: divulgação de fotos, *selfies*, imagens, relatos pessoais, suas idiossincrasias; dados que informam elementos da intimidade da vida privada do indivíduo, dificultando a delimitação entre o espaço público e o privado. Nesse processo de divulgação de imagens nas redes sociais existe a preocupação em ser aceito pelos demais membros das comunidades virtuais. Nesse cenário, têm-se uma sociedade que espetaculariza suas ações, apresentando o *ter* por meio de um *parecer* que dissimula sua verdadeira imagem.

Contudo, esse fenômeno de exibição não é exclusivo da nossa época, no século XVIII o filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) em suas obras de cunho social, político e pedagógico, denunciava os efeitos nocivos da artificialidade na sociedade. O jogo entre *ser* e *parecer* sobretudo em Paris era algo de preocupação para o genebrino. Afirmava que hipocrisia e aparência faziam parte do homem em sociedade. Encontra-se também esta crítica a sociedade em seus textos autobiográficos, estes por sua vez inauguram uma nova forma de escrita íntima na modernidade. Rousseau di-

¹ - Este capítulo foi extraído e adaptado da Dissertação de Mestrado intitulada "Amor-próprio e representação em Rousseau: um estudo sobre o narcisismo nas redes sociais", defendida no Programa de Pós Graduação em Cultura e Sociedade - Mestrado Interdisciplinar - PGCULT – UFMA em 2020, orientada pelo Prof. Dr. Luciano Façanha.

ferentemente de seus predecessores queria falar de si e fazer com que sua história de vida servisse de exemplo a ser seguido.

Assim, guardadas as devidas distâncias históricas e contextuais é possível relacionar a artificialidade do século XVIII denunciado por Rousseau e o narcisismo da contemporaneidade expostos nos perfis e comunidade virtuais, buscando similitudes entre ambos.

Dessa forma, refletir sobre o fenômeno do narcisismo nas redes sociais é de extrema importância, sobretudo com o aumento cada vez maior de usuários destes meios de comunicação virtual e com o grau de influência social, cultural e política que essas mediações tecnológicas exercem na atualidade.

Ademais, durante as pesquisas iniciais para a elaboração deste estudo foram encontrados diversos trabalhos que abordam a questão do narcisismo, tais como a abordagem psicológica, psicanalítica, midiática, estética, comunicacional, etc. Contudo, mesmo reconhecendo que existem outras perspectivas de análise sobre o narcisismo, coube nesta pesquisa resgatar os conceitos de *amor de si*, *amor-próprio*, *representação*, *ser* e *parecer* que serviram aqui para orientar na reflexão do narcisismo contemporâneo a partir de uma abordagem filosófica do tema, o que justificou investigar este fenômeno fundamentado a partir do pensamento de Rousseau.

Os referidos conceitos permitiram ao genebrino analisar sobre a espetacularização do homem no século XVIII, o que nos auxiliou refletir sobre tal fenômeno apoiado na interpretação do genebrino em seu tempo.

Sendo assim, a partir da compreensão rousseuniana de que sentimentos maliciosos estão no seio da sociedade e que somos resultado daquilo que temos dentro de nós, as redes sociais são, em certo sentido, reflexos, espelhos daquilo que somos. Nessa perspectiva em Rousseau, o amor-próprio aparece como um problema, isto é, a depravação passa a existir quando o homem se percebe diferente de seus companheiros, por conseguinte homem civilizado; gerando condições de possibilidades para um ser egoísta, ambicioso e mau.

Considerando que há indícios que o narcisismo é praticado nas redes sociais por muitos de seus usuários e que a reflexão rousseuniana aponta que o homem narcisista é egoísta, expressando apenas a sua máscara e não a sua verdadeira face, fez-se os seguintes questionamentos, como questão norteadora desta pesquisa: Como se manifesta o narcisismo nas redes sociais virtuais hoje, e especial no Instagram e Facebook, e *em que medida a abordagem rousseuniana permite interpretar este fenômeno cultural hodierno?*

A partir desta questão central definimos o seguinte objetivo geral para a pesquisa em tela: Interpretar a cultura do narcisismo praticado nas redes sociais (Instagram e Facebook), a partir da abordagem rousseauiana.

Para a efetivação desse objetivo serão utilizadas as categorias rousseauianas: amor de si, amor-próprio, representação, ser e parecer para interpretar a cultura do narcisismo nas redes sociais, servindo de suporte interpretativo para discutir o problema central dessa pesquisa. O conceito de *amor-próprio* servirá para compreender o que motiva ou impulsiona o indivíduo no contexto atual, a se expor publicamente por meio das redes sociais na internet. As categorias *amor-próprio* e *representação* servirão de suporte teórico para que se possa entender quais foram as formas de expressão dos indivíduos na sociedade, por meio de artifícios que mascaram o seu verdadeiro ser, por meio do parecer. E como atualmente a forma de exposição pública ocorre geralmente por meio das redes sociais, entender o que é a representação e como ela pode mascarar a exposição nos espaços das redes sociais e como Rousseau pode contribuir para esse entendimento.

Por fim, mesmo Rousseau não tendo participado desse fenômeno atual da exibição pública nas redes sociais, uma vez que em sua época elas não estavam disponíveis, o genebrino poderá orientar uma leitura possível sobre *porquê* (motivo), *como* (as formas de exibição) e *para quê* (qual o objetivo) é tão necessário se expor nas redes sociais hoje em dia, tornando os usuários dessas redes narcisistas.

Dividimos o estudo em dois momentos: No primeiro, “O canto e a dança” nas redes sociais, busca-se estabelecer um paralelo entre o caminho trilhado pela humanidade até chegar ao surgimento da sociedade civil apresentado por Rousseau e o processo histórico percorrido pelas redes sociais. No segundo momento, Selfie e narcisismo nas redes sociais, procura-se, orientado por Rousseau, discorrer sobre o narcisismo nas redes sociais através da exposição imagética, neste caso as selfies.

“O CANTO E A DANÇA” NAS REDES SOCIAIS

No começo da humanidade, segundo Jean-Jacques Rousseau, o homem vivia isolado, não existia interações com os outros. Na sociedade contemporânea o homem antes do advento da web 2.0 e das redes sociais também vivia “isolado”, no início os computadores eram apenas utilizados por

pessoas da área da informática. “Depois, a evolução técnica, a evolução da programação, levou à essência do computador pessoal, isto é, um computador que se pode utilizar sem ser especialista e cujo preço é relativamente acessível” (LÉVY, 2019, p. 01). Dessa forma, a internet pessoal começa a se difundir e dar a cada “computador da rede um endereço, de modo que todos os computadores possam se comunicar entre si. No fundo, a Internet é um sistema de endereçamento dos computadores interconectados” (LÉVY, 2019, p. 01). Nesse momento, a internet (“*linguagem*”) permitia somente a leitura de notícias e troca de mensagens (e-mail) entre um número limitado de usuários, a web. 1.0. Entretanto, a web 1.0 não atendia mais as necessidades dos usuários e por volta de 1990 surge um sistema de endereçamento de páginas chamado World Wide Web, a Web 2.0 dando início as comunidades virtuais. “A Internet é o início das comunidades virtuais, o início da convergência das mídias, a apropriação pessoal do poder da informática” (LÉVY, 2019, p. 01).

Dessa forma, o “isolamento” do homem chega ao fim e este se tornará agora o *homem virtual* porque todo “mundo pode ter seu site, seu blog. [...] Assim, essa nova esfera pública é não apenas mundial, ela possui igualmente características muito particulares nas quais cada ator vai interagir com os outros” (LÉVY, 2019, p. 01).

Depois da linguagem já articulada, segundo Rousseau, os homens começam a viver perto uns dos outros dando origem as primeiras comunidades “ao adquirirem situação mais fixa, aproximaram-se lentamente e por fim formam, em cada região, uma nação particular, una de costumes e caracteres” (ROUSSEAU, 1988, p. 67). O homem virtual com sua linguagem articulada, a web 2.0, também cria as suas comunidades, neste caso virtuais, como o Orkut, Facebook, Instagram, dentre outras.

Segundo Rousseau o homem, vivendo próximo uns dos outros, começa a “domesticar-se, as ligações se estendem e os laços se apertam” (ROUSSEAU, 1988, p. 67). Reuniam-se diante de suas cabanas rudimentares e o *canto e a dança* “tornaram-se a distração” (ROUSSEAU, 1988, p. 67). O *canto e a dança* será o primeiro passo para desigualdade e para o vício, já que quando o olhar daquele que olha o que está dançando e cantando faz com que sentimentos de inveja e de vaidade venham a fazer parte desse novo homem, todos querem ser apreciados e quem não o é, se sente feio, fraco e desconsiderado. Segundo Rousseau assim, é por meio do canto e da dança que a estima pública começa a existir na vida do homem.

De maneira análoga, a web 2.0 também possui sua espécie de “canto e dança”, que é a forma dos usuários se exibirem aos demais, por meio de comentários, música, imagens, fotos (corpos belos, nudez, alimentos, cabelos exuberantes...) que deseja expor nas redes sociais. “Eles dizem o que fazem na vida pessoal, o que apreciam, seus gostos. ‘Eu fui ver tal filme, eu tirei tal fotografia.’ A partir daí as pessoas postam suas mensagens, suas fotos, e recebem ‘curtidas’” (LIPOVETSKY, 2019, p. 01). Sendo assim, todos possuem o desejo de fazer parte do todo, da comunidade e de receber “*curtidas*”. Exemplo disso são as postagens que viralizam em segundos os chamados *meme* (imagem viral), como é o caso da música “Azul caneta” composta pelo cantor maranhense Manoel Gomes no final do ano de 2019. A música se tornou comum nas redes sociais, cantores famosos, pessoas comuns, crianças e adultos, postavam vídeos cantando a música nas comunidades virtuais. Assim, fazer parte do todo é querer participar daquilo que todos estão fazendo; o importante em algumas situações não é o caráter educativo, emocional, profissional ou financeiro que a postagem vai trazer ao público, o essencial aqui é que o homem virtual seja incluso no “*eu também poste!*”.

Outro exemplo de *meme* que viralizou no começo do ano de 2020, foi o “Desafio de Dolly Parton”. Esse “desafio” lançado aos usuários das redes sociais exigia que os mesmos postassem uma imagem compilada que apresentasse quatro diferentes representações do mesmo homem virtual em perfis de comunidades virtuais distintas: LinkedIn, Facebook, Instagram, e Tinder. Em cada representação é postada a “*aparência*” que o homem virtual quer se apresentar para o outro que o ver, a partir do objetivo de cada uma dessas comunidades. A origem do *meme* foi quando a cantora e atriz Dolly Parton de 74 anos postou no Instagram, quatro imagens sequenciadas de como ela seria em cada comunidade. E assim milhares de pessoas seguiram o exemplo da cantora e começaram a postar o mesmo tipo de imagem de si. No LinkedIn, que é uma comunidade para procura de emprego, a imagem de si postada é de uma pessoa séria, em trajes formais (geralmente com roupa social, terno, postura corporal ereta etc.) No Facebook, a imagem de si postada é descontraída (diferente do LinkedIn), não se importando com o quesito roupa social ou gesto corporal. Na terceira comunidade, o Instagram, a imagem de si também é descontraída, não há uma preocupação com o uso de roupas mais “sérias” (como roupas de manga comprida, ternos etc.). E finalmente o Tinder, comunidade criada para promover encontros e

relacionamentos amorosos, a imagem de si postada é usando roupas bem ousadas; faz-se uso de maquiagem, adereços; usa-se poses sensuais, olhares atraentes, pois o objetivo da comunidade é a conquista de um parceiro para um relacionamento, seja um mais duradouro ou mesmo um que seja apenas propositadamente temporário.

Entretanto, fazer parte da comunidade não é sinônimo de destaque. Segundo Rousseau no momento do *canto e da dança*, onde cada um se apresenta e deseja se destacar mais que o outro, é que a estima pública começa a vigorar. Utilizando as palavras de Rousseau (1988, p. 67) “cada um começou a olhar os outros e desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço.”

Nas comunidades virtuais também existe o desejo da estima pública, de se fazer popular, célebre e famoso. E nesse desejo, muitos usuários buscam se “diferenciar” dos demais. Os usuários postam uma foto “que tiraram no passeio do domingo, quando viram alguma coisa em geral um pouco original. A gente gosta de postar coisas um pouco originais, e colocamos a foto, talvez acompanhada de um pequeno texto” (LIPOVETSKY, 2019, p. 01). O homem virtual espera que seu “*canto e dança*” se destaque no meio de milhares de outros que também foram postados com o mesmo intuito, “muitas pesquisas mostram que as pessoas esperam, em relação a essas postagens, um retorno simbólico e afetivo. As pessoas esperam ‘curtidas’” (LIPOVETSKY, 2019, p. 01). E se não há muitas curtidas, se ele não obteve o número de likes desejado daquilo que foi postado o homem virtual se

sente excluído ou mal-amado e, conseqüentemente, a identidade aqui é construída na aprovação, no reconhecimento dos outros, que me dizem: ‘Sim, é formidável, adorei sua foto etc.’, e os indivíduos recebem diariamente uma espécie de alimentação simbólica, que lhes dá certa satisfação: ‘Eu sou apreciado pelos meus amigos. Tenho um pequeno valor, pois as pessoas gostam daquilo que faço’. Então, eu me afirmo nas redes sociais, no fundo, sobre bases hedonistas (LIPOVETSKY, 2019, p. 01).

Dessa forma, se o homem virtual não recebe a tão sonhada curtida, não se destaca, não se sente querido e reconhecido, todos os outros homens virtuais tornam-se desafetos e concorrentes, pois é preciso

posicionarmos do melhor modo possível no competitivo mercado

das aparências e atrair os olhares alheios. As receitas mais eficazes para obter sucesso nessa espetacularização de si provêm dos moldes narrativos e estéticos que aprendemos ao longo das últimas décadas, tanto no cinema como assistindo televisão e consumindo publicidade, e que agora se recriam e desdobram nos novos gêneros interativos da web (SIBILIA, 2009, p. 32).

De maneira análoga, Rousseau afirma que quando os homens começam a sentir o desejo de honraria “tornam-se concorrentes, rivais ou melhor, inimigos” (ROUSSEAU, 1988, p. 82). Assim, com a vontade de se diferenciar, de obter mérito e preferência o homem civil

reunidos em uma mesma sociedade, são forçados a comparar-se entre si e tomar conhecimento das diferenças reveladas no uso contínuo que têm de fazer um dos outros. Essas diferenças são de várias espécies. Mas, a riqueza, a nobreza ou a condição, o poder e o mérito pessoal sendo, em geral, as distinções principais pelas quais as pessoas se medem na sociedade [...] (ROUSSEAU, 1988, p. 82).

Observa-se também que usuários na busca de “curtidas” modificam seus corpos para atingirem o padrão de beleza exigido pela sociedade e consequentemente pelas mídias digitais. Dessa forma, utilizam alimentos e produtos de beleza e estética caros, fazem cirurgias plásticas, exibem os corpos malhados, os seios siliconados. Nesse sentido, tais imagens evidenciam o caráter artificial, modificado de sua aparência perante os demais usuários, na busca de destaque. Assim, mesmo alterados, esses corpos ainda são seus, pois a modificação se deu em nível físico. Por outro lado, encontra-se também usuários que se utilizam de softwares específicos para manipulação da imagem a ser postada para obter maior número de visualizações, comentários e curtidas, neste caso a adulteração ocorre em nível virtual, pois não é a modificação do corpo propriamente dito, mas sim da aparência do corpo nesses ambientes.

Nesse sentido, Rios (2003, p. 57) comenta:

sob a exigência do fascínio estético, o indivíduo segue a reivindicação imposta por este modo de produção e de consumo de coisas, que resulta na composição de um corpo que só é importante enquanto é produtor ou consumidor do belo fascínio. O sentido e o sentimento do corpo não revelam o espírito humano, mas o espírito do modelo econômico que lhe foi impingido, pois sua importância equivale ao quanto, economicamente, ele produz ou consome.

Mas, o homem virtual, ainda na ânsia de receber centenas de curtidas e comentários a seu respeito, bem como a vontade ardente de se expor, compartilha sua rotina diária manifestando sua opinião sobre determinado assunto; além disso o pavor de não se fazer participante de uma nova moda, o faz postar o extremo de sua intimidade. “Trata-se de um verdadeiro festival da vida privada: imagens e relatos que se oferecem sem pudor algum diante dos olhares sedentos de todos aqueles que desejarem dar ‘uma olhada’” (SIBILIA, 2009, p. 32).

Em 2008 nos Estados Unidos se tornou popular em diversas redes sociais o meme “Manda nudes”; expressão para enviar fotografias nuas na internet. Aqui no Brasil, apenas em 2015 o meme se popularizou; pessoas famosas e comuns aderiram a nova moda postando em suas comunidades virtuais imagens de si nua ou seminua. No Instagram e no Facebook podem ser postadas fotografias de corpo nu, mas a política das comunidades afirma que qualquer conteúdo que exiba serviços comerciais ou atos sexuais, prostituição, violência e nudez sem consentimento das partes envolvidas serão removidos².

O meme “*manda nudes*” saiu da moda, todavia a popularização da imagem nua ou seminua se tornou natural nas redes. E quando esse recurso de exibição dos corpos nas comunidades virtuais não recebe mais a atenção desejada e não obtêm tantas curtidas, em certas ocasiões o homem virtual (quando não possui mais nada de tão diferente ou interessante para postar nas redes sociais), utiliza-se de máscaras, representações e falsidade. Isso, geralmente, se dá por meio de postagens exibindo imagens de comidas caras que, de fato, nunca provou, fotos de lugares que nunca esteve fisicamente etc. Porém, esse mascaramento não se dá apenas em nível material, uma vez que também é possível mascarar a própria personalidade. É dessa forma que muitos usuários postam uma imagem de si que não representa fielmente a sua autêntica personalidade. Fazem isso ao exibirem uma pseudopersonalidade perante os membros da comunidade, parecendo ser sex,

2 - Sibila comenta que foi “em meados do século XV que a nudez começou a se tornar oficialmente “indecente”, num longo e complexo percurso que culminaria com sua expulsão da arte religiosa” (2014, p. 43). A nudez nem sempre foi vista como algo indecente, na Grécia antiga era habitual que os homens competissem nos Ginásios (escola para exercícios nus) sem roupa. Nas Igrejas Renascentistas, imagens sacras com alguma parte do corpo exposta era costumeiras, como é o caso da “Virgem do leite”. Peças de museus com quadros que mostram vários partes do corpo exposta ou o corpo nu por completo era comum: “De acordo com a célebre teorização de Kenneth Clark, por exemplo, tal nudez clássica era nude e não naked, uma sutil embora importantíssima diferença que a língua inglesa permite nomear. Haveria então, já na arte canônica ocidental, uma distinção bastante clara entre dois tipos de nudez. A artística (nude), tradicionalmente associada à beleza – como um casto véu estético capaz de recobrir qualquer infâmia –, estaria isenta daquele incômodo emanado pela mais crua e simples nudez corporal (naked), decorrente do ato de escancarar um corpo vergonhosamente ‘desvestido’” (SIBILIA, 2015, p. 174).

educado, gentil, honesto, humilde, agressivo, rude, romântico, sincero, culto etc., de acordo com seu interesse. Ao encontro disso, Rousseau afirma que o homem no estado civil, para seu proveito próprio, utiliza-se de artimanhas, sendo “falso e artificioso para com uns, e, para com outros, imperativo e duro, e o coloca na contingência de iludir todos aqueles de que necessita, quando não pode fazer-se temer por eles ou não considera de seu interesse ser-lhes útil” (ROUSSEAU, 1988, p. 71).

Outro fator que facilita o mascaramento e artificialidade nessas interações é a distância física entre os usuários, exemplo disso são os perfis *fakes*. Nas comunidades como Facebook e Instagram, que são as comunidades virtuais estudadas nesta dissertação, o usuário pode expor suas imagens, comentários, fotos que podem ser verdadeiras ou falsas. Não existe o critério de análise ou verificação de fonte para balizar o que pode ser publicizado. São inúmeras as histórias de pessoas que foram enganadas por perfis *fakes*. Muitos namoros, pedidos de casamento, estelionato foram motivados por tais perfis. Entretanto, se o usuário suspeita que há algo de duvidoso no perfil de um novo “amigo”, pode ser feita uma denúncia as comunidades, mas não é garantia do perfil ser excluído.

Exemplo de máscara usada nas redes sociais é o site *namorofake.com.br* criado pelo brasileiro Flávio Estevam em 2014. O site possui atualmente mais de 42.000 atendimentos realizados em mais de 50 países. Este possibilita a contratação de um namorado(a) virtual para enviar mensagens no Facebook. O tempo de permanência do serviço dependerá do plano escolhido pelo contratante. Existem quatro tipos de planos no site: Ficante, Namorado(a), Namorado Virtual e Namorado Top. O pagamento do serviço pode ser parcelado no cartão em até 12 vezes. O *namorofake.com.br* garante que os namorados ou namoradas são pessoas reais e o contratante deve definir as mensagens que serão postadas. O site afirma o porquê é interessante fazer um contrato desse tipo:

Há mais razões para alugar uma namorada fake do que você pode imaginar. Às vezes ter uma namorada fake na internet ajuda a torná-lo muito mais **popular** com as mulheres aumentando a sua **autoestima**. Às vezes as pessoas precisam alugar uma namorada fake para fazer **ciúme** a uma ex-namorada ciumenta. Na verdade, temos um monte de clientes por este motivo. Após um fim de namoro os ex-namorados querem mostrar que já estão com ou-

tra pessoa para se sentirem bem. Uma forma imediata de fazer isso é contratar uma namorada fake para **manter as aparências**. Vai **parecer** tão real quanto uma namorada verdadeira porque você mesmo irá definir os textos que serão publicados em posts e comentários no seu perfil. Mostrando uma grande intimidade e realismo nos textos definidos pela pessoa que mais te conhece, que é você mesmo. Quer acabar com a pressão de amigos e familiares? As perguntas relacionadas a uma namorada já podem ser resolvidas com uma namorada fake evitando os questionamentos e falatórios dos outros assim que souberem de algum caso na rede social. (grifo nosso)

Sendo assim, o site acima citado é uma ilustração contemporânea de representação e máscara. Nesse diapasão, Rousseau afirma que na sociedade *ser e parecer* tornaram-se duas coisas diferentes:

Todo homem que se preocupa com os talentos deleitáveis quer agradar, ser admirado mais do que um outro; os aplausos públicos pertencem somente a ele- diria que tudo faz para obtê-los, caso não fizesse mais ainda para deles privar seus concorrentes (ROUSSEAU, 1988, p. 227).

São atitudes como essas em que os homens fingem ser o que não são que Rousseau denunciava, declarando que os homens de sua época corrompiam-se em busca de honra e prestígio, e assim consequências vergonhosas nasciam como a

adulação vil e baixa, os cuidados sedutores, indiciosos, pueris, que, com o decorrer do tempo, aviltam a alma e corrompem o coração, e, por outro lado, os ciúmes, as rivalidades, os ódios entre artistas tão renomados, calúnia perversa, a fraude, a traição e tudo o que o vício possui de mais frouxo e de mais odioso (ROUSSEAU, 1988, p. 227).

Além disso, é possível observar no exemplo do *meme* “Desafio de Dolly Parton” que viralizou em 2020, percebe-se de forma explícita a diferença entre “ser e parecer”³. Ao postar quatro imagens de si dessemelhantes, de acordo com a comunidade virtual a qual pertence (LinkedIn, Facebook, Instagram e Tinder), o usuário não se preocupa em exibir o que autenticamente é, a intenção aqui é postar como ele *gostaria* de parecer em cada perfil, que máscara ele deve utilizar em cada comunidade.

3 - Segundo Salinas Fortes (1997, p. 172), o “narcisista de Jean-Jacques realiza o comediante: mascara-se, traveste-se, brilha pela aparência e vive um personagem que, neste caso, é apenas uma idealização de si, Ego ideal, eu supervalorizado.”

SELFIE E NARCISISMO NAS REDES SOCIAIS

As redes sociais quando surgiram utilizavam plataformas de comunicação que se expressavam especialmente pela escrita. Sites, blogs e e-mails utilizam o texto escrito para comunicar e congregam seus usuários. Nesse momento as comunidades virtuais se assemelhavam, guardada as devidas proporções, ao espaço público em que Rousseau e seus contemporâneos viviam. A troca de mensagens e de relatos escritos por meio da internet foi, por algum tempo, a única forma de expressão nas redes.

Contudo, avanços tecnológicos permitiram outras maneiras de comunicação nesses espaços. A criação da plataforma de compartilhamento de vídeos YouTube é um exemplo de como a comunicação imagética se torna também um meio para que os usuários possam interagir. O compartilhamento cada vez maior de imagens e fotos tornou as redes sociais um espaço bem atraente para muitos. A escrita, muitas vezes difícil de realizar, foi cedendo espaço em algumas plataformas para a expressão por meio de imagens. No caso da rede social Instagram, por exemplo, a exposição imagética é a principal forma de participação dos usuários, na medida em que compartilham vídeos e fotos; o texto escrito se torna, neste caso, coadjuvante.

A cultura da exposição imagética nas redes sociais foi se ampliando ao longo do tempo, e a captura e publicação das *selfies* nas redes contribuiu imensamente para isso. A facilidade de ter uma câmera na mão para tirar uma foto a qualquer momento, e a conexão com a internet em qualquer lugar, permitiram que essa forma de exposição por imagem se tornassem muito populares, sendo uma das maneiras mais comuns de exposição nas comunidades virtuais atualmente.

Apesar de reconhecer a importância do texto escrito como expressão nas redes sociais, não se pode negar a influência cada vez maior da exposição por meio de imagens, sobretudo através das *selfies*. Nesse sentido, não reconhecer isso seria desconsiderar, de certa forma, um fenômeno cultural que ocorre em nossa época.

Mesmo que Rousseau tenha se dedicado em sua época a discorrer sobre a exposição por meio de escritos, em especial os autobiográficos, não se pode deixar de lado a importância da exposição imagética em nosso contexto atual. Em alguns casos, como no do Instagram, essa é a forma de co-

municação entre os usuários. Assim, mesmo reconhecendo a importância da pesquisa, do estudo e da reflexão sobre um possível aspecto narcisista de alguns textos publicados nas redes sociais, em especial em sites e blogs, neste estudo optou-se por investigar a questão do narcisismo nas redes sociais a partir de Rousseau através da exposição das selfies. Essa opção metodológica ocorre, ao nosso ver, devido a semelhança estrutural entre as selfies publicadas nas redes sociais e a água de Narciso (Ovídio)⁴ ou o retrato de Valério⁵ (Rousseau), ambas expressões por meio de imagens. Respeitando posições contrárias, decidiu-se neste estudo por interpretar o fenômeno do narcisismo nas redes sociais a partir da exposição realizada pelas selfies no Instagram e no Facebook.

SELFIE E EXIBIÇÃO DE SI

Com a popularização dos *smartphones*, o compartilhamento da vida privada se tornou mais fácil. Cada um com sua "*propriedade privada*", seu *smartphone* nas mãos, tem a possibilidade de expor seu "*canto e dança*" em segundos e receber inúmeras curtidas (aprovação dos demais). Entretanto, o número de curtidas vai depender da popularidade, visibilidade e reputação "*estima pública*" que este homem virtual possui na comunidade virtual que está inserido.

Assim, os aparelhos chamados de *smartphones* dão origem a uma nova forma do homem se ver, o que será chamado de *selfie* (foto que alguém tira de si mesma) Para Santos (2016, p. 04) não se pode falar em

selfie antes da existência dos *smartphones* munidos de duas câmeras, visto que ela é produto da câmera frontal desses aparelhos, feita para envio, uma vez em condições de acesso às redes móveis. Nada a ver, portanto, com o procedimento exigido pela manipulação de uma máquina fotográfica, ainda que ela disponha de tecnologia apropriada à realização de imagens digitais.

A palavra *selfie* foi escolhida pelo dicionário *Oxford English Dictionary* como a palavra do ano em 2013 e acrescentada ao dicionário. As *sel-*

4 - Cf. MELONIO, Ariane Santos Ribeiro. *Amor-próprio e representação em Rousseau: um estudo sobre o narcisismo nas redes sociais*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade/CCH, Universidade Federal do Maranhão: São Luís, 2020, capítulo 2.

5 - Cf. Idem.

fies foram aumentando a medida que os *smarthphones* foram sendo mais facilmente adquiridos pela população, “esses autorretratos tomados com o próprio celular se converteram no tipo de imagem mais produzido e exibido em todo o planeta” (SIBILIA, 2016, p. 21). Elas são capturadas de três formas possíveis, através de um espelho, virando a câmera traseira do *smartphone*, ou por meio da câmera frontal desses aparelhos.

Frequentemente, em especial no *Twitter*, *Facebook* e *Instagram*, as *selfies* são postadas nas redes sociais, agrupadas e organizadas por meio do recurso de indexação denominado *hashtag*. A *hashtag* é formada pelo símbolo de cerquilha (#) antes da palavra-chave do assunto a ser publicado e ou pesquisado. Uma vez digitado o “#” o usuário é direcionado por meio de um hiperlink para uma “subcomunidade” das redes sociais que reúne publicações com o mesmo tema. Por exemplo, quando se digita no mecanismo de “busca” das rede sociais *#viagemqualquercusto* o usuário é direcionado automaticamente ao grupo de pesquisa daquele tópico.

Nesse sentido, nas comunidades virtuais são postadas diariamente milhares de *selfies* com o uso ou não de *hashtag*, expondo os mais diversos conteúdos. É possível encontrar nessas comunidades a postagem de *selfie dos pés*, *selfie ostentação*, *selfie do bumbum*, *selfie de comida*, *selfie nude*, *selfie no carro*, *selfie no espelho* etc. Geralmente o cenário para exibição da *selfie* é planejado para aquilo que o *homem virtual*⁶ deseja demonstrar para seus seguidores. No caso das *selfies* dos pés demonstram que o homem virtual está “descansando” e aproveitando a vida em momentos de lazer; e os cenários utilizados são geralmente em camas, em redes, na praia, em piscinas, em hotéis, na grama etc. Na *selfie* ostentação encontra-se no *Instagram* a *hashtag* *#ostentacao* e as imagens exibidas comumente são de membros das comunidades, em carros de luxo, em hotéis caros, segurando dinheiro em grande quantidade, usando joias, bolsas, roupas e sapatos de grife, consumindo bebidas caras, bem como relógios importados, transparecendo o poder aquisitivo daquele que se exhibe. A *selfie* do bumbum geralmente tem como o cenário o banheiro privado, espelho de casa, academia, piscina, praia; o “bumbum” exibido sempre é firme e torneado sugerindo que aquele que se exhibe por meio da *selfie* aparenta ser saudável, atleta, sensual e bonito (*#selfiedobumbum*). As *selfies* de comida, (*#selfiedecomida*, *#selfienores-*

6 - Utiliza-se neste estudo, doravante, o termo homem virtual em analogia homem civil de Rousseau.

taurante) de guloseimas e bebidas são bem comuns nas redes sociais, que variam de comidas feitas em casa ou em restaurantes, lanchonetes, hotéis, praias, piqueniques e festas; normalmente essas *selfies* são feitas em grupo ou em dupla, o objetivo via de regra é exibir o local onde está se comendo e/ou bebendo, ou ainda compartilhar o consumo de uma alimentação saudável (indicando que segue um estilo de vida sadia), ou mesmo exibindo apenas o que gosta de comer, ainda que tais alimentos não façam bem à saúde. A *selfies* da nudez podem ser encontradas no Instagram ou no Facebook com algumas das seguintes hashtag #sensuality ou #selfienudes, por exemplo. Normalmente nestas *selfies* o usuário está seminu, vestindo trajes de banho e roupas íntimas, exibindo seus corpos sensuais e belos esperando aprovação alheia de sua imagem. Entretanto, em se tratando da nudez no Instagram em sua Central de Privacidade e segurança no espaço das Diretrizes da Comunidade alerta:

Sabemos que há casos em que as pessoas talvez desejem publicar imagens de nudez de natureza artística ou criativa. No entanto, por vários motivos, não permitimos nudez no Instagram. Isso inclui fotos, vídeos e alguns conteúdos criados digitalmente que mostram relações sexuais, genitais e close-ups de nádegas totalmente expostas, além de algumas fotos de mamilos femininos. No entanto, fotos de cicatrizes causadas por mastectomia e de mulheres amamentando são permitidas. Nudez em imagens de pinturas e esculturas também é permitida (INSTAGRAM, 2020).

A comunidade da rede Facebook tem a Política de privacidade semelhante a do Instagram, quanto ao quesito nudez, imagens artísticas como pinturas e esculturas são permitidas. E há restrição para algumas imagens dos seios femininos que “incluam o mamilo, permitimos outras imagens, incluindo as que mostram atos de protesto, mulheres engajadas ativamente na causa da amamentação e fotos de cicatrizes pós-mastectomia” (FACEBOOK, 2020). Além disso, há ainda a *selfie* no carro que, frequentemente, são capturadas no interior do veículo; elas retratam a imagem do condutor ou do passageiro. Essa *selfie* é geralmente tirada pelo homem virtual quando está sozinho no automóvel. O homem virtual nessas *selfies* utiliza-se de adereços, tais como óculos escuros, maquiagem etc. e poses sensuais para tornar a foto mais atraente. Contudo, o conteúdo destas é apenas a imagem

da face de alguém que se encontra dentro de um carro. É possível encontrar exemplos dessas selfies na #selfienocarro.

Para Santos (2016, p. 04) no começo a *selfie* era hábito de indivíduos jovens “pouco ocupados e muito conectados, pouco a pouco as *selfies* se tornaram resultado de uma atividade que seduz indivíduos de todas as idades, executada de maneira regular”. Por sua vez, Rousseau afirma que a ociosidade é condição para que homens e mulheres se dediquem ao lazer. O *canto e a dança*, possível apenas para aqueles que estavam desocupados, se torna uma atividade rotineira. “O canto e a dança [...] tornaram-se a distração, ou melhor, a ocupação dos homens e mulheres ociosos e agrupados” (ROUSSEAU, 1988, p. 67). Percebe-se assim, que o homem virtual e o homem apresentado aqui por Rousseau guardam semelhanças no que tange a questão da ociosidade. As selfies são, dessa forma, produtos da ociosidade e do lazer de homens na atualidade. Enquanto, o homem apresentado por Rousseau reunia-se em torno de uma “árvore grande” para cantar e dançar, o homem virtual “reúne-se” em torno do seu smartphone para “cantar e dançar”.

No desejo de se fazerem olhados e desejados há uma exibição maior por parte daquele que “canta e dança”. Nas redes digitais a mesma situação acontece, todos desejam ser admirados e as postagens de *selfies*, geralmente são utilizadas para obtenção de curtidas e comentários de admiração. “Mostrar-se com o melhor perfil, inclusive contando e exibindo muitos detalhes do próprio dia a dia a fim de receber um bom número de *likes*” (SIBILIA, 2016, p. 114). A função das *selfies* é fazer notar a “participação importante de seus autores no ambiente ou contexto em que foram realizadas e, conseqüentemente, de que aquilo foi de fato vivenciado por eles. Por isso, nas *selfies*, ser ou não ser se traduz por estar ou não estar” (SANTOS, 2016, p. 06). Para a psicanalista Colette Soler não basta apenas tirar a *selfie*, ela tem que ser postada nas comunidades virtuais assim que são capturadas pois o “sujeito se acha bem interessante para se mirar num verdadeiro espelho, mas em seguida é preciso enviar o *selfie* a alguns outros para se mirar no olho desses outros” (SOLER, 2017, p. 35).

O professor Alex Primo no texto *A busca por fama na web: Reputação e Narcisismo na grande mídia, em blogs e no Twitter* se reporta aos os professores e pesquisadores de psicologia Jean Twenge e W. Keith Campbell quando estes afirmam que a Web 2.0 “potencializa a cultura narcisista, típico de nos-

so tempo por ampliar as formas de celebração de si e autopromoção. Os sites de relacionamento, por sua vez acabam incentivando a **vaidade** e a **competição**” (TWENGE & CAMPBELL apud PRIMO, 2009, p. 08, grifo nosso).

Nesse sentido, a vaidade e competição no ambiente dos sites de relacionamentos está atrelada a apreciação recíproca: “me segue que eu te sigo”, a ideia de consideração se tornou uma espécie de “toma lá dá cá”. Ao mesmo tempo que há o sentimento de vaidade e competição, a cobrança de seguir de volta. A questão vaidade e competição nas redes sociais é de interesse de vários teóricos, pesquisadores de várias áreas escreveram sobre o assunto.

O roteirista britânico Charlie Booker criou uma série de ficção científica chamada *Black Mirror* que trata das consequências nefastas das novas tecnologias. Mas, dentre os diversos episódios, é o primeiro da terceira temporada intitulado *Nosedive* (Queda livre) que interessa aqui. Nele é narrada a história de uma moça que almeja ser popular e precisa de aprovação e alta pontuação nas redes sociais. O número de likes é o que dá status a pessoa e todos os benefícios (compra ou aluguel de imóvel, aluguel de carro, prioridade em voos etc.) da cidade são adquiridos por meio do número elevado de sua pontuação. As pessoas avaliam e são avaliadas em cada ação do dia a dia por todos desse mundo distópico. O reconhecimento se dá pelo número de estrelas que cada pessoa possui. O desespero pela tão sonhada reputação faz com que a protagonista Lacie se torne competitiva e vaidosa tentando fazer postagens parecidas com pessoas dos seus ciclo de amizade. Assim, envia postagens de alimentos que não gosta, tenta agradar pessoas que não possui afeto, seja dissimulada em algumas situações, envia aos outros o máximo de estrelas para obter o mesmo em troca.

A bilateralidade nas relações não é algo novo e exclusivo de nossa época. Rousseau já alertava no *Discurso sobre as Ciências e as artes* sobre relações bilaterais e suas consequências nefastas. O interesse pessoal e dependência mútua na sociedade e o desejo de agradar que o genebrino expunha, assemelha-se, em muitos aspectos a situação vivida pela personagem Lacie da série de ficção, ora aqui estudada. Jean-Jacques afirma ainda no *Discurso sobre as ciências e as artes* que o bem que cada um deseja na sociedade é a estima pública, incentivada pela vaidade e competição, assim “pelo interesse pessoal, colocam todos numa dependência mútua, dão-lhes necessidades recíprocas e interesses comuns, e obriga cada qual a concor-

rer para a felicidade dos outros a fim de poder alcançar a sua” (ROUSSEAU, 1988, p. 227). A série televisiva criada por Charles Booker é uma ilustração ficcional de vaidade, competição e desejo de notoriedade nas redes sociais. Por sua vez, a socialite americana Kim Kardashian é um exemplo verídico desse desejo. A americana tornou-se ainda mais conhecida quando lançou em 2015 o livro *Selfish*, que é uma coletânea de 352 páginas de *selfies* de si, sendo um dos 10 livros mais vendidos no site amazon.com naquele ano. É esse desejo de se fazer célebre, único e de se autopromover que Rousseau já denunciava no seu século e cabe perfeitamente agora, pois a

ânsia de fazer falar de si, a esse furor de distinguir-nos, quase sempre nos colocando fora de nós, que devemos o que há de melhor e de pior entre os homens: nossas virtudes e nossos vícios, nossas ciências e nossos erros (ROUSSEAU, 1988, p. 82).

SELFIE NO ESPELHO: O “AUTORRETRATO” NA CONTEMPORANEIDADE

Dentre os tipos de selfies exibidas nas redes, a selfie no espelho é a que nos interessa nesse estudo. Essas selfies da face, que podem ser capturadas por meio do espelho ou da câmera frontal do smartphone são obtidas, geralmente, diante de espelhos instalados em locais públicos ou privados. Para Santos (2016, p. 05-06), o que há de particular na selfie e aquilo que a diferencia dos retratos e dos autorretratos “é a necessária presença do autor na imagem que ele próprio realiza. Eis porque ele deve estar sempre de frente para a câmera, qualquer que seja o pano de fundo.”

É notório que ao longo da história existiram autorretratos. Contudo, a selfie da qual se refere neste estudo possui algumas peculiaridades que a diferem das fotografias que revelam a própria imagem. A selfie é uma espécie de “autorretrato”, contudo, não é, por exemplo, como a 3x4 da fotografia, e sim uma fotografia de si que não depende do outro para ser capturada. A 3x4 pode ser mostrada ou talvez escondida, justamente porque elas, geralmente, não exibem uma face bela daqueles que são retratados. Isso se dá pois para capturar essas imagens não são permitidos o uso de adereços, exige-se vestimentas formais, além de não ser autorizado o sorriso nessas fotos. Elas são mostradas apenas em documentos obrigatórios, ou guarda-

das em casa em álbuns de fotografia, diferentemente das selfies que só têm validade quando são publicizadas nas comunidades virtuais. As fotografias de autorretratos, como as 3x4 e outras fotos da face, eram reveladas e guardadas em álbuns geralmente colocados em uma estante ou dentro de uma gaveta, e sua exibição era limitada apenas a familiares e amigos íntimos. Hoje esses objetos tornaram-se obsoletos. Para Santos (2016, p. 04):

os inertes álbuns ou os solitários arquivos eletrônicos onde antes os retratos eram conservados ficaram sem utilidade. Mais ainda, para as selfies, eles perderam completamente a razão de ser, uma vez que elas não são absolutamente um produto privado para uso privado.

Nesse sentido, encontra-se talvez a maior diferença entre autorretrato e selfie: o uso da imagem privado x público. Não se fala aqui de pinturas de autorretratos como de Frida Kahlo ou Van Gogh, Rembrandt, Tarsila do Amaral, Pablo Picasso dentre outros.

Todos eles se pintaram a si próprios frequentemente nos seus estúdios, porque só podiam combinar ações alegóricas, um ambiente familiar, um cenário significativo e aspectos dissimulados. Também se retrataram sempre em frente de um espelho. O espelho é a autoridade visualmente indispensável sobre a verdade de todos os movimentos de transformações (REBEL, 2009, p. 20).

Entretanto, pode-se dizer que as pinturas se tornaram públicas e não ficaram escondidas nas casas de seus pintores. Mas, a diferença entre selfie e a pintura do autorretrato é a forma de criação: a pintura é realizada no isolamento, na intimidade nas horas de realização, em uma introspecção do artista consigo mesmo. A grande intenção do artista é retratar-se; agradar ao público não é o grande interesse. Por sua vez, a selfie só se caracteriza como tal pelo desejo de sua exposição aos demais. “Numa ilha deserta, o selfie não teria nenhuma utilidade” (SOLER, 2017, p. 35).

Em se tratando das selfies do espelho, verifica-se que há dois tipos comumente utilizadas pelo homem virtual nas redes sociais atualmente, que são no espelho público e no espelho privado. É possível localizar esses tipos de postagens nas comunidades virtuais por meio de hashtags como #selfienoespelho (Instagram e Facebook) ou #fotonoespelho (Pinterest), por exemplo.

A selfie no espelho público geralmente é capturada em espelhos de lojas, shopping, academia, elevadores, e em banheiros públicos. O cenário para exibição desse tipo de selfie não é exatamente o mais importante. O que se deseja destacar é a imagem da face ou do corpo. A imagem de si refletida no espelho é o conteúdo expresso por este tipo de selfie.

É necessário observar que, mesmo se tratando de uma selfie no espelho, as selfies em espelhos públicos são capturadas em ambientes coletivos em que estão circulando pessoas o tempo inteiro, o que, em tese, limitaria o grau de intimidade que é postado por meio dessas publicações. Não se espera que uma selfie capturada em um espelho de uma praça de alimentação de um shopping exiba o mesmo grau de intimidade daquela obtida em um banheiro de casa, por exemplo; mesmo que se esteja em um ambiente íntimo, ainda assim é um local coletivo. Porém, há postagens de selfies em redes sociais de pessoas em provadores de roupas de lojas, o que evidencia que, mesmo se tratando de um local público, a ânsia de exibir o que é privado é mais forte. Nessas selfies os usuários dessas redes se mostram no interior dos provadores experimentando roupas que pretendem comprar, ou mesmo vestindo outras que nem mesmo tem interesse em adquirir. Por meio da hashtag #selfieprovador é possível encontrar diversos exemplos desse tipo de postagem.

As selfies no espelho privado, por sua vez, são geralmente capturadas em espelhos de ambientes domésticos, tais como os localizados nos banheiros, bem como aqueles existentes em móveis, ou mesmo em espelhos instalados nas paredes. O cenário para exibição desse tipo de selfie não é o mais importante. De modo equivalente ao que ocorre com a selfie no espelho público, o que se deseja destacar aqui é a imagem da face ou do corpo. Todavia, por estar localizado em um ambiente privado esperar-se-ia, em tese, que o homem virtual se preservasse, não expondo em público esse nível de intimidade, que deveria ficar restrito ao seu espaço íntimo. Mas se o homem virtual tem a ânsia de exibir sua imagem em uma festa, em uma viagem, em um restaurante etc., como não esperar que exponha aquela capturada diante de um espelho no banheiro de sua residência?

Não há mais espaço privado e muito menos íntimo. O espaço do banheiro, último reduto da intimidade da sociedade burguesa, é violado, e tudo que acontece por lá pode, segundo a concepção do homem virtual, ser com-

partilhado com os demais. A imagem de si diante de um espelho, eis o único conteúdo que interessa ser publicado pelo homem virtual de nossa época. E a aprovação pública de tal conteúdo motiva os outros a também participarem desse evento coletivo, compartilhando cada vez mais imagens de sua privacidade. O que deveria interessar, no máximo, ao próprio indivíduo (como a imagem de seu rosto no espelho do banheiro antes do banho, por exemplo), se torna, devido a necessidade de postar tudo, de “interesse coletivo”. Dessa maneira, o homem virtual, mesmo que esteja em seu ambiente privado não se sente só, pois outros como ele partilham da mesma necessidade de tornar público o que deveria, por diversos motivos, permanecer privado.

A selfie no espelho, seja em ambientes públicos ou propriamente privados⁷, talvez seja o exemplo de selfies mais postadas nas redes sociais, e é por meio delas também que o “Narciso” de nosso tempo se exhibe. O “novo Narciso” para se admirar não precisa estar só como aquele de Ovídio, que se contempla sozinho à beira do lago; ele não busca o outro no momento da captura da selfie, precisa dele depois da publicização, necessita apenas do número de likes que serão obtidos por meio dessa divulgação⁸. É neste momento que o novo Narciso se sente verdadeiramente belo, pois ama a si mesmo cada vez mais através da aprovação e admiração pública. Quanto mais curtidas a imagem dessa selfie recebe, mais belo e mais admirado o Narciso de nossa época se sente. Esse Narciso hodierno não morrerá de fome e inanição, apaixonado por sua imagem refletida nas águas do rio, como ocorrera com aquele do mito de Ovídio, pois, de outro modo, se “alimenta” constantemente da vaidade daqueles que, assim como ele, são apaixonados pela própria imagem capturadas pelas selfies e publicadas nas redes sociais. O narciso de hoje não está só, há outros deles por aí nutrindo-se de vaidade, que, nos dias atuais é, uma alimento abundante, facilmente encontrado em todo lugar. O “Narciso digital” é, dessa maneira, a forma de manifestação atual daquele arquétipo apresentado desde a antiguidade presente no mito de Ovídio.

7 - Com o nível de exposição que se identifica hoje nas redes sociais fica até difícil dizer se um conteúdo expresso por meio das postagens pode ser considerado, de fato, privado; a privacidade, que é um dos princípios basilares das sociedades burguesas se mostra atualmente uma ideia frágil e passível até de ser abolida, tudo em nome da necessidade de tornar público aquilo que se restringia ao ambiente meramente privado.

8 - Para Lasch o “narcisista depende dos outros para validar sua auto-estima. Ele não pode viver sem um público admirativo. Sua aparente liberdade de laços familiares e de pressões institucionais não o liberta para ficar sozinho ou glorificar-se de sua individualidade. Ao contrário, contribui para a sua insegurança, que ele só poderá superar vendo o seu ‘ego grandioso’ refletido nas atenções dos outros ou ligando-se àqueles que irradiam celebridade, poder e carisma (LASCH, 1983, p. 30-1).

No que diz respeito à forma, as selfies tem como característica: 1) são capturadas pela câmera frontal do smartphone ou por meio de um espelho; 2) o fotógrafo e o retratado são a mesma pessoa; 3) aquele que tira a selfie deve, necessariamente, estar presente na foto; 4) devido aos limites técnicos dos aparelhos usados para produzir as selfies, geralmente os plano de enquadramento utilizados são o plano médio (da cabeça até a cintura), o plano médio curto (da cabeça até o meio do peito), o primeiro plano (montra o rosto até os ombros), também conhecido como close-up e primeiríssimo plano (enquadra o rosto desde a testa até abaixo do queixo); mas com a ajuda de outros recursos, como tripés, paus de selfie ou mesmo com o uso do espelho, é possível ampliar o enquadramento até chegar ao plano geral (que captura o corpo inteiro). Assim, por se tratar de atividade fotográfica a selfie não escapa das mesmas regras que orientam esse tipo de operação.

Na fotografia, sobretudo quanto ela é tirada para fins comerciais, publicitários ou até mesmo com finalidade artística, a imagem é tratada por meio de recursos de edição que modificam o resultado. Imagens capturadas com imperfeições são alteradas para que possam mostrar a perfeição ou mesmo retratar algo que nem foi fotografado. Se a imagem não é alterada posteriormente, é possível modifica-la no momento da captura, seja criando um cenário artificial (com uso de objetos e criem um local que não é natural) ou mesmo tornando o próprio modelo retratado um ser artificial (por meio de roupas, maquiagem, acessórios etc.). No ambiente publicitário ou da moda o usos desses recursos é quase que obrigatório, pois o que se retrata nessas fotos não é para parecer natural, mas apenas uma forma de vender produtos ou sonhos, e por isso a fotografia se torna artificial.

De modo equivalente, as selfies, por se tratarem de formas de capturar fotografias, também usam desses recursos para artificializar as imagens capturadas. A pose certa, a expressão facial adequada, as roupas, maquiagem, acessórios e o cenário ajudam a tornar a selfie mais artificial e, por consequência, mais interessante. Há na internet, inclusive, diversos sites e blogs que dão dicas para que se possa conseguir capturar a selfie perfeita, isto é, aquela que receberá mais curtidas na redes sociais. Mas, se mesmo assim a selfie não se enquadrar nesse critério, ainda é possível fazer o tratamento digital da fotografia, inserindo elementos na imagem, retocando imperfeições faciais e corporais, apagando o cenário inadequado etc. Não

é à toa que os smartphones se popularizaram, uma vez que cada vez mais trazem incorporados a função rápida e eficiente de aplicativos de edição das selfies, “aplicativos como Pixart, [...] para parecer mais magro, por exemplo, e Creamcam, que apaga ou alisa as marcas da pele, entre muitos recursos para ficar mais bonito na tela” (SIBILIA, 2016, p. 21), dentre outros softwares que realizam essa tarefa. Então, as selfies também retratam de modo artificial aqueles que se exibem nas redes sociais, apresentando, por vezes, uma imagem antinatural de si mesmo.

SELFIE E NARCISISMO: UMA LEITURA A PARTIR DE ROUSSEAU

O retrato de Valério, personagem da comédia de Rousseau, é um bom exemplo da artificialidade de imagem. É diante de um retrato seu, mas que está alterado por meio de adereços, que Valério se auto admira e se apaixona por si mesmo, ainda que não reconheça prontamente que se trata de sua própria imagem com trajes de mulher. O rapaz não está só nesse momento, está com seu criado e busca no outro, o seu valete, a aprovação da beleza que contempla. Valério, mesmo apaixonado por sua própria imagem, precisa do seu criado; o rapaz necessita que Frontim o ajude a encontrar o objeto amado. As flores, a maquiagem, o vestido, todos os adereços contidos no retrato escondem de Valério quem ele é. Os olhos de Valério estão cegos, ele, como o Narciso de Ovídio, não consegue perceber que há algo “errado” naquela figura. Ele não morre de fome admirando a si mesmo, pelo contrário, busca o objeto de seu amor. Contudo, não faz isso sozinho, necessita da ajuda de outros para que encontre a sua “amada”; recorre aos serviços de seu criado. Frontim, para não desagradar Valério, mesmo sabendo da farsa, não pôde alertá-lo do erro que estava cometendo; faz exatamente o que o amo lhe ordena, sem questionar ou criticar. Valério não morre como o Narciso de Ovídio, ele sai em busca do objeto de desejo, e conta com outros para fazer isso.

No entanto, nem todos aprovam a trapaça por meio da qual Valério estava sendo enganado. Ao falar para sua noiva Angélica, do amor que nutria agora por uma moça que vira apenas em um retrato, sua noiva, percebendo as consequências perigosas da manutenção dessa farsa, o adverte que tudo

se trata apenas de uma brincadeira. Com a ajuda de Angélica, é alertado sobre os enfeites e sobre a artificialidade de objetos que foram inseridos no retrato, o que tornaram sua figura afeminada. O retrato era, o tempo todo, do próprio Valério, porém ele não conseguiu ver isso pois tal representação estava muito alterada, isto é, artificial. Valério se envergonha do acontecido, se sente ridículo e ingênuo, agradecendo à Angélica por ter-lhe curado do vício da vaidade excessiva.

Diversas selfies são postadas diariamente nas redes sociais. Muitas delas são como o retrato artificial de Valério. Elas são, frequentemente, tão artificiais que nem é possível reconhecer a autêntica imagem de quem as posta. Há tantos adereços, tanta maquiagem, tantas poses padronizadas que a selfie não retrata fielmente quem está se exibindo nas redes sociais. Assim como Valério, muitos que postam essas imagens artificiais se apaixonam pela própria imagem retratada por elas. E, além disso, na medida em que necessitam da aprovação dos outros para confirmar que a imagem de si que exibem, mesmo que artificial, é bela e digna de reconhecimento. Os seguidores, de modo análogo ao que faz Frontim, precisam curtir sem questionar aquilo que está sendo exibido. Eles são, geralmente, incapazes de dizer que a imagem exposta não é verdadeira, mas uma distorção artificial. Deveriam existir mais pessoas como Angélica, capazes de alertar e criticar a imagem inautêntica que está sendo exibida nas redes sociais. Porém, do mesmo modo que Valério, até que alguém o alerte, o homem virtual se apaixona por si mesmo através da imagem artificial que exhibe.

Assim, é a imagem de admiração refletida na tela do smartphone que interessa aqui, pois é a que mais se assemelha com a imagem de Narciso admirando-se nas águas, e a imagem de Valério quando se vê retratado em um quadro⁹. Os dois, a princípio, não se reconhecem como sendo eles mesmos no reflexo da água ou do retrato, diferentemente dos homens virtuais. Entretanto, o que se analisa neste estudo é a autoadmiração daquele que se ver refletido na tela. Os personagens se auto admiram, apaixonam-se pela sua face, cabelos, olhos e lábios. O homem virtual é o novo Narciso, o novo Valério que se admira quando se ver refletido no smartphone: a selfie artificial é como retrato de Valério.

Portanto, o homem virtual que se exhibe nas redes sociais por meio de

9 - Segundo Primo, "o narcisista entende que o mundo é um espelho, onde ele busca reafirmação constante" (2009, p. 2).

selfies, sobretudo aquelas que mascaram e travestem a sua autêntica imagem, é como o Narciso de Rousseau. A forma de exposição que se apresenta muitas vezes nas comunidades virtuais atualmente é, dessa maneira, uma expressão do narcisismo hodierno. O narcisista “é aquele que usurpa os lugares, que tira o outro de dentro de si mesmo e cuja a imaginação patológica, é”, assim, “incapaz de leva-lo para fora do seu próprio círculo, impedindo-o de medir o seus limites e constituindo-se no princípio da destruição de toda vida comunitária efetiva” (SALINAS FORTES, 1997, p. 173). O homem virtual que se tentou identificar nesse estudo possui essas características. Assim, no contexto atual, todos inseridos na cultura da selfie, e com os smartphones nas mãos, estão aptos e ansiosos a publicizar suas selfies. O que vai diferenciar uma selfie da outra será como esta será realizada, o que cada um irá fazer de diferente para se tornar exclusivo. “Seu desprezo pelos outros passa a favorecer seu orgulho, e seu amor-próprio aumenta na mesma proporção que sua indiferença pelo resto do universo” (ROUSSEAU, 1988, p. 227). O homem virtual, homem contemporâneo se assemelha ao Narciso de Rousseau, um homem voltado pra si mesmo, egoísta, vaidoso, orgulhoso e invejoso, tornando-se, dessa forma o que hoje é chamado de narcisista.

CONCLUSÃO

O narcisismo acompanha a humanidade há muito tempo, e se manifesta de diversas formas ao longo da história. O mito de Narciso que dá o nome ao termo originou-se na Grécia antiga e foi difundido para todo o mundo. Vários pensadores, estudiosos, pesquisadores analisaram o caráter narcísico do indivíduo. Mas, foi o médico e psiquiatra Sigmund Freud que fez o termo narcisismo entrar para a nomenclatura da psicanálise. Psicólogos e psicanalistas da corrente freudiana utilizam o termo para referirem-se as pessoas que possuem em sua personalidade características egoístas e vaidosas.

No século XVIII Jean-Jacques Rousseau recorre ao mito de Narciso para denunciar a sociedade egoísta e centrada na artificialidade. Escreve a peça “Narciso, ou o amante de si mesmo” que tem como protagonista o jovem Valério, personagem extremamente vaidoso. Valério é a imagem de Narciso na sociedade francesa, um cidadão que se preocupa com sua aparência, com as regras de etiqueta, com vestimentas, com a beleza física para

se apresentar da melhor forma para a sociedade. Ele se apaixona pela artificialidade, pelo luxo do retrato. Valério é como os outros cidadãos parisienses, se enamora pela imagem de si enfeitada, por todos os adereços que o tira da condição original de homem natural.

Ainda no século XVIII surgem formas de falar de si: cartas, diários, autobiografias e romances autobiográficos. A classe burguesa criou o hábito de ler romances e escrever diários. Falar de si era um momento de recolhimento e introspecção, o íntimo de cada indivíduo era guardado nesses escritos e escondidos de olhos alheios. Já os textos autobiográficos poderiam ser escritos e divulgados, no caso de Rousseau foram vários nessa categoria. Entretanto, o caráter diferenciador dos textos autobiográficos do genebrino, para outros desse mesmo estilo, é o pacto com a verdade com aquele que irá ler os seus textos. Rousseau busca ser sincero em suas palavras e espera o mesmo do seu leitor ao julgar sua obra. Isso é diferente do que temos agora com as escritas de si que são realizadas nas redes sociais digitais, o atributo da veracidade daquilo que é escrito e divulgado não passa por critério de validação nem por aquele que publica ou por aquele que ler. A fake news é o exemplo clássico de situações de escritas inverídicas que circulam em várias comunidades e disseminadas em velocidade instantânea.

Nesse sentido, pelo que foi estudado nesta pesquisa, pode-se sugerir que o aumento do egoísmo, da hipocrisia e da vaidade nas redes sociais, atreladas às mentiras deve-se ao sentimento que Rousseau chama de amor-próprio, sentimento que faz com que o homem não se preocupe e não se coloque no lugar do outro, que o faz mascarar-se, ser invejoso, dissimulado no desejo de obter vantagens. As selfies artificiais que são postadas nas comunidades virtuais exibem geralmente o reflexo da imagem desse homem, que quer apenas mostrar ao outro aquilo que ele não é, exibindo somente o parecer em detrimento do ser, elevando assim a vaidade. De forma equivalente, Rousseau denunciava seus contemporâneos por fazer algo semelhante. Assim, orientada pelas categorias teóricas rousseauianas aqui desenvolvidas, é possível supor que é movido pelo amor-próprio que o homem virtual se torna, então, narcisista.

Nesse diapasão, a popularização e o uso das redes sociais é um caminho sem volta. Não é mais possível nas condições atuais retornar ao tempo em que elas não existiam. Mesmo que não participemos delas, as redes so-

ciais fazem parte da cultura do homem contemporâneo. Rousseau em sua época dizia que não se podia retornar ao estado de natureza, assim como não se pode deixar de reconhecer que as redes sociais fazem parte do modo de ser do homem contemporâneo.

Segundo Rousseau, a forma de viver na sociedade sem se tornar ambicioso, mentiroso, vaidoso e mau, era por meio da educação, orientado pelos sentimentos gerados pelo amor de si e piedade. De modo análogo, o homem virtual que se exhibe nas redes sociais também deveria ser educado nesses moldes, fazendo com que deixe de ser movido pelo amor-próprio e possa ser orientado pelo amor de si e pela piedade. Ele talvez deixaria de usar essas comunidades para exibir seu narcisismo e passasse a falar verdadeiramente de si.

Jean-Jacques Rousseau em seus escritos autobiográficos afirmava ao seus leitores que seria verdadeiro naquilo que iria escrever. Existia em seus textos um pacto de validade, de honestidade. O genebrino escrevia a verdade e desejava que o leitor o julgasse com sinceridade ao ler seus escritos. Analogamente, o homem virtual poderia utilizar-se desse pacto, expondo nas comunidades virtuais a verdade do seu ser e não aquilo que deseja parecer. Escreveria, dessa forma, em seus comentários a verdade do realmente acredita, daria likes quando de fato aprovasse aquilo que foi postado. Nesses moldes, as redes sociais e suas comunidades seriam um autêntico espaço público, promovendo a verdade e a virtude.

REFERÊNCIAS:

CAMPOS, E. A. **A tirania de Narciso**: alteridade, narcisismo e política. Annablume, Fapesp, São Paulo, 2001.

CARVALHO, R.N.B. **Metamorfoses em Tradução**. 2010. Relatório (Pós-doutorado em Letras), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://www.usp.br/verve/coordenadores/raimundocarvalho/rascunhos/metamorfosesovidio-raimundocarvalho.pdf>> Acesso em: 28 dez. 2018.

CASTELLS, M. **A Sociedade em Rede**. São Paulo, Paz e Terra, 2002.

COSTA, Thiago Rufino da. **A beleza em tempos de selfie**: retratos fotográ-

ficos e uma intimidade criada. 2015, 58 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Comunicação – Habilitação em Radialismo) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.

DALBOSCO, C. A. Ambiguidade do amor-próprio e formação virtuosa da vontade. **Educação** (Porto Alegre, impresso), v. 38, n. 1, p. 147-156, jan.-abr. 2015

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu, Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/115186>>. FAÇANHA, L. da S. **Para ler Rousseau: uma interpretação de sua narrativa confessional por um leitor da posteridade**. São Paulo: Edições Inteligentes, 2006.

_____. **Sobre a problemática do Reconhecimento em Rousseau: A transparência do “Eu” a “si mesmo” e aos “outros” (amor de si e amor próprio)**. São Luís, MA: VIII Encontro Humanístico-CCH/UFMA, 2008. FACEBOOK. Diretrizes da Comunidade. Disponível em <<https://www.facebook.com/privacy/explanation>>. Acesso em 15 de março de 2020.

FRANKLIN DE MATOS, Luís F. Teatro e amor próprio. In: ROUSSEAU, J. J. **Carta a D’Alembert**. Campinas: Editora Unicamp, 1993.

FREUD, S. **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos** (1914-1916). Tradução de Paulo César de Sousa. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2010. E-book Kindle.

INSTAGRAM. Diretrizes da Comunidade. Disponível em < <https://pt-br.facebook.com/help/instagram/477434105621119>>. Acesso em 20 de janeiro de 2020.

KAWAUCHE, Thomaz Massadi. O concerto dos homens: sobre a relação entre natureza e sociedade em Rousseau. **Princípios** (UFRN. Impresso), v. 17(27), p. 243-254, 2010.

LASCH, Christopher. **A Cultura do Narcisismo: A Vida Americana numa Era de Esperanças em Declínio**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1983.

LEJEUNE, P. **Da autobiografia ao diário, da Universidade à associação: itinerários de uma pesquisa**. Letras de Hoje, Porto Alegre, v. 48, n. 4, p. 537-544, out./dez. 2013.

_____. **O pacto autobiográfico**: de Rousseau à Internet. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Ed. 34, 1999.

_____. **O que é o virtual?** Tradução de Paulo Neves. São Paulo, Ed. 34, 1996.

_____. **A web de ontem, a web de amanhã**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo, Ed. 34, 2019.

LIPOVESTKY, Gilles; SERROY, Jean. **A estetização do mundo** – viver na era do capitalismo artista. Tradução: Eduardo Brandão. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LIPOVESTKY, Gilles. **A identidade na era do Facebook**. São Paulo: Fronteiras do Pensamento, 2019.

MELONIO, A.; MELONIO, D.; FAÇANHA, L. O YouTube como ferramenta de ensino-aprendizagem. **Revista Tecnologias na Educação** – Ano 10 – Número/Vol.27 – Edição Temática IX– III Simpósio Nacional de Tecnologias Digitais na Educação (III-SNTDE). UFMA - tecnologiasnaeducacao.pro/tecedu.pro.br. Disponível em: <https://tecedu.pro.br/wp-content/uploads/2018/11/Art3.Vol-27-Ed.Tem%C3%A1ticaIX-Nov-2018.pdf>.

MELONIO, A. **Amor-próprio e representação em Rousseau**: um estudo sobre o narcisismo nas redes sociais. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade/CCH, Universidade Federal do Maranhão: São Luís, 2020

NAMORO FAKE. Disponível em <<https://www.namorofake.com.br/home>>. Acessado em 26 de janeiro de 2020.

NASCIMENTO, Luís Fernandes dos Santos; ROUSSEAU, Jean-Jacques; KAWAUCHE, Thomaz Massadi. Apresentação à tradução do fragmento 'O luxo, o comércio e as artes', de J.-J. Rousseau. **CADERNOS DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA** (USP), v. 2, p. 198-199, 2017.

NICÉAS, C. A. **Introdução ao narcisismo**: o amor de si. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. E-book Kindle.

OVÍDIO. Metamorfoses 339-510 (Eco e Narciso). In. PENA, N. Abel. (Org.). **Eco e Narciso**, leituras de um mito Tradução de Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa: Edições Cotovia, 2017. Disponível em https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/30048/1/Eco_e_Narciso_Paus%282017%29.pdf acesso 05 de janeiro de 2019.

PASTOR, L. Prática do selfie: experiência e intimidade no cotidiano fotográfico. **Contracampo**, Niterói, v.36, n. 02, pp. 157-173, ago. 2017/ nov. 2017.

PORTICH, A. **O espectador como Narciso**, o teatro como espelho, de Giovanni Battista Andreini, e Narciso, de Jean-Jacques Rousseau.v.15, p. 134-143, 2012.

PRADO JR. B. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**. Org. e apresentação: Franklin de Matos. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

PRIMO. et al. Comunicação privada na internet: da invenção do particular na Idade Média à hiperexposição na rede. **Intexto**, Porto Alegre, UFRGS, n. 34, p. 513-534, set./dez. 2015. DOI: <http://dx.doi.org/10.19132/1807-8583201534.513-534>

PRIMO, A. A busca por fama na web: reputação e narcisismo na grande mídia, em blogs e no Twitter. **INTERCOM**, Curitiba, 2009.

PRIMO, A; Lupinacci, L.; Valiati. V.; Barros, L. Comunicação privada na internet: da invenção do particular na Idade Média à hiperexposição na rede, **Intexto**, Porto Alegre, UFRGS, n. 34, p. 513-534, set./dez. 2015.

REBEL, Ernst. **Auto-retratos**. Tradução: Verónica Vilar. Lisboa: Taschen, 2009.

RECUERO, R. C. Comunidades Virtuais-Uma abordagem Teórica, **Ecos Revista**, Pelotas-RS, v.5, p. 109-126, 2001.

_____. Curtir, compartilhar, comentar: trabalho de face, conversação e redes sociais no Facebook, **Verso e Reverso**, XXVIII (68):114-124, 2014.

_____. **Redes Sociais na Internet**. Porto alegre: Sulina, 2009.

RIOS, H. S. O corpo na relação produção-consumo. In: ALMEIDA, Danilo di Manno (org.). **Corpo em ética**: perspectivas de uma educação cidadã. 2.ed. São Bernardo do Campo: Unesp, 2003.

ROSA, G; A. M; SANTOS, B. R. Repercussões das Redes Sociais na Subjetividade de Usuários: **Uma Revisão Crítica da Literatura**, Temas em Psicologia – 2015, Vol. 23, nº 4, 913-927.

ROUSSEAU, J. J. **As Confissões**. 4. ed. Trad. Wilson Lousada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

_____. **Carta a D'Alembert sobre os espetáculos**. 2 ed. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: UNICAMP, 2015.

_____. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Discours sur l'origine e les fondaments de l'inégalité parmi les hommes**. Paris: Éditions Gallimard, 1969.

_____. Narciso ou o Amante de si mesmo. Trad. Kamila Cristina Babiuki; Rafael de Araújo e Viana Leite, **Cadernos de Ética e Filosofia Política**; Número 33; p. 166- 212, 2018.

_____. **Prefácio de Narciso ou o Amante de si mesmo**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Textos autobiográficos & outros escritos**. Tradução, introdução e notas de Fúlvia M. L. Morreto. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

SALINAS FORTES, L. R. **Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau**. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

_____. Rousseau, o teatro, a festa e Narciso. **Revista Discurso**, USP, n.17, p. 13-44, 1988.

_____. **Rousseau: o mundo político como vontade e representação.** Filosofia Política, n.º 2, p. 89-116, 1985.

SANTAELLA, Lúcia. Artes do corpo biocibernético e suas manifestações no Brasil. **Revista Nuestra América.** n.º 5. jan-jul 2008.

_____. **A ecologia pluralista da comunicação: conectividade, mobilidade e ubiquidade.** São Paulo: Paulus, 2010.

SANTOS, F.C. As faces da selfie. Revelações da fotografia social. **RBCS,** Vol.31, n.º 92, outubro/2016.

SIBILIA, P. **O Show do eu: a intimidade como espetáculo,** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

_____. **O Show do eu: a intimidade como espetáculo.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2019.

_____. Você é o que Google diz que você é: a vida editável, entre controle e espetáculo. **Intexto,** UFRGS, n. 42, p. 214-231, maio/ago. 2018.

_____. O espetáculo do eu. **Mente e cérebro,** São Paulo, fev, 2009, ano xvi, n.º 193, p. 32-35.

_____. Autenticidade e performance: A construção de si como personagem visível. **Fronteiras: Estudos Midiáticos.** UNISINOS, Porto Alegre, v.17, n.3, set/dez 2015, p. 353-364.

_____. O que é obsceno na nudez? Entre a Virgem medieval e as silhuetas contemporâneas, **Revista Famecos.** Porto Alegre, v. 21, n. 1, pp. 24-55, janeiro-abril 2014

_____. A nudez autoexposta na rede: deslocamentos da obscenidade e da beleza? **Cadernos Pagu.** janeiro-junho de 2015:171-198

STAROBINSKI, J. **As máscaras da civilização: ensaios.** São Paulo: Companhia das Letras. 2009.

_____. J.-J. **Rousseau: A transparência e o obstáculo: seguido de**

sete ensaios sobre Rousseau. Trad. Maria Lúcia Machado São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TAYLOR, C. **As fontes do Self**: A construção da identidade moderna. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

TWENG, J. N.; CAMPBELL, W. K. **The narcissismo epidemic**: living in the age of entitlement. New York, London, Toronto, Sidney, New Dheli: Atria Books, 2009. Ebook Kindle.

O DECLÍNIO DO HOMEM A PARTIR DO *DISCURSO* *SOBRE A ORIGEM E OS* *FUNDAMENTOS DA* *DESIGUALDADE ENTRE* *OS HOMENS*¹

Irlene Veruska Batista da Silva

INTRODUÇÃO

O período do Iluminismo do século VIII tem como características a valorização do homem, a crença na razão humana e no progresso da humanidade. Os filósofos desse período criam que – por meio da razão esclarecida – o homem pode determinar e conduzir a sua existência. Como resultado, a humanidade seria levada ao progresso através de mudanças promovidas pela ação racional dos homens. Tal ação racional conduziria, em hipótese, a humanidade sempre para o melhor.

No *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*², Rousseau critica veementemente a ideia de progresso defendido pelos filósofos da Ilustração³ - François Marie Arouet, mais conhecido como Voltaire (1694-1778), Jean le Rond d'Alembert (1717-1783) e Denis Diderot (1713 -1784), dentre outros filósofos desta época. Segundo o genebrino, esse modelo de progresso dos Ilustrados levou somente à ampliação da desigualdade entre os homens e a dicotomia entre o ser e parecer. Através da descrição de

1 - Capítulo extraído da Monografia do curso de Filosofia, intitulada *A crítica antropológica e política a representação teatral em Rousseau*, sob a orientação do Professor Dr. Luciano da Silva Façanha, Líder do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq.

2 - Doravante, *Segundo Discurso*.

3 - O filósofo Henrique C. de Lima Vaz, em sua obra *Antropologia filosófica I* (1998, p.91), define o movimento da Ilustração como, "[...] o movimento de idéias que dominou o século XVIII europeu (cronologicamente a idade da Ilustração estende-se de 1680 a 1780, datas — convencionais propostas, por exemplo, por Pierre Chaunu) e sua repercussão nos campos político, religioso, filosófico, científico, literário e artístico, definindo um 'espírito' (Geist) que marcou toda uma época e conferiu fisionomia própria a toda uma civilização, designada exatamente como civilização da Ilustração".

raciocínios hipotéticos, Rousseau apresenta as causas da desigualdade demonstrando que esta não se fundamenta nos seres humanos, mas sim no *estado social*. O progresso promovido até então é o causador dos males do homem, levando-o ao declínio para o mal, uma vez que o progresso promovido ao longo da história humana será visto enquanto o desenvolvimento do mal, porque os homens no estado social e com a civilização desenvolvida somente irão degenerar a sua natureza ao sobreporem o parecer ao ser, bem como ao promover a ampliação da desigualdade sociopolítica em nome do progresso e da civilização.

Rousseau redige grande parte da sua filosofia como uma investida contra o otimismo do progresso, vez que os homens de letras da Ilustração acreditavam que a Razão poderia resolver os problemas morais e políticos. Destarte, neste trabalho utilizaremos a obra *Segundo Discurso* para examinarmos a crítica de Rousseau ao progresso dos homens ao longo da história. o homem ao negar o estado natural, por meio do desenvolvimento da civilização, encaminha-se para a degradação da inocência original e para a ampliação da desigualdade moral e política entre os homens por meio da dicotomia entre o ser e parecer.

CRÍTICA AO PROGRESSO DOS HOMENS SEGUNDO J.J. ROUSSEAU

Rousseau, ao contrário de seus contemporâneos, tem um ponto de vista pessimista em relação ao desenvolvimento do progresso da humanidade. Segundo o genebrino, a história do homem é o seu declínio; é o desenrolar da degeneração e da corrupção dos homens:

A história do homem é a história da queda. Essa transformação da alma humana corresponde à transformação das instituições, cuja trajetória também se dá no sentido que vai da pureza antiga à depravação atual. Os exemplos escolhidos por Rousseau mostram que as nações se corromperam e decaíram na mesma proporção do desenvolvimento das ciências e das artes (SOUZA, 2001, p. 71).

Para demonstrar o declínio do homem é necessário traçar o percurso da origem da desigualdade. E para tal tarefa é mister conhecer o próprio homem e sua origem. "Como conhecer, pois, a origem da desigualdade entre os homens, a não ser começando por conhecer o próprio homem?" (ROU-

SSEAU, 2020, p. 160). Para realizar a sua investigação, Rousseau lança mão de raciocínios hipotéticos⁴ para demonstrar a condição do homem em seu estado natural. O genebrino utiliza esse recurso para remontar o estado de natureza do homem e assim percebermos o quão longe estamos de nossa natureza na medida em que desenvolvemos a civilização.

Partindo desse pressuposto, Rousseau concebe que há dois tipos de desigualdade: (1) a natural ou física; e (2) a desigualdade moral ou política. A primeira surge da própria natureza, a segunda se dá a partir do consentimento dos homens por meio de um acordo entre si. A origem da desigualdade não está atrelada à origem do homem. Esta se desenvolve no seio da convenção social. No estado de natureza só existe a desigualdade natural, que é dada pela própria natureza, uma vez estabelecida essa desigualdade, não pode ser anulada ou modificada.

Concebo a espécie humana dois tipos de desigualdade: uma a que chamo de natural ou física, por ser estabelecida pela natureza, consiste na diferença de idade, de saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma; a outra, que se pode chamar de desigualdade moral, ou política, depende de uma espécie de convenção, é estabelecida, ou pelo menos autorizada, pelo consentimento dos homens, e consiste nos diferentes privilégios de que gozam alguns em detrimento de outros, como o e serem mais ricos, mais homenageados, mais poderosos ou mesmo de se fazerem obedecer (ROUSSEAU, 2020, p. 169).

Os homens no estado de natureza são livres; não dependiam dos outros para a sua subsistência; vivam dispersos e indiferente aos outros; voltavam-se somente às verdadeiras necessidades, vez que a Natureza era suficiente para atendê-las, pois só procuravam o que era indispensável para a conservação da sua própria vida. “Os homens nesse estado não estão ligados uns aos outros nem por um vínculo moral, nem por um laço sentimental, nem pela ideia de dever, nem por um movimento de simpatia” (CASSIRER, 1992, p, 334). Os únicos instrumentos que utilizavam eram os seus próprios corpos que, expostos às intempéries da natureza, eram resistentes e aptos para enfrentar qualquer eventualidade que a natureza oferecia. Os homens civilizados, ao contrário, possuidores de tantos utensílios que tornavam suas vidas mais sofisticadas, são imensuravelmente mais fracos. A civilização ao

4 - Não se devem tomar as pesquisas, as quais podem introduzir o assunto, por verdades históricas, mas apenas por raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar sua verdadeira origem, semelhantes a este que cotidianamente fazem nossos físicos sobre a formação do mundo (ROUSSEAU, 2020, p. 171).

privar o homem do exercício do corpo torna-o incapaz de possuir a força e a agilidade necessária para enfrentar qualquer circunstância imposta a ele. A reflexão aperfeiçoa o homem civilizado oferecendo-lhe instrumentos que o permitem dispor menos do corpo. No entanto, isso que aparentemente é vantajoso, na verdade é ilusório, já que o selvagem dispõe sempre de sua força e disposição ao seu favor. Segundo Rousseau:

O corpo é o único instrumento que o homem selvagem conhece, e ele o utilizará em diferentes praticas, para as quais, por falta de exercício, o nosso é inapto, pois a nossa indústria nos priva da força e da agilidade que a necessidade obriga a adquirir. Tivera um machado, seu punho partiria galhos tão resistentes? Tivera uma funda, com a mão lançaria tão firmemente uma pedra? Tivera uma escada, subiria tão agilmente uma árvore? Tivera um cavalo, seria tão veloz na corrida? Deixai um homem civilizado o tempo de reunir todas essas máquinas à sua volta, e não pode duvidar que sobrepujaria facilmente o Homem selvagem. Porém, se quiserdes ver um combate ainda mais desigual, colocai-os, um diante do outro, nus e desarmados, e reconheceréis logo a vantagem de poder contar sempre com as próprias forças, de sempre estar preparado para qualquer eventualidade e de estar, por assim dizer, sempre por inteiro consigo mesmo (ROUSSEAU, 2020, p. 175).

O homem na sua condição natural não depende de artifícios para a garantia de sua existência. Lançado à terra fértil, nada engendra, nada produz, nada deseja ser diferente do que se é para garantir sua subsistência. A natureza tudo dá; ela oferece tudo que os homens necessitam. Assim os homens são independentes entre si, não possuem uma natureza sociável. Cada um a si mesmo basta, ao contrário do homem social que depende da sociedade para a garantia de sua existência. "O homem não sai de si mesmo, não sai do instante presente; em uma palavra, vive no *imediate*, e se cada sensação é nova para ele, essa descontinuidade aparente é somente uma maneira de viver na *continuidade* do imediato" (STAROBINSKI, 2011, p. 41). No estado de sociedade, o homem é visto como parte de um todo; é dependente dos outros em todos os âmbitos da sua vida, não consegue mais bastar a si mesmo:

O homem natural é "uma totalidade, é o "inteiro absoluto", a unidade com relação a si mesmo, e só pode ser reportado a si mesmo ou a seu semelhante; o homem social é somente uma "unidade fracionária", que só tem sentido relacionado a um denominador comum e cujo valor encontra-se em relação ao inteiro que é o corpo social. (MATOS, 1978, p. 31).

Na sua condição natural, o homem apenas desejava o que fazia parte das suas necessidades físicas, por isso era uma unidade consigo mesmo. Sua condição em nada se aproxima da condição do homem em sociedade, pois:

Os únicos bens que conhece no universo são os alimentos, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme são a dor e a fome; digo a dor e não a morte, pois o animal jamais saberá o que é morrer, e o conhecimento da morte e de seus terrores é uma das primeiras aquisições que o homem fez ao afastar-se da condição animal (ROUSSEAU, 2020, p. 184).

Para continuar sua análise sobre a passagem do homem selvagem para a sociedade para compreendermos a decadência do homem ao longo da história, Rousseau considera a perspectiva metafísica e moral do homem natural. Ao contrário do animal, que não pode desviar-se do que a Natureza lhe institui como regra ou instinto, o homem é um agente livre. Por possuir o ato de liberdade, o homem pode acatar ou rejeitar as regras prescritas pela Natureza, mesmo que seja prejudicial para si. Além da *liberdade*, o homem possui uma faculdade que o distingue dos animais e é em grande parte responsável pelo percurso da humanidade rumo à decadência da humanidade que é a *perfectibilidade*. Através da faculdade de aperfeiçoar-se, com o auxílio das circunstâncias da natureza, desenvolve as outras faculdades que está no homem em potência. Ela está tanto no indivíduo quanto na espécie. De acordo com Rousseau (2020, p. 183):

Seria triste para nós vermo-nos forçados a admitir que essa faculdade quase ilimitada que o distingue seja a causa de todas as desgraças do homem. É ela que, com o tempo retira-o dessa condição originária, na qual viveria dias tranquilos e inocentes; é ela que com o passar dos séculos, faz desabrochar seus erros, seus vícios e suas virtudes, é ela que, afinal, faz dele um tirano de si mesmo e da sua natureza.

A perfectibilidade é a causa da desnaturação do homem. Afirma Maria das Graças de Souza (2001, p. 77):

É preciso assinalar, em primeiro lugar, que a noção de perfectibilidade, componente inegável da ideia de progresso, tem um papel fundamental na antropologia de Rousseau. 'Qualidade muito específica', 'faculdade muito ilimitada', ela distingue o homem do animal, e, com a intervenção das circunstâncias, desenvolve sucessivamente as outras faculdades. Este processo de aperfeiçoamento é um processo de desnaturação.

Ao atentar-se para a evolução da história do homem, Rousseau tece sua crítica à ideia de progresso. O progresso torna o homem fraco fisicamente e permite “perda da força da alma” (SOUZA, 2001, p. 78). Deve-se também às *paixões* o declínio do homem, porquanto “é por meio de suas atividades que nossa razão se aperfeiçoa” (ROUSSEAU, 2020, p. 183). Elas “encontram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos” (ROUSSEAU, 2020, p. 184). As paixões, em sua maioria, são geradas na sociedade e desenvolvem-se a partir do exercício da razão e dos conhecimentos gerados pela relação entre os homens. Somente a *piedade* e o *amor de si* são anteriores à reflexão. O amor de si é o sentimento que leva todo animal a garantir a sua própria preservação; “[...] a piedade é um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a atividade do amor de si mesmo, concorre para a conservação de toda a espécie. É ela que nos leva sem reflexão ao socorro daqueles que vemos sofrer [...]” (ROUSSEAU, 2020, p. 199). Esse sentimento nobre faz a vez das leis, dos costumes e da virtude no estado de natureza. Por ela todo animal tem compaixão de seu semelhante, sem ter consciência do outro e da sua alteridade. Para Matos (1978, p. 50):

A piedade não é apenas uma forma de identificação com a humanidade inteira, mas a própria maneira pela qual o homem redescobre sua infra-estrutura vital: ‘É sobre esta faculdade primordial que virão desenhar-se, num jogo de oposição, os predicados que a ciência deve decifrar. O homem identifica-se, primeiro, pela piedade, com a totalidade da vida, para em seguida distinguir-se, no interior desse campo, do não-humano’.

O homem, possuindo tais sentimentos, se não fosse pela capacidade de aperfeiçoar-se, responsável por engendrar o desenvolvimento da razão e das outras faculdades inatas nos homens, permaneceria na sua condição primitiva. Em sua condição moral, não seriam maus por desconhecerem a noção de bondade e maldade; além disso, eles não seriam incitados para o Mal dado que há calma nas suas paixões e desconhecem os vícios; possuem mais predisposição em se preservar do mal que possam sofrer do que em fazer mal ao outro, pois sua consciência é limitada. Ademais, os selvagens não possuem a capacidade de raciocinar, isto é, a faculdade da razão não foi desenvolvida e por isso se envolvem de imediato com o sentimento de piedade. No estado social o homem não viveria com intensidade a piedade, pois “a razão engendra o *amor-*

-*próprio*⁵ e a reflexão o fortalece; é ela que mergulha o homem em si mesmo; é ela que afasta de tudo o que incomoda e o aflige” (ROUSSEAU, 2020, p.198).

Rousseau, ao fim da caracterização do homem natural, estabelece a transição do estado de natureza para o estado de sociedade. De acordo com o genebrino, essa passagem se constitui com o estabelecimento da propriedade privada, que caracteriza uma cisão com o estado natural. O estabelecimento da propriedade finda com a condição natural do homem e o insere em uma cadeia sucessiva de males:

O primeiro que, tendo cercado um terreno, arriscou-se a dizer: “Isto é meu” e encontrou pessoas bastante simples para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, mortes, misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancado as estacas ou tapando os buracos, tivessem gritado aos seus semelhantes: “Fugi às palavras desse impostor, estareis perdidos se esquecerdes que os frutos pertencem a todos, e que a terra não é de ninguém” (ROUSSEAU, 2020, p.206).

No entendimento de Rousseau, o estado social se dá a partir do momento em que o ser humano estava com todas as suas faculdades em atividade, atribui-se uma vida ociosa, formou família e estabeleceu propriedade. Por meio da agricultura e da metalurgia houve a consolidação da propriedade e a dependência entre os homens se instalou quando foi instaurada a divisão do trabalho. O trabalho tornou possível o direito sobre a terra e sobre o que é produzido nela; e a manutenção do trabalho contínuo sobre a mesma porção de terra a transforma em propriedade para aquele que a cultiva. As diferenças de talento e o consumo do ferro e do que era produzido na agricultura tornaram-se desiguais. Assim:

[...] é que a desigualdade natural se estende insensivelmente à desigualdade de combinações, e que as diferenças dos homens, desenvolvidas pelas diferenças das circunstâncias, tornam-se mais sensíveis, mais permanentes em seus efeitos, e começam a influir, na mesma proporção, na sorte dos particulares (ROUSSEAU, 2020, p. 219).

O progresso da humanidade permitiu o surgimento das necessidades artificiais. Com o estabelecimento da dependência entre os indivíduos sur-

⁵ - O amor-próprio é apenas um sentimento relativo, factício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que se causam mutuamente e é a verdadeira origem da honra. (ROUSSEAU, 2020, p. 280)

gem também outras consequências ruins para os homens. Consoante Rousseau, a civilização tornou o homem vítima das necessidades artificiais e das suas paixões já que estas em sua maioria se originam no contexto social. Não dependendo mais da natureza para sobreviver, unidos pelos costumes, pela forma de viver e pela comida, passam a criar necessidades supérfluas para si. Por isso sucedem as comparações, a dependência do apreço dos outros. De tal modo, a humanidade caminhou em direção para a exteriorização de si, em que a estima pública possui importância extrema para cada indivíduo.

À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, e o espírito e o coração se aperfeiçoam, o gênero humano vai sendo domesticado; as ligações estendem-se e os laços se estreitam. Habitaram-se a reunir em frente as cabanas sob uma grande árvore; o canto e dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se o entretenimento ou, antes, a ocupação dos homens e das mulheres desocupados e reunidos, cada qual começou a olhar os outros e também a querer ser olhado, e a estima pública teve um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo o mais forte, o mais hábil ou o mais eloquente, tornou-se o mais considerado; assim foi dado, a um só tempo, o primeiro passo para a desigualdade e para o vício. Dessas primeiras preferências nasceram, e um lado, a vaidade e o desespero, de outro, a vergonha e a inveja; e a fermentação provocada por esses novos germes produziu por fim resultados desastrosos à felicidade e à inocência (ROUSSEAU, 2020, p. 213).

A festa primitiva faz com que o olhar do homem saia de si mesmo e se volte para os outros levando cada um a comparar-se e a desejar ser preferido. A atitude de se comparar com os outros homens é que conduz ao desenvolvimento do amor-próprio e deste surgirá as outras paixões. “A faculdade de comparar o tornará capaz de uma reflexão rudimentar: ele saberá perceber diferenças entre as coisas, ele saberá diferente dos animais, se verá em sua superioridade, e já surge um vício: o orgulho” (STAROBINSKI, 2011, p.43). O orgulho é o marco da queda do homem, pois este sentimento demonstra que ele já possui capacidade de reflexão e esta capacidade demonstra o rompimento do equilíbrio do homem consigo mesmo e com a natureza. “[...] o estado de reflexão é contrário a natureza e o homem que medida é um animal corrompido” (ROUSSEAU, 2020, p. 178). Neste sentido, a história dos homens é marcada pela “exterioridade, é a indiferenciação na máscara” (SOUZA, 2001, p.57). Sua existência passa a ser condicionada pelos desejos que se modificam a todo instante e que não pode satisfazê-las por si só, mas somente na dependência do outro, assim:

Nenhum de seus desejos pode ser saciado imediatamente; deve passar pelo imaginário e pelo factício; a opinião dos outros, o trabalho dos outros lhe são indispensáveis. Como os homens não procuram mais satisfazer suas verdadeiras necessidades, mas aquelas que sua vaidade criou, estarão constantemente fora de si mesmo, serão estranhos a si mesmos, escravos uns dos outros (STAROBINSKI, 2011, p. 45).

As relações fundam-se na aparência, na oposição entre o ser e parecer, pois, o mérito e o talento tornam-se precioso para este estágio da evolução humana fundamentado na opinião dos seus semelhantes. Sendo dependente da aclamação dos seus iguais, é decretado o aniquilamento da liberdade dos homens; sua condição na sociedade é a de escravo; sua liberdade e independência foi extirpada em nome das necessidades artificiais. De acordo com o cidadão de Genebra:

Ser e parecer tornaram-se completamente diferentes, e dessa distinção surgiram fausto imponente, a astúcia enganadora e todos os vícios que compõe em seu cortejo. Por outro lado, de livre e independente que fora o homem outrora, ei-lo, por uma infinidade de novas necessidades, subjugado, por assim dizer, a toda a natureza, e sobretudo a seus semelhantes, dos quais em certo sentido se torna escravo, ainda que se torne seu senhor: rico precisa dos serviços deles; pobre, precisa do auxílio deles, e a mediocridade não o coloca em condições de viver sem eles (ROUSSEAU, 2020, p. 220).

A sociabilidade forja a separação do ser e do parecer. Sobrepondo o parecer ao ser o homem se aliena em seu exterior tornando-se mais distante da sua natureza interior. Nesse estágio o homem só considera ser ele mesmo na medida em que os outros o consideram e demonstram apreço as coisas que possuem. “[...] o *parecer* explica a uma só vez a divisão interna do homem civilizado, sua servidão, e o caráter ilimitado de suas necessidades” (STAROBINSKI, 2011, p. 45). O homem da sociedade não se contenta com as satisfações das necessidades imediatas, ele se interessa mais em ser o intermédio, pois seus desejos só são saciados se está a contento do que o seu imaginário, a sua vaidade criou, transformando em escravo do julgamento dos outros. Como nos mostra Rousseau (2020, p. 243): “o selvagem vive em si mesmo; homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver segundo a opinião dos outros, e é, por assim dizer, unicamente mediante o julgamento deles que toma conhecimento da própria existência”. Destarte:

O homem social perde sua existência autônoma por uma “relativa”, e para ela inventa cada vez mais desejos, aos quais, por si só, não é capaz de satisfazer – necessitará então, ao mesmo tempo de riqueza e de prestígio, necessitará possuir objetos e dominar consciências. Só se “reconhecerá” a partir da consideração do outro e de seu respeito em relação a sua fortuna e aparência. A categoria do *parecer* explica a divisão interior do homem civilizado, isto é, sua *servidão* e o caráter ilimitado de suas necessidades [...] (MATOS, 1978, p. 73).

Todas estas consequências descritas acima foram instaladas no seio da natureza quando houve o estabelecimento da propriedade⁶. Quando alguém disse “isso é meu” e encontrou outros que acreditaram dando a ele reconhecimento de sua propriedade. “O eu do homem social não se reconhece mais em si mesmo, mas se busca no exterior, entre as coisas seus meios se tornam seus fins. O homem inteiro se torna coisa, ou escravo das coisas...” (STAROBINSKI, 2011, p. 39). Através da ideia de propriedade, do “isso é meu”, funda-se a individualização, impelindo os homens a lutarem entre si e a criarem o sentimento de desprezo mútuo.

A desigualdade marca, assim, a vontade de colocar o indivíduo como o valor independente ao mesmo tempo em que desperta o desejo de distinção, isto é, de impor o reconhecimento de seu próprio ser à opinião do outro. Isto quer dizer que desde agora, é a ordem do parecer que passa representar seu ser (MATOS, 1978, p.78).

A propriedade é a fonte de todos os males, pois é por intermédio dela que a desigualdade social – a primeira fonte do mal – se instala entre os homens. Logo, o mal não se encontra na natureza humana, e sim na estrutura social. Nessa perspectiva, o mal não está na essência do homem: está fora, está na sociedade. O “mal é produzido pela história e pela sociedade, e a culpa da sociedade não é a culpa do ‘homem essencial’, mas a do ‘homem em relação’”. (MATOS, 1978, p. 60). O movimento da história é que viabiliza a depravação do homem. Através das mãos dos homens, pelo seu trabalho que modifica a natureza é projetada conforme seus desejos que engendra o mal estabelecido entre os homens. Starobinski (2011, p.29) escreve que:

6 - A noção de propriedade não nasceu de forma súbita no entendimento dos homens. Rousseau nos mostra que ela dependeu de várias circunstâncias, de vários progressos e de longas sucessões de eventos durante longos anos para que fosse concebida a noção de propriedade. “[...] essa ideia de propriedade, dependendo de muitas ideias anteriores que só puderam nascer em sucessão, não se formou de repente no espírito humano. Foi preciso realizar muitos progressos, adquirir muita indústria e saber transmiti-los e aumenta-los de geração em geração, antes de atingir este último estágio da natureza (ROUSSEAU, 2020, p. 207).

[...] o movimento da história é um obscurecimento, é mais responsável por uma deformação do que por um progresso qualitativo. Rousseau apreende a mudança como corrupção; no curso do tempo, o homem se desfigura, se deprava. Não é apenas sua aparência, mas sua própria essência que se torna irreconhecível.

Os males dos homens do estado de sociedade nada mais são do que produto da sua própria ação na natureza que se desdobra na criação da propriedade, e nos progressos que alcançaram que alcançaram a partir dela. A natureza em nada possui responsabilidade nos danos vividos pelo homem, dado que este afastou de si tudo o que aquela de melhor oferece e, simultaneamente, empenha-se em produzir o que o prejudica em nome do orgulho e da vaidade. Tal qual registra Rousseau (2020, p. 255):

Se tivesse recuado até o homem natural, encontraria resultados muito diferentes, perceberia que os males do homem se resumem aos que ele mesmo criou para si, e que a natureza está desculpada. Não foi sem esforço que conseguimos nos tornar tão infelizes. Quando se consideram, de um lado, os imensos trabalhos dos homens, tanto progressos nas ciências, tantas artes inventadas, forças mobilizadas, abismos superados, montanhas aplainadas, rochas arrebatadas, rios tornados navegáveis, terras desmatadas, lagos construídos, pântanos drenados, enormes construções erguidas sobre a terra, o mar coberto de navios e de marinheiros, e, de outro lado investigam-se quais as vantagens que de fato resultaram disso para a espécie humana no que diz respeito à sua felicidade, é impossível não se impressionar com a espantosa desproporção que reina entre essas duas séries e deplorar a cegueira do homem que, para alimentar seu louco orgulho e não sei qual vã admiração por si mesmo, o leva a correr com ardor atrás de todas as misérias de que é suscetível, as mesmas que a natureza benfazeja tivera o cuidado de afastar dele.

O mal, portanto, não faz parte da natureza do homem. Rousseau nos mostra que apesar das demonstrações na sociedade de que o homem é mau, suas conjecturas o levam a confirmar que a natureza do homem é boa, porém degradada na medida em que se torna um ser social. A sociedade torna o homem mau devido as relações que são estabelecidas a partir do conflito causado pela defesa de seus interesses particulares. Desse modo, o estado social força os indivíduos a se tornarem cruéis e egoístas. Nas palavras do autor:

Os homens são maus – uma experiência triste e contínua dispensa

provas; no entanto, o homem é naturalmente bom – creio tê-lo demonstrado; o que, pois, poderá tê-lo depravado a esse ponto senão as mudanças sobrevindas em sua constituição, os progressos que fez e os conhecimentos que adquiriu? Por mais que se admire a sociedade humana, não será menos verdadeiro que ela necessariamente leva os homens a se odiarem entre si a medida que seus interesses se cruzam, a aparentemente prestarem serviços e a realmente se causarem todos os males imagináveis (ROUSSEAU, 2020, p. 255).

Desse modo, Rousseau não compreende o progresso como melhoramento contínuo da humanidade, mas sim enquanto a degeneração, o declínio do homem. O progresso que tanto os seus contemporâneos se vangloriavam, na verdade só levam a destruição do homem e do mundo, a ideia de civilização em nada traz o melhoramento humano, porque:

[...] quanto menos naturais e prementes as necessidades, mais aumentam as paixões e, o que é pior, também o poder de satisfazê-las, de maneira que, após muito prosperar, consumir muitos tesouros e afligir muitos homens, meu herói acabará por tudo arruinar, até tornar-se o senhor do universo. Tal é, em resumo, o quadro moral, senão da vida humana, ao menos das pretensões secretas de todo homem civilizado (ROUSSEAU, 2020, p. 257).

A história não é uma sucessão de ações humanas que visa o aprimoramento do homem enquanto indivíduo, nem enquanto espécie. Pelo contrário, ela é a queda do homem, na medida em que o encaminha para a servidão, o despotismo e o silêncio oriundo da tirania. Nas palavras de Souza (2001, p.75):

[...] a concepção de história em Rousseau é marcada pela ideia de uma trajetória linear de decadência e corrupção progressivas, tanto no ponto de vista das transformações pelas quais passa a alma humana, quanto do ponto de vista de suas instituições. Este processo de decadência pode ser evitado (como no caso dos povos que permaneceram simples), retardado (por boas instituições), mas uma vez desencadeado, não pode ser revertido[...] o percurso da história dos homens não pode ser entendido como progresso, se progresso for avanço em direção ao melhor.

A proposta de Rousseau ao mostrar a história como degradação do homem é de nos intimar a querer o retorno da transparência. Na vivência do parecer, o homem moderno esquece-se de si, não conhece o seu ser e nem arrisca a demonstrar o que se é, com medo de desagradar a estima pública,

pois por meio do juízo alheio é que o homem moderno extrai sentido da sua existência. No estado em que vivemos caminhamos para a o aniquilamento do nosso ser, da nossa individualidade, e para a padronização do dos homens em nome do parecer. A tirania que se instaura no seio da sociedade moderna não se dá somente no modo de governo, mas também na forma de relação com os outros. E essa tirania nos silencia em uma igualdade em que asfixia a nossa voz, oculta os nossos sentimentos mais doces, reprime o nosso ser. Nesse sentido, cabe à sociedade promover ações por meio de suas instituições que levem os homens a restaurar a sua transparência, a igualdade e a liberdade que foram assolados pela própria sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A crítica proposta por Rousseau ao progresso reside nas questões morais e políticas promovidas pelo desenvolvimento das Luzes da razão. As vantagens conquistadas com progresso das Luzes são quase suprimidas pelos vastos problemas morais e políticos que foram criados pelo próprio progresso. A faculdade da perfectibilidade – responsável pela retirada do homem do estado de natureza – é possuidora da culpa em arrastar os homens para a corrupção das suas naturezas. Por meio dela e das paixões, os homens caminharam para a sua exteriorização e para a evolução da desigualdade social e política entre os homens. A desigualdade promovida pelo desenvolvimento da civilização atravessa o campo da justiça, do econômico, do político e do social. Em nome dessas variantes da desigualdade (econômica, política, jurídica e social), a imposição do parecer sobre o ser se instala nas relações humanas com o intuito da manutenção do *status quo* tanto do indivíduo em relação ao social, quanto do indivíduo em relação à política.

Ao escrever sobre a desigualdade entre os homens, Rousseau denuncia a condição de alienação que se encontra com a evolução do progresso. O homem social não se reconhece mais em si mesmo, em seu ser. Sua alienação é em relação ao seu interior, na sua relação imediata consigo mesmo. Porém, esse estado de alienação reside também no reconhecimento da sua condição social – na estrutura social em que está imerso. Com isso o homem torna-se escravo dos outros e escravo das coisas, na medida em que não percebe que está imerso na condição do parecer e não do ser.

Desse modo, Rousseau não compreende o progresso enquanto aprimoramento contínuo do homem genérico, mas sim na qualidade de dege-

neração, de declínio do homem. O progresso, cujos contemporâneos do genebrino tanto vangloriavam, na verdade só leva à destruição do homem e do mundo. A ideia de civilização em nada traz o que os Ilustrados sonharam em seu projeto das Luzes da Razão. O Genebrino alerta a sociedade de seu tempo e a vindoura para os males que acompanha o modelo de progresso defendido pelos enciclopedistas (Voltaire e D'Alembert por exemplo). Isso não significa que devemos estagnar o progresso ou voltar ao estado natural (como Voltaire baseou a sua crítica a Rousseau), afinal possuímos a faculdade da perfectibilidade, ela, juntamente com a faculdade da liberdade, nos impele para a invenção de novas formas de vida. O que Rousseau nos propõe é pensar é o modo como o progresso está sendo desenvolvido e que há possibilidade de pensarmos em novas formas de viver e de realizar nossa capacidade de se relacionar com os outros e com o mundo.

REFERÊNCIAS

CASSIRER, Ernest. **A filosofia do Iluminismo**. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: UNICAMP, 1992.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle. In: PIMENTA, Pedro Paulo (org.). **Rousseau: escritos sobre a política e as artes**. São Paulo: Editora Ubu, 2020, p.143-284.

SOUZA, Maria das Graças de. **Ilustração e história: o pensamento sobre a história do iluminismo francês**, São Paulo: Discurso editorial, 2001.

STAROBINSKI, Jean. A festa. In: STAROBINSKI, J. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de Sete ensaios sobre Rousseau**. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.129-136

MATOS, Olgária C. F. **Rousseau: uma arqueologia da desigualdade**. São Paulo: M.G. Editores, 1978.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

O DILEMA DO PROGRESSO NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA EM ROUSSEAU¹

Jônatas Viégas da Silva²

INTRODUÇÃO

Um dos aspectos mais relevantes considerados no “século das luzes” é o surgimento de uma tendência intelectual fundamentada no “uso da razão”. Porém o culto a racionalidade é considerado no mínimo controverso, visto que, para alguns pensadores deste período, a exemplo de Diderot, que acreditavam no apogeu da razão humana como forma de emancipação, outros, como Rousseau, pelo contrário, afirmava que este cenário representava somente “um momento de euforia” e representava não o progresso da humanidade, mais o início de sua decadência.

No referido período histórico também chamado de “iluminismo francês” Jean-Jacques Rousseau empreendeu vigorosa oposição ao otimismo que se instalou em seu tempo. Pois as teorias e os novos paradigmas de modo geral, estavam fortemente fundamentados no uso da razão humana, sendo esta considerada única possibilidade de aquisição de conhecimento seguro a respeito do homem e do mundo.

Através de sua obra, *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau, fazendo uso da crítica, declinou seu repúdio aos efeitos danosos trazidos pelo progresso das ciências e das artes, visto que no dizer do filósofo estas desvirtuam e ao mesmo tempo alteravam os verdadeiros valores inerentes à natureza humana, ou seja, corrompiam a essência do homem. “[...] a depra-

1 - Capítulo extraído da Monografia do curso de Filosofia, intitulada, O DILEMA DO PROGRESSO NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA EM ROUSSEAU, sob a orientação do Professor Dr. Luciano da Silva Façanha, Líder do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq.

2 - Mestre em Filosofia – UFMA, Graduado em Filosofia – UFMA, Bacharel em Direito, Professor do Curso de Direito do Instituto de Ensino Superior Franciscano - IESF/MA.

vação é real, e nossas almas se corromperam à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram no sentido da perfeição” (ROUSSEAU, 1979, p. 337).

Para Rousseau, apesar de tudo, as ciências e as artes também trazem avanços, e por isso ele não as despreza em si mesmas, muito menos as considera inúteis, questiona sobretudo os seus efeitos. Como afirma Luciano Façanha, “Rousseau não era contra o iluminismo em sua verdadeira essência, mas sim, contra os seus contemporâneos, por terem, lamentavelmente, desviado o espírito do movimento do seu real sentido” (2006, p. 169).

O filósofo transforma o que era considerado um avanço, em sinais de decadência, pois a ciência vai de encontro com as verdadeiras intenções naturais. Ao analisar Rousseau, Luciano Façanha demonstra que a preocupação do pensador genebrino está essencialmente voltada para a conservação dos valores, pois, nesse contexto, o mal não se encontra necessariamente no saber racional, mas na separação da razão e da virtude, que acaba, por assim dizer, estabelecendo a dissociação da universalidade que compõe o ser humano.

Dessa forma, será descrito no presente artigo a luz da filosofia de Rousseau, os estágios que deram origem a desigualdade entre os homens. Estruturando-se em quatro tópicos: no primeiro tópico trataremos da caracterização do “estado a-histórico”, onde utilizando-se do método hipotético dedutivo, Rousseau retrata a origem natural do homem, revelando dois tipos de desigualdades na espécie humana: A primeira, natural ou física, e, a segunda, moral ou política. Ressalta-se a necessidade de se conhecer a essência do homem natural assim como seu modo harmônico e virtuoso de viver.

No segundo tópico, realiza-se, a descrição do homem natural, a partir surgimento da linguagem, marco fundamental na transição do “homem natural para o homem civil”. No terceiro tópico é realizada referência ao Estado Civil ou Estado Histórico, que possui como marco a institucionalização da propriedade, que no dizer de Rousseau contribui significativamente para o agravamento da desigualdade entre os homens e desencadeando o processo contínuo de corrupção e decadência na história humana.

No último tópico versaremos sobre os elementos que na linha do tempo demarcam a história do homem que segundo Rousseau, representa a “história da queda” caracterizada pela corrupção e decadência do gênero humano logo a história da humanidade tem caráter retilíneo e desemboca no mar de vícios e decadências.

ESTADO A-HISTÓRICO

Com a tarefa de examinar os fundamentos da sociedade, mais precisamente sua realidade histórica, Jean-Jacques Rousseau se reportou ao estado natural do homem, com objetivo de analisar de forma correta a condição humana, retratando como ele próprio enfatizou, “um estado que não mais existe, talvez nunca tenha existido e provavelmente jamais existirá” (ROUSSEAU, 1979, p. 233).

Considero, ainda, o assunto deste discurso como uma das questões mais interessantes que a filosofia possa propor e, infelizmente para nós, como uma das mais espinhosas a que possam responder os filósofos, pois, como conhecer a fonte da desigualdade entre os homens, se não se começar a conhecer a eles mesmos?

A partir dessa passagem transcrita no Prefácio do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau explicita como fará para responder o desafio proposto pela *Academia de Dijon*, a saber, *qual a origem da desigualdade entre os homens e se é ela autorizada pelo direito natural?*

Jean-Jacques Rousseau afirma que, para conhecer a verdadeira origem da desigualdade, se faz necessário conhecer primeiramente o homem em sua gênese, isto é, em sua essência e posteriormente identificar no “contexto atual” os fatores sociais que o alteraram esta essência: “Pode-se afirmar que o estado de natureza é também um critério que permite calcular o grau de afastamento do homem social em relação a uma origem descrita de forma hipotética. Que pode ter a função nominativa que permite julgar do ponto de vista moral, a degradação do homem social” (FRANCINI, 2009, p. 56).

Com a idealização de um “estado inexistente”, Rousseau conseguiu alcançar o equivalente a noção da “alienação atual” dos homens. O que este filósofo aponta, a partir dessa descrição, é como ocorre às alterações provenientes da interação do homem com o meio ambiente natural que compartilha com os demais.

Vale ressaltar que o “estado de natureza” descrito pelo filósofo está situado em “um patamar alheio à própria história”, ou seja, não é extraído de nenhum processo histórico. Nesse sentido, conhecer o homem em sua

essência significa ultrapassar o limite do sensível, do palpável, daquilo que conhecemos historicamente, justificando o método hipotético utilizado.

Mas, enquanto não conhecermos o homem natural, é inútil querer-mos determinar a lei que recebeu ou a que convém melhor a sua constituição. Tudo o que podemos ver muito claramente em relação a essa lei é que, para que seja lei, é necessário não só a vontade daquele que ela obriga possa submeter-se a ela com conhecimento, mais ainda, para que seja natural, que ela fale imediatamente pela voz da natureza (ROUSSEAU, 1979, p. 33-34).

Fica claro nesta passagem que o Estado de Natureza cogitado por Rousseau não representa somente um acontecimento meramente contemplativo, em verdade o que ocorre é uma entrega total na busca pelo que de fato constitui o espírito humano no seu íntimo de forma estritamente peculiar.

Nesse sentido, Rousseau adverte, sobre a utilização equivocada do Estado de Natureza como paradigma, para não cometer erros recorrentes, a exemplo de seus antecessores, que “falavam do homem civil e pintavam o homem selvagem” (ROUSSEAU, 1979 p. 86).

Pois no dizer do pensador, estes descreviam o estado natural através da projeção de si mesmo, isto é, descreviam o homem no Estado civil, acreditando estar descrevendo o “homem no estado de natureza”, transferindo para este, valores comuns da sociedade considerada “civilizada”. Como aponta o próprio Rousseau: “Evitemos, pois, confundir o homem selvagem com os homens que temos diante dos nossos olhos” (ROUSSEAU, 1987-88, p. 45).

De acordo com Rousseau, seus antecessores erraram ao atribuir características ao homem que só vieram quando do surgimento da sociedade, ou seja, o resultado da análise realizada não revela o que de fato ocasionou as alterações na essência humana. Com esta afirmação Jean-Jacques justifica o método hipotético dedutivo (ROUSSEAU, 1979, p. 228).

Que meus leitores não imaginem, pois, que ousou me vangloriar de ter visto o que me parece tão difícil de ver. Comecei alguns raciocínios, arisquei algumas conjecturas, menos na esperança de resolver a questão do que na intenção de a esclarecer e de a reduzir ao verdadeiro estado. Outros poderão ir mais longe no mesmo caminho, sem que seja fácil a ninguém chegar ao termo.

Utilizando-se do método hipotético dedutivo para retratar a origem natural do homem, o pensador revela dois tipos de desigualdades na espécie humana: A primeira natural ou física e a segunda moral ou política. A primeira desigualdade “[...] consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma”. A segunda corresponde aos “vários privilégios de que gozam alguns em prejuízo de outros, como o serem mais ricos, mais poderosos e homenageados do que estes, ou ainda por fazerem-se obedecer por eles” (ROUSSEAU, 1979, p. 290).

Ressaltar-se que o “bom selvagem” retratado por Rousseau, no seu estado de natureza não possuía a segunda forma de desigualdade descrita, esta somente surgirá com o advento da sociedade civil. O que de fato o filósofo deseja é desvendar como se deu a passagem de uma forma de desigualdade para outra.

A visão de homem no Estado de Natureza segundo Jean-Jacques Rousseau é “anatomicamente igual ao de hoje”, desconsiderando o desenvolvimento de caráter biológico. Nesse sentido, ocupou-se em descrever as características físicas, psicológicas e morais-naturais desse homem.

No aspecto físico, foi considerado como bem organizado e dispendo de boa saúde. No que se refere às nuances psicológicas mostrou-se independente, visto que nesse período não necessitava conviver com os demais homens. Para Rousseau, as paixões desta época se resumiam a alguns desejos e um único temor, “a dor”, pois não temiam o infortúnio da morte por não saber o que ela de fato significava. “Daí uma característica muito estimada por Rousseau no homem selvagem: sua enorme independência face os demais. Aqui, “cada um, dizem, julgava-se o senhor de tudo” Claro que se trata de um “senhor” sem súditos (MARTINS, 2011, p. 37).

Ainda em relação ao “estado a-histórico”, o pensador declara que neste período, o “homem primitivo” no aspecto moral “não era nem bom nem mau”, pois ignorava tanto as virtudes como os vícios. Nesse sentido contribui José de Ribamar Sousa (2009, p. 15). “Amoralidade será apontada como outra marca fundamental do homem natural. Esse homem simples não tem problemas como conflito moral. Não há qualquer indício de preocupação ou com o bem ou com o mal”.

As principais necessidades físicas do “bom selvagem”, apontadas pelo filósofo, eram sanadas com recursos provenientes da natureza. Em se

tratando de sobrevivência, sempre que necessário fazia uso da força e agilidade inerentes à espécie humana. “[...] quer para subjugar a presa, quer para defender-se de outro animal” (ROUSSEAU, 1979, p. 242).

O cidadão de Genebra identificou semelhanças entre o comportamento humano no estado de natureza e os animais, analisando, sobretudo as funções instintivas, “perceber e sentir”. No entanto realiza rigorosa e relevante distinção no tocante à liberdade e a perfectibilidade.

Dessa forma, Rousseau concorda que liberdade é uma característica inerente ao ser humano, ou seja, diferente do animal o homem não age por direcionamentos pré-determinados, uma vez que dispõe de estruturas mentais que possibilitam reações diversas aos estímulos externos dos quais é submetido: “O homem no estado de natureza é também um ser livre. Difere dos outros animais, não se encontra algemado puramente ao instinto; é um ser de vontade, capaz de exercitar a piedade, o que lhe possibilita sair de si, ainda que seja para retornar a si mesmo” (RIBAMAR SOUSA, 2009, p. 15).

Rousseau define a “perfectibilidade”, como expressão utilizada para representar a capacidade que o homem possui de aperfeiçoar-se, isto é, adapta o meio ambiente a suas necessidades. Vale ressaltar que de acordo com Rousseau, um dos fatores que proporcionará o afastamento do homem de sua condição primária será exatamente essa ação constante de “aperfeiçoar-se”. Como revela Martins nessa passagem: “Os eventos externos ou naturais (*causes étrangères*)¹⁸ também são fundamentais para compreendermos o processo de atualização da perfectibilidade e de desenvolvimento da corrupção do gênero humano” (2011, p. 11).

Apesar disso, ao contrário do homem no estado natural descrito por Hobbes, para Rousseau ele não tem intenção de prejudicar o outro de si, pois consegue viver em harmonia, sem fazer uso da violência e tão pouco ameaçar o outro. “O homem pode aprender como o seu meio ambiente funciona e comportamento para sua própria vantagem, assim como modificar esse meio ambiente a fim de obter mais vantagens” (STAROBINSKI, 1991, p. 181). As principais paixões identificadas entre os homens neste estado a-histórico descrito por Rousseau são o “desejo de nutrição, a reprodução, o repouso”.

Em se tratando da reprodução, Fortes (1976, p. 245) dirá que este é, “[...] o *único laço que une os indivíduos*, nos seus encontros raros e fortuitos, é o impulso sexual cego. O indivíduo conhece o outro como puro

objeto de satisfação sexual igual aos outros objetos que a natureza lhe oferece para o atendimento de suas necessidades”.

O homem no “estado a-histórico” vivenciava somente o tempo presente sem realizar quaisquer projeções para o futuro. “[...] Seus projetos, limitados como suas vistas, dificilmente se estendem até o fim do dia” (ROUSSEAU, 1979 p. 245).

Ressalta-se que diferente de seus contemporâneos, Rousseau advoga a total ausência de moralidade ou mesmo deveres comuns entre os homens. Segundo Rousseau, a relação que existia estava norteada pela “moral-natural”, isto é, dois fundamentos inerentes ao homem e anteriores à razão, a saber, “o amor de si mesmo” e “a piedade”. O amor de si mesmo é o que orienta o homem à autoconservação, evitando o que lhe é prejudicial: “A fonte de nossas paixões, a origem, a única que nasce com o homem e não o deixa durante a vida, é o amor de si mesmo, [...] além de ser sempre bom e sempre conforme à ordem; tendo como primeiro e mais importante cuidado atentar para sua própria conservação” (FAÇANHA, 2008, p. 3-4).

Como afirma Luciano Façanha, o princípio em questão corresponde a uma paixão inata, anterior a todas as demais e como matem relação direta com o próprio bem-estar, se corretamente estimulado pelo homem pode proporcionar através do correto uso da razão o desenvolvimento da virtude.

Outro princípio fundamental citado por Rousseau refere-se “à piedade” que, no dizer do filósofo corresponde a um sentimento natural, uma “repugnância inata ao ver o semelhante sofrer” é o que leva um ser a realizar ações de generosidade para com seu semelhante. “A piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre com a conservação mútua de toda a espécie” (ROUSSEAU, 1979, p. 254). Esses são aspectos que Rousseau imagina nos homens no Estado de Natureza. Partindo desses pressupostos e analisando-os, o filósofo garante que a ideia de bem e mal ainda não existia, nem havia vícios ou virtudes.

Rousseau ainda realiza uma refutação que no seu entender, Hobbes estaria dando algum tipo de moralidade ao homem, ao dizer que o homem do estado de natureza seria desprovido de bondade. Conforme o genebrino, “Não iremos, sobretudo, concluir com Hobbes que por não ter nenhuma ideia da bondade, seja o homem naturalmente mau; seja corrupto porque não conhece a virtude” (ROUSSEAU, 1979, p. 252).

O cidadão de Genebra, apesar das críticas, reitera que os homens eram “bons, ingênuos, não poderiam ser maus”, uma vez que possuíam como fundamento em sua essência “o amor de si e a piedade”. “Ora, nada é mais meigo do que o homem em seu estado primitivo” (ROUSSEAU, 1979, p. 264).

Na visão de Rousseau, “Esse estado era, conseqüentemente o mais propício à paz e o mais conveniente ao gênero humano” (ROUSSEAU, 1979, p. 252). No entanto, o homem descrito pelo filósofo no estado primitivo, não permanecerá assim por muito tempo, seguirá no ritmo frenético em direção ao Estado Civil impulsionado pelo sentimento de “perfectibilidade” que foi responsável por intensas e irreversíveis mudanças no espírito humano.

IDADE DE OURO: JUVENTUDE DO MUNDO

Até essa etapa do *Segundo Discurso*, Rousseau só analisou o homem em sua constituição física, desse momento em diante irá analisá-lo com base no surgimento da linguagem, visto que considera tal fenômeno como marco fundamental na transição do “homem natural para o homem civil”.

Contudo, Rousseau revela as dificuldades em se determinar a origem da linguagem e vai, posteriormente, mais precisamente, no *Ensaio sobre a origem das línguas*, discorrer a respeito do tema.

O marco inicial segundo Rousseau foi o grito da natureza, ocorrendo sempre em função do instinto de sobrevivência, utilizado em situações de perigo extremo ou para aliviar dores insuportáveis. Com a progressão do tempo, os homens no estado “a-histórico” passaram a utilizar “gestos, inflexões da voz e sinais” (ROUSSEAU, 1979, p. 174). “A primeira linguagem do homem, a linguagem mais universal, a mais enérgica e a única de que precisou antes de ter de persuadir homens reunidos, é o grito da natureza. Como tal grito só era arrancado por uma espécie de instinto nas ocasiões prementes”

Apesar das primeiras “formas de comunicação” entre os homens, inicialmente, atender as necessidades imediatas e de caráter eminentemente de autopreservação, a progressão do “tempo” ocasionou maior complexidade das relações de interdependência exigindo esforço maior do homem primitivo, dessa forma começa desenvolvimento e uso da palavra para a sua comunicação. Rousseau declara que “as primeiras palavras utilizadas pelos homens tiveram em seu espírito significação muito mais extensa do que

aquela que possuem nas línguas já formadas e que, ignorando a divisão do discurso em suas partes constitutivas, os homens, a princípio, deram a cada palavra o sentido de uma proposição inteira” (ROUSSEAU, 1979, p. 248).

Nesse sentido, a pedra de toque entre a dispersão e o isolamento do homem bem como suas relações com seus semelhantes, ocorre com o aperfeiçoamento da “linguagem articulada”. Fortes (1976, p. 63) afirma: “Uma fratura se processa por intermédio da linguagem que as *águas de dois universos* se separam, que se marcam as fronteiras entre o particular e o geral”. Logo, a utilização da linguagem será responsável por profundas transformações na vida do homem neste estágio, o isolamento de outrora se encerra, dando início a uma nova e importante etapa do “progresso do espírito humano”. Afirma Rousseau “pode-se, pois, crer que as necessidades ditam os primeiros gestos e que as paixões arrancaram as primeiras vozes. E prossegue “não se começou raciocinando, mais sentindo” (SOUZA, 2009, p. 16).

A partir de então, os homens começam a estabelecer sua morada mais próxima uns dos outros em habitações rudimentares e a dividir os recursos naturais. A utilização da fauna para sua alimentação torna-se ainda mais recorrente. Essa nova modalidade de uso da natureza, confere ao homem sentimento de superioridade em relação aos seus semelhantes e os demais animais, visto que, nesta fase, já planeja estratégias de sobrevivência, fabricando armadilhas e “armas” utilizadas para caça e pesca.

Como consequência da criação das primeiras habitações, surgem dois grandes fenômenos: “a sexualidade e entretenimentos” (canto e dança). Dessa aproximação resultaram os primeiros agrupamentos familiares “[...] uma situação nova que reunia uma habitação comum, maridos e mulheres, os pais e os filhos” (ROUSSEAU, 1979, p. 262). Neste período, ocorre o aparecimento de paixões e sentimentos até então desconhecidas, tais como: amor conjugal e amor paternal, demarcando a gênese das primeiras comunidades. “Temos aqui o esboço do conjunto de objetos temáticos que predominarão nas abordagens destas etapas de transição: cabanas, indústria (razão), técnicas e utensílios, distinção das famílias, propriedade, lutas e vizinhança” (MARTINS, 2011, p. 49).

Na visão lúcida de Rousseau, o homem necessariamente deveria ter permanecido nesse estágio de desenvolvimento, e justifica afirmando “[...] deve ter sido a época mais feliz [...] a verdadeira juventude do mundo” (ROUSSEAU, 1979, p. 264).

O modo de vida em comunidade contribuiu para eclosão de sentimentos diversos, principalmente os que Rousseau considera responsáveis pela desnaturação do homem. Tais como ideais de “beleza, mérito e preferência”, competição exacerbada provenientes do desenvolvimento do amor-próprio. Nessa perspectiva, analisa Luciano Façanha, (2008, p. 05) “[...] o amor-próprio é um sentimento artificial resultante da vida em sociedade e se manifesta quando nos habituamos a nos compararmos aos outros, e a opinião deste se torna muito mais importante”.

Devido a esse novo contexto, o homem se ver diferente do outro e, é esse sentimento de “perceber-se” que irá ser responsável por “forjar” a essência do homem em sociedade. Será essa obsessão pelo destaque, de ser ovacionado pelo grupo que fundamentará esse novo paradigma de organização do estado (ROUSSEAU, 1979, p. 263)

Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim. A estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor; o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais 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.

Nesse mesmo sentido, descrevendo as características do homem neste período afirma Fortes (1997, p. 118): “[...] os homens passam a querer a estima de seus semelhantes e a aprovação alheia torna-se uma obsessão permanente. Estabilizando-se as relações sociais, o amor das distinções, ou o furor de se distinguir converte-se na paixão dominante”.

Ainda no *Segundo Discurso*, Rousseau realiza salutar advertência, afirma que apesar do período em questão, estado de natureza ou estado a-histórico, é possível visualizar a gênese das primeiras relações de civilidade mesmo que bastante deturpada pelas atuais circunstâncias (ROUSSEAU, 1979, p. 263).

Saíram daí os primeiros deveres de civilidade, mesmo entre os selvagens, e por isso toda afronta voluntária tornou-se um ultraje porque, junto com o mal que resultava da injúria ao ofendido, este nela via desprezo pela sua pessoa, frequentemente mais insuportável do que o próprio mal. Eis como, cada um punindo o desprezo que lhe dispensavam proporcionalmente à importância que atribuía, as vinganças tornaram-se tremendas e os homens sanguinários e cruéis.

Simultaneamente a esse estágio, ocorre a “divisão do trabalho”, de modo que alguns homens atuarão na “agricultura”, ou seja, se ocuparão do cultivo da terra, enquanto que outros serão metalúrgicos com o intuito de fundir e forjar o ferro. Na visão de Rousseau, “Foram o ferro e o trigo que civilizaram os homens” (ROUSSEAU, 1979, p. 265). O longo tempo de cultivo da terra fez nascer, por parte do lavrador, o sentimento de posse do lugar que lhe era outorgado somente para o plantio. Como principal consequência surge necessidade de partilhar a terra resultando no aparecimento da propriedade como sinônimo de posse.

ESTADO HISTÓRICO

De acordo com Rousseau “O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer, isto é, meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo” (ROUSSEAU, 1979, p. 259).

Com a citação acima, Rousseau inicia a segunda parte do *Segundo Discurso* e é sem dúvidas uma das afirmações mais famosas e muito mal interpretada por alguns estudiosos, visto que ao lerem, afirmam que o autor atribui o surgimento da sociedade à instituição propriedade, porém o autor prossegue dizendo: “Essa ideia de propriedade [...] não se formou repentinamente no espírito humano. Foi preciso fazer-se muitos progressos, adquirir-se muita indústria e luzes, transmiti-las e aumentá-las de geração para geração, antes de chegar a esse último termo do Estado de Natureza” (ROUSSEAU 1979, p. 260).

Rousseau não elevou “à propriedade” ao status de direito natural, tal como o direito à liberdade e à igualdade. O filósofo utiliza como marco divisor o surgimento da propriedade para demarcar a origem da sociedade civil. Este processo, no decorrer do tempo coincide com a evolução histórica das causas que deram origem as desigualdades entre os homens. A questão da propriedade é algo extremamente relevante para Rousseau e devido à sua importância histórica tornou-se recorrente em suas obras.

Na sua obra *Contrato Social* Rousseau faz ressalva quanto ao grau de legalidade do direito de propriedade: “O que o homem perde, através do contrato social, é a sua liberdade natural e um direito sem limites a tudo

aquilo que o tenta e que ele pode obter: o que ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo aquilo que possui” (1976, p. 15).

Sendo assim Rousseau confere ao direito de propriedade o patamar legítimo entre os direitos do homem depois da implementação do contrato social. O filósofo atribui à vontade geral a competência de controlar os excessos e as desigualdades advindas dessa relação de aquisição patrimonial.

Em outra obra *Emílio ou da educação* Rousseau através da alusão “das favas” ilustra a questão da propriedade. De modo que descreve o “preceptor” ministrando ensinamentos com ênfase na virtude do trabalho e na posse da terra dizendo a Emílio: “Toma posse dessa terra plantando uma fava, e com certeza essa tomada de posse é mais sagrada e mais respeitável do que a de Nuñez Balboa sobre a América meridional em nome do rei da Espanha, plantando seu estandarte nas costas do mar do Sul” (1995, p. 86).

Ficou evidente depois de brilhantemente ter sido demonstrado por Rousseau, que a noção de propriedade se desenvolveu motivada por ideias e condicionamentos anteriores, a saber, metalurgia e agricultura, que corromperam “o amor de si” e forjaram a eclosão do amor próprio, este último entendido como sentimento originado na sociedade civil, que leva o homem a valorizar a si próprio em detrimento do outro. “É somente aí que o amor de si, posto em fermentação, toma-se amor próprio e que o amor à ordem passa a ser seriamente ameaçado por esta paixão que o contraria” (FORTES, 1976, p. 116).

Com o advento da propriedade tem início à nítida distinção entre ricos e pobres; o homem é agora obrigado a conviver com noções de meu e seu. As relações existentes neste contexto caracterizam o homem não por suas qualidades naturais, mas por aquilo que possui em termos de bens materiais.

Na visão de Rousseau, existem duas razões que motivam os homens a multiplicar suas posses: a primeira seria o acúmulo bens para um futuro vindouro e como consequência imediata aquisição de prestígio pessoal.

A segunda razão é a mais preocupante no dizer do autor, visto que, a propriedade foi utilizada como sinônimo de status representando a personificação da desigualdade. Rousseau adverte que não é contra o direito à propriedade privada, apenas se opõe aos excessos, isto é, a vontade dos homens, de adquirir cada vez mais posses, tornando-se competitivos, ambiciosos e rivais (SANTOS, 2009, p. 89-90).

Com efeito, foi através desse ato de apropriação que o homem lançou as bases da propriedade, legitimada pelas leis no âmbito da sociedade civil, pois, interrompendo a "independência do homem natural e ampliando a dependência recíproca entre os indivíduos socializados, no quadro de um regime baseado na propriedade privada, a divisão do trabalho criou conflitos e rivalidades entre os homens", inicialmente dirigida pela violência, pela força e pela empáfia do mais poderoso a expensas do mais fraco, e sem nenhum amparo do direito, a tendência foi caminhar para o despotismo.

O cenário de intensas competições irá originar as mais variadas formas de violências e desordens. O aumento desses conflitos gerou clima de insegurança, e devido a isso, alguns homens, principalmente os mais ricos, reúnem-se para criar e implementar um conjunto de "ordens", uma "espécie de contrato", leis e normas que visava garantir a posse da terra além de "convencer" aqueles desafortunados de suas condições.

Rousseau (1979), imagina quais foram às palavras que os "homens de posses" devem ter proferido para estabelecer suas leis: "Para defender os fracos de opressão, conter os ambiciosos assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence", foi necessário instituir "regulamentos de justiça de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram exceção para ninguém e que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da fortuna."

O Contrato descrito acima, na interpretação Rousseau, é extremamente ilícito, pois foi produzido de maneira unilateral favorecendo somente os interesses particulares em detrimento da coletividade. É exatamente neste cenário que ocorre a gênese do Estado Civil. "Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram a lei da propriedade e da desigualdade" (ROUSSEAU, 1979, p. 270).

As configurações do modo de vida natural descritas por Rousseau no estado "primitivo" cederam lugar ao contexto social de desigualdades extremas, onde o homem natural, após ter sofrido sucessivos aperfeiçoamentos, encontra-se na sua forma mais evoluída fisicamente, porém espiritualmente encontram-se eivado de vícios, corrupção e maldade.

Esse momento de transição, de um estado para outro, marcado pela desigualdade, representou grande marco na história da humanidade, como

afirma Starobinski: "Esse contrato abusivo, caricatura do verdadeiro pacto social, não tem sua fonte na vontade espontânea do grupo em formação. Obra de astúcia e de sedução, ele está, contudo, na base de nossa sociedade, constitui uma etapa determinante de nossa história" (1991, p. 305).

Como consequência do contrato ilícito, institui-se um governo ilegítimo, com total ausência de critérios normativos, pois decisões e julgamentos eram tomados simultaneamente às infrações e o juízo era feito pelo povo e conseqüentemente os infratores com facilidade evitavam os castigos. E com tantas irregularidades "[...] foi preciso [...] confiar a particulares a perigosa custódia da autoridade pública" (ROUSSEAU, 1979, p. 271).

A segunda grande mudança no cenário social será estabelecida com criação da Magistratura, inicialmente com finalidade de tutelar a liberdade do povo e garantir suas deliberações. Porém, esse intuito não será alcançado, pois, com a instituição da Magistratura ocorre o aprofundamento da cisão entre poderosos e fracos acirando ainda mais os conflitos. De acordo com Rousseau, isso ocorre devido à ação corrupta dos magistrados e o uso indevido de suas funções, utilizando tais cargos como "[...] um bem de família e a si próprios proprietários do Estado". "À medida, porém, que os principais homens, pensando em si mesmos, encontram espaços para tirar proveito de algumas situações, é porque outras coisas não pensam se não tornar definitivos seus "mandatos" para beneficiar seu grupo familiar" (ROUSSEAU 1979, p. 277).

A magistratura nos moldes que se apresentou neste período, irá favorecer o surgimento do terceiro e último estágio do progresso da desigualdade, a saber, o Despotismo que se caracteriza pela desigualdade entre senhor e escravo.

O Despotismo constitui-se o último estágio das desordens, representando o resultado previsível de um governo ilegalmente instituído. Rousseau declara que o povo passaria a partir de então a ser governado por tiranos, cuja principal característica é fazer prevalecer sua vontade pela força.

Logo, nessas condições o Estado perderia sua legitimidade, visto que, não existe ordem política onde impera o domínio da força. Essa nova organização social tornou os homens novamente iguais, como na origem. Porém, uma igualdade negativa; "iguais porque estão todos escravizados", isto é,

passam da igualdade de seres livres, iguais e independentes para à igualdade da prisão e da dependência de outros. Nas palavras de Santos: “O objetivo era dar fim ou então colocar sob seus pés as leis e o povo, e mais estender suas forças sobre a decadência republicana. Os tempos que precederiam esta última mudança seriam períodos de agitações e de calamidades e os povos não teriam nem chefes, nem leis, mas unicamente tiranos” (2009, p. 121).

Segundo Rousseau, é nesse momento que se fecha o “círculo”, ou seja, volta-se a mesma situação de igualdade, porém na condição de escravos e não mais de homens livres, referindo-se ao estado de natureza. “Todos os particulares se tornam iguais, porque nada são” (ROUSSEAU, 1979, p. 282).

Para Rousseau, portanto, aqui é apresentado o último passo da *desigualdade*, o ponto que encerra o “círculo” e atinge o lugar do qual se iniciou; desse modo, todos os homens comuns atingem a igualdade, pois nada representam ou nada são, “e os súditos, não tendo outra lei além da vontade do senhor, nem o senhor outra regra além de suas paixões, as noções do bem e os princípios da justiça desfalecem novamente”. Assim, tudo fica na dependência da lei do “mais forte” tendo como consequência aqui um novo horizonte do estado de natureza, muito diferente daquele apresentado no começo do *Discurso sobre a desigualdade* (SANTOS, 2009, p. 121-122).

Contudo, no entender de Rousseau, o povo mesmo nesta situação extremamente adversa pode se insurgir contra o poder do déspota, visto que ainda resta “certa liberdade” no homem. “Só a força o mantinha, só a força o derruba” (ROUSSEAU, 1979, p. 280).

O genebrino afirma preferir “[...] a mais tempestuosa liberdade a uma tranquila dominação” (ROUSSEAU, 1979, p. 230). E para descartar toda e qualquer possibilidade de argumentação favorável ao despotismo que o pensador adverte que independentemente da situação, o povo pode alterar suas próprias leis. Nesse sentido, alerta todos para se defenderem contra o argumento dos que fazem pesar as “vantagens” do despotismo: “O déspota assegura aos vassallos a tranquilidade civil. [...]. Que ganham eles aí, se essa mesma tranquilidade constitui uma de suas misérias? Vive-se igualmente tranquilo nos calabouços; basta isso para viver bem? Os gregos, encerrados no antro do Cíclope, ali viviam tranquilos, a espera de que chegasse a sua vez de ser devorados” (ROUSSEAU, 1976, p. 16).

Esses são os três estágios pelo qual passou a humanidade, nos quais a desigualdade foi progressivamente aumentando, quais sejam: propriedade, magistratura e despotismo, através de suas consequências tornou-se possível identificar como e em que proporções se manifestaram em cada uma delas o fenômeno da corrupção. Constatamos que o homem civilizado, a cada um desses progressos. “Não deseja apenas a segurança e a satisfação de suas necessidades essenciais, cobiça o supérfluo, deseja o desejo de outrem, quer fascinar pela *exibição do poder ou de sua beleza*” (STAROBINSKI, 1991, p. 303).

HISTÓRIA DA HUMANIDADE

Rousseau sustenta a ideia de que a história do homem possui relação direta com a “decadência do gênero humano”, pois afirma que, o homem civilizado é, no aspecto ético, inferior ao homem natural, ou seja, ao homem no “estado de natureza”, o filósofo imprime um caráter pessimista quando se refere à trajetória histórica da humanidade. “Deixo de lado a história moderna, não só por ela não ter fisionomia e por nossos homens serem todos parecidos, mas porque nossos historiadores, preocupados apenas em brilhar, só pensam em fazer retratos muito coloridos e que não raro nada representam” (ROUSSEAU, 1995, p. 255).

As descrições feitas por Rousseau a respeito do estado de natureza, afirmadas principalmente no Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, devem ser compreendidas não como descrições de “fatos históricos” ou que possuam “existência real”, mas sim como raciocínios hipotéticos dedutivos, utilizados pelo autor com objetivo de “esclarecer a natureza das coisas” (ROUSSEAU, 1979, p. 236).

Comecemos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão. Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem e semelhantes àquelas que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo

Com essa afirmação o intuito do autor é estabelecer um contraponto entre o período a-histórico e a história propriamente dita. Esse período

a-histórico corresponde ao Estado de Natureza, que se justifica pela ausência de um devir temporal, pois o homem dessa época vivenciava somente o presente imediato “[...] sua alma que nada agita entrega-se unicamente ao sentimento da existência atual sem qualquer ideia do futuro, ainda que próximo” (ROUSSEAU, 1979, p. 245). Ou como dirá Starobinski comentando (1991, p. 281) o *Segundo Discurso* “[...] o tempo não transcorre ainda, não há história, as águas estão imóveis”.

A história segundo Rousseau, se inicia no instante em que o homem natural faz uso da linguagem articulada. Nesse sentido, será o advento da “língua” que irá conferir ao homem a noção de tempo. Vale ressaltar, que o Estado de Natureza em Rousseau, é composto de vários estágios de desenvolvimento, por mais que não possuísse um “lugar” na história, é possível vislumbrar forte traço de temporalidade em sua obra.

A progressão da linguagem somente foi possível devido ao constante movimento do homem de aperfeiçoar-se, tal movimento como dito anteriormente foi denominado por Rousseau de “perfectibilidade”. A perfectibilidade entendida aqui como sinônimo de potência, que somente alcançará seu real significado quando em contato com as circunstâncias do estado de natureza ocasionando “servidão do homem” frente sua própria história. “Rousseau ainda atribui ao “homem natural” outra qualidade inata que o distingue dos demais seres da natureza e que aparece como a principal responsável pela sociabilidade do homem. Trata-se da faculdade de se aperfeiçoar” (BECKER, 2008, p. 185).

Dessa forma, a história começa com a perfectibilidade em ato, sendo hospedeira da decadência humana. Uma vez estabelecida à linguagem, além da perfectibilidade, outro fator irá contribuir para ampliar os efeitos da decadência, dentre eles o amor-próprio. “A cobiça, a vaidade, o ciúme, o desejo de destaque é gerado pelo amor-próprio. [...] é ele que faz os homens se tornarem tiranos contra a natureza e tiranos contra si próprios” (CASSIRER 1999, p. 73).

Com o desenvolvimento do amor-próprio, no espírito humano, o processo histórico será marcado por grandes e significativas desigualdades. Pois o amor-próprio, descrito aqui teve sua gênese no seio da sociedade, além de estar relacionado com egoísmo e desvinculado da “piedade” (MARTINS, 2011, p. 68-69).

O amor-próprio teria sido o maior responsável pela geração de várias paixões, tais como rivalidades, desejos, imaginação, reputação, glória e outras. Essas paixões sem alguma forma social ou legal de controle poderiam resultar na efetivação do estado de guerra. Daí a codeterminância entre paixões e leis: “quanto mais violentas são as paixões, mais necessárias as leis para contê-las” Mas temos que ter claro que é da natureza do amor-próprio a fuga aos mecanismos restritivos de controle. E será a partir desse descontrole do amor-próprio que surgirão os abusos e os fatores que fundamentam a desigualdade entre os homens.

De acordo com Rousseau, a história da humanidade tem caráter retilíneo e desemboca no mar de vícios e decadências, o progresso, segundo ele, não trouxe felicidade, o homem no Estado de Natureza era mais feliz do que o homem no Estado Civil. “O curso da história é de declínio ou degeneração progressiva da perfeição natural. Esta concepção já está de certo modo formulada no *Primeiro discurso*, pelo viés da crítica do progresso das ciências e das artes” (SOUZA, 2006, p. 249-250).

A história narrada aqui tem caráter irreversível; ou seja, é impossível retornar ao Estado de Natureza. Não existe mais a ideia do eterno retorno do mesmo, não existe mais o tempo de Zeus ou o tempo de Cronos: “Nesse tempo, a direção e a vigilância de Deus se exercia, primeiramente, tal como hoje, sobre todo movimento circular, e essa mesma vigilância ainda existia localmente, pois todas as partes do mundo estavam distribuídas entre os deuses encarregados de governá-las” (PLATÃO, 1993, p. 217).

A concepção adotada é exatamente a de tempo linear, legada pelo Cristianismo, “com passado, presente e futuro” bem definidos. Rousseau lamenta, mas afirma que não se pode retroceder (ROUSSEAU, 1979, p. 237).

Há, eu sei uma idade em que o homem individual gostaria de parar; de tua parte, procurarás a época na qual desejarias que tua espécie tivesse parado. Descontente com teu estado presente, por motivos que anunciam a tua infeliz posteridade maior descontentamento ainda, quem sabe gostarias de retrogradar. Tal desejo deve constituir o elogio de teus primeiros antepassados, a crítica de teus contemporâneos e o temor daqueles que tiverem a infelicidade de viver depois de ti.

A imagem de continuidade do tempo configura a noção de progresso para Rousseau, mas um progresso decadente. O progresso para ele é um conceito neutro, sendo que o homem pode progredir tanto para o bem

quanto para o mal. “É evidente que esta concepção da continuidade do processo histórico, no caso de Rousseau, não serve para afirmar a ideia de progresso, mas para criticá-la” (SOUZA, 2001, p. 77).

Vale ressaltar que o pensamento de Rousseau não se resume na simples constatação da origem das desigualdades na história humana, visto que acredita ser possível a superação da decadência através do esforço do próprio homem (CASSIRER, 1999, p. 63).

Ele recusa que nos abandonemos sem reserva às paixões e ele exige dos homens que eles tenham força para renunciar. É esta força que, aos seus olhos, faz sentido e o valor da existência. Seu otimismo é do gênero heróico do qual ele vai buscar modelo de preferência em Plutarco, seu escritor favorito, e nas grandes figuras da Antiguidade. Ele espera do homem que, no lugar de se perder em vãos lamentos sobre a infelicidade da existência, ele compreenda seu destino e se torne mestre dele. Esta exigência é a fonte de todos esses ideais em matéria de política e de sociedade.

Nesta perspectiva, uma possível estratégia para superação desse problema será o culto ao Estado de Natureza, visto que a ideia é resgatar a pureza do espírito humano em sua essência, que se corrompeu com transcorrer da história. Afirma Starobinski, “Tudo que está em nosso poder é despertar e manter viva a memória do Estado de Natureza. Por sua imagem pode servir de conceito regulador” (1991, p. 299).

Também apresenta como possibilidade a esperança no futuro próximo, sem vícios, visto que poderá ser escrito com o tempo de forma a evitar os mesmos erros do passado. O homem tem capacidade para promover mudanças e assim transformar o seu caminho na história. A perfectibilidade, a capacidade de aperfeiçoamento pessoal, aquela que leva à decadência também pode levar a salvação. Rousseau sabe “[...] que a salvação final só pode vir através dela” (CASSIRER, 1999, p. 76).

Porém, a salvação somente ocorrerá se o homem de fato se empenhar em prol dessa finalidade, a “tarefa” tem caráter personalíssimo, ou seja, será o próprio homem o responsável por sua salvação e conseqüentemente reescrever sua história. “Rousseau muitas vezes afirmou que o mal era sem retorno, que uma vez transposto um certo limiar fatal, a alma estava perdida e não tinha outro recurso senão aceitar sua perda” (STAROBINSKI, 1991, p. 28).

Contudo, Rousseau afirma a “permanência da natureza humana”, re-

ferindo-se a pureza dos homens e a eterna capacidade de ser “virtuoso e bom”. Pois “Tudo é certo em saindo das mãos do autor de todas as coisas, tudo degenera nas mãos dos homens” (ROUSSEAU, 1995, p. 09). “O que é salvável nas grandes sociedades corrompidas é o indivíduo ou alguns indivíduos que tenham a sorte de permanecer um pouco à sua margem” (FORTES, 1996, p. 94).

No mesmo caminho assevera Merquior (1990, p. 20): “Ouvindo atentamente a voz interior, o homem pode escapar à perversa opressão da sociedade. Contudo, os homens, como um todo, não têm condições de fazê-lo” Para Merquior (1990), as sociedades, ou pelo menos, algumas sociedades, só podem ser corrigidas mediante a atuação de acordo com a voz da razão coletiva, que é política, e não apenas moral. É esta voz interior ampliada e politizada que Rousseau chama, no Contrato Social, de vontade geral.

Sendo assim, a ação humana coletiva poderá provocar então a mudança no caminho da história. É através da perfectibilidade, do amor de si, unidos a liberdade e a virtude que podem levar a salvação.

Enfim, como já se disse, o homem pode promover boas mudanças; pois, “Nenhuma proibição natural a isso se opõe. A essência do homem não está comprometida, mas apenas sua situação histórica. [...] Porque se o advento do mal foi um fato histórico, a luta contra o mal cabe também ao homem na história” (STAROBINSKI, 1991, p. 24). O homem como visto pode alterar o curso da história, mudar a trajetória que o conduz a desnaturação e ao declínio, tal decisão segundo Rousseau, somente poderá ser tomada pelo próprio homem, a fim de romper o ciclo de decadência e corrupções.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A filosofia, assim como o pensamento inovador de Jean-Jacques Rousseau, fez dele referência na história da filosofia. Os fundamentos e princípios adotados são em sua maioria bem distintos dos pensadores dos de seu tempo. Contudo, pode-se perceber um aspecto de descontentamento presente em suas obras advindas do contexto social vivenciado, pois afirmou que a história da humanidade é decadente, o homem traçou sua trajetória em direção a sua própria degeneração e, por conseguinte das instituições. Posto que no transcorrer do tempo durante “multidões de séculos”, surgem os fatores que caracterizam o “progresso da desigualdade”.

Foi descrito neste artigo, as etapas dessa “história de queda”, inicialmente com o hipotético Estado de Natureza onde o Rousseau afirma que os homens em tal estado estavam em perfeita harmonia com a natureza e seus semelhantes; eram “bons, ingênuos, felizes, influenciados pelo o amor de si e a piedade”.

Porém, o homem não permaneceu por muito tempo neste estado, ele “migrou” para o Estado Civil. Essa transição se tornou possível devido à existência da perfectibilidade, tendo como marco o aparecimento da linguagem articulada, situando o homem como ser pertencente à história. Ainda como referencial desse período houve a criação de novos modos de organização do espaço e conseqüentemente os primeiros indícios da desigualdade.

A propriedade figura neste contexto, como personificação da referida desigualdade, agravando e acirando a relação entre ricos e os pobres, simbolizando ao mesmo tempo o fim do estado de natureza, início do estado civil.

Como demonstrado no presente artigo, o homem frente ao novo contexto buscou a todo custo assegurar a posse da propriedade que lhe “pertenciam”, foram estabelecidas normas, um pacto de submissão, para reger o povo através do Contrato social.

A instituição do Contrato Social contribuiu para estabelecimento do Estado Civil, ressalta-se que ocorreu de forma ilícita devido a seu caráter unilateral, gerando muitas irregularidades. Como consequência direta surge à institucionalização da Magistratura que segregou o povo e os seus chefes. O final do ciclo de decadência termina com o Despotismo, o último estágio da desigualdade.

Ressalta-se possíveis soluções para essa história de declínio; de acordo com Rousseau o homem tem capacidade para promover mudanças e assim transformar a sua trajetória na história. A perfectibilidade, o amor de si, unidos à liberdade e a virtude podem levar a salvação. No entanto, está só pode ocorrer se o homem realmente quiser, será ele mesmo o seu salvador, não será nenhum Deus, que salvará a história. Rousseau confia na bondade existente nos corações dos homens, pois, afirma que o homem é bom, a maldade se apresenta na sociedade.

REFERÊNCIA

BECKER, Evaldo. **Política e Linguagem em Rousseau**. Universidade de São Paulo. São Paul, 2008.

CASSIRER, E. B. **A Questão Jean Jacques Rousseau**. Trad. Erlon José Paschoal. Prefácio e posfácio de Peter Gay. São Paulo, UNESP, 1999.

FAÇANHA, Luciano da Silva. **Para ler Rousseau: uma interpretação de sua narrativa confessional por um leitor da posteridade**. São Paulo, Edições Inteligentes, 2006.

_____. **Sobre a problemática do Reconhecimento em Rousseau: A transparência do “Eu” a “si mesmo” e aos “outros” (amor de si e amor próprio)**. São Luís: VIII Encontro Humanístico-CCH/UFMA, 2008.

FRANCINI, Adilson Aparecido. **Com o Progresso surge as desigualdades**. Texto Livre, Rio de Janeiro, 1-12, outubro de 2003.

MARTINS, Adriano Eurípedes Medeiros. **A Corrupção e a Perfectibilidade: A questão em Jean-Jacques Rousseau**. Minas Gerais, UFMG, 2011.

MERQUIOR, J.G. **Rousseau e Weber. Dois estudos sobre a teoria da Legitimidade**. R J. Guanabara, 1990.

_____. **Rousseau, a Revolução e os nossos fantasmas**. Discurso nº3, Polis, São Paulo, 1983.

PLATÃO, **Político**. São Paulo, Abril Cultural, 1993. (Coleção Os pensadores)
ROUSSEAU, J.J. **As Confissões**. Trad. Wilson Lousada. São Paulo, Ediouro, 1986.

_____. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes**. Pensadores. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo, Abril Cultural, 1979.

_____. **Do Contrato Social**. Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1976.

_____. **Emílio ou da educação**. Trad: Sérgio Milliet. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1995.

_____. **Ensaio sobre a origem das línguas**. Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1987.

_____. **Rousseau Juge de Jean Jacques**. Ouvres Complètes, T.I, Préface de Jean Fabre, Introduction, présentation et notes de Michel Lounay, Éditions du Seuil, Paris, 1971.

SALINAS, L.R.F. **O iluminismo e os reis filósofos**. São Paulo, Brasiliense, 1991.

_____. **Rousseau da teoria a prática**. São Paulo, Ática, 1976.

SALINAS, L. R. F. **Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau**. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

_____. **Rousseau: o mundo político como vontade e representação**. Filosofia Política 2, 89-116. 1985.

_____. **Rousseau: O Bom selvagem**, São Paulo, FTD, 1996

SANTOS, José Merabolim. **A Degeneração do homem em Jean-Jacques Rousseau: Uma análise do Segundo Discurso**. São Paulo, Universidade São Judas Tadeu, 2009.

SOUZA, M. G. **Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo Francês**. São Paulo, Discurso Editorial, 2001.

SOUZA, Maria das Graças. **Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau**. Trans/form/ação. Revista de Filosofia da UNESP. São Paulo 29(02): 249-256, 2006.

SOUZA, Alexandre de Oliveira Basílio. **Jean – Jacques Rousseau: O Historiador, o Homem, o Escritor**. História e-história. Grupo de Pesquisa Arqueológica e História da UNICAMP. São Paulo 2013.

SOUZA, José de Ribamar. **Crítica ao Otimismo do Progresso à Luz de Rou-**

seau: degeneração das paixões da língua e da melodia musical. 2009. 38 p. Monografia Graduação em Filosofia) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís. 2009.

STAROBINSKI, J. J.J. Rousseau: A transparência e o obstáculo: seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Trad. Maria Lúcia Machado São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

O ROMANCE E A TRANSPARÊNCIA EM JÚLIA OU A NOVA HELOÍSA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

César Henrique de Paula Borralho

INTRODUÇÃO

O século XVIII é um período abastado na história do pensamento. Inegavelmente constituiu um celeiro cultural gigantesco por ter produzido e salvaguardado provisões intelectuais tão valiosas que ainda alimentam a busca por conhecimento no século vigente. Fazendo uso de recursos de imagens de pensamento, pode-se afirmar com alguma discricção que o século XXI é um relógio com os ponteiros do XVIII. O século XVIII não atende apenas pelo algarismo romano correspondente ao calendário gregoriano, possui um sobrenome! Tamanha distinção lhe garante uma nobreza entre os séculos vizinhos, tanto o antecessor que lhe concedeu o parto, quanto o predecessor que lhe conferiu a glória. Século das Luzes! O luzidio relevo a este período por si só pergunta pelo feito que lhe confere a honra. A resposta à indagação encontra mérito no movimento conceituado de *Iluminismo*, filho das luzes deste referido século. E se a história toma por consequência do Iluminismo a *Revolução Francesa* (1789), antes deve-se atribuir por efeito do Iluminismo a *Enciclopédia francesa* de 1750, o que por sua vez nos remete pela lógica da reminiscência aos seus editores, d'Alembert e Diderot, bem como aos seus inúmeros colaboradores, especialmente o filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Iluminista por oposição ao regime do período, filósofo por convicção e romancista por disposição de espírito, Rousseau tomou para si a responsabilidade de elaborar uma filosofia que conce-

besse por categoria elementar o *sentir*, o *raciocinar* e um terceiro elemento que, para ele, deve derivar necessariamente dos dois primeiros: o *agir*.

Rousseau fez uso de gêneros textuais diferentes (romance, autobiografia, texto científico, texto filosófico, peça teatral, cartas) para falar de alguma forma do *mesmo*² que culminará em sua filosofia mais densa, a que se dedica a pensar questões mais amplas e totalizantes: *natureza* e *sociedade*.

Um homem de paixões se dá mais à expressão figurada das palavras que ao rigor das temáticas clássicas, pois, em Rousseau, sentir precede raciocinar e obedecer a tradição, porque toda a forma de relatar o sentimento é uma necessidade de organizar as palavras do coração, como o autor constata nas *Confissões*:

A volta da primavera tinha redobrado o meu terno delírio e, em meus transportes eróticos, tinha composto para as últimas partes de Júlia várias cartas que traem o enlevo durante o qual as escrevi. Posso citar entre outras, a do Eliseu e a do passeio no lago que estão no fim da quarta parte. Quem ao ler aquelas duas cartas, não sentir o coração enternecer-se e mergulhar na ternura que me ditou, deve fechar o livro: não foi feito para julgar coisas do sentimento³.

A palavra escrita corrompe a linguagem do coração e como moeda de troca lhe dá a expressão da forma e na balança da eloquência com a exatidão, a razão e a linguagem poética se aproximam. Em Rousseau, notoriamente, a literatura é filosófica e a filosofia é poética. Buscaremos entender se foi Rousseau algoz da razão ou vitimado por ela e se lhe confere o título de herói ou vilão do Século das Luzes e se podemos sustentar a hipótese de que o “discurso da intimidade” é uma cidade que busca as pazes com a razão.

A razão é considerada o único meio para que os homens encontrem a evolução da humanidade! Eis a bandeira que hasteou o movimento iluminista. O que não era oriundo da razão deveria ser deixado para trás. Os iluministas se tornaram os “donos” da nova verdade do século XVIII. Eram os trilhos e a locomotiva da única direção na condução do pensamento. Mas a fumaça que a razão produzia era algo que causava certa asfixia aos pulmões de Rousseau. A vida tinha em si algo de compassiva ao genebrino, algo mais

1 - Supomos que todos os gêneros textuais de Rousseau se condensam no romance *Júlia ou a Nova Heloísa* e este romance instiga o leitor a recorrer a todos os escritos do autor para compreender sua filosofia da forma mais racional possível, porém, antes, modificado por uma sensação estética.

2 - ROUSSEAU, Jean-Jacques. *As Confissões*. Tradução: Wilson Lousada. – São Paulo: Martin Claret, 2011. – (Coleção da obra-prima de cada autor, Série ouro, 57), p. 398.

sutil e imaginativo. O imenso poder atribuído à razão seria então a primeira crítica às ideias iluministas por Rousseau. Tinha ele uma noção aprofundada sobre seu século e sobre a cultura deste, o que possibilitou uma vasta compreensão sobre o os trilhos da razão a ponto de perceber com clareza a natureza da realidade composta por múltiplas faces, portanto a realidade jamais poderia ser reduzida à razão como única promotora do progresso.

Se ainda não nos tornamos esclarecidos e sequer iluminados, há indícios de que pelo menos a esperança ainda não se perdeu, pois, a razão não se apresenta como único caminho. Longe da razão, longe do progresso; pensavam os iluministas. A razão aliada à tolerância, à liberdade, ao desenvolvimento das ciências e das artes possibilitariam aos homens o fim das mazelas que ainda os circundavam e começaria ainda no século XVIII a construção do melhor mundo possível. A superação da civilização ainda não alcançada por nenhuma outra civilização era a esperança dos iluministas, não necessariamente os primeiros na história, como nos mostra Sérgio Paulo Rouanet:

“O movimento intelectual que floresceu no século XVIII, com uma enorme crença no progresso e otimismo racional, pode ser denominado a Ilustração, sendo uma importantíssima realização histórica do Iluminismo – talvez a mais importante, mas não a primeira, e certamente não a última. Antes da Ilustração, houve autores iluministas, como Luciano, Lucrécio e Erasmo; depois dela, autores igualmente iluministas, como Marx, Freud e Adorno³.”

Eis os desafios colossais que Rousseau encontraria face aos seus companheiros de século. Um homem que ousasse tomar por ilusão uma certeza e que tivesse a astúcia ou proeza para se colocar contra esta esperança seria fatalmente crucificado ou banido sob a acusação de inimigo do progresso, do desenvolvimento e da civilização. Há uma base teórica de onde parte Rousseau para tratar da gênese desta questão. Refere-se ao conceito de *amor de si*, um sentimento que seria a causa da conservação do homem em estado de natureza, causador do sentimento de piedade pelo outro, adequado à percepção da dor e sofrimento alheio, pois em Rousseau, esse sentimento é a exclusiva paixão natural no ser humano, pois os demais sentimentos seriam derivados das corrupções que o homem sofre na vida em sociedade, causas também do mau, como nos aponta no Emílio:

3 - ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 300.

“ Ponhamos como máxima incontestável que os primeiros movimentos da natureza são sempre retos: não existe perversidade original no coração humano; não se encontra neste nenhum só vício que não se possa dizer como e por onde entrou. A única paixão natural no homem é o amor de si mesmo, ou amor-próprio tomado num sentido amplo. Esse amor-próprio em si, ou relativamente a nós, é bom e útil; e como não tem relação necessária com outrem, é, deste ponto de vista, naturalmente indiferente; só se torna bom ou mau pelas aplicações que dele se fazem ou pelas relações que se lhe dão. Até que o guia do amor-próprio, que é a razão, possa nascer, importa, portanto, que uma criança não faça nada porque é vista ou ouvida, nada em suma em relação aos outros, mas tão-somente o que a natureza dela exige; e então ela só fará o bem⁴. ”

Como trataremos no capítulo posterior, o romance filosófico do genebrino Jean-Jacques Rousseau intitulado de *Júlia ou a Nova Heloísa*, alcançou o status de ser o romance mais conhecido na França do século XVIII, chegando a um número extraordinário de 100 edições. O amor e o dever será, nesta obra, o que marcará o conflito que decidirá a felicidade, enquanto possibilidade. Os termos natureza e sociedade estão o tempo inteiro presente na obra, assim como as noções de mimese romanesca e verossimilhança - culminando no problema do gosto. Não obstante surgem denúncias e críticas à sociedade, tanto para com a monarquia quanto para com a intolerância religiosa do clero. É um romance de amor, é um romance filosófico, é um romance enciclopédico e epistolar. Característica última esta que permite que o termo romanesco seja notadamente diluído por seu teor adocicado e pérfido, possibilitando o surgimento de um termo mais forte e adequado para uma nova forma de escrita, respeitadíssima pelo século posterior ao XVIII: Romântico.

Inconformado com o cientificismo exacerbado pela razão neste período, Rousseau estará preocupado em resgatar o sentimento, algo marcadamente humano, mas que parece esquecido numa sociedade corrompida, em que atuam homens superficiais e despreocupados com o interesse pelo próximo, pela pátria, pela virtude. A literatura da Nova Heloísa é uma confissão verossímil em Rousseau, um mapa de como escolhemos e de como podemos escolher a vida antes que a tragédia nos feche os olhos e, neste

4 - ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da Educação*. Tradução: Sérgio Milliet. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p.78

ínterim, decidir entre o peso de existir e a dureza de viver. Se os homens corrompidos pela razão são capazes das maiores atrocidades, o coração do homem bom é permeado de amor. A razão, nos indica Rousseau, é a segunda batida do nosso coração quando estamos preparados para ouvir a primeira: o amor. O referido romance foi extremamente bem-sucedido na época de seu lançamento em 1761. Presume-se que nem a *Correspondência de Abelardo e Heloísa*, obra igualmente epistolar, com a qual Rousseau “homenageia” através da sua, foi tão conhecida. Dentre os temas abordados na obra, destacamos alguns como a importância da amizade, a coexistência familiar, a prudência, dentre outros; o que configura a obra como Romance é o tema amor. O que a torna eminentemente filosófica é a questão da ideia explícita sobre a tormenta da paixão e a paz campestre do amor, o combate entre dois estilos de vida: a liberdade das manifestações afetivas contra os critérios e condições sociais de autorização e legitimação deste amor. Para Rousseau, o amor brota da natureza, mas não está imune à classificação e regulamentação social. O amor em si não cabe em uma questão moral, mas encontra margens na questão “política”. A sociedade zela pelos afetos autorizados e se a mesma é realmente importante, tem que estar acima dos desejos e desígnios de cada cidadão que a integra e à família cabe a mesma regra por esta ser uma espécie de “pequena sociedade”. Quiçá por esta constante no pensamento de Rousseau, a fuga dos amantes não se dá como saída, só como anseio. O que abre um espaço para a solidão que desloca o homem para o que se configurará como subjetividade, como destacamos no segundo prefácio da obra:

“No isolamento, temos outras maneiras de ver e de sentir do que nas relações com a sociedade: as paixões, diferentemente modificadas, expressam-se de outras maneiras; a imaginação, sempre impressionada pelas mesmas coisas, é mais vivamente afetada. Este pequeno número de imagens volta sempre, mistura-se a todas as ideias, dá-lhes esse aspecto bizarro e pouco variado que se observa nas palavras dos solitários. Concluir-se-á que sua linguagem é muito enérgica? Absolutamente, é apenas extraordinária. É somente em sociedade que se aprende a falar com energia. Em primeiro lugar, porque deve-se dizer sempre de outra maneira e melhor do que os outros, e depois porque, forçado a afirmar a cada momento o que não se acredita, a exprimir sentimento que não se tem, procura-se dar ao que se diz

um tom persuasivo que supre a persuasão interior. Pensais que as pessoas verdadeiramente apaixonadas tem essas maneiras de falar vivas, fortes, coloridas que admirais em vossos dramas e em vossos romances? Não, a paixão transbordante exprime-se com mais abundância do que força, nem mesmo pensa em persuadir, não suspeita que se possa duvidar dela⁵.”

A obra versa sobre o amor iniciado e interrompido entre dois amantes que não fogem, trocam a certeza da culpa e remorso de quem precisa se banir e ainda assim se esconder por outras dores de quem não conseguiu “ensinar o amor”, só aprender a amar. Decididamente não há fuga, mas há um reencontro tardio, uma espécie de teste marcado, um ajuste de contas com as rugas do tempo e a memória, cujo véu denso dos anos porá à prova a transparência das batidas do coração. Verificaremos, então, se o “materialismo do sábio” não se reduz ao truque dos tolos na tentativa vã de cobrir o passado com o presente. Suspeitamos que o gênero epistolar por si só tem esta envergadura de promover ao leitor a atualização dos acontecimentos como se fosse em tempo presente, pois oclui o passado à medida em que as cartas narram os fatos.

É uma obra romântica antes mesmo do surgimento do romantismo. Júlia d’Etange é uma jovem bela e nobre. Saint-Preux é um preceptor e pela causa necessária que isto implica, não tem dinheiro, não tem prestígio, pois os triunfos da nobreza não participam do seu ser. A pequena cidade de Genebra não comporta o sentimento e Paris se manifesta como acolhedora dos amores transgressores. Paris perde o brilho e o sentido pela existência de um lugar chamado Clarens. A degeneração da sociedade antecedida por uma essência boa e virtuosa do homem reafirmam a filosofia de Rousseau nas páginas que assumem mais que literatura em sua necessidade de demonstrar uma “possibilidade” de aproximação do *estado natural* na impossibilidade da estética da natureza, onde a estética da verossimilhança associa o mundo exterior com o mundo interior na vida campestre, no cultivo da natureza, na paz espiritual que a paisagem concede. Os Alpes funcionariam como uma espécie de cenário se antes não fossem parte integrante das cenas, pois na natureza nada se apequena, como nada se excede ao homem virtuoso, numa atmosfera de empiria sensual.

⁵ - ROUSSEAU, J.-J., *Júlia ou A Nova Heloísa*. Primeiro Prefácio. Tradução de Fulvia M. L. Moretto, São Paulo: 1994, Prefácio, p. 28.

O ROMANCE NO SÉCULO XVIII: A NOVA HELOÍSA

A Nova Heloisa foi publicada em 1761, embora tenha nascido desde 1757, quase ao mesmo tempo do *Emílio* e do *Contrato Social*. O romance de Rousseau causou um grande entusiasmo na sociedade do século das luzes, uma vez que, encontrou um público já bastante aberto ao extravasamento romântico que já despontava nesse período. "As grandes cidades precisam de espetáculos e os povos corrompidos de romances. Vi os costumes de meu tempo e publiquei estas cartas."⁶

Na medida em que a sociedade prima por exacerbadas exposições das paixões, Rousseau atende a seus desejos publicando um romance com uma nova roupagem, livre dos exageros e das hipocrisias contidas nas histórias amorosas da época.

A infância de Rousseau foi muito marcada pela literatura romântica, pois quando criança, aos seis anos de idade, ele, juntamente com seu pai, concluiu as leituras dos romances, deixados como herança pela sua falecida mãe.

Talvez, esta seja a explicação pelos seus dotes literários e pela grande sensibilidade que emana de seus pensamentos, porém, apesar de sua educação ter sido influenciada por romances, ele condena a orientação infantil através de fábulas, pois, assim, desenvolve-se precocemente a imaginação e as emoções antes da razão.

A Nova Heloísa surgiu como medida eficaz de propagação de seus pensamentos sobre o progresso desmedido causado pelo Iluminismo. Contudo, ter sido educado por romances, ao contrário do que defende, não foi grande problema para Rousseau, pois é considerado um dos pensadores mais importantes da história da filosofia.

O pensamento rousseauiano, está presente em todos os capítulos que compõem o seu romance, como a vida na alta sociedade e suas falsas virtudes, questões estéticas sobre o teatro, música e governo, assim como, apontamentos de possíveis soluções para o problema da degeneração pelo exemplo de seus personagens.

Os personagens centrais do romance: Júlia e Saint-Preux vivem uma forte paixão e buscam viver um para o outro em nome de um amor puro e sincero, porém, surgem situações que os impedem de unirem-se e concretizar este sentimento.

6 - ROUSSEAU, Jean - Jacques. *Júlia, ou, A Nova Heloísa*. Tradução: Fulvia M. L. Moreto. 2ª edição - São Paulo: Hucitec, 2006. p. 23.

Julia é uma mulher suave, simples, cristã, e de uma fé tamanha que passa segurança a todos os outros personagens, pois, é a ela que todos recorrem e é por ela que todos vivem. É essa meiguice e pura espiritualidade, que fará de Júlia o exemplo de virtude a ser seguido pelo seu próprio amante, cujo temperamento é impulsivo e descontrolado.

Ao saber do possível romance de sua filha, o senhor d'Etange, procura meios de afastá-la do pobre jovem filósofo, trazendo um velho amigo a quem fizera a promessa de dar a mão de sua herdeira em casamento, o senhor de Wolmar, homem experiente e de fria razão, mas de coração generoso e justo, conquista a afeição de Júlia tornando-a sua esposa.

A heroína casa-se com o senhor amigo de seu pai, entretanto, o amor cultivado pelo seu preceptor ainda permanece; por ser uma mulher de virtude sem igual opta por levar uma vida a dois, repleta de sinceridade e confissões, entregando o segredo de seu coração a seu esposo. É através do enlace e das relações entre esse trio amoroso que Rousseau expressa, ou melhor, fundamenta o ideal da verdadeira amizade e do sincero laço matrimonial onde reinam a cumplicidade e o amor.

O senhor de Wolmar, mesmo sabendo da antiga paixão entre Julia e Saint-Preux, o instala em sua casa para tentar curá-los de suas paixões. Júlia, fiel, permanece cumprindo as obrigações de esposa sendo sincera e honesta com o marido, enquanto o amante tenta, constantemente, conter os impulsos de sua paixão em nome da amizade que, segundo Rousseau, inspirado nas ideias de Plotino, é a base para se alcançar à verdadeira felicidade na comunidade.

Desse modo, imaginando e criando personagens de espiritualidade e coração transparente e puro, Rousseau levanta críticas à sociedade de sua época, sociedade esta que se cobre de luxuosidades para disfarçar os vícios e más inclinações da alma.

Neste momento de vida do filósofo, século XVIII, a sociedade francesa encontra-se ofuscada pelo progresso promovido com o ápice do Iluminismo que, segundo o autor, trouxe mais males do que bens, pois fez da sociedade um enorme palco onde os personagens brilham sob as luzes dos holofotes, mas o elenco permanece escondido, por trás das cortinas ou nos camarins repondo suas máscaras para que sua identidade não seja revelada.

Desanimado com toda pomposidade e hipocrisia da alta sociedade, Rousseau procura ironizá-la, escrevendo um romance, estilo literário aceitá-

vel pela sociedade corrompida, mas vivido por personagens simples e sensíveis que contracenam com a leveza do cenário (o campo). Cito Rousseau:

“A impossibilidade de atingir seres reais lançou-me no país das quimeras e, nada vendo no mundo real que fosse digno de meu delírio, alimentei-o num mundo ideal que minha imaginação criadora em breve povoou com seres segundo o desejo de meu coração [...]. Figurava-me o amor, a amizade, os dois ídolos do meu coração sob as mais encantadoras imagens [...]. Imaginava duas amigas [...] dotei-as de dois caracteres análogos, mas diferentes, com duas figuras não perfeitas, mas de meu gosto, animadas pela benevolência e pela sensibilidade. Fiz uma morena e outra loura, uma sensata e outra franca, mas de uma franqueza tão tocante que a virtude parecia com ela beneficiar-se. Dei a uma um amante da qual a outra foi uma terna amiga e mesmo alguma coisa a mais. Mas não admiti nem rivalidades nem brigas, nem ciúmes porque tenho dificuldade em imaginar qualquer sentimento penoso e porque não queria embaciar esse quadro risonho com alguma coisa que desagradasse à natureza. Apaixonado por meus dois encantadores modelos identifiquei-me o mais possível com o amante e o amigo, mas o fiz amável e jovem. Dando-lhe, além disso, as virtudes e os defeitos que sentia em mim.”⁷

O romance de Rousseau é composto por personagens de princípios fortes e virtuosos. Têm eles uma simplicidade e grandeza que os fazem ímpares, longe que estão do homem comum e de suas intrigas. Este contraste existente entre a comunidade harmoniosa e sensata, imaginada pelo autor e a realidade do século das luzes é um dos pontos fundamentais em sua filosofia, visto que remediando o mal com o próprio mal, Rousseau, escreve um romance para que os povos corrompidos possam perceber, através dos exemplos de seus personagens, que uma sociedade virtuosa é possível de existir.

A vida na alta sociedade, retratada na obra e tão criticada pelo filósofo mostra como o refinamento desfigura o bom costume e deturpa o bom senso. Nesta perspectiva, Rousseau lança um olhar pessimista ao progresso trazido pelo Iluminismo, pois torna o homem escravo de suas criações e alienados de si próprio.

O teatro movido pelo interesse de poucos e resultante de necessidades frívolas e corrompidas pelo excesso de luxo, representando apenas o

7 - ROUSSEAU, Jean – Jacques. **As Confissões**. Tradução: Raquel de Queiroz. São Paulo: Athena Editora, 2010. p. 426.

que a política diz que deve ser visto, ganha uma visão negativa do genebrino. Desse modo, vê-se no Teatro uma preocupação com o parecer, porém um mostrar-se desfigurado, artificial e banal, longe de como as coisas são em seu percurso natural.

A virtude e a verdade são ofuscadas pela máscara da pomposidade, pois o aparente é o modismo da época, a verdade é ignorante, o bruto não vive em sociedade, mas isolado no campo, uma vez que, a civilização existe para os refinados de gosto; a simplicidade é banalizada em todos os sentidos, os homens civilizados vivem o ilustre espetáculo do Iluminismo. Embora vivenciando o período das luzes e, até contribuindo em algumas obras desse movimento, Rousseau, resgata em sua filosofia a ideia de virtude enquanto *areté* (princípio que tudo move), uma força de verdade inclinada à felicidade.

Além de retratar questões sobre a corrupção na sociedade, Rousseau, também analisa como ela se formou e esboça no *Ensaio sobre a origem das línguas*, os motivos pelos quais a linguagem de convenção surgiu e propiciou as primeiras organizações humanas.

A palavra tem origem na necessidade do homem em comunicar suas paixões e, essa comunicabilidade, promove o estreitamento dos laços entre os homens, a partir daí a sociedade se forma. O mesmo motivo que fez surgir a linguagem de convenção é, também, a causa das primeiras organizações sociais.

Ao analisar a estrutura das línguas, Rousseau, diferencia as mais expressivas das mais introspectivas e defende que a causa da expressividade ou da mudez das palavras está nos costumes dos povos. Aqueles povos que têm a liberdade em seu coração e em seu governo possuem uma língua mais expressiva, ao contrário dos que, forçados pela tirania, calam e obedecem às ordens.

Na mesma linha de análise sobre a estrutura das línguas, o filósofo e também amante da música, tece considerações acerca daquela que tem melhor musicalidade. Segundo Rousseau, a música precisa tocar nossos corações e nos remeter aos arrebatamentos dos verdadeiros sentidos, embora cada povo seja tocado pelas canções que lhe são próprias. Veremos ao longo deste trabalho, como Rousseau esboça uma estética social, linguística e musical, numa análise não só estrutural, mas, acima de tudo, moral.

A *Nova Heloisa*, obra recebida como um best-seller da época, não é uma desinteressada exposição dos pensamentos de seu autor, mas um meio pelo qual Rousseau veiculou suas críticas aos vícios trazidos pelo Iluminis-

mo, uma vez que, este movimento ao expandir novos conceitos de vida e proporcionar o progresso das ciências e das artes, contribuiu, também, para a deturpação dos costumes. Tendo em vista o romance, passamos a analisar a filosofia do autor nas entrelinhas de *A Nova Heloisa*.

QUESTÃO DA TRANSPARÊNCIA: *O distanciamento do Estado de Natureza*

Para falarmos do distanciamento sofrido pelo homem de seu estado de natureza, é necessário pontuarmos algumas questões sobre o que é este estado e como o homem vivia nesse período em que apenas suas necessidades fundamentais eram desenvolvidas. Sobre esse primeiro momento da humanidade, Starobinski pontua que:

“O estado de natureza é, pois, tão-somente o postulado especulativo que uma ‘história hipotética’ se confere, princípio sobre o qual a dedução poderá apoiar-se, em busca de uma série de causas e de efeitos bem encaixados, para construir a explicação genética do mundo tal como eles se oferecem aos nossos olhos.”⁸

Rousseau, em seu *Segundo Discurso*, analisa o princípio da desigualdade entre os homens, para tanto, o filósofo tece uma linha de análise que semelhante a um estudo histórico, mostra os caminhos percorridos pelo homem desde seu estado natural até a formação da sociedade.

No *Estado de Natureza*^{9*}, os homens viviam livres, habituados apenas a satisfazer suas necessidades primitivas, livres de qualquer convenção social, defendiam apenas sua vida e sua prole das intempéries da atmosfera, enfermidades naturais e dos animais selvagens. Neste período o homem era bom, porém, num futuro breve, surgem circunstâncias que, a força de novas necessidades, levam o bom selvagem a uma nova era:

“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 levá-lo muito a cima disso, começará, pois, pelas funções puramente animais. Perceber e sentir, será seu primeiro esta-

8 - STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução de Maria Lúcia Machado. – São Paulo: Companhia das Letras, 1991; p.25.

9 - Nota-se, em Rousseau, a denominação do *Estado de Natureza* como momento hipotético, pois não se trata de um momento específico da História, mas de uma divagação sobre os primeiros momentos vividos pelo homem antes de adentrarem na sociedade.

do, que terá em comum com todos os outros animais; querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e quase únicas operações de sua alma, até que novas circunstâncias nela determinem novos desenvolvimentos.¹⁰”

Ao analisar a origem da desigualdade entre os homens, Rousseau tece seu diagnóstico sobre o declínio da sociedade: “o estreitamento das relações entre os homens, no entanto, determina os males da vida em sociedade”¹¹, uma vez que, cada indivíduo, reunido em evento público, passa a desejar o olhar do outro, ou seja, almeja ser estimado.

Os primeiros agrupamentos acontecem por questões climáticas e variações da natureza que levam o homem a procurar outros meios para suprir suas necessidades. No processo de perfectibilidade, forma suas primeiras relações interpessoais, favorecendo o surgimento do apego pela admiração pública. Segundo Rousseau:

“À medida que as ideias e os sentidos se sucedem, que o espírito e o coração entram em atividade... Os homens habituaram-se a reunir-se em cabanas ou em torno de uma árvore grande... Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais 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. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência.”¹²”

Na medida em que o homem se afasta da ordem natural das coisas e forma seus primeiros laços sociais, a corrupção da espécie começa a germinar. Para o filósofo genebrino, quanto mais a humanidade se distancia da Natureza, mais decadente se torna. A causa da degeneração da sociedade é, portanto, a mesma que propiciou seu surgimento. A proximidade entre os homens os fez conceber relações de poder e estima, e despertou tanto a fraternidade quanto o conflito de interesses particulares.

Além dos males ocasionados pelo surgimento da sociedade, há uma

10 - Rousseau, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução: Lourdes Santos Machado; introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 1ª edição. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultura, 1973; p. 249-250.

11 - BEZERRA, Gustavo. **Opinião e virtude em Rousseau**. Dissertação de Mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – SP, Campinas, 2005; p. 23.

12 - Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, op.cit., p. 269.

característica singular própria do homem que é a perfectibilidade, responsável pelo seu progresso intelectual e social, pelo aperfeiçoamento das ciências e das artes, assim como, por sua alienação e decadência moral. Capaz de ludibriar o homem e desviá-lo de seu percurso natural, as ciências e as artes corrompem os bons costumes.

Ao analisar os perigos das ciências e das artes em seu *Primeiro Discurso*, Rousseau mostra como o progresso contribuiu menos a nossa verdadeira felicidade que para corromper os bons costumes:

“Antes que a arte polisse nossas maneiras e ensinasse nossas paixões a falarem a linguagem apurada, nossos costumes eram rústicos, mas naturais, e a diferença dos procedimentos denunciava, à primeira vista, a dos caracteres. No fundo, a natureza humana não era melhor, mas os homens encontravam sua segurança na facilidade para se penetrarem reciprocamente, e essa vantagem, de cujo valor não temos mais noção, poupava-lhes muitos vícios.”¹³

Desse modo, o progresso tão difundido e aplaudido pelos Iluministas, segundo Rousseau (crítico de seu tempo) é, na verdade, um regresso e contribui para o processo de corrupção da e na sociedade. Corrupção esta que inviabiliza a transparência própria do *Estado de Natureza*. Assim, a estima pública e as convenções promovem a degeneração do homem e o afastamento de si.

No momento em que o “véu” da separação se instala entre os homens, as “consciências se tornam opacas umas para as outras” (Rousseau, op. cit., p. 22.), e, os laços de amizade que até então eram verdadeiros, é aniquilado pela estima. Surge uma nova era, onde a transparência se esvai pelo mascaramento do eu. Sobre a crise da Transparência pontua Starobinski:

“(...) E desde então a história universal, embaraçada pelo peso continuamente crescente de nossos artifícios e de nosso orgulho, adquire o andamento de uma queda acelerada na corrupção: abrimos os olhos com horror para um mundo de máscaras e de ilusões mortais, e nada assegura ao observador (ou ao acusador) de que ele próprio seja poupado pela doença universal.”

O drama da queda não antecede, portanto, a existência terrestre; Rousseau transporta o mito religioso para a própria história; divide-a em duas eras: uma, tempo estável da inocência, reino tranquilo da pura nature-

13 - ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução: Lourdes Santos Machado; introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 1ª edição. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultura, 1973; p. 269.

za; a outra, história em devir, atividade culpada, negação da natureza pelo homem.¹⁴

REFERÊNCIAS

BLANCHOT, Maurice. **O Livro Por Vir**. Tradução: Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do Iluminismo**. Tradução: Carlos Grifo Bado. Campinas, 1992. Tradução: Erlon José Paschoal. São Paulo: Unicamp, 1999.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do Iluminismo**. Tradução: Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1992.

DELEUZE, Gilles. **Jean-Jacques Rousseau – precursor de Kafka, Celine e de Ponge [1962]**. In: **A ilha deserta**. Tradução: Hélio Rebello Cardoso Junior. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DIDEROT, D. & D’ALEMBERT, J. **Enciclopédia ou Dicionário Raciocinado das Ciências, das Artes e dos Ofícios, por uma sociedade de letrados**. Discurso preliminar e outros textos (bilíngue). Tradução: Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo: Editora UNESP, 1989.

FACANHA, Luciano da Silva. **Esquecimento, solidão e memória no Iluminismo: antecipação de uma nova linguagem a partir da relação Autor – Leitor – Obra: “O caso Rousseau”**. In: **Rousseau e o Iluminismo**. Genildo Ferreira da Silva (Org.). Salvador: Arcádia, 2009.

ROUSSEAU, J. J. **Júlia ou A Nova Heloísa**. Tradução: Fúlvia M. L. Moretto. Campinas – SP: HUCITEC. 1994.

_____. **As Confissões**. Volume único. Tradução: Wilson Lousada. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1948.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo – seguido de sete ensaios sobre Rousseau**. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

14 - Ibid., p. 23-24.

O SENTIDO DA LIBERDADE NA INFÂNCIA EM ROUSSEAU¹

Maria do Socorro Gonçalves da Costa

EMÍLIO, A CRIANÇA PROTÓTIPO

No contexto do século XVIII, podemos afirmar que Rousseau trouxe com maior propriedade, a discussão sobre a infância e tudo que envolve seu universo pessoal, escolar e formativo. Já que o Iluminismo pretendia lançar luzes sobre todos os temas, o filósofo evidenciou a figura da criança de forma ampla e completa. Embora muita coisa já tivesse sido dita e escrita sobre esse tema, não se tinha a profundidade da abordagem de Jean-Jacques Rousseau ao ponto de tornar a infância uma ciência, como pontua Claparède (1905) em seu artigo: “J.-J Rousseau et la conception fonctionnelle de l'enfance” e outros teóricos da Pedagogia². Inserido no Século das Luzes, *Emílio* acirrou³ um grande debate sobre a natureza da criança, a educação infantil, a educação do homem de modo geral, e específico, quando se voltou para uma criança fictícia.

1 - Capítulo extraído da Tese de Doutorado, intitulada, A construção de uma antropologia pedagógica em Rousseau: entre o *Discurso sobre a Desigualdade* e *Emílio ou Da Educação*, sob a coorientação do Professor Dr. Luciano da Silva Façanha, Líder do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq.

2 - B. Suchodolski (1903-1992), com forte influência de Rousseau e Marx, aposta numa educação como forma de reverter quadros como os do pós-guerra e desenvolver culturalmente o homem em seus aspectos estéticos, científicos e técnicos. A partir da Renascença, aponta que apareceram as primeiras manifestações do que ele denomina pedagogia da existência, de cunho mais realista (a partir do que o homem é e não do que deve ser), em detrimento da pedagogia da essência, de caráter idealista (o que o homem deve ser), sendo Michel de Montaigne, para ele, o primeiro a oferecer contribuições à pedagogia da existência e Rousseau dar a ela continuidade, caracterizando Rousseau como quem radicaliza as críticas à pedagogia da essência. A partir da Renascença, pontua: “As radicais transformações ocorridas nessa época, sobretudo pela decadência do sistema feudal e enfraquecimento do poder católico, no início da modernidade, introduziram questionamentos profundos às tradições. “O deslocamento para um olhar antropocêntrico da vida, bem como a instauração de um novo sentido de indivíduo, em certos contextos europeus, criaram possibilidades éticas de se pensar o ser humano pragmaticamente, isto é, em seu cotidiano concreto.” (WOJNAR, 2010, p. 48).

3 - Mesmo acirrando o debate, este clássico de Rousseau fora duramente criticado por segmentos da ala social, política e religiosa. O Parlamento de Paris decretou a prisão do autor e a queima do livro no mesmo ano de seu lançamento, 1762. O Arcebispo de Paris, Christophe de Beaumont, Comendador da Ordem do Espírito Santo, condenou-a como uma obra antirreligiosa, bem como ao seu autor. Em Genebra, a cidade natal de Rousseau, o livro é queimado. Em consequência destes acontecimentos, escreve ao Arcebispo a Carta a Christophe de Beaumont, na qual reafirma suas ideias filosóficas principais, tanto as de seus *Discursos* quanto as do *Emílio* e do *Contrato Social*, estas duas últimas lançadas conjuntamente do ano de 62. A *Carta* reitera argumentos sobre a origem da desigualdade, os efeitos das ciências e das artes; a bondade do coração humano, a religião natural; questões políticas etc.

Emílio é um menino imaginado (teoricamente) que, ao nascer, será presidido por um preceptor⁴ que se responsabiliza por toda a educação do pequeno. Trata-se de uma criança sã e robusta, para se dizer, saudável; é educada no campo que, segundo Rousseau, tem menos influências externas e estaria sempre próximo à natureza. A educação do menino dispensa a cidade, o ambiente escolar e a influência dos pais – Emílio é uma criança órfã.

O recorte do preceptor, mais precisamente de Rousseau, divide sua vida em cinco fases, sendo a primeira, de zero a doze anos, a mais extensiva, que é a idade da natureza e a que exigirá mais atenção, tanto do filósofo quanto do preceptor. É nessa fase que compreendem a idade da natureza que Rousseau vai desenvolver a ideia de liberdade na infância, e suas implicações na educação e na vida da criança. É precisamente no período da idade da natureza em que se desenvolve a educação negativa⁵ que se deve observar a estruturação e o desenvolvimento da liberdade na infância.

A LIBERDADE COMEÇA QUANDO A CRIANÇA NASCE

No desenvolvimento da ideia de liberdade, encontramos a noção de corpo, que, para além da estrutura física, os órgãos, os sentidos, as necessidades e os cuidados aplicados à criança pequena são amparados por uma pedagogia do cuidado mitigada pela sabedoria do preceptor. A criança é acompanhada e conduzida nesse processo voltado para o autoconhecimento. As correlações exteriores com a natureza, o mundo e as pessoas (mãe, ama, preceptor e outras) vão sendo inseridas na sua vivência.

Assim, Rousseau divide de forma acertada a vida da criança em fases para melhor desenvolver em cada uma as características próprias da vida do seu Emílio. Dessa maneira, trata com riqueza de detalhes do bebê e suas especificidades, do menino crescido e suas especificidades, do adolescente e do jovem com suas especificações. Para o bebê, cuidado, alimentação, hi-

4 - Paiva (2010) chama a atenção para os tons que Rousseau assume enquanto o altivo escritor das *Confissões* e o tímido preceptor do início do *Emílio*. Quanto a este, diz: "o que é bem perceptível é o fato de que a figura do preceptor assume uma condição extraordinária de virtude e conhecimento que não pode ser outro que seu próprio criador, o duplo do autor, (designação dada por Vargas)." (PAIVA, 2010, p. 139).

5 - Rousseau melhor determina o que é educação negativa e a diferença entre educação positiva e a educação negativa na *Christophe de Beaumont*. "Denomino educação positiva aquela que pretende formar o espírito antes da idade e dar à criança um conhecimento dos deveres do homem. Chamo educação negativa aquela que procura aperfeiçoar os órgãos, instrumentos de nosso conhecimento, antes de nos dar esses próprios conhecimentos e nos preparar para a razão pelo exercício dos sentidos. A educação negativa não é ociosa, muito ao contrário. Não produz virtudes, mas evita os vícios; não ensina a verdade, mas protege do erro. Ela prepara a criança para tudo o que pode conduzi-la, quando estiver em condições de entendê-la, e ao bem, quando em condição de amá-lo." (ROUSSEAU, 2005, p. 57).

giene e proteção, como modos de mantê-lo bem para que não pereça, mas sem excessos que prejudiquem seus primeiros meses de vida; esses cuidados iniciais vêm da mãe e da ama. O bebê, segundo Rousseau não tem necessidade de nada supérfluo e nem luxuoso. É a sobrevivência dos primeiros meses que precisa ser garantida e isso advém prioritariamente da mãe. Para a criança crescida, que já se expressa pela linguagem articulada, experiências propiciadas pelo preceptor que favoreçam sua autonomia, seu físico-motor e sua razão sensitiva. A educação negativa tem nisso seu objetivo principal

Para tratar do tema da infância, Rousseau prevê a criança no que ela é em si, antes de sua desnaturação pela mão do homem, o qual representa mais diretamente um dos pilares na educação humana – a educação dos homens, a mais prejudicial. Dessa maneira, o *Emílio* representa o marco teórico e a proposta no contexto do século sobre a criança. Como postula o filósofo no prefácio do livro:

Não se conhece a infância: com as falsas ideias que dela temos, quanto mais longe vamos mais nos extraviamos. Os mais sábios apegam-se ao que importa que saibam os homens, sem considerar que as crianças se acham em idade de aprender. Eles procuram sempre o homem na criança, sem pensar no que esta é, antes de ser homem. Eis o estudo a que mais me dediquei a fim de que, ainda que seja meu método quimérico e falso, possam aproveitar minhas observações. Posso ter muito mal visto o que devo fazer; mas creio ter visto bem o paciente que devo operar. (ROUSSEAU, 1995, p. 6).

Para Rousseau, “não basta que saibamos o que importa que saibam os homens” a respeito da criança, é preciso considerá-la nela mesma, pois, além de se acharem em idade de aprender, é preciso compreender e nos apropriar de seu universo antes que se torne um membro civil, portanto, um cidadão.” (ROUSSEAU, 1995, p. 6). A infância compreende a fase que vai de zero a dois anos de idade, fase em que a criança ainda não desenvolveu a fala articulada. Mas Rousseau estende a fase criança do menino até os doze anos, espaço de tempo em que o preceptor Jean-Jacques opera a educação negativa e emprega as acepções de liberdade. “Prepara de longe o reinado de sua liberdade e emprego de suas forças, deixando a seu corpo o hábito natural, pondo-a em estado de ser sempre senhora de si mesma e fazendo sua vontade logo que tenha uma”. (ROUSSEAU, 1995, p.43).

A liberdade, nesse sentido, deve ser compreendida nas operações empreendidas pelo preceptor por meio das experiências a que submete o menino, mas, sem que ele mesmo saiba que o modo como está sendo conduzido foi previamente pensado, o que pode incorrer em contradição.

Não lhe ordeneis nunca nada, absolutamente nada. Não lhe deixeis sequer imaginar que pretendeis ter autoridade sobre ele. Que ele saiba apenas que é fraco e que sois forte; que, em virtude de sua posição e da vossa, ele se acha necessariamente à vossa mercê; que ele o saiba, que o aprenda, que o sinta; que sinta desde cedo sobre sua cabeça alta o jugo que a natureza impõe ao homem, o pesado jugo da necessidade, ao qual deve dobrar-se todo ser feito; que veja essa necessidade nas coisas, nunca no capricho dos homens; que o freio que o segure seja a força e não a autoridade. (ROUSSEAU, 1995, p. 76-77).

Assim, a liberdade é relativa para a criança porque segue um método exclusivo sem o saber, enquanto o preceptor filtra aquilo que deseja que a criança aprenda de forma direta o que é ser livre. Para a criança até os dois anos, Rousseau recomenda:

Nada de toucas, de faixas, de cintas; fraldas não apertadas, amplas, que deixem todos os membros em liberdade, que não sejam pesados demais, o que a impediria de sentir o ar [...]. Quando começar a fortalecer-se, deixai-a engatinhar pelo quarto; deixai-a distender e desenvolver seus pequenos membros [...]. Quando começar a fortalecer-se, deixai-a engatinhar pelo quarto; deixai-a distender e desenvolver seus pequenos membros. (ROUSSEAU, 1995, p. 39).

Por conseguinte, é preciso pensar nessa criança, nas suas necessidades, no mínimo de assistência para a sua sobrevivência. Pois, é certo o postulado de Rousseau de que, onde quer que nasçam homens, se possa fazer deles o melhor para si e para os outros, e, mais do que nunca, faz sentido a prerrogativa rousseauiana do “nascemos fracos, precisamos de força, nascemos desprovidos de tudo, temos necessidade de assistência; nascemos estúpidos, precisamos de juízo, tudo o que não temos ao nascer, e de que precisamos adultos, é-nos dados pela educação.” (ROUSSEAU, 1995, p. 10). Esse continua a ser um preceito universal incontestado quando se trata do ser humano.

Boto (1996, p. 28), destaca que Rousseau “desafiara a pedagogia tradicional de modo severo ao apresentar um modelo alternativo cujas estratégias

estariam no próprio pressuposto dirigente do método de ensino apregoado”. Assim, Rousseau não apenas inventou uma criança para o preceptor acompanhá-la de seu nascimento até a idade adulta, mas estabeleceu parâmetros que o possibilitasse estudá-la em toda a sua complexidade e inteireza. Uma das primeiras coisas que faz é retirar a criança do curso normal da criação, na qual a mãe tinha pouco contato com o recém-nascido, pois, por vaidade, uma vaidade demonstrada na obra, o costume da época orientava que fosse cuidada e alimentada por uma ama. Isso é um mal costume, uma corrupção social que caberia reparar. Reforça que os laços afetivos duradouros são construídos do contato da mãe com o bebê, principalmente por meio da amamentação.

Por isso, Rousseau propõe o resgate do cuidar e alimentar a criança pela própria mãe, como a natureza dita; é ela que deve tirá-la do seio da opinião pública para protegê-la nos primeiros meses de vida, além disso, Rousseau destaca a importância do aleitamento materno⁶, dos primeiros contatos da criança com a mãe para o laço de afeto e respeito, bem como a higiene e as vestimentas para a saúde e bem-estar do pequeno. Somente após esses primeiros meses de cuidados é que a figura da ama entrava em cena. A ama também é fundamental na primeira educação e precisa ser escolhida, ter bons hábitos alimentícios e bons modos. Tudo isso é estrategicamente pensado para o começo da vida da criança e sua continuidade. Esses preceitos não são de todo inéditos em Rousseau. Plutarco, um de seus mestres, os ressalta no seu livro *Da educação da criança*, tornando possível descobrir algumas coincidências entre ele e Rousseau, já que são disseminadas no Primeiro Livro do *Emílio*.

Após esse alicerce estrutural para a criança nascida, Rousseau parte para a especificidade dos três tipos de educações pelas quais cada um de nós somos educados. Somente se as três educações convergirem para o mesmo fim, pode uma pessoa ser considerada bem-educada, já que as três espécies de educação são opostas. Por outro lado, as três educações compõem o fio da meada do que a educação representa para Rousseau, ao mesmo

6 - As considerações de Rousseau sobre o leite materno (feito pela mãe e não pela ama) para a saúde da criança devem ser vistas como bem originais pelas propriedades que o leite contém, comprovado cientificamente e mantido até hoje, principalmente numa época em que o incentivo ao desmame era feito cada vez mais cedo, por uma preocupação puramente estética. As mesmas recomendações são até hoje favoráveis à saúde da criança e vemos médicos recomendarem só se fazer uso do leite materno, se possível, até os seis meses de vida, e, após isso, deve ser complemento da alimentação. Se a ama assume a função de amamentação, deve ser tão recém-parturiente quanto a criança recém-nascida, que passa pela mesma escolha cuidadosa como passou o preceptor. Sobre os benefícios e qualidade do leite, diz Rousseau: “O leite novo é muito seroso, deve quase ser aperitivo para purgar o resto do mecônio acumulado nos intestinos da criança que acaba de nascer. Pouco a pouco o leite toma consistência e fornece um alimento mais sólido à criança já tornada mais forte para diferir. Não é certamente por nada que nas fêmeas de toda espécie a natureza muda a consistência do leite segundo a idade do filhote.” (ROUSSEAU, 1995, p. 35).

tempo em que enquadra o destino educativo do recém-nascido. Entre estes três mestres: a natureza, as coisas e os homens é no que trabalha o preceptor. Esses três mestres –, dos quais o preceptor é ciente – são investidos, sobretudo, para que a criança seja “protegida” da educação dos homens, inicialmente, e ele enfoque na educação das coisas, já que a educação da natureza, que envolve o desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos, é inevitável.

Ninguém pode interferir no tamanho do fígado e na estatura de uma pessoa, por exemplo, mas podemos influenciar na saúde do corpo, entre outras. Há, assim, uma espécie de hierarquia que também vai de encontro à tradição do ensino escolar, com enfoque na educação dos homens; a hierarquia começa por priorizar as coisas e só depois a educação dos homens enquanto a natureza age. Já que nenhuma das duas influi sobre o desenvolvimento interno das faculdades, nem dos órgãos, a não ser no mal-uso de suas funções. Assim, para Hilsdorf (2005), o problema de Rousseau (que coloca como o de todos os educadores) passa a ser, então, poder estabelecer quais são as qualidades e possibilidades individuais da criança. Enfrentam-no os que se lançaram ao conhecimento do “mundo da infância”, que Rousseau tão bem estabelece.

Como são educações – natureza, coisas, homens, notadamente opostas –, cabe aqui o empenho do preceptor para que sejam convergidas na educação do Emílio e cheguem perto da meta: a meta da natureza, pois, adverte Rousseau:

Dessas contradições nascem as que as experimentamos sem cessar em nós mesmo. Arrastados pela natureza e pelos homens por caminhos contrários, obrigados a nos desdobrarmos entre tão diversos impulsos, seguimos um, de compromissos, que não nos leva nem a uma nem a outra meta. Assim, combatidos e hesitantes durante toda a nossa vida, nós a terminamos sem ter podido acordar-nos conosco, e sem termos sido bons para nós nem para os outros. (ROUSSEAU, 1995, p. 14).

Portanto, é na inserção da criança que tem sua educação – negativa, estruturada entre os três mestres da educação que se impõe a liberdade à criança para ela ser o que é, e o preceptor a acompanha nesse processo.

IDADE DA NATUREZA: DA “LIBERDADE BEM REGRADA” PARA UMA VIDA AUTÔNOMA

Rousseau retira da infância, o peso da vida nesse curto espaço do tempo para restituir-lhe a liberdade, a liberdade de poder ser quem é – mesmo que o preceptor esteja na posse das três educações, direcionando-as para a vida do pequeno –, porque mostra-a em si mesma, protegida das influências institucionais para que a sua originalidade possa ser identificada, a originalidade que a natureza demonstra, assim como fez com o homem em estado de natureza em comparação ao homem civil. É na “liberdade bem regrada”, ou seja, na dosagem certa do preceptor para cada uma das duas educações da criança e seu desenvolvimento educativo que há as regras, ao mesmo tempo em que o preceptor propicia ao seu aprendiz fruir de liberdade. Rousseau concede à infância, de modo geral, o protagonismo que antes não se tinha, diferindo-se mais uma vez dos iluministas e pedagogos. Assim descreve a situação da criança em idade escolar:

Uma criança passa assim seis ou sete anos dessa maneira nas mãos das mulheres, vítima dos caprichos delas e do seu próprio. E depois, de lhe ensinar isto ou aquilo, isto é, depois de ter sobrecarregado sua memória com palavras que não pode entender ou com coisas que em nada lhe auxiliam, depois de ter abafado o natural com paixões que se incitam, entrega-se esse ser factício nas mãos do preceptor, o qual acaba de desenvolver os germes artificiais que já encontra formados e lhe ensina tudo menos a se conhecer, menos a tirar proveito de si mesmo, menos a saber viver bem e se tornar feliz. (ROUSSEAU, 1995, p. 24).

Nesse sentido, Rousseau alivia a criança dos desconfortos que a infância inevitavelmente apresenta⁷. Choros e gritos, na maioria dos casos, devem-se aos descontentamentos provocados pela pouca liberdade de seus membros nas vestes, já que o costume da época era enfaixar os pequenos para que ficassem quietos o maior tempo possível, o que prejudicava em muito o desenvolvimento natural de seus membros. O corpo da criança, propala Rousseau, precisa de movimento, de liberdade, estar ao ar livre. Liberdade e movimento são complementares para favorecer o corpo e as necessidades da criança, o que também compõe o rol de sua educação.

7 - Rousseau concebe a 'educação negativa' exatamente como a retirada das amarras. A 'educação positiva', a educação que socializa em função do estado, que forma o cidadão, é aquela que se caracteriza positivamente por transmitir às novas gerações o estoque cultural da civilização, estoque que vai soterrar a natureza original das pessoas e sobrepor-lhes uma nova natureza, aquela que convém ao estado de sociedade. (FRAGOSO, 1989, p. 98).

A inação, o constrangimento em que mantém os membros da criança não podem senão perturbar a circulação do sangue, dos humores, impedir a criança de se fortalecer, de crescer e alterar sua constituição [...]; Tão cruel constrangimento poderia não influir em seu humor, em seu temperamento? Seu primeiro sentimento é um sentimento de dor e de esforço: só encontram obstáculos a todos os movimentos de que necessitam [...]. Nada tendo de livre senão a voz, como não se serviriam dela para se queixarem? Choram por causa do mal que vós lhes fazeis. (ROUSSEAU, 1995, p. 17-18).

Essa condução do bebê também é uma maneira que Rousseau encontra de ir estruturando sua teoria da liberdade, que começa com o não enfaixamento da criança pelas vestimentas, conferindo-lhe liberdade para o corpo, para o crescimento livre dos membros do corpo e indo até, por exemplo, à decisão de habitar no campo quando de sua maturidade. Além de fazer emergir depois as habilidades da criança, configura como a máxima da subjetividade por se voltar especificamente a uma criança que pode ser expandida para outras subjetividades. Temos aí a questão da subjetividade moderna contida no *Emílio* e na qual Rousseau alicerça seu pensamento em torno de uma subjetividade nata em desenvolvimento concedendo a ela liberdade de ser.

Contudo, por outro lado, conforme Boto (2017, p. 250):

O Rousseau-preceptor não é contrário à formação de rotinas e de hábitos de civilidade. Formar a polidez, no entanto, não será tarefa precípua da instrução. Parece mais importante a Rousseau firmar o espírito e cultivar a retidão de caráter. Por isso, a ordem que o filósofo conferirá a suas finalidades pedagógicas será a seguinte: desenvolver sucessivamente coração, juízo e espírito. Será imprescindível oferecer às crianças meios de compreenderem seus deveres de humanidade.

Notadamente, Rousseau estabelece aí o cerco contra a pedagogia escolástica, o preceptorado entre as famílias ricas que poderiam conduzir a criança para lugares de mando, "seu lugar na sociedade". Ao cercear isso, caracteriza a originalidade de sua pedagogia, pois liberta a criança das amarras da opressão e centra-se primeiro no ser criança. "Ao, refletir sobre a criança, era o substrato da infância que Rousseau procurava" (BOTO, 2017, p. 187).

Portanto, esses primeiros movimentos de liberdade para o corpo da criança farão com que ela usufrua dele. O preceptor faz com que desenvolva a habilidade que cada membro é capaz. No Primeiro Livro, o preceptor acompanha o desenvolvimento da criança até os dois anos até chegar um

momento em que ela já tem certa independência, vontades e querer. Do primeiro elo social que foram os choros, avança para o segundo progresso, que é o da linguagem⁸. Sobre esses progressos, o preceptor trabalha para que não se excedam e degenerem a criança antes da hora, pois são as fontes dos primeiros vícios ou de dominação sobre o adulto.

Só o governante pode prever esse reinado e o emprego da liberdade par a criança de acordo com as necessidades e as forças do seu corpo, em cada uma de suas fases da vida. Além de tudo, a criança deve ser entendida como um organismo e nisso também Rousseau é atencioso, porque sua atenção se volta para o corpo enquanto um organismo com estrutura e funções específicas. Por isso mesmo, a primeira educação é a que envolve os cuidados com o corpo, no que se inclui a higiene, as vestes e a alimentação, para também preveni-lo de maiores sofrimentos físicos e doenças.

Porquanto, o preceptor encaminha experiências para que o menino aprenda as limitações impostas pela própria natureza aos corpos físicos em geral bem como as impõe também ao indivíduo. Dessa maneira, antes dos exercícios práticos com vistas ao fortalecimento do corpo e, conseqüentemente, o florescimento de suas habilidades físicas e espirituais, Rousseau lança mão das máximas, que parecem ser utilizadas pelo preceptor entre os dois e os oito anos, ocasião em que se deve pensar que a criança está ainda aprendendo a lidar com a sua identidade, relacionando-a às outras coisas que o cercam. É hora de apontar o que realmente a criança precisa. Ainda assim, ficam de fora a linguagem rebuscada, os livros e a moral. As máximas sustentam aquilo que se deve proporcionar à criança para que se dê conta de suas próprias limitações.

A **Primeira Máxima** diz o seguinte: “longe de ter forças supérfluas, as crianças não têm sequer as suficientes para tudo o que delas solicita a natureza; cumpre, portanto, deixar-lhes o emprego de todas as que ela lhes dá e de que não podem abusar” (ROUSSEAU, 1995, p. 49). A própria criança aprenderá que seu corpo lhe impõe um limite e força para só atingir determinadas coisas; perceberá que a natureza nos impõe limites. Portanto, deve-se atentar para o contato da criança com as coisas, já que, em muitos casos, não poderá exigir mais do que aquilo que as coisas oferecem e ela pode receber. O limite que as coisas impõem por si mesmas educa a criança

8 - A primeira língua da criança inclui o choro, os gritos, os gestos, língua comum à sua condição, que a natureza mesma delega ao ser humano. Como diz Rousseau, a expressão das sensações está no rosto, enquanto a dos sentimentos está nos olhos da criança. Toda a linguagem que os sucede é fruto de arte, de aprendizagem, que podem ser corruptíveis. Rousseau aconselha que, ao estudar a gramática própria da criança, “a linguagem da voz junta-se a do gesto, não menos enérgica. Esse gesto não está nas fracas mãos da criança, está em seus rostos. É de espantar ver a que ponto essas fisionomias mal formadas já têm expressão. [...] assim, tem de ser o tipo de seus sinais numa idade que só existem necessidades corporais”. (ROUSSEAU, 1995, p. 46).

a compreender a natureza delas. Impõe uma espécie de lei e só fornece ou oferece o essencial, desde que não estimuladas para mais.

A **Segunda Máxima** vem confirmar isso. “É preciso ajudá-las e suprir de que carecem seja em inteligência, seja em força, em tudo o que a diz respeito às necessidades físicas”. Assim, o preceptor “estuda” a criança e auxilia somente no estritamente necessário quanto às suas forças e inteligência. Agindo assim, ele tolhe o que seria supérfluo e poderia se transformar na dominação do adulto pela criança ao lhe atender em tudo o que não pode conseguir, transformando a criança em tirana, acostumada a tudo conseguir sem que nunca seja contrariada. Essa máxima também contribui para que a criança aprenda os limites do seu corpo, desejando e querendo apenas o que está ao alcance da mão e não da imaginação. Em suma: “deixar com que façam mais por si mesmos do que os outros”.

Por isso, a **Terceira Máxima** ensina sobre os limites da fantasia: “É preciso, no auxílio que se lhes dá, restringirmo-nos unicamente ao útil real, nada concedendo à fantasia ou ao desejo sem razão, pois a fantasia não as atormentará enquanto não a tivermos feito nascer, dado que não é da natureza”. Essas máximas concedem, acima de tudo, autonomia e liberdade para o agir da criança, que poderia estar dentro daquilo que denominamos condicional. Se a criança for submetida a isso, evitar-se-á aquilo, bem como fará com que vá tomando o domínio de seu corpo, de seus limites, de suas necessidades. Percebemos que nenhuma promove o dilaceramento, o aumento do choro, do sofrimento ou da raiva. É a liberdade preconizada por Rousseau não somente aos membros do corpo, mas ao agir da criança enquanto organismo vivo.

A **Quarta Máxima** diz respeito aos sinais da linguagem: “é preciso estudar com cuidado sua linguagem e seus sinais, a fim de que, numa idade em que não sabem dissimular, possamos distinguir em seus desejos o que vem imediatamente da natureza do que vem da opinião”. Podemos afirmar, portanto, que as máximas precedentes constituem o grande trunfo do preceptor para atender, estudar e dosar as necessidades da criança de acordo com a fase na qual se encontra.

Logo, o preceptor está lidando aqui, mais diretamente, com uma criança entre a idade de oito a doze anos. De início, procura mostrar que ela não tem tantas necessidades nessa fase, que seu corpo possui tanto limites físicos quanto intelectuais e é preferível que assim permaneça. A própria natureza oferece essa limitação que as máximas só reforçam a ação do preceptor sobre essa realidade factual da criança. Tudo o que venha a exceder essa

ordem é a liberdade desregrada; é a degeneração da criança, a má desnaturalização, a entrada dos primeiros vícios em seu espírito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Rousseau começa a tratar do ser humano pelo início da vida, ou seja, a infância. Emílio, a criança imaginária, é o representante da humanidade que traz os valores, as dores e as evoluções do Homem em potência.

A forma didática com que Rousseau divide em fases a vida dessa criança possibilita ao leitor, ao professor e ao educador se fixar em apenas uma das fases e colher nelas aquilo que o filósofo quer que vejamos. É assim que na idade da natureza, fase que compreende de zero a doze anos é estruturado aquilo que é mais fundamental ao ser humano e ao indivíduo em especial: saúde, alimentação, proteção, lazer, liberdade, aprendizado.

Fora das instituições, escola e sociedade em geral, Emílio é levado para o campo e lá crescerá conduzido pelo preceptor, a mãe, a ama. Tudo de que precisa inicialmente encontra nessas pessoas, na forma como devem conduzi-lo até que se torne adulto.

Nesse processo, em que vigora a educação da natureza, muitos elementos são inseridos no processo educativo do menino. Um desses elementos é a liberdade, a qual é inserida desde os primeiros meses de vida da criança, quando Rousseau critica o mal hábito que tolhia os movimentos naturais do corpo da criança através de suas vestimentas.

Embora saibamos que se trata de uma liberdade vigiada, o fato do preceptor dá uma direção à forma de educar a criança, diferente da tradicional mostra o corte epistêmico operado pelo filósofo. A liberdade é também liberdade de agir de maneira diferente, de dá à criança a possibilidade de ser ela mesma, de não está submetida à versão corrente, às amarras sociais. A liberdade é estar livre na infância da moralidade, da responsabilidade civil, de ser adulto antes do tempo.

Priorizando o brincar, a relação livre com as coisas enquanto seus órgãos e o corpo se desenvolvem é dar liberdade para a criança ser. O sentido da liberdade na infância vai, assim, sendo implantada, porque Rousseau quer que Emílio aprenda sobre a liberdade vivendo-a, pois, se não vivenciou, como iria interpretar e lidar com tal noção?

A liberdade é uma construção e, enquanto tal é mitigada na educação do menino.

REFERÊNCIAS

BOTO, Carlota. **A escola do homem novo**: entre o Iluminismo e a Revolução Francesa. São Paulo: UNESP, 1996.

BOTO, Carlota. **Instrução pública e projeto civilizador**: o século XVIII como intérprete da ciência, da infância e da escola, São Paulo: UNESP, 2017.

CLAPARÈDE, Édouard. J.-J. Rousseau et La Conception Fonctionnelle de L'enfance. **Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau**, Genève, v. I, 1905.

HILSDORF, Maria Lucia Spedo. **Pensando a educação nos tempos modernos**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

PAIVA, Wilson A. de. **Da reconfiguração do homem**: um estudo da ação político-pedagógica na formação humana em Jean-Jacques Rousseau. 2010. 230p. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-30072010-141045/pt-br.php> Acesso em: 20/01/2019.

PLUTARCO. **Da educação das crianças**. Introdução, tradução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo, SP: Edipro, 2015.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da Educação**. Tradução de Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. Tradução de José Oscar de A. Marques [et al.]. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

VIEIRA, Epitácio Fragoso. **O senso antropológico em Rousseau**. Recife: Editora da UFPE, 1989.

WOJNAR, Irena; MAFRA, Jason Pereira (orgs.). **Bogdan Ssuchodolski**. Recife, PE: Editora Massangana, 2010.

OS LIMITES DA REPRESENTAÇÃO EM ROUSSEAU, UMA REFLEXÃO A PARTIR DO ROMANCE JÚLIA OU A NOVA HELOÍSA¹

Maria de Jesus Gonçalves Dominici

INTRODUÇÃO

A Nova Heloisa foi publicada em 1761, embora tenha nascido desde 1757, quase ao mesmo tempo do *Emilio* e do *Contrato Social*. O romance de Rousseau causou um grande entusiasmo na sociedade do século das luzes, uma vez que, encontrou um público já bastante aberto ao extravasamento romântico que já despontava neste período. “As grandes cidades precisam de espetáculos e os povos corrompidos de romances. Vi os costumes de meu tempo e publiquei estas cartas”.²

Na medida em que a sociedade prima por exacerbadas exposições das paixões, Rousseau atende a seus desejos publicando um romance com uma nova roupagem, livre dos exageros e das hipocrisias contidas nas histórias amorosas da época.

A infância de Rousseau foi muito marcada pela literatura romântica, pois quando criança, aos seis anos de idade, ele, juntamente com seu pai, concluiu as leituras dos romances deixados como herança pela sua falecida mãe. Talvez, esta seja a explicação pelos seus dotes literários e pela grande sensibilidade que emana de seus pensamentos.

¹

² - ROUSSEAU, Jean – Jacques. *Júlia, ou, A Nova Heloísa*. Tradução: Fulvia M. L. Moreto. 2ª edição - São Paulo: Hucitec, 2006. p. 23.

A Nova Heloisa surgiu como medida eficaz de propagação dos ideais de seu autor sobre o progresso desmedido causado pelo Iluminismo. Contudo, ter sido educado por romances, ao contrário do que defende, não foi grande problema para Rousseau, pois é considerado um dos pensadores mais importantes da história da filosofia.

O pensamento rousseauiano está presente em todos os capítulos que compõe o seu romance: a vida na alta sociedade e suas falsas virtudes, questões estéticas sobre o teatro, música e governo, assim como, a pretensão de “solucionar”, através dos seus personagens, o problema da degeneração do homem.

Os personagens centrais do romance: Júlia e Saint-Preux vivem uma forte paixão e, buscam um ao outro em nome de um amor puro e sincero, porém, surgem situações que os impedem de unirem-se e concretizar este sentimento.

Julia é uma mulher suave, simples, cristã, e de uma fé tamanha que passa segurança a todos os outros personagens, pois, é a ela que todos recorrem e é por ela que todos vivem. É essa meiguice e pura espiritualidade que fará de Júlia, o exemplo de virtude a ser seguido pelo seu próprio amante, cujo temperamento é impulsivo e descontrolado.

Ao saber do possível romance de sua filha, o senhor d’Etange procura meios de afastá-la do pobre jovem filósofo. Promete dar a mão de sua herdeira em casamento a um amigo, o senhor de Wolmar, homem experiente e de fria razão, mas de coração generoso e justo, conquista a afeição de Júlia tornando-a sua esposa.

A heroína casa-se com o senhor amigo de seu pai, entretanto, o amor cultivado pelo seu preceptor ainda permanece. Por ser uma mulher de virtude sem igual, opta por levar uma vida a dois repleta de sinceridade e confissões; entrega, portanto, o segredo de seu coração a seu esposo. É através do enlace e das relações entre este trio amoroso que Rousseau expressa, ou melhor, fundamenta o ideal da verdadeira amizade e do sincero laço matrimonial onde reinam a cumplicidade e o amor.

O senhor de Wolmar, mesmo sabendo da relação entre Júlia e Saint-Preux, o instala em sua casa para tentar curá-los de suas paixões. Júlia, fiel, permanece cumprindo as obrigações de esposa sendo sincera e honesta com o marido, enquanto o amante, tenta constantemente, conter os impul-

sos de sua paixão, em nome da amizade que, segundo Rousseau, inspirado nas idéias de Plotino, é a base para se alcançar à verdadeira felicidade na comunidade.

Desse modo, imaginando e criando personagens de espiritualidade e coração transparente e puro, Rousseau levanta críticas a sociedade de sua época, sociedade esta, que se cobre de luxuosidades para disfarçar os vícios e más inclinações da alma.

Neste momento de vida do filósofo, século XVIII, a sociedade francesa encontra-se ofuscada pelo progresso promovido com o ápice do Iluminismo que, segundo o autor, trouxe mais males do que bens, pois fez da sociedade um enorme palco, onde os personagens brilham sob as luzes dos holofotes, mas o elenco permanece escondido por traz das cortinas ou nos camarins, repondo suas máscaras para que sua identidade não seja revelada.

Desanimado com toda pomposidade e hipocrisia da alta sociedade, Rousseau procura ironizá-la, escrevendo um romance, estilo literário aceitável pela sociedade corrompida, mas constituído por personagens simples e sensíveis que contracenam com a leveza do cenário (o campo). Cito Rousseau:

A impossibilidade de atingir seres reais lançou-me no país das quimeras e, nada vendo no mundo real que fosse digno de meu delírio, aliementei-o num mundo ideal que minha imaginação criadora em breve povoou com seres segundo o desejo de meu coração [...]. Figurava-me o amor, a amizade, os dois ídolos do meu coração sob as mais encantadoras imagens [...]. Imaginava duas amigas [...] dotei-as de dois caracteres análogos, mas diferentes, com duas figuras não perfeitas, mas de meu gosto, animadas pela benevolência e pela sensibilidade. Fiz uma morena e outra loura, uma sensata e outra franca, mas de uma franqueza tão tocante que a virtude parecia com ela beneficiar-se. Dei a uma um amante da qual a outra foi uma terna amiga e mesmo alguma coisa a mais. Mas não admiti nem rivalidades nem brigas, nem ciúmes porque tenho dificuldade em imaginar qualquer sentimento penoso e porque não queria embaciar esse quadro risinho com alguma coisa que desagradasse à natureza. Apaixonado por meus dois encantadores modelos identifiquei-me o mais possível com o amante e o amigo, mas o fiz amável e jovem. Dando-lhe, além disso, as virtudes e os defeitos que sentia em mim.³

O romance de Rousseau é composto por personagens de princípios fortes e virtuosos. Têm eles uma simplicidade e grandeza que os fazem ím-

³ - ROUSSEAU, Jean – Jacques. *As Confissões*. Tradução: Raquel de Queiroz. São Paulo: Athena Editora, 2010. p. 426.

pares, longe que estão do homem comum e de suas intrigas. Este contraste existente entre a comunidade harmoniosa e sensata, imaginada pelo autor, e a realidade do século das luzes é um dos pontos fundamentais em sua filosofia, visto que, remediando o mal com o próprio mal, Rousseau, escreve um romance para que os povos corrompidos percebam, através dos exemplos de seus personagens, a possibilidade de existência de uma sociedade virtuosa.

A vida na alta sociedade, retratada na obra e tão criticada pelo filósofo, mostra como o refinamento desfigura o bom costume e deturpa o bom senso. Nesta perspectiva, Rousseau lança um olhar pessimista ao progresso trazido pelo Iluminismo, pois torna o homem escravo de suas criações e alienados de si próprio.

O teatro, movido pelo interesse de poucos e resultante de necessidades frívolas e corrompidas pelo excesso de luxo, representa apenas o que a política diz que deve ser visto, ganha, portanto, uma visão negativa do genebrino. Desse modo, vê-se no Teatro uma preocupação com o parecer, porém um mostrar-se desfigurado, artificial e banal, longe de como as coisas são em seu percurso natural.

A virtude e a verdade são ofuscadas pela máscara da pomposidade, pois o aparente é o modismo da época, a verdade é ignorante, o bruto não vive em sociedade, mas isolado no campo, uma vez que, a civilização existe para os refinados de gosto; a simplicidade é banalizada em todos os sentidos, os homens civilizados vivem o ilustre espetáculo do Iluminismo. Embora vivenciando o período das luzes e, até contribuindo em algumas obras desse movimento, Rousseau, resgata, em sua filosofia, a ideia de virtude enquanto *arethé* (princípio que tudo move), uma força de verdade inclinada à felicidade.

Além de retratar questões sobre a corrupção na sociedade, Rousseau, também analisa como ela se formou e esboça no *Ensaio sobre a origem das línguas* os motivos pelos quais a linguagem de convenção surgiu e propiciou as primeiras organizações humanas.

A palavra tem origem na necessidade do homem em comunicar suas paixões e, essa comunicabilidade, promove o estreitamento dos laços entre os homens, a partir daí, a sociedade se forma. O mesmo motivo que fez surgir a linguagem de convenção é, também, a causa das primeiras organizações sociais.

Ao analisar a estrutura das línguas, Rousseau, diferencia as mais expressivas das mais introspectivas e defende que a causa da expressividade ou da mudez das palavras está nos costumes dos povos. Aqueles que têm a liberdade em seu coração e em seu governo, possuem uma língua mais expressiva, ao contrário dos que, forçados pela tirania, calam e obedecem a ordens.

Na mesma linha de análise sobre a estrutura das línguas, o filósofo e também amante da música, tece considerações a cerca daquela que tem melhor musicalidade. Segundo Rousseau, a música precisa tocar nossos corações e nos remeter aos arrebatamentos dos verdadeiros sentidos. Veremos ao longo deste trabalho, como Rousseau esboça uma estética social, linguística e musical, numa análise não só estrutural, mas, a cima de tudo, moral.

A Nova Heloisa, obra recebida como um *best-seller* da época, não é uma desinteressada exposição dos pensamentos de seu autor, mas um meio pelo qual, Rousseau, veiculou suas críticas aos vícios trazidos pelo Iluminismo, uma vez que, este movimento ao expandir novos conceitos de vida e proporcionar o progresso das ciências e das artes, contribuiu, também, para a deturpação dos costumes. Tendo em vista o romance, passamos a analisar a filosofia do autor nas entrelinhas de *A Nova Heloisa*.

A QUESTÃO DA TRANSPARÊNCIA

Rousseau, em seu *Segundo Discurso*, analisa o princípio da desigualdade entre os homens, para tanto, o filósofo tece uma linha de análise que semelhante a um estudo histórico, mostra os caminhos percorridos pelo homem desde seu estado natural até a formação da sociedade. Para falarmos do distanciamento sofrido pelo homem de seu estado de natureza, é necessário pontuarmos algumas questões sobre o que foi este momento. Assim explica, Starobinski:

O estado de natureza é, pois, tão-somente o postulado especulativo que uma 'história hipotética' se confere, princípio sobre o qual a dedução poderá apoiar-se, em busca de uma série de causas e de efeitos bem encadeados, para construir a explicação genética do mundo tal como eles se oferecem aos nossos olhos.⁴

4 - STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução de Maria Lúcia Machado. – São Paulo: Companhia das Letras, 1991; p.25.

No *Estado de Natureza*^{5*}, os homens viviam livres, habituados apenas a satisfazer suas necessidades primitivas, livres de qualquer convenção social, defendiam apenas sua vida e sua prole das intempéries da atmosfera, enfermidades naturais e dos animais selvagens. Neste período o homem era bom, porém, num futuro breve, surgem circunstâncias que, a força de novas necessidades, levam o bom selvagem a uma nova era:

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 levá-lo muito a cima 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 únicas operações de sua alma, até que novas circunstâncias nela determinem novos desenvolvimentos.⁶

Ao analisar a origem da desigualdade entre os homens, Rousseau tece seu diagnóstico sobre o declínio da sociedade: “o estreitamento das relações entre os homens, no entanto, determina os males da vida em sociedade”⁷, uma vez que, cada indivíduo, reunido em evento público, passa a desejar o olhar do outro, ou seja, almeja ser estimado.

Os primeiros agrupamentos acontecem por questões climáticas e variações da natureza que levam o homem a procurar outros meios para suprir suas necessidades. No processo de perfectibilidade, forma suas primeiras relações interpessoais que favorece o surgimento do apego pela admiração pública. Segundo Rousseau:

À medida que as ideias e os sentidos se sucedem, que o espírito e o coração entram em atividade... Os homens habituaram-se a reunir-se em cabanas ou em torno de uma árvore grande... Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o

5 - Nota-se, em Rousseau, a denominação do *Estado de Natureza* como momento hipotético, pois não se trata de um momento específico da História, mas de uma divagação sobre os primeiros momentos vividos pelo homem antes de adentrarem na sociedade.

6 - Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução: Loudes Santos Machado; introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 1ª edição. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultura, 1973; p. 249-250.

7 - BEZERRA, Gustavo. *Opinião e virtude em Rousseau*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – SP, Campinas, 2005; p. 23.

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. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência.⁸

Na medida em que o homem se afasta da ordem natural das coisas e forma seus primeiros laços sociais, a corrupção da espécie começa a germinar. Para o filósofo genebrino, quanto mais a humanidade se distancia da Natureza, mais decadente se torna. A causa da degeneração da sociedade é, portanto, a mesma que propiciou seu surgimento. A proximidade entre os homens os fez conceber relações de poder e estima, e despertou tanto a fraternidade quanto o conflito de interesses particulares.

Além dos males ocasionados pelo surgimento da sociedade, há uma característica singular própria do homem que é a perfectibilidade, responsável pelo seu progresso intelectual e social, pelo aperfeiçoamento das ciências e das artes, assim como, por sua alienação e decadência moral. Capaz de ludibriar o homem e desviá-lo de seu percurso natural, as ciências e as artes corrompem os bons costumes.

Ao analisar os perigos das ciências e das artes em seu *Primeiro Discurso*, Rousseau mostra como o progresso contribuiu menos para nossa verdadeira felicidade que para corromper os bons costumes:

Antes que a arte polisse nossas maneiras e ensinasse nossas paixões a falarem a linguagem apurada, nossos costumes eram rústicos, mas naturais, e a diferença dos procedimentos denunciava, a primeira vista, a dos caracteres. No fundo, a natureza humana não era melhor, mas os homens encontravam sua segurança na facilidade para se penetrarem reciprocamente, e essa vantagem, de cujo valor não temos mais noção, poupava-lhes muitos vícios.⁹

Desse modo, o progresso tão difundido e aplaudido pelos Iluministas, segundo Rousseau (crítico de seu tempo) é, na verdade, um regresso e contribui para o processo de corrupção da e na sociedade. Corrupção esta,

8 - Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, op.cit., p. 269.

9 - ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução: Lourdes Santos Machado; introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 1ª edição. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultura, 1973; p. 269.

que inviabiliza a transparência própria do *Estado de Natureza*. Assim, a estima pública e as convenções promovem a degeneração do homem e o afastamento de si.

No momento em que o “véu” da separação se instala entre os homens, as “consciências se tornam opacas umas para as outras”¹⁰, e, os laços de amizades que até então eram verdadeiros, é aniquilado pela estima. Surge uma nova era, onde a transparência se esvai pelo mascaramento do eu. Sobre a crise da Transparência pontua Starobinski:

(...) E desde então a história universal, embaraçada pelo peso continuamente crescente de nossos artifícios e de nosso orgulho, adquire o andamento de uma *queda* acelerada na corrupção: abrimos os olhos com horror para um mundo de máscaras e de ilusões mortais, e nada assegura ao observador (ou ao acusador) de que ele próprio seja poupado pela doença universal. O drama da queda não antecede, portanto, a existência terrestre; Rousseau transporta o mito religioso para a própria história; divide-a em duas eras: uma, tempo estável da inocência, reino tranquilo da pura natureza; a outra, história em devir, atividade culpada, negação da natureza pelo homem.¹¹

OS LIMITES DA REPRESENTAÇÃO

A sociedade parisiense do século XVIII preservava certo otimismo sobre a ascensão do Iluminismo, a expectativa que alimentavam era de que, segundo Luciano Façanha, “todos os problemas, em quaisquer setores, viessem a ser elucidados, esclarecidos, iluminados”.¹²

A mudança de visão de mundo que o Iluminismo causou, trouxe grandes transformações e, com elas, o progresso da razão que caracterizara o período da luz. Participaram deste movimento algumas figuras notáveis que contribuíram na criação da *Enciclopédia*¹³, uma espécie de dicionário que contem explicações elaboradas de palavras correspondentes às artes e às ciências.

10 - Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau, op. cit., p. 22.

11 - Ibid., p. 23-24.

12 - FAÇANHA, Luciano da Silva. *Para ler Rousseau: uma interpretação de sua narrativa confessional por um leitor da posteridade*. São Paulo: El-Edições Inteligentes, 2006. p 47.

13 - A Enciclopédia foi uma obra organizada por Diderot e editada em Paris entre 1751 e 1772, onde contribuíram com artigos, vários pensadores como: Montesquieu, Voltaire, d'Alembert e, até mesmo, Rousseau. Este dicionário abrange palavras referentes às ciências e às artes, e, como veículo de propagação do Iluminismo, contém artigos próprios ao pensar do século das Luzes.

Colaboraram para a criação da *Enciclopédia*, estudiosos como Voltaire, Diderot, Jean Jacques e outros. Rousseau, apesar de ter contribuído em algumas obras do Iluminismo, foi mais um crítico deste movimento que um filósofo da corrente, pois enxergou o iminente perigo que a luzes trouxeram aos bons costumes.

A partir da visão que vai além do progresso trazido pelo século XVIII, o filósofo genebrino levanta suas críticas, pois o progresso da ciência somente serviu para corromper os costumes. Assim, para Rousseau, a história da humanidade é muito mais de decadência que de progresso.

As ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro de que estão eles carregados, afogam-lhes o sentimento dessa liberdade original para qual pareciam ter nascido, fazem com que amem sua escravidão e formam assim o que se chamam povos policiados.¹⁴

Mas, para que falar da decadência do Progresso, quando o que se quer estudar é a ideia de representação em Rousseau?

A resposta é, diante do mal proporcionado pelo progresso, nota-se a desintegração da sociedade e com ela a degeneração dos costumes, onde a opinião prevalece e a representação mostra a duplicidade do homem moderno no jogo do ser e parecer. Na medida em que a sociedade se constitui e os vícios do amor-próprio predominam nas relações sociais, tem-se um vínculo social voltado ao olhar do outro e, portanto, baseado no afastamento entre ser e parecer, na representação. Assim diz Rousseau:

Não se ousa mais parecer tal como se é, sob tal coerção perpétua, os homens que formam o rebanho chamado sociedade, nas mesmas circunstâncias, farão todas as mesmas coisas desde que motivos mais poderosos não os desviem. Nunca se saberá, pois, com quem se trata: será preciso, portanto, para conhecer o amigo, esperar pelas grandes ocasiões, isto é, esperar que não haja mais tempo para tanto, porquanto para essas ocasiões é que teria sido essencial conhecê-lo. Que cortejo de vícios não acompanha essa incerteza! Não mais amizades sinceras e estima real; não mais confiança cimentada. As suspeitas, os receios, os medos, a frieza, a reserva, o ódio, a traição escondem-se-ão todo o tempo sob o véu uniforme e pérfido da polidez, sob essa urbanidade tão exaltada que devemos às luzes de nosso século.¹⁵

14 - Discurso sobre as Ciências e as Artes, op. cit., p. 190.

15 Ibid., p. 344.

Ao reunirem-se, os homens mostram-se uns aos outros, ao se mostrarem, concorrem pela estima, e ao concorrerem, separam-se novamente. É neste revés que a representação torna-se instrumento imprescindível numa sociedade corrompida. Rousseau, por meio de seu personagem Saint-Preux, enfatiza em suas observações sobre a sociedade parisiense: “Se este povo imitador fosse cheio de originais seria impossível saber outra coisa, pois nenhum homem ousa ser ele próprio. É preciso fazer como os outros, é a primeira máxima da sabedoria do país.”¹⁶

A decadência da sociedade confunde-se com seu surgimento, pois “desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro de outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade”.¹⁷ O olhar do outro proporciona o apego pela estima pública e a ambição pela riqueza fez o homem mostrar-se diferente do que é na realidade.

É pelo ato do olhar e do querer ser olhado que acontece a busca pela aparência e surge uma reunião baseada na representação, na cisão entre ser e parecer: “foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade se era. Dessa distinção resultaram o fausto majestoso, a astúcia enganadora e todos os vícios que lhes formam o cortejo”.¹⁸

A opinião torna o homem moderno, escravo da conveniência, uma vez que, para inserir-se na sociedade, ele precisa como num baile a fantasia, ornar-se de brilhos e enfeites para mesmo diferente, igualar-se aos demais. A separação entre ser e parecer ocasionou a perda da transparência e a sociedade tornou-se um imenso palco habitado por seres mascarados, corrompidos pela ambição de colocar-se acima dos outros. Conforme Rousseau:

[...] como, tudo reduzindo-se às aparências, tudo se torna artificial e representado, seja a honra, a amizade, a virtude, frequentemente mesmo os próprios vícios com os quais encontra o segredo de se glorificar[...] em meio a tanta filosofia, humanidade, polidez e máximas sublimes, só temos um exterior enganador e frívolo, honra sem virtude, razão sem sabedoria e prazer sem felicidade. ¹⁹

16 - Júlia, ou, A Nova Heloísa, op. cit., p. 226.

17 - Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens, op. cit., p. 94.

18 - Ibid., p. 97.

19 - Ibid., p. 115.

No *Segundo Discurso*, Rousseau trata dos males da sociedade que tem sua origem na sociedade primitiva, pois, a partir desta reunião de famílias surgem os primeiros indícios de estima pública, onde a concorrência pelo fausto faz os homens competirem entre si e, para isto, mostram-se diferentes do que são na realidade.

Em *A Nova Heloisa*, ao falar sobre a sociedade parisiense através do jovem filósofo, o autor levanta inúmeras críticas a representatividade e a mesquinhez desse povo, pois corrompidos pelo luxo e inclinados à soberba “nunca ninguém diz o que pensa, mas o que lhe convém fazer pensar aos outros e o zelo aparente da verdade nunca é neles senão a máscara do interesse.”²⁰

A opinião da alta sociedade é o que predomina e, os que fazem parte dela, devem seguir seus costumes, é preciso ao encontrar-se perder-se, pois ao fazer parte de uma comunidade, deve-se agradar e, por vezes, mostrar-se igual a todos, mesmo sendo diferente. Lançado a estudar a sociedade parisiense, Saint-Preux, mostra de que maneira, para fazer parte da alta sociedade, é preciso negar-se constantemente e divagar de um princípio ao outro conforme a conveniência:

Cada dia, ao sair de casa, fecho meus sentimentos a chave para tomar outros que se adaptam as coisas frívolas que me esperam. Insensivelmente julgo e raciocino como ouço todo mundo julgar e raciocinar. Se algumas vezes tento sacudir os preconceitos e ver as coisas como são, sou imediatamente esmagado por um certo palavrório que se assemelha muito ao raciocínio. [...]Forçado a mudar assim a ordem de minhas afeições morais, forçado a dar valor a quimeras e a impor silêncio a natureza e a razão, vejo assim desfigurara este divino modelo que trago dentro de mim e que servia, ao mesmo tempo, de objeto aos meus desejos e de regra as minhas ações, flutuo de capricho em capricho e, como meus gostos estão continuamente dominados pela opinião, não posso ter certeza, nem um único dia, daquilo de que gostarei no dia seguinte.²¹

Uma vez colocada como característica teatral da sociedade francesa, a representação limita o aparecimento dos verdadeiros sentimentos e caráter de um povo, pois, numa sociedade corrompida pelo desejo de possuir o que não lhe convém, deve-se mostrar o que não se é.

A relação entre os homens da sociedade corrompida visa à estima de um perante o outro, a virtude não existe nesta relação. Seguindo este cami-

20 - Júlia, ou, A Nova Heloísa, op. cit., p. 212.

21 - Ibid., p. 231.

nho, a civilização se perde e, pelo mesmo motivo que se formou, se degenera. A união entre os homens favorece tanto a fraternidade quanto a discórdia.

A estima pública, o olhar do outro e a opinião favorecem a cisão entre ser e parecer, uma vez que, incitam os homens a desejar o que lhes convém, a adotarem princípios ditados pela opinião pública mesmo que contra sua vontade. Essa cisão entre o que se é e o que se mostra ser é o indício teatral de uma sociedade mascarada pelos vícios do fausto. Em seu *Segundo Discurso*, Rousseau faz a seguinte consideração:

Se aqui coubesse em entrar em pormenores, explicaria facilmente como sem querer imiscuir o Governo, torna-se inevitável entre os homens particulares a desigualdade de consideração e de autoridade (s), desde que, reunidos em uma mesma sociedade, são forçados a comparar-se entre si e a tomar conhecimento das diferenças reveladas no uso contínuo que têm de fazer uns dos outros. [...] Salientarei, como esse desejo universal de reputação, de honrarias e de preferências, que nos devora, a todos, adestra e põe em confronto os talentos e as forças, excita e multiplica as paixões, e como, tornando todos os homens concorrentes, rivais, ou melhor, inimigos, cotidianamente determina desgraças, acontecimentos e catástrofes de toda espécie, fazendo com que tantos pretendentes entrem num mesmo combate. Mostraria que é a tal ânsia de fazer falar de si, a esse furor de se distinguir-nos, quase sempre nos colocando fora de nós, que devemos o que há de melhor e de pior entre os homens: nossas virtudes e nossos vícios, nossas ciências e nossos erros, nossos conquistadores e filósofos, isto é, uma multidão de coisas más contra um pequeno número de coisas boas.²²

Ao se formar, a sociedade tanto une quanto separa os homens, os une enquanto integrantes de uma mesma massa e os separa quando estes concorrem pela estima pública. A partir deste revestris, ocorre o afastamento entre ser e parecer e surge, então, o caráter representativo da sociedade, onde os indivíduos escondem, por vezes, sua natureza interior a fim de seguir a vontade e os costumes de seu grupo.

Rousseau, também, levanta forte crítica ao teatro quando o filósofo D'Alembert, propõe a instalação deste em Genebra com a finalidade de instruir a juventude da cidade. Contrário a proposta do enciclopedista, Rousseau escreve a *Carta a d'Alembert* onde mostra um diagnóstico de decadência moral e de imprevisíveis transformações que o teatro pode provocar nos costumes de um povo.

O espetáculo, na perspectiva rousseauiana, é visto como uma

22 - Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens, op. cit., p. 111.

ameaça a povos livres dos vícios das grandes cidades, pois, para o filósofo genebrino, as peças teatrais não são capazes de instruir os homens, mas torna-os menos virtuosos e mais viciosos. O teatro contribui para modificar os sentimentos e costumes de um povo ainda não corrompido, pois as peças foram criadas para agradar os espectadores, mas para isso não podem contrariar os costumes de seu público.

Para que os espetáculos tenham sucesso é preciso agradar a plateia e, para isto, o autor deve encontrar meios para exaltar as paixões e inclinações de seus espectadores. Segundo Rousseau “o teatro, em geral, é um quadro das paixões humanas, cujo original está em nossos corações: mas se o pintor não se preocupasse em adular essas paixões, os espectadores logo iriam embora.”²³

Este quadro propiciado pelos espetáculos é algo completamente perigoso para uma sociedade, cujos costumes ainda permanecem guiados pelas virtudes e as paixões, moderadas pela razão. As pequenas cidades não precisam de diversões voluptuosas, pois num teatro “é preciso ter espetáculos que acentue suas inclinações, quando seria preciso ter espetáculos que as moderassem”.²⁴

Sobre este aspecto o teatro não educa, pois não age positivamente sobre a opinião geral, e, o que acontece é justamente o oposto. Para agradar, os espetáculos precisam imitar os gostos e costumes daqueles que divertem. Nota-se, portanto, que o espetáculo tem apenas a função de espelhar os gostos, o temperamento e os costumes de um povo, isto é, o teatro varia de acordo com o tempo e o espaço, pois cada plateia tem características que lhe são próprias.

Quanto à espécie dos espetáculos, ela é necessariamente determinada pelo prazer que eles proporcionam, e não pela utilidade. Se neles se pode encontrar alguma utilidade, tanto melhor; mas o objetivo principal é agradar. [...] Assim, não se atribua ao teatro o poder de modificar os sentimentos nem os costumes, que ele só pode obedecer e embelezar. Um autor que quisesse enfrentar o gosto geral logo escreveria para si mesmo”.²⁵

Sendo o teatro incapaz de aperfeiçoar os costumes de um povo, não

23 - Carta a d'Alembert, op. cit., p. 41.

24 - Id.

25 - Ibid., p. 41 - 42.

é por ele que o homem ficará melhor ou pior, ou seja, diante de uma tragédia fictícia há uma comoção passageira que, ao final do espetáculo já não existe mais, e, muda-se de sentimentos conforme se muda o foco. A tragédia, portanto, nada contribui em fazer com que o homem repudie o mal ou deseje o bem, pois isto já lhe é uma qualidade inerente e, mesmo levando o público a uma compaixão pelo terror, nada comprova que tal sentimento perdurará no fim do espetáculo. Assim, conclui Rousseau:

[...] A mais vantajosa impressão das melhores tragédias é reduzir a alguns sentimentos passageiros, estéreis e sem efeito, todos os deveres do homem, em nos fazer aplaudir a nossa coragem, louvando a dos outros, a nossa humanidade, lamentando os males que poderíamos curar nossa caridade dizendo ao pobre. Deus te proteja."²⁶

Para Rousseau essa emoção é passageira e vã, pois "não dura mais do que a ilusão que a produziu; um resto de sentimento natural logo sufocado pelas paixões, uma piedade estéril que se nutre de algumas lágrimas e nunca produziu o menor ato de humanidade".²⁷

A comédia é outro tipo de espetáculo que em vez de homenagear a virtude, exalta o ridículo, fazendo o público simpatizar mais com a astúcia e com a mentira do que com a bondade e a simplicidade. Segundo Rousseau, a comédia de Molière tem como objetivo agradar a uma plateia já corrompida pelos vícios das grandes cidades.

Assim, mais uma vez, Rousseau demonstra a fragilidade dos argumentos de D'Alembert ao defender a instalação de um teatro em Genebra, pois ao instruir, o teatro não agrada e ao agradar ele não educa. Uma arte criada para agradar povos corrompidos não será útil e, muito menos eficaz, ao propor uma qualificação por divertimento aos jovens de uma sociedade voltada às virtudes de um povo trabalhador, honesto e cívico como os genebrinos. Sobre a moral dos espetáculos em Rousseau, Gustavo Bezerra pontua o seguinte:

Como a moral dos espetáculos não pode contrariar a dos espectadores, a moral apresentada no teatro é falaciosa, confunde-se com a malícia hipócrita das grandes cidades, que se nutre das péssimas opiniões dos homens. O teatro reflete a decadência da sociedade moderna.²⁸

26 - Ibid., p. 47.

27 - Ibid., p. 46.

28 - Opinião e virtude em Rousseau, op. cit., p. 45.

Outro ponto criticado por Rousseau é a banalização da mulher no teatro, pois o comportamento delas nos espetáculos é contrário ao modelo feminino idealizado pelo filósofo. O papel da mulher deve ser semelhante ao modelo espartano, onde as mulheres de bem eram as menos faladas em público e sua função era seguir no lar seu marido, exigindo dele dedicação pelas causas públicas.

Contrário as convicções rousseauianas, o teatro francês mostra que “a mulher mais estimada é aquela que faz maior barulho, de quem mais se falam, que é mais vista na sociedade”.²⁹ Sendo o teatro espelho dos vícios da sociedade, mostra a mulher como preceptora dos homens o que, segundo Rousseau, não seria um mal, desde que, este gênero que comanda o outro, fosse melhor dirigido.

O teatro em Rousseau traz efeitos negativos às pequenas cidades, e a sedução ofertada pelos espetáculos provoca uma interrupção de outras atividades, logo dissiparia as qualidades de um povo que “não é nem ignorante, nem ativo, ignora o caminho das honras e da fortuna... insensível aos ultrajes e pouco sensível aos elogios, se se conhece, não procura assinalar-se e goza de se mesmo sem se apreciar.”³⁰

O teatro foi criado para divertir povos ociosos e corrompidos, portanto quando instalado numa pequena cidade contribui menos para a formação dos jovens que para a disseminação dos vícios das grandes cidades. Em *A Nova Heloisa*, Rousseau expressa sua aversão pelo teatro na fala de Saint-Preux quando vai a Paris estudar a sociedade:

Enfim, eis-me inteiramente dentro da torrente (...) comecei a frequentar os espetáculos e a jantar fora (...) mas para senti-los é preciso ter o coração vazio e o espírito frívolo; o amor e a razão parecem unir-se para deles desgostar-me; como tudo é apenas vã aparência e como tudo muda a cada instante, não tenho tempo de emocionar-me com alguma coisa nem o de examinar alguma coisa.³¹

O filósofo continua suas observações acerca do teatro relatando sobre a inutilidade da comédia e da tragédia na instrução de um povo. Quando fala sobre a tragédia, Rousseau nas palavras de Saint-Preux diz que, mesmo chocantes, “não oferecem elas nenhuma espécie de instrução sobre os

29 Carta a D'Alembert, op. cit., p. 66.

30 Ibid., p.75.

31 Júlia, ou, A Nova Heloisa, op.cit., p. 222.

costumes particulares do povo que as divertem”³², pois os efeitos que elas produzem é passageiro e só dura até fecharem as cortinas.

O jovem filósofo criado por Rousseau para instruir sua heroína (Júlia) conclui que nas peças francesas não há instrução, mas divertimento próprio a povos ociosos e interessados pelo brilho e pela aparência. Assim, “ninguém vai ao espetáculo pelo prazer do espetáculo, mas para ver a assembleia e ser visto.”³³

Para concluir a análise sobre a impossibilidade do teatro se sustentar como espelho de uma sociedade sadia e que esse é o limite da representação, nada melhor que as palavras do “censor” genebrino, Rousseau:

Tanto se deduzirmos da natureza dos espetáculos em geral as melhores formas de que são capazes, quanto se examinarmos tudo o que as luzes de um século e de um povo esclarecido fizeram para a perfeição dos nossos, creio que podemos concluir dessas considerações diversas que o efeito moral do espetáculo e dos teatros não poderia nunca ser bom nem salutar em si mesmo: já que contando apenas as suas vantagens, não vemos aí nenhuma utilidade real, sem inconvenientes que a superem. Ora em consequência de sua própria inutilidade, o teatro que nada pode para corrigir os costumes, pode muito para corrompê-los. Favorecendo todas as nossas inclinações, ele dá uma ascendência nova as que nos dominam; as contínuas emoções que nele sentimos nos tiram a energia, nos enfraquecem, nos tornam mais incapazes de resistir as paixões; e o estéril interesse que ganhamos pela virtude só serve para contentar o nosso amor-próprio, sem nos obrigar a praticá-la.³⁴

Ao se distanciar do homem do *Estado de Natureza* e adentrar na sociedade, o homem perde sua identidade e, a transparência não é mais possível. Diante de tantos obstáculos impostos pela civilização, o véu da opacidade promove a degeneração do homem. Devido o afastamento do homem de seu estado natural, surge um problema: qual seria a possibilidade de um retorno ao “Eu” sendo que, mesmo afastando-se da sociedade, o homem não deixaria de ser civilizado? Como reunir razão e sentimento, polidez e rusticidade numa provável solução para o problema da sociedade, a degeneração?

Há uma dialética em Rousseau que começa com o afastamento do “Eu” pelo véu da opinião e da opressão social, ou seja, pela opulência da razão, causadora de sua degeneração e termina com o retorno a transparên-

32 - Ibid., p 227.

33 - Ibid., p 230.

34 - Carta a D’Alembert, op. cit., p. 73.

cia. Na busca da moderação do temperamento e das paixões o homem deve realizar “a retirada do véu que encobre a transparência de sentimentos, a partir do mergulho do indivíduo em si mesmo.”³⁵

A partir da análise do distanciamento do jovem Saint-Preux, na Carta XXIII da primeira parte do romance, podemos perceber a jornada de retorno ao “Eu”, à medida que o jovem filósofo adentra a solidão da montanha e percebe, pela ligação direta com a natureza, uma relação entre a razão que engana e o sentimento que direciona. Ao descrever as paisagens desveladas pelo seu encantamento, Saint-Preux, relata como a natureza é capaz de amenizar nossas paixões e clarear pelos sentidos a cegueira polida da razão:

Durante a primeira jornada, atribui aos adornos dessa variedade a calma que sentia renascer em mim. Admirava o domínio que têm sobre nossas mais vivas paixões os seres mais insensíveis e desprezava a filosofia por não poder provocar na alma alguma coisa que uma série de objetos inanimados. (...) Cheguei nesse dia a montanhas menos elevadas e, percorrendo em seguida suas desigualdades, aquelas mais altas que estavam ao meu alcance. (...) Foi lá que desvendei, sensivelmente, na pureza do ar em que me encontrava, a verdadeira causa da transformação de meu humor e da volta desta paz interior que perdera havia tanto tempo.³⁶

O que Rousseau defende como retorno a transparência da alma é, justamente, um retorno ao contato com a natureza, a um lugar onde os obstáculos entre os corações desapareçam, assim como no Bosque onde, pela primeira vez, livres da polidez dos costumes sociais, os corações dos jovens amantes, Júlia e Saint-Preux, se enlaçam num suave encontro amoroso.

Assim, o retorno ao “Eu” é um retorno ao romantismo e, ao ser influenciado pela paisagem, também imprime uma beleza ainda mais harmônica ao local contemplado. O temperamento enternecido pela felicidade de um amor correspondido modifica a qualidade da paisagem que o cerca. Desse modo, o retorno a transparência é a busca pela reformulação interior do homem, capaz de equilibrar sua relação com o mundo exterior. Desse modo, pontua Starobinski:

Se a qualidade do ar das montanhas transforma o humor daquele que passeia, o estado da alma de um amante feliz pode por sua vez, transformar a qualidade do ar. O céu do vale torna-se, pois tão límpido

35 - PASSOS, Fábio Abreu dos. A questão da “transparência” na “Carta XXIII a Júlia” da Obra de Jean-Jacques Rousseau “A Nova Heloísa”. “Existência e Arte” – Revista Eletrônica do Grupo PET – Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei – Ano IV – Número IV- Janeiro a Dezembro de 2008; p. 5.

36 - Júlia, ou, A Nova Heloísa, op. cit., p. 82 - 83.

quanto na mais elevada altitude; uma magia análoga cativa o olhar. A transparência dos corações restitui à natureza o brilho e a intensidade que ela perdera.³⁷

Em seu romance, Rousseau, cria personagens distantes do mundo real, uma vez que, a pureza da alma de cada um, nada tem a ver com os seres que povoam esse mundo. São criaturas puras que representam a transparência reveladora, em oposição ao véu da aparência. À medida que os personagens se correspondem, os segredos são revelados e, no jogo do ocultar e do mostrar, o véu dá lugar à claridade “e os personagens se conhecem de uma maneira cada vez mais perfeita.”³⁸

Na reunião entre amigos, onde a vontade de cada um é a vontade do grupo, sem artimanhas e vantagens, é formulada uma sociedade em que a confiança mútua entre as almas que se completam torna todos livres e, esta liberdade é fundamentada na felicidade de cada um.

Constitui-se um mundo unânime em que, como na sociedade do Contrato, nenhuma vontade particular pode isolar-se da vontade geral. Em *A Nova Heloísa*, a pequena comunidade circunscrita tem seu centro em Julie, cuja alma se comunica com todos aqueles que a cercam.³⁹

Na comunidade reunida por Júlia, há um retorno a transparência, onde cada integrante busca a sinceridade recíproca, não há lugar para segredos e desconfianças, para intrigas e soberbas, existe, apenas, a comunhão entre amigos que, pela alma, se comunicam. Júlia é feliz, logo todos são. Todos os integrantes desta comunidade familiar gozam dos mesmos sentimentos, ligados que estão entre si por um amor sublime e fraterno. Diz Júlia:

(...) estou rodeada por tudo o que me interessa, todo o universo está aqui, para mim, gozo ao mesmo tempo do afeto que tenho por meus amigos, de que me devolvem, do que têm um pelo outro; sua benevolência mútua ou vem de mim ou a ela se reporta; nada vejo que não engrandeça meu ser e nada que o divida, ele estar em tudo o que me rodeia, nenhuma parte dele permanece longe de mim, minha imaginação nada mais tem a fazer, nada mais tenho para desejar, sentir e gozar são para mim a mesma coisa, vivo ao mesmo tempo em tudo que amo, farto-me de felicidade e de vida.⁴⁰

37 - Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau, op. cit., p. 93.

38 - Ibid., p.94.

39 - Ibid., p.95.

40 - Júlia, ou, *A Nova Heloísa*, op. cit., p. 591-592.

Ela é a alma pura que contagia todos que a cercam, é o exemplo de mulher, esposa, filha e amante, a ligação perfeita entre o “Eu” e o mundo exterior. É a representação da dialética rousseauiana, onde o que pode nos levar a decadência, também pode nos salvar de nosso infortúnio.

Percebemos que a abordagem tomada por Rousseau sobre o “remédio” para a doença da humanidade, está num retorno ao coração sensível, onde o papel da razão não é o de opressora, mas de moderadora dos temperamentos, das paixões desmedidas. O retorno ao “Eu”, também não é um retorno a solidão, mas uma busca pela interação entre o indivíduo que se mostra despido do véu da aparência e o mundo exterior, aberto a uma nova ordem. Assim conclui Starobinski:

O que se redescobre num plano superior é uma nova sociedade e um novo amor, que doravante não são mais antagonistas. A exigência erótica e a exigência de ordem são finalmente reconciliadas. Mas a antiga ordem social e a antiga embriaguez amorosa foram ambas feridas de morte, para poder ressuscitar por um movimento de regeneração em que os conflitos superados resolvem-se em perfeita unidade. Em uma sociedade regenerada reina uma simpatia benevolente, que é a forma transfigurada do amor.⁴¹

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões filosóficas de Rousseau, presentes em todas as suas obras, encontram, no seu romance de amor, um meio eficaz de se propagarem e, assim, talvez servirem de exemplos para os povos corrompidos. A pretensão do autor ao escrever *A Nova Heloísa* é a de alcançar os povos corrompidos pela literatura de seu gosto: o romance.

Nota-se no decorrer do romance, ao ler nas entrelinhas, posições do autor quanto à educação, às artes, à constituição da sociedade e à figura da autoridade moral, assuntos já abordados em obras como: *Emílio, Primeiro e Segundo Discurso*, no *Contrato Social*, no *Ensaio sobre a origem das línguas*, na *Carta sobre a música francesa*, dentre outras.

O retrato da sociedade do século das luzes é construído ao longo da coletânea de cartas que formam a obra precursora do movimento conhecido como Romantismo. Porque Rousseau escreveu aos povos corrompidos, seu romance tornou-se um dos livros mais lidos de sua época.

41 - Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau, op. cit., p. 97.

Os personagens de Rousseau, moldados segundo os desejos de seu coração, representam o modelo de virtude a ser seguido e todas as situações vividas por eles concorrem para a prática da ação moral. Porém, há um obstáculo para que tal modelo seja seguido: não ser aceito, pois os vícios dos leitores podem distorcer o que de mais importante há em seu romance, a transparência. Sobre esta posição de tentar atrair à virtude os povos corrompidos, Rousseau defende:

Queixamo-nos de que os romances perturbam as cabeças: acredito. Ao mostrar sempre aos que os lêem os pretensos encantos de uma condição que não é a sua, eles os seduzem, fazem-lhes desprezar sua condição que não é a sua, eles os seduzem, fazem-lhes desprezar sua condição e trocá-la imaginariamente por aquela que lhes faz amar. Querendo ser o que não somos, chegamos a imaginarmos outra coisa do que somos e eis como ficamos loucos. Se os romances oferecessem a seus Leitores apenas descrições de coisas que o rodeiam, apenas deveres que podem cumprir, apenas prazeres de sua condição, os Romances não os tornariam loucos, torná-los iam sábios. É preciso que o escritos feitos para os solitários falem a língua dos Solitários: para instruí-los, é preciso que eles lhes agradem, que os interessem, é preciso que os afeiçoem a sua condição tornando-lhe agradável. Deve combater e destruir as máximas das grandes sociedades, devem mostrá-las fáceis e desprezíveis, isto é, tais como são. Por todas essas razões um Romance, se for bem feito, pelo menos se for útil, deve ser vaiado, odiado, caluniado pelas pessoas da moda, como um livro insípido, extravagante, ridículo; e eis, Senhor como a loucura do mundo é sabedoria.⁴²

Ao escrever seu romance, o autor criou personagens cuja conduta fosse digna de servir como exemplo. Júlia, após ter vivido o desregramento das paixões, encontra no seio da família, junto a seu marido, o prazer de uma vida guiada pelas leis da virtude. Saint-Preux, por sua vez, é o exemplo do jovem impetuoso que encontra, na família de sua amiga, um aconchegante lar para passar o resto de sua vida e aprender com o Senhor de Wolmar a moderar, pela razão, os arrebatamentos das paixões.

Ao criar a sociedade de Clarens, Rousseau expõe indiretamente suas críticas sobre a sociedade do século das luzes, cujos costumes corrompidos pelos vícios, em vez de tornar seus habitantes felizes, os afasta cada vez mais da verdadeira felicidade. A autoridade moral de Wolmar vem, ao

42

ibid., p.34.

contrário dos governantes de sua época, formar, pela política moral, uma comunidade voltada ao interesse coletivo.

Contudo, Rousseau, talvez não tenha oferecido a seus leitores o livro mais importante de sua obra, apesar de ter sido, dentre sua coletânea filosófica, o livro mais lido durante o século das luzes. Porém, ao escrever seu romance e torná-lo público, ofereceu aos leitores uma obra de ficção onde podemos perceber lições sobre o papel de uma boa educação na formação de homens de bem, sobre orientações de como um pai de família ou um governador pode exercer sua autoridade em prol da felicidade coletiva, sobre o sentimento de respeito que devemos ter para com o coletivo e sobre o papel da consciência moral no domínio das paixões.

REFERÊNCIAS

BEZERRA, Gustavo Cunha. **Opinião e virtude em Rousseau**. Dissertação de mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – SP, Campinas, 2005.

FAÇANHA, Luciano da Silva. **Para ler Rousseau: uma interpretação de sua narrativa confessional por um leitor da posteridade**. São Paulo: El-Edições Inteligentes, 2006.

FREIRE, Carlos Curvelano. **A política do sentimento: A Nova Heloísa de Jean-Jacques Rousseau**. Dissertação de Mestrado – Universidade Estadual de Campinas. SP: [s.n.], 2007.

PASSOS, Fábio Abreu dos. **A questão da “transparência” na “Carta XXIII a Júlia” da obra de Jean-Jacques Rousseau “A Nova Heloísa”**. “Existência e Arte” – Revista Eletrônica do Grupo PET – Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei – Ano IV – Número IV- Janeiro a Dezembro de 2008.

ROUSSEAU, Jean – Jacques. **As Confissões**. Tradução: Raquel de Queiroz. São Paulo: Athena Editora, 2010.

. **Carta a d’Alembert**. Tradução: Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993. Campinas. SP: [s.n.], 2007.

. **Carta sobre a música francesa**. Tradução: José Oscar de Almeida

Marques e Daniela de Fátima Garcia. Campinas: IFCH-Unicamp, 2005 (Textos Didáticos, 58). 47. ISSN 1676-7055. p. 2.

. **Discurso sobre as Ciências e as Artes.** Tradução: Lurdes Santos Machado; introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 1ª edição. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultura, 1973.

. **Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens.** Tradução: Lurdes Santos Machado; introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 1ª edição. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultura, 1973.

_____. **Ensaio sobre a origem das línguas.** Tradução: Lurdes Santos Machado; introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 2ª edição. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultura, 1978.

. **O Contrato Social (1762).** Os pensadores, Rousseau 1. Tradução: Lourdes Santos Machado. SP: Abril, 1993.

. **Júlia, ou, A Nova Heloísa.** Tradução: Fulvia M. L. Moreto. 2ª edição - São Paulo: Hucitec, 2006.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau.** Tradução de Maria Lúcia Machado. – São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

POR UM MOMENTO DE FELICIDADE: A ESSÊNCIA DA FELICIDADE DE J-J ROUSSEAU NA OBRA 'FELICIDADE CLANDESTINA' DE CLARICE LISPECTOR¹

Tainnara Cristina Pinheiro Hernandez

INTRODUÇÃO

Uma das grandes questões da humanidade é a busca pela *Felicidade*. Nós temos a ambição de realizar os mais variados desejos, de vivermos de uma maneira que possamos nos considerar satisfeitos e por conta disso, questionamos: *o que seria a Felicidade?* Como saber se a realização pessoal é possível e quais os motivos dela? Ela é fruto de amores, de paixões ou de trabalhos? Talvez idealizar um conceito para a felicidade acabe por levar às portas do existencialismo. Contudo, a proposta é pensá-la em um conceito já existente e reconhecê-la na escrita.

Com o transcorrer dos anos, muitos filósofos se propuseram a investigar conceitos acerca da temática supracitada, buscando encontrar respostas para o sofrimento do homem. O autor Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) foi um dos que no período Iluminista também se dedicou a discorrer sobre a felicidade, tratando-a como um estado permanente, em que ser feliz estaria relacionando a viver com aquilo que a natureza estava a oferecer, não sofrendo por bens ou coisas que não eram necessárias².

1 - Capítulo extraído da Monografia do curso de Filosofia, intitulada: O REFLEXO DA FELICIDADE ROUSSEAUNIANA EM CLARICE LISPECTOR, sob a orientação do Professor Dr. Luciano da Silva Façanha, Líder do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq.

2 - No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1753) Jean-Jacques Rousseau tece um breve comentário acerca de como o conceito de felicidade no século XVIII possuía um olhar voltado para a felicidade que se

Nesse sentido, o tema a ser desenvolvido possibilita a reflexão de como o homem enxerga sua própria felicidade; além do mais, é possível ampliar a temática vislumbrando a civilização atual, que está imersa em problemas sociais, políticos, econômicos e que ora submerge a um estado de depressão, pois a contemporaneidade tem sido marcada por uma supervalorização de bens materiais, *status* social e progresso financeiro. Este cenário de conflitos internos e externos acabam ocasionando uma sociedade vazia e sem essência verdadeira e que alguns filósofos, como Theodor Adorno e Marx Horkheimer enxergaram como um retorno a barbárie³.

Sendo assim, a presente capítulo tem como objeto de estudo uma investigação sobre a felicidade, tendo como conceito base o pensamento do filósofo Jean-Jacques Rousseau e buscará reconhecer esta formulação nos contos da literata Clarice Lispector. Assim, investigaremos também como a compreensão da felicidade rousseauiana pode vir a ser vislumbrada nos contos da autora supracitada.

A FELICIDADE DA FILOSOFIA A LITERATURA

O que seria a felicidade? Este é nosso principal questionamento. Essa questão já foi feita em diferentes momentos da história e a própria filosofia também já buscou defini-la, a exemplo de Aristóteles a definindo como o *bem supremo* que todos estamos buscando; tem-se também Arthur Schopenhauer afirmando que ela é uma busca que só pode ser alcançada quando nós voltamos para nós mesmos; enquanto Freud aborda a mesma como um fenômeno episódico, pois é momentâneo e leva o homem a sempre buscar pelo êxtase que esta proporciona. Dessa forma, compreendemos que a busca pelo reconhecimento de uma vida plena foi um tema bastante pontuado.

Nesse sentido, para desenvolver de forma linear os conceitos que serão aqui explicitados, será apresentado a perspectiva da felicidade no século

adquiria com *status* e bens materiais, criticando assim a forma como o homem sociabilizado estava cada vez mais a passos largos do homem natural, que por sua vez não tinha necessidade de riquezas para se considerar feliz, precisando somente daquilo que a natureza disponibilizava para ele. Cito o autor: "É uma coisa notável que, fazendo tantos anos que se atormentam para levar os selvagens de diversos cantos do mundo a adotar sua maneira de viver, os europeus não tenham conseguido ganhar um só (...). Nada pode superar a invencível repugnância que eles têm em adotar nossos costumes e viver à nossa maneira. Se esses pobres selvagens são tão infelizes quanto se pretende, por que inconcebível depravação de juízo eles se recusam constantemente a se civilizar à nossa imitação ou a aprender a viver felizes entre nós (ROUSSEAU, 2017, p. 142-143).

3 - Os filósofos Adorno e Horkheimer escreveram a obra *Dialética do Esclarecimento* buscando compreender o que aconteceu com a humanidade para que ela permitisse um retorno a barbárie e acreditasse que a destruição da sua própria civilização traria algum benefício dentro desta obra alguns pontos acerca de como a humanidade se tornou mesquinha e preocupada somente com bens materiais, dinheiro, progresso, entre outros os levou a infelicidade e miséria. Cito os autores: "O que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 11).

XVIII, dado que podemos observar que na filosofia possui muitas vertentes e na história podemos notar que esse assunto foi retomado várias vezes. Posto isso, no século das luzes os filósofos buscaram compreender como ela estava inserida na sociedade, inclusive, o comentador Paul Hazard faz uma análise de como os pensadores da época se comportam a respeito do assunto.

A FELICIDADE NO SÉCULO XVIII

O século XVIII conhecido como *Época das Luzes ou Período Iluminista* foi um dos momentos da história em que se produziu avanços tecnológicos, políticos, econômicos e o conhecimento passou a ser cada vez mais valorizado. Em virtude desse último, as pessoas começaram a se afastar das crenças religiosas e respostas prontas oriundas da igreja. Por isso, a razão se torna protagonista, encaminhando o dezoito para a reformulação e produção da ciência extremamente vasta nas mais variadas áreas.

Nesse cenário, uma das temáticas abordadas é a felicidade, que foi amplamente discutida desde o período antigo sendo retomada em diversos momentos, já que o homem nunca deixou de buscar de forma incansável satisfazer sua própria existência, significando-a de alguma forma. Na antiguidade e no período medieval, ela estava estritamente ligada as noções de virtude, não podendo ser dissociada dela, 'um homem virtuoso é um homem feliz', a *razão* irá causar esse rompimento entre a felicidade e a virtude, que possuía como base estrutural um elo inseparável desde a ética antiga. Assim, um exemplo desse rompimento é a forma que Immanuel Kant⁴ constrói seu discurso, enfatizando que a felicidade não teria ligação com a ação virtuosa e sim com o dever, que acompanhado da razão é a motivação fundamental de uma ação moral, nesse sentido, "a felicidade não é mais uma finalidade nem um movente da ação moral" (MARSOLA, 2015, p. 90).

Posto isso, os pensadores do século do XVIII estavam nessa busca, tratando assim acerca de conceitos, paradigmas, dilemas que pudessem traduzir de forma ampla seus questionamentos em todos os ensaios, discursos e livros, compreendendo-a de várias formas e a identificando na maioria das vezes no imediatismo.

O comentador Paul Hazard, traz no segundo capítulo intitulado *Fe-*

⁴ - Immanuel Kant nasceu em 22 de abril de 1724 e faleceu em 12 de fevereiro de 1804. Ele foi um filósofo prussiano considerado um dos principais filósofos do período moderno, suas áreas de pesquisa foram epistemologia, estética, ética, entre outros. Ficou muito conhecido pela sua teoria do idealismo transcendental, suas principais obras foram *A Crítica da Razão Pura*, *Fundamentação da Metafísica dos costumes*, *Crítica da razão Prática* e a *Crítica da faculdade do Julgar*.

licidade do seu livro *O pensamento europeu no século XVIII* um compilado de informações sobre como os letrados da época escreveram por demasiado acerca do tema, fazendo uma coletânea chamada o *Templo da felicidade*. É um livro que permitiria que outras pessoas pudessem também chegar à compreensão do que ela seria e levassem a uma vida mais feliz. Além disso, Hazard apresenta questões do período e como os intelectuais da época ficavam retomando constantemente aos assuntos já discutidos e com argumentações já exauridas, “a época estava obcecada por algumas ideias fixas e não as cansava de as retomar” (HAZARD, 1989, p. 26).

Em virtude dessa retomada constante dos mesmos tópicos, os filósofos continuavam a pensar de que forma compreendiam a felicidade individual e social. Assim, um ponto fundamental acerca do que pensavam dela é a maneira como a Europa intelectual passa a defender a ideia que estaria vivendo o melhor dos mundos possíveis, mesmo com guerras, fome e doenças que devastavam o continente de tempos em tempos, em um otimismo leibniziano⁵ convicto, passando a viver “a história eterna de uma eterna ilusão” (HAZARD, 1989, p. 27). Cito o historiador:

A felicidade tal como foi concebida pelos racionalistas do século dezoito, teve características que só a esse dizem respeito. Felicidade imediata: hoje, imediatamente, eis as palavras que contavam; para uma tal impaciência, o amanhã já era demasiado tarde; o amanhã podia quando muito trazer um complemento, continuar a tarefa começada; mas o amanhã não daria sinal para uma transmutação. Felicidade que era mais conquistas que um dom; felicidade voluntária. Felicidade em cujos componentes não devia entrar elemento trágico algum (HAZARD, 1989, p. 27).

Desta maneira, os homens desse período pareciam estar sempre a mediar suas dores, aproveitando o máximo de alguma sorte, não pensando no que viria depois, mas colocando na balança o máximo bem e o mínimo mal, para chegar a um valor de vida realizada aceitável e podendo concluir que viveu da forma mais agradável possível, essa era uma felicidade construída. Um dos maiores aspectos desse pensamento é aceitar a relatividade da vida, evitando almejar feitos incansáveis, se vangloriando do comum, do repetitivo, sem se abater pelos destemperos que ocorrem ocasionalmente.

5 - É uma corrente filosófica do filósofo Leibniz, que acreditava que Deus escolheu a constituição do mundo que vivemos, com suas alegrias e tristezas, permitindo assim, entre os diversos mundo imagináveis, um equilíbrio do máximo bem e mínimo mal, tendo assim o melhor dos mundos possíveis.

Partirei, diz expressamente Montesquieu, de um dado positivo; não ambicionarei a condição dos Anjos nem me lamentarei por não a ter obtido; contentar-me-ei com o relativo. Tendo admitido este princípio de uma vez para sempre, constato que o temperamento representa um grande papel neste assunto; e, neste aspecto, a natureza favoreceu-me (HAZARD, 1989, p. 29).

Desta maneira, o autor Paul Hazard também busca dialogar com a ideia de que ninguém pensa se merece ser feliz, mas já parte do pressuposto que merece a sua fatia de felicidade por direito, recorrendo até para o divino para justificar tal premissa, sendo que não se pensa em ser virtuoso ou justo para ser feliz. Em virtude disso, o comentador questiona se os letrados do XVIII fizeram as perguntas corretas e se os conceitos que arguíram de fato foram feitos de forma verossímil.

Em virtude dos fatos mencionados, historicamente os homens não mediram esforços para concretizarem seus desejos, e nesse sentido, a filosofia foi fundamental para busca por questionamentos. Alguns autores acreditaram que encontrariam no fim de tudo as respostas para aquilo que sempre indagaram, tendo muitas vezes suas vidas baseadas nas crenças, nos mitos e na razão, mantendo um caminho considerado seguro e se firmando no que acreditavam ser a verdadeira felicidade, seja ela imediata, episódica ou construída.

Jean-Jacques Rousseau e Clarice Lispector não são diferentes de outros pensadores, eles também se propuseram a investigar acerca de como chegar a esse êxtase de sentimentos, a essa felicidade, a um equilíbrio, e concluíram nas suas respectivas vivências, que ela estaria nos momentos, em pequenos avivamentos do dia a dia, que tão depressa quanto aparecem, também podem se esvaír.

Nesse sentido, a seguir iremos discorrer a relação do que seria a *felicidade* para o filósofo genebrino na sua obra *Emílio ou Da educação* e como podemos ver os reflexos deste mesmo conceito na obra *Felicidade Clandestina* de Clarice Lispector.

UM MOMENTO DE FELICIDADE

Jean-Jacques Rousseau, assim como seus companheiros letrados do século XVIII, também se viu buscando compreender a ideia do conceito de

felicidade, desenvolvendo assim a sua própria linha de pensamento a respeito da questão, levando em consideração suas vivências e o que ele acreditava ser o melhor para o desenvolvimento da sociedade civil. Clarice Lispector, assim como Rousseau, pensou acerca da questão e levou em consideração o século XX, que também ainda estava refletindo o significado de felicidade.

O filósofo genebrino na sua obra *Emílio ou Da educação* discorre acerca de como se deve educar uma criança até sua fase adulta, criando assim uma espécie de manual pedagógico para a posteridade de como criar um homem virtuoso, que irá ser autônomo, respeitável e seguro de si.

Na obra, Rousseau apresenta o conceito de felicidade e para dar base a está concepção e comprovar que para ele esse tema é constante, destacamos a seguinte afirmação: “É preciso ser feliz, caro Emílio; é o fim de todo ser sensível; é o primeiro desejo que nos conferiu a natureza, e o único que nunca nos abandona” (ROUSSEAU, 2017, p. 516), apesar da constatação, ela é seguida das perguntas: “Mas onde está a felicidade? Quem o sabe? Cada qual a procura e ninguém a encontra. Gastamos a vida perseguindo-a e morreremos sem a ter alcançado?” (ROUSSEAU, 2017, p. 516), nesse sentindo, a comentadora Luciana Coletti no seu artigo intitulado *Jean-Jacques Rousseau e a felicidade possível* irá atrelar a felicidade rousseauiana a concepção de natureza humana, onde analisa a ideia de a própria felicidade ser algo inerente do ser e que estamos em uma busca repetitiva dela:

O que chama a atenção, neste trecho, é a tendência à felicidade, inerente aos seres sensíveis, e, portanto, também aos homens, é imediatamente contraposta com uma dificuldade, isto é, a dúvida sobre onde ela realmente está, sobre o que ela é. São questões que, ao final de contas, remetem ao tema da própria natureza humana, cujo conhecimento passa a ser condição para o alcance e fruição desse conhecimento (COLETTI, 2019, p. 69).

A partir disso, compreendemos que o conceito rousseauiano de felicidade⁶ trata de assimilar que nunca passamos muito tempo presos em

6 - Nos *Os Devaneios do Caminhante Solitário* o filósofo genebrino aborda um conceito de felicidade diferente do que está sendo trabalhado nesta pesquisa. Nesse sentindo, Rousseau discorre que devemos estar felizes com as coisas que a natureza nos proporciona, já que para viver necessitamos apenas disso, ele tratou desse significado principalmente quando escreveu acerca de se afastar do mundo, de seus inimigos e perseguidores. Acreditando que os momentos mais livres e felizes que vivenciei foi quando estive afastado do mundo em contato direto com a natureza. Cito o autor: “Galgo os rochedos, as montanhas, mergulho nos vales, nos bosques, para me furtar, tanto quanto o possível, à lembrança dos homens e os ataques dos maus. Parece-me que sob as sombras de uma floresta sou esquecido livre e calmo como se não mais tivesse inimigos ou como se a folhagem do bosque me defendesse de seus ataques, como os afasta de minha lembrança e imagino, na minha tolice, que não pensando neles, eles não pensaram em mim” (ROUSSEAU, 2018, p. 100).

um mesmo *estado*⁷, sendo assim, podemos entender que as emoções denominadas de *sentimentos* - que ele irá nomear de faculdades - estão em constantes mudanças para Rousseau. Desse modo, sempre que o homem se vê em situação de grande emoção - seja ela boa ou má- ele a vivência de forma completa, não obstante a possibilidade e a probabilidade de que não haja constância nessa realidade é uma certeza.

Além disso, o filósofo moderno em seu livro pontua de modo enfático que “todo homem deseja ser feliz” (ROUSSEAU, 2017, p. 208). Todavia, para isso, ele terá que entender primeiro o que é felicidade, e destaca que ela desde a infância é sacrificada em nome de um futuro incerto por uma “educação bárbara”, quando em situações adversas os responsáveis pelas crianças escolhem privá-las de viverem de forma espontânea expressando sua liberdade e passam a delimitar seu espaço, colocando-as presas a grilhões, tirando sua liberdade, autonomia em aprender por si mesma e sempre serem dependentes de outros.

Destarte, não podemos deixar de ratificar que as situações da vida cotidiana podem levar a diferentes caminhos, desde a felicidade até ao sofrimento, e em determinados momentos tudo se mistura e fica mais difícil de discernir quais os momentos que o homem se encontra nessa ramificação de cenários. A citação do autor ratifica o que foi mencionado:

Não sabemos o que é felicidade ou a infelicidade absoluta. Tudo se mistura nesta vida, não experimentamos nenhum sentimento puro, sequer permanecemos dois momentos no mesmo estado. As alterações das almas bem como as modificações do corpo, se encontram num fluxo contínuo. O bem e o mal, são comuns a todos nós, mas em diferentes medidas. O mais feliz é aquele que sente menos desgostos; o mais miserável é aquele que experimenta menos prazeres. Sempre mais sofrimentos do que prazeres: eis a diferença comum a todos. A felicidade do homem neste mundo é, portanto, apenas um estado negativo; deve-se medi-la pela menor quantidade de males sofridos (ROUSSEAU, 2017, p. 90-91).

Na obra, Rousseau para exemplificar o que o faz crê que a vida se baseia em momentos sendo apreciados a cada instante, fala sobre um homem que recebe uma carta e que até os instantes que precederam sua leitura,

7 - Estado nesse sentindo estaria sendo caracterizado por nunca permanecemos inertes as mudanças do mundo a nossa volta, sendo sempre tomados por ações e emoções que são de certo, passageiras.

ele estava bem e feliz, logo após saber o conteúdo dela, chora compulsivamente, entra em profundo desespero e desmaia. Neste exemplo, o filósofo representa como o estado do homem e os sentimentos são passageiros, estando em constante transformação, em movimento, podendo assim afirmar como a felicidade, a tristeza, a raiva, a dor e as várias outras faculdades são momentâneas. A citação corrobora o que foi explicitado:

Vejo um homem saudável, alegre e vigoroso e em boa forma; sua presença inspira alegria, seus olhos anunciam contentamento e bem estar; carrega consigo a imagem da felicidade. Chega uma carta do correio; o homem feliz a observa; ela lhe é endereçada; ele a abre e a lê. Num instante, seu aspecto muda; empalidece e desmaia. Voltando a si, chora-se, lamenta-se, arranca os cabelos, faz ressoar o ar com seus gritos, parece sofrer de horríveis convulsões (ROUSSEAU, 2017, p. 94).

Ademais, o conceito de felicidade de Rousseau é vislumbrado a partir dos primeiros passos até a fase adulta do homem, mesmo que nesses momentos distintos da vida esse sentimento tenha motivos e razões distintas para vir à tona. Dessa forma, é válido ressaltar que ambos estão vinculados aos desejos e a imaginação do ser humano, e por conta do segundo o genebrino reitera que a felicidade é momentânea, uma vez que é imaginária, “ou seja, a saúde, a alegria, o bem-estar, o contentamento do espírito não são mais do que visões” (ROUSSEAU, 2017, p. 94).

Desta maneira, a partir da análise da conceituação de felicidade rousseauiana, os contos de Clarice reconhecem esse ar fugaz da felicidade, que é momentânea - imaginária -, que muitas vezes vivemos no cotidiano e é perdida em segundos, contudo, mesmo assim prosseguimos a busca. Nesta perspectiva, nos contos clariceanos é possível enxergar como a autora também trata acerca de uma felicidade momentânea, onde em sua maioria podemos reconhecer os momentos de euforia, que logo são preenchidos pelo “vazio” de uma emoção não tão bem-vinda.

Além disso, o texto literário potencializa a criação de diferentes perspectivas do leitor, fortalecendo as interpretações, levando o leitor a ultrapassar o pensamento explícito e ir em busca do que está implícito, sendo essa uma característica que textos não literários desconhecem, pois em sua maioria estão amarrados em conceitos e sentidos que não viabilizam uma construção fora do que foi dito. Ao passo que, Clarice Lispector é uma das

autoras que entrega a interpretação em favor de seus leitores, não delimitando uma única e exclusiva interpretação de seus escritos. A Citação reforça o que foi mencionado:

Explorar a língua transcendendo significação superficial dada na estrutura do texto é uma das maiores características dos textos literários e Clarice Lispector faz isso com maestria, visto que através de inferência dadas no texto possibilita que o leitor se relacione subjetivamente com a linguagem e construa significados. E em *Felicidade Clandestina*, isso é realizado de forma a fazer com que o leitor reflita sobre as várias faces de um mesmo conceito (DOS SANTOS; SILVA DOS SANTOS, 2017, p. 141).

Nesse caso, o primeiro a ser analisado que possui o reflexo do conceito de felicidade de Jean-Jacques Rousseau é o conto *Felicidade Clandestina*, devido a referir-se justamente a esse pico de felicidade interrompido. O conto relata a história de duas meninas, a narradora protagonista que era ávida pela leitura e não tinha livros e a antagonista que os possuía, mas que não se interessava por eles. Por conta do grande interesse pela leitura que a menina possuía, ela se submetia a várias crueldades que a outra lhe impunha, “na ânsia de ler, eu nem notava as humilhações que ela me submetia” (LISPECTOR, 1998, p. 9), o momento em que o conto se desenrola para o que justificaria seu título, é por conta do novo livro *As Reinações de Narizinho*⁸, de Monteiro Lobato, “era um livro grosso, meu Deus, era um livro para se ficar vivendo com ele, comendo-o, dormindo-o. E completamente acima de minhas poses” (LISPECTOR, 1998, p. 10), a felicidade expressada pela garota é rapidamente superada, pois a antagonista vê no desejo da protagonista a oportunidade de lhe causar dor e sofrimento “com o dia seguinte”, como veremos na citação a seguir demonstrando o que Clarice chamou de *tortura chinesa*:

Até o dia seguinte me transformei na própria esperança de alegria: eu não vivia, eu nadava devagar num mar suave, as ondas me levavam e me traziam. No dia seguinte fui à sua casa, literalmente correndo [...] não me mandou entrar. Olhando bem para os meus olhos, disse-me que havia emprestado o livro a outra menina, e que eu voltasse no

8 - *As Reinações de Narizinho* do escritor Monteiro Lobato, é considerada uma obra prima da literatura infantil, além de ter ficado conhecida como melhor obra de Monteiro Lobato, que o consagrou-o como um dos mais importantes escritores de literatura infantil brasileira. Livro que é dividido em vários contos, tem uma coletânea de histórias originais e outras adaptadas de livros infantis já conhecidos - Bela Adormecida, Branca de Neve, Cinderela -. A obra fala sobre as aventuras de Pedrinho e Narizinho e seus amigos - Emília, Rabicó, Burro falante, entre outros -, estes personagens anos mais tarde dariam vida ao programa *Sítio do pica pau amarelo* que fazia adaptações dos contos para a televisão.

dia seguinte para buscá-lo. Boquiaberta, saí devagar, mas em breve a esperança de novo me tomava [...] quanto tempo? Eu ia diariamente à sua casa, sem faltar um dia sequer. [...] E eu, que não era dada a olheiras, sentia as olheiras se cavando sob meus olhos espantados (LISPECTOR, 1998, p. 10-11).

Em relação a isso, a forma que Clarice Lispector introduz os sentimentos de felicidade e tristeza na personagem, refletem justamente a fragilidade que as faculdades humanas possuem, e o grande apego que temos a esses sentimentos tão fugazes, que a todo instante a limitam e a incapacitam a narradora que almeja uma vida feliz, algo que sua imaginação busca com tanto afincado, para completar seus desejos. Além disso, Rousseau acredita principalmente que o homem inserido na sociedade não consegue se manter feliz, pois sempre está em busca de qualquer bem material que reafirme sua própria conquista e felicidade, deixando de lado o homem natural, que via tudo como único e necessário os mantimentos que a natureza lhe fornecia.

Por consequência, vemos no pensamento de Jean-Jacques que existe uma relação filosófica-literária com os contos clariceanos, as misturas das emoções expressas e em como nenhuma delas pode ser eternizada, os sentimentos que a criança tem de avivamento do seu espírito e logo após como sofre constantemente sempre que seus planos são frustrados, reforçam a liquidez do seu estado, vivendo uma contínua transição.

Neste ponto de vista, entendemos como a felicidade é frágil, não pode ser alcançada em sua plenitude, é clandestina, já que não pode ser vivida de forma explícita. A literata também trata acerca dessa ideia passageira no conto *Restos de um Carnaval*, onde escreve sobre uma menina que queria ser outra além dela mesma⁹, e apesar de conseguir e se sentir feliz, sentiu-se também amargurada mesmo que por um breve momento. O enredo da história é narrado por uma mulher que relembra um dos seus carnavais na infância, especificamente o primeiro que de fato participou da festa e não estava somente observando da porta de casa. Sua mãe estava doente e por isso demandava de muita atenção e esse tipo de festividade acabava sendo pouco comemorada pela família, contudo neste em específico ela se fantasia e busca a realização de um sonho e apreciar sua felicidade, mas a empol-

9 - Ela via as máscaras e fantasias de carnaval como uma forma de por alguns dias não precisar ser quem ela era, a oportunidade de ser outro lhe encantava, mas também lhe trazia inquietação pois pensava nas verdadeiras máscaras que se usavam fora daquele período festivo.

gação com os preparativos é logo interrompida, pois sua mãe passa mal e a protagonista sente o clima se tornar frio e sem vida em casa.

Desse modo, ao vivenciar esses momentos de altos e baixos emocionais, se torna cada vez mais certo o modo que a felicidade é tratada como liquidez e com a certeza única que ela em um instante irá evaporar. Portanto, as afirmações dos autores em relação a situação do homem estar em constante transformação só reforça o pensamento do conceito rousseauiano de felicidade de que nunca estamos presos em um mesmo estado e que nossas faculdades sofrem alterações constantes. Conforme a literata Clarice Lispector:

Até os preparativos já me deixavam tonta de felicidade. [...] Quanto ao fato de minha fantasia só existir por causa das sobras de outra, engoli com alguma dor meu orgulho que sempre fora feroz, e aceitei humilde o que o destino me dava de esmola. [...] Quando horas depois a atmosfera em casa acalmou, minha irmã me penteou e pintou-me. Mas alguma coisa tinha morrido em mim. E, como nas histórias que eu havia lido sobre fadas que encantavam e desencantavam pessoas, eu fora desencantada (LISPECTOR, 1998, p. 27-28).

O desencanto da narradora personagem ocorre justamente por estar passando por situações muito adversas, enquanto busca realizar os seus desejos e estes a fazem ter esperança e imaginar um final feliz para si, mas a realidade acaba por se fazer presente a tirando desse mundo de imaginação que afasta do real, que fica à procura de uma salvação.

O conto clariceano *A Legião estrangeira* faz uma reflexão acerca de como tudo permanece em ininterrupto movimento, "mas sentimentos são águas a serem superadas" (LISPECTOR, 1998, p. 64), essa superação de sentimentos se faz quando se aprende ser um homem justo e virtuoso para Rousseau, que acredita que se aproximando da natureza, do homem natural, é possível ultrapassar o aspecto da felicidade como momentânea e de fato ser um homem feliz, fazendo parte da sociedade, sem ser corrompido pelos seus vícios.

Contudo, as dificuldades que o homem civilizado tem de compreender os princípios, a forma de vida, o desapego aos bens materiais e o equilíbrio entre força e desejo, ocasionam a miséria e as infidelidades frequentes do homem civil, que o impedem de se relacionar com a felicidade. Segundo Jean-Jacques Rousseau:

Não vendo mais a distância percorrida, não lhe damos mais valor; aquela que nos resta a percorrer se amplia, se estende continuamente; assim, esgotamo-nos sem chegar ao fim, e, quanto mais superamos o gozo, mais a felicidade se afasta de nós. Ao contrário, quanto mais o homem permaneceu perto de sua condição natural, menor e a diferença entre suas faculdades e seus desejos e, conseqüentemente, menos longe ele está de ser feliz. Ele nunca é menos miserável do que quando parece desprovido de tudo, pois a miséria não consiste na privação das coisas, mas necessidade que se faz sentir (ROUSSEAU, 2017, p. 91-92).

O filósofo argumenta justamente que muitas vezes os caminhos percorridos nos levam a esquecer o que foi necessário para alcançar os êxitos daquilo que conquistamos e a memória se faz de suma importância para compreender os motivos das decisões acertadas, pois quando se perde o ponto de vista fica mais difícil de visualizar o objetivo - felicidade -, e por isso quanto mais próximo de si mesmo, respeitando os limites de suas faculdades e desejos, mais próximo da felicidade se está.

Em virtude dos fatos mencionados, compreendemos como a filosofia de Jean-Jacques Rousseau pode ser identificada no âmbito literário de Clarice Lispector, relacionando um importante tema, que apesar dos autores estarem escrevendo em séculos diferentes além de ser possível o reconhecimento um do outro, eles permitem ainda uma relação com os dias atuais, dado que ainda hoje o ser humano vivencia felicidades momentâneas, o que o leva a uma busca incansável por mais momentos de alívio, que permitam o reconhecimento de si dentro da sociedade civil, cada vez mais mascarada com promessas vazias de um futuro distante.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta deste artigo foi estabelecer o reflexo do conceito de Felicidade do filósofo Jean-Jacques Rousseau em alguns contos da escritora Clarice Lispector, a partir disso levamos em consideração seus contextos históricos, suas obras e a interdisciplinaridade ao trabalhar em conjunto com a Filosofia e a Literatura. Posto isso, ao escolher o tema como trabalho de conclusão de curso, buscamos nos inserir na temática filosófico-literária, que foi um marco importante na história do mundo das letras – já que ela é uma das primeiras querelas criadas pelos pensadores antigos – e com isso criar relações de conhecimento entre os autores acima citados. Desse modo, os resultados obtidos mostraram o reflexo da felicidade rousseuniana nos con-

tos clariceanos e a partir dessa conclusão ressaltamos a interdisciplinaridade e como o trabalho em conjunto permite que se explore novos conceitos acerca de assuntos já trabalhados por outros autores, onde analisamos também qual era a vocação de ambos, concluindo que eles teriam a escrita como força motora, como desejo e habilidade, isto influenciou a vida dos escritores ao longo de seus processos de desenvolvimento filosófico e literário.

Levamos em consideração a filosofia rousseauiana acerca de como a felicidade é momentânea e cheia de reviravoltas, o filósofo genebrino segue essa linha de pensamento a partir da sua ideia do homem inserido na sociedade civil, que acaba abandonando seu vínculo com a natureza e conseqüentemente deixa de ser homem natural, sendo assim, houve reconhecimento em alguns contos da literata Clarice Lispector destes momentos de felicidade passageiros, mas intensos. Para tanto, podemos constatar o encaideamento proposto na pesquisa entre filosofia e literatura durante a exposição do texto, que teve como intuito apresentar essas duas áreas do conhecimento e demonstrar a forma que podem trabalhar de forma igualitária e se complementando no pensamento, foi nesta perspectiva que a pesquisa inicialmente abordou a ligação entre as duas disciplinas para compreender as aproximações literárias e filosóficas dos autores.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos filosóficos*. Tradução: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução: Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Col. Os pensadores).

BLANCHOT, Maurice: *O livro por vir*. Tradução: Leyla Perrone - Moises. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CASSIRER, Ernst: *A Filosofia do Iluminismo*. Tradução: Alvaro Cabral. Campinas-São Paulo: Editora da UNICAMP, 1992.

COLETTI, Luciana: *Jean-Jacques e a felicidade possível*. Passo Fundo, n. 51, jan/jun. Revista Filosofazer, 2019.

DOS SANTOS, Julia Danielle; DOS SANTOS, Odair José Silva: *Conceitos Lexicais em Felicidade Clandestina de Clarice Lispector*. v. 5, n. 2. jul-dez. Canoas: 2017.

FAÇANHA, Luciano da Silva: *Poética e Estética em Rousseau: Corrupção do gosto, degeneração e mimesis das paixões*. PUC São Paulo, 2010.

FREUD, Sigmund: *O mal-estar na civilização*. Tradução: Pulo César de Sousa. Penguin Classics Companhia das Letras. São Paulo: 2011.

GOTLIB, Nádya Battela: *Clarice: Uma vida que se conta*. – 7. Ed. Ver. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

HAZARD, Paul: *O pensamento Europeu no Século XVIII*. Tradução: Carlos Grifo Babo. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

HOMEM, Maria Lucia: *No Limiar do silêncio e da letra: traços da autoria em Clarice Lispector*. São Paulo: Editora Boitempo, 2012.

LISPECTOR, Clarice: *Felicidade Clandestina: contos* / Clarice Lispector – 1º edição. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

_____: *Clarice na cabeceira: Contos*. Organização: Tereza Monteiro. Rio De Janeiro: Rocco, 2009.

_____: *Clarice na cabeceira: Jornalismo*. Organização: Aparecida Maria Nunes. Rio de Janeiro: Rocco, 2012.

_____: *Clarice na cabeceira: Romances*. Organização: José Castello. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

MARSOLA, Maurício Pagotto: *A Felicidade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

MOSER, Benjamin: *Clarice*,. Tradução: José Geraldo Couto. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

NUNES, Benedito: *Hermenêutica e poesia - O pensamento poético*. Organização: Maria José Campos. Belo Horizonte. Ed. UFMG, 1999.

ROUSSEAU: DE ILUMINISTA À CRÍTICO DA RAZÃO ILUMINADA¹

Luís Felipe Moreira Soares;

INTRODUÇÃO

Sem dúvida alguma, Jean- Jacques Rousseau (1712-1778) ultrapassa muitas barreiras acerca de suas reflexões e de seus escritos, pois, o filósofo escreveu de contos a obras destinadas à defesa de si mesmo. No entanto, como afirma Peter Gay (1999), “Rousseau, evidentemente era um teórico político e um grande teórico político”, uma vez que se é mais conhecido por seus escritos políticos e os ditos de doutrina do século XVIII.

Desta forma, para compreender como o Genebrino construiu as suas teorias que, a saber, vai do progresso em sentido inverso ao desenvolvimento moral do homem (onde muitos de seus contemporâneos insistiam em defender), a valorização das ciências e das artes, a corrupção das instituições, a degradação moral da humanidade e as evidentes desigualdades sociais, é necessário entender o itinerário pessoal do autor e a sua formação autodidata, já que nunca frequentou formalmente nenhuma academia. Segundo relata em *Confissões*, obra autobiográfica, suas primeiras instruções, ainda quando criança, foram recebidas por seu pai que contribuíram para a formação da consciência de si, ainda com seus 6 anos de idade. As leituras feitas por seu pai eram romances deixados pela sua mãe que tinha grande prestígio na cidade de Genebra, intitulado os filhos como cidadãos, assim, logo após a sua morte, seu pai não teve condições financeiras para manter a si e aos seus filhos naquela parte da cidade e mudaram-se para a parte inferior de Gene-

¹ - Capítulo fruto da minha pesquisa de Iniciação à Pesquisa Científica-PIBIC/FAPEMA, com Título: Da crítica às ciências e artes a negação da representação teatral na *Carta sobre os espetáculos*, sob a orientação do Professor Dr. Luciano Façanha, Líder do Gepi Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq.

bra; logo depois, “a continuidade dessa educação foi interrompida por um acidente cuja conseqüências influíram no resto da minha vida. Meu pai teve um conflito com o Sr. Gautier” (Rousseau, 1782), onde seu responsável teve que o entregar para ser criado pelo seu tio. Essas duas mudanças acima citadas foram significativas, no fim da sua infância, para abrir uma nova forma de enxergar o mundo, pois passou a tomar decisões por conta própria.

A partir desse período, Rousseau toma para si uma vida errante, onde resultará em vários encontros e desencontros que servirão como chave de acesso ao mundo das luzes, ao movimento dos enciclopedistas, à república das letras e ao mundo moderno. Com seus escritos, passou a pertencer a “*Encyclopédie*” ou *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres* (Enciclopédia ou dicionário racional das ciências, das artes e dos ofícios), onde não lhe rendeu muito tempo, pois após uma leitura do mundo (FAÇANHA, 2006), o filósofo Jean-Jacques Rousseau começou a perceber que a esperança depositada no progresso da racionalidade é um grande problema, sobretudo no século XVIII. Período, o qual onde todos os outros estudiosos defendiam o clareamento dos problemas através da razão. Período o qual as superstições e submissão cega às autoridades, dariam lugar a utopia da razão ou a gênese das luzes.

Exatamente por pensar contrário a essa resolução dos problemas a partir da elucidação da racionalidade, quando, em 1750, Rousseau participa de um concurso promovido pela academia de Dijon, que propôs uma questão inerente ao seu contexto, e o levou a redigir seu primeiro discurso político, criticando severamente o progresso racional o que resultou no seu afastamento da enciclopédia. Portanto, ao escolher o desenvolvimento dessa pesquisa, busca-se compreender a trajetória de Rousseau, elegendo como o marco essencial a sua iluminação, durante a visita a Diderot na prisão, e o desenvolvimento da sua primeira obra célebre – o *discurso sobre as ciências e as artes* (1750) – enquanto sendo iluminista e crítico da razão iluminada.

ROUSSEAU: ATÉ A ENCICLOPÉDIA

No dia 28 de junho de 1712, na cidade de Genebra, atual Suíça, veio ao mundo Jean-Jacques Rousseau, ferrenho defensor dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, aquele que, tempos depois, seria uma demons-

tração vívida de quanto um homem de gênio pode, na sua forma de pensar e agir, esquivar-se, ou mesmo distanciar-se, em nome de uma reflexão de vida, à estabilidade, aos padrões e valores estabelecidos ou a tudo em que se submetem todos os demais indivíduos comuns que não são capazes de ter uma vida em reflexão

Descendente de uma família tradicional e francesa, filho de Suzanne Bernard e Isaac Rousseau, tornou-se um dos principais e influentes teórico/filósofo do século XVIII, pode-se dizer que foi aquele que mais desordenou a sociedade de sua época com a sua forma de pensar e viver, que, do ponto de vista alheio, eram modos “rebeldes”.

A sua formação autodidata, desde a sua infância, foi um ponto importante para a construção do pensamento de Rousseau, pois diferente dos seus contemporâneos, Ele nunca frequentou formalmente uma academia². Atribuindo esse papel, a seu provedor que lhe deu suas primeiras instruções desde criança. Conforme vai descrever na sua obra autobiográfica, *Confissões* (2008), as suas primeiras leituras foram feitas junto com seu pai, onde encontrou um cérebro intensamente receptivo, que tiveram grande importância para que tivesse consciência de si mesmo. Textos esse que foram livros de romance de sua mãe, onde contribuíram para aguçamento do menino pela leitura de romances e por histórias universais, assim, com menos de dez anos, o garoto Rousseau, já lia *As vidas de Plutarco*.

Em virtude de uma discussão com um capitão reformado, injustamente, Isaac Rousseau, em **1722**, foi obrigado a expatriar-se para o resto de sua vida da república de Genebra, deixando o cuidado do seu filho, Rousseau, sobre seu tio na cidade de Bossey.

Após três anos, em **1725**, agora já com treze anos de idade, com retorno a Genebra, Jean-Jacques se dedicou ao estudo de escrivão e gravador. Como um leitor voraz, lia incansavelmente tudo que lhe vinha às mãos. Assim, dando início a uma nova maneira de perceber o mundo.

Foi quando em **1728**, já iniciava a sua vida errante e seminômade que encontrou-se com a madame de Warens, em Saboia³, uma mulher elegante e de forte personalidade, sendo a responsável por orientar Rousseau tanto intelectualmente, quanto afetivamente. Por sua influência, Rousseau manteve contato com vários intelectuais.

² - Servia como primeiro contato de agrupamentos da elite intelectual, criadas para estimular a promoção do conhecimento, sobretudo, ao que desrespeita à pesquisa e a ciências.

³ - Na época, república pertencente aos Alpes franceses.

Na Itália, sobre a proteção da Sra. Basile, almejou aprimorar as suas habilidades, aprendendo outros ofícios, onde inclusive tem o primeiro contato com a música.

Assim, entre **1731** e **1740**, Rousseau irá vez ou outra à Sabóia, onde ministra aula de música. Em **1733**, escreveu a sua primeira peça aos 21 anos, *O Prefácio de Narciso ou Amante de si mesmo*, uma peça que tem como gênero a comédia.

Já em **1742**, o jovem músico retornou à Paris para participar do seu primeiro concurso musical da Academia de Ciências, no entanto não conseguiu ganhar. Não deixando abalar-se pelo fracasso, continua lendo e estudando, logo começa a escrever a ópera, *Les Muses Galantes*.

Quando, em **1740**, se instalou em Lyon, deixou de ser um subalterno e começou a frequentar lugares de destaque, onde lhe abriu vários caminhos para a cidade de Paris, como - Dupin os Francueil. Assim, em **1743**, começou a se encantar pela música e, principalmente, pela política. Nesse mesmo ano, tornou-se secretário do embaixador francês em Veneza.

Sobre o seu destaque nesse ofício, Rousseau diz em *Confissões*:

O Sr. de Montaigu, entregue sem reservas ao marquês de Mari, que não entrava nas minúcias dos seus deveres; relaxava-o tanto que sem mim os franceses que moravam em Veneza não se aperceberiam de que tinham um embaixador do seu país[...]. Muitas vezes, fiz por minha conta o que ele deveria fazer: preste aos franceses que recorriam a mim ou a ele todos os serviços que estavam ao meu poder. (ROUSSEAU, 1978, p. 278-280)

No ano seguinte, em **1744**, Jean-Jacques, entretanto, se desentende com o embaixador e retorna à cidade de Paris, onde dará continuidade ao ofício, agora sendo secretário dos Dupin. Dois anos depois, **1746**, Rousseau pai do seu primeiro filho, assim como os outros futuros, entrega a criança para o estado.

Cada vez mais próximo de chegar à república das letras, o ano de **1749**, foi muito marcante na vida do filósofo genebrino, pois, além de conhecer o Vincennes Diderot, começou a escrever verbetes sobre música, dando início ao seu percurso literário reconhecido posteriormente, na *Enciclopédia*. Denis Diderot foi preso por ter publicado uma obra intitulada *Carta aos cegos para uso dos que veem, Passeios cétricos e Joias indiscretas*.

Como bom amigo e movido pelas paixões humanas, Rousseau decide fazer uma visita; desta, por sua vez, ingenuamente, sem saber as conseqüências, Ele se encontra diante da gênese de uma vida paradoxal, que, ao mesmo tempo lhe trará reconhecimento, lhe será o ponto chave de uma vida cheia de sacrifício, fazendo com que deixe se **ser um iluminista para ser um crítico da razão iluminada**. Durante essa perambulação, se encontrou e desencontrou. Encontrou, pois, com um cartaz de *Mercure de France* onde anunciava um concurso da Academia de Dijon; e se desencontrou, pois, com o que viria a se tornar sua vida, desencontra-se com aquela vida que levava até então.

Após a iluminação de Vincennes, Rousseau afirmou ter tido uma pequena luz que lhe deu encaminhamento para abarcar de uma vez só com aquilo que havia na proposta da academia. Segundo Cassirer,

Trata-se daquele dia de verão de 1749 no qual Rousseau saiu de Paris para visitar seu amigo Diderot, que, em virtude de uma arbitrária ordem de prisão, tinha sido encarcerado na torre de Vincennes. Levou consigo um número do *Mercure de France* e, enquanto lia no caminho, deparou de repente com um tema de concurso lançado pela Academia de Dijon para o ano seguinte (CASSIRER, 1999, p. 47).

Relata que, enquanto descansava da caminhada, dormiu e sonhou com a resposta daquilo que deveria escrever à proposta que a academia lançou, a saber: Si les rétablissement des sciences a contribué à épurer les mœurs (Se o restabelecimento das ciências e das artes contribuíram para aprimorar os costumes). Não sendo essa pergunta inédita e tendo sempre recebido respostas de forma positiva, o que torna notável à Rousseau, é que, inesperadamente, um autor ousou dar a ela (a proposta de Dijon) uma resposta negativa.

Foi que, finalmente, em **1750**, Rousseau escreve um texto importante a respeito do concurso que lhe rendeu a premiação, onde todas as suas justificativas para uma resposta negativa encontram-se no *Discurso sobre as Ciências e as artes* ou *Primeiro discurso*, onde, muito embora, tenha um caráter temporário, mas já trazia muito do que seria aprofundado em suas obras seguintes.

Vale destacar, ainda, que essa obra foi responsável por levar Rousseau ao famoso universo das "Letras". Dessa obra, portanto, vale dizer que se tornou o epicentro de sua vida e seu modo de pensar, mas por outro lado,

anteriormente dito, a obra foi responsável por apresentar um paradoxo, que nenhuma chave de leitura, ainda hoje, pudera compreender, a respeito de pertencer ao movimento iluminista e, ao mesmo tempo, opor-se a essa forma de organização que se instalou após a renascença. Ainda sobre, Romain Rolland descreve:

O que há de mais curioso é que ele não previra as consequências da sua glória e do seu gênio – mas esta glória e este gênio lhe vieram como que contra a sua própria vontade. A vida e a obra de Jean-Jacques Rousseau oferecem à história literária o caso talvez único de um homem de gênio, que o gênio visitou sem que ele o tivesse procurado (ROLLAND, 1940, p. 2).

Assim, pelos seus, Rousseau foi considerado um traidor dos iluministas. Mas vale destacar que o filósofo não se opunha às ciências e às artes em si mesmas, mas, estava preocupado em defender os costumes, as virtudes e a liberdade. Assim, declara em seu *Discurso* “não é em absoluto a ciência que maltrato [...], mas a virtude que defendo perante homens virtuosos”.

CRÍTICO DA ENCICLOPÉDIA

Em 09 de julho de 1750, a Academia de Dijon anunciava o ganhador do prêmio do ensaio que tivera como resposta negativa à proposta. Tempo mais tarde, especialmente dizendo, alguns dias depois, o *Mercúrio da França*, que, no período, publicava os mais importantes textos de literatura, enviaram ao encontro de Jean-Jacques Rousseau com o objetivo de entrevistá-lo, um representante. A partir daí, o genebrino percebeu que tornou-se uma celebridade, é evidente que ainda demorou para publicizar a sua fama, mas, logo ficou, naquele instante, demonstrado que Rousseau sabia escrever e, portanto, era um homem que fazia parte da república das letras. Então, por toda parte, em Paris, as pessoas liam, elogiaram, criticaram, aprovaram, mas também destilavam sua desaprovação. Rousseau, em *Confissões*, fala a respeito de sua premiação pela primeira vez:

No ano seguinte, soube que ele levava o prêmio de Dijon. Essa notícia despertou todas as ideias que haviam provocado, animou-as com uma nova força e acabou de fermentar no meu coração o primeiro levado de heroísmo- virtude que meu pai, minha pátria e Plutarco ti-

nham posto nele, durante a minha infância. Nada mais via então de grande e belo, senão ser livre e virtuoso, acima da fortuna e da opinião e bastar-se a si mesmo. E embora a falsa vergonha e o receio de bofetadas me impedissem de me portar, de início, de acordo com esses princípios, e de romper bruscamente com as máximas do meu século, desde então, entretanto, minha resolução fixou-se, e só a demorei para executar o tempo de que precisaram as contradições para a irritarem e a tornarem triunfante (ROUSSEAU, 2008, p. 327).

Tudo isso era muito novo para Rousseau, mas também à sua própria forma de pensar habitual e, tão, somente, único a ele, tal como diverso de seus amigos literatos. Assim, na própria *Confissões*, Rousseau destaca que após o sucesso do seu *Primeiro discurso* mudou visualmente a sua atitude e adotou um comportamento, conforme vai dizer Façanha (2010), de “cínico”. Assim, descreve na sua obra confessional:

Até então tinha sido bom: passei a ser virtuoso, ou pelo menos embriagado pela virtude. Esta embriaguez tinha começado apenas intelectualmente, mas em breve passou para meu coração. O orgulho mais nobre germinou sobre os destroços da vaidade extirpada. Não representei nenhum papel: tornei-me, com efeito, tal como parecia; e durante quatro anos pelo menos, aquela efervescência durou em toda sua força, não havia nada de grande e de belo, que possa penetrar no coração dum homem, que eu não fosse capaz de experimentar. Eis donde nasce minha súbita eloquência, eis donde se difundiu por meus primeiros livros aquela chama verdadeiramente celeste que me abrasava e da qual durante quarenta anos não se havia percebido a menor centelha porque ainda não fora ateado o fogo (ROUSSEAU, 2008, p.378)

Para Jean-Jacques, era inconsistente levar uma vida em discordância com os seus princípios, por isso adotou uma vida pautada na sua forma de pensar, que refletiu no seu modo de agir singular. Segundo Rousseau, em *Confissões*, “me tornava um outro homem e deixava de ser eu mesmo”

Todas essas transformações eram consequências de uma mudança radical na sua vida, pois a proposta da questão: “*O Restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?*”, fez com que o Genebrino repensasse o seu modo de ver, muito embora, já na sua peça de comédia, no *Prefácio de Narciso ou Amante de si mesmo*, onde, Façanha (2010), afirma que “serve de fundamentação teórica ao *Primeiro discurso*”, fala que os filósofos obtiveram grande reputação ensinando o homens a pátria de seus

deveres e as virtudes. Assim, portanto essa temática proposta pela academia, não era original, pois a respeito do progresso da razão e o aperfeiçoamento da moral, a filosofia já se perguntava por essas questões e causa, desde o tempo de Sócrates, quando foi condenado por corromper a juventude.

Muito embora, fosse uma questão esperada, pois todos os enciclopedistas estavam de acordo - eis que Rousseau torna-se um maléfico, quando responde negativamente a essa proposta, afirmando - "ao invés de melhorarem o homem, havia, na realidade deteriorado" (FORTES, 2004, p. 67). Nesse momento, o que tornou-se de grande originalidade foi a sua resposta negativa, onde lhe rendeu aplausos, mas também lhe rendeu muitas críticas e perseguições. Ao surpreender seus contemporâneos, assinava sua entrada ao mundo das letras, mas assinavam, por ele, seu atestado de óbito do movimento iluminista.

A partir daí, muitas vezes, Rousseau foi considerado um homem estranho, cuja suas atitudes emocionais lhe trouxeram grande manifestações de perseguição, porém, foi, durante esse momento de perseguição e condenação, não somente a si, como também às suas obras, chegando a lhe considerar um homem perigoso e subversivo, aquele que foi objeto de hostilidade, seja por seus ex-amigos seja pelas autoridades.

Ressalta-se que muitos estudiosos em Rousseau insistem na ideia de uma "pseudo-perseguição" que ele sofrera, mas tem-se de ter certo cuidado no exagero, pois, de fato, algumas obras foram condenadas, também é verdade a decretação de sua prisão (em 9 de julho de 1762). Mas, nessa fase de condenações de perseguições, observam-se alguns cenários que aos poucos vão tomando forma e contam dessas situações e também do íntimo de Jean-Jacques. O autor narra nas Confissões que a obra O Emílio foi rasgada e queimada na escada do Palácio da Justiça de Paris, além de ser dito, naquela circunstância, que não era suficiente queimar o livro, mas também era preciso queimar o autor. Em Genebra acontecia a mesma coisa, depois Berna e também Neuchâtel. "Pareceu a Rousseau que o universo inteiro se ligara contra ele..." Passou, nesse período, a percorrer vários lugares, não tinha paradeiro, fosse pela realidade ou por sua imaginação, teve que passar uma boa parte de sua vida fugindo. Terminava suas cartas sempre pela mesma frase: 'Eu sou inocente.' (FAÇANHA, 2006, p. 112- 113).

Salina Fontes chega a falar que Rousseau é "um verdadeiro desmancha-prazeres da festa dos iluministas", pois, como dito já anteriormente, em

todas as suas obras, escrevia de forma denunciante as falhas e os desvios que descaracterizaram o iluminismo. Movimento este que, Peter gay chamou de "ilustração", pois, embora (sendo) uma importantíssima realização histórica, talvez a mais importante, mas sendo a primeira. Ou seja, antes da ilustração, havia outros autores iluministas.

Então, talvez toda essa reação diante da filosofia pessimista de Rousseau, vem da ideia de conservação de uma tradição que começara, antes mesmo, dos filósofos clássicos, quando tinham a funcionalidade de combater aos mitos e suas tradições sustentadas em crenças, lá no início da construção do pensamento racional. Talvez advém daí esses efeitos de suas ações, o fato de estar inserido dentro de um movimento como o iluminismo, que sendo uma corrente milenar dentro da tradição histórica da filosofia, defendendo a ideia exacerbada do otimismo do progresso e dos poderes da razão, Rousseau lança posicionamentos críticos a todo esse movimento.

Paulo Rouanet destaca que uma das bandeiras mais alta do movimento iluminista foi a da razão, nesse sentido, observa alguns filósofos, como Nietzsche, que inscreveu tanto Petrarca como Erasmo na linhagem dos iluministas; também, Adorno e Horkheimer que veem a *Aufklärung*, como uma corrente que começou desde o início da história do homem, com Ulisses, quando a astúcia humana pela primeira vez se voltou contra o mito, e continua com o positivismo, que consagra o retorno do mito; além do historiador, Peter Gay que considera o enciclopedismo do século XVIII apenas como uma segunda fase de um processo iniciado na Antiguidade clássica. Dessa forma, o autor propõe o uso de Iluminismo para designar uma tendência intelectual, de ideias que combatem o mito e o poder, utilizando argumentos racionais." (ROUANET, 1987, p. 300-303; 26-28.).

Obviamente, se observa que Rousseau, ao proclamar a sua repugnância por essa filosofia sistemática, racional e clara, toma muito cuidado com as crítica que os seus contemporâneos teceram contra ele, e, assim, por estar famoso, não mantém interesse em distanciar-se desse momento célebre, muito menos não gostaria de recair de novo na obscuridade, pois, logo, logo, em tempos mais próximos do que imaginava, fosse discutir novamente num grande debate em que conduziria o grupo dos que discordava das ciências e das artes, por assim, Rousseau, em participar de outro concurso promovido pela academia de Dijon e escreve seu segundo discurso,

na mesma linha do primeiro; em outros próximos anos escreve mais e mais defendendo a sua filosofia e o seu modo de viver.

CRÍTICA SEVERA NO *PRIMEIRO DISCURSO*

A divisão da obra, *o primeiro discurso*, se encontra da seguinte forma: *advertência*, onde só aparece na publicação que fala da negatividade que a obra trouxe. *Prefácio*, aqui, admite tomar uma posição contrária ao que se esperava, que era concordar positivamente com a respeito sobre defender a ideia de felicidade do gênero humano. Entrando no corpo da obra, dentro do discurso, desenvolve mesmo a sua resposta, justifica o partido que toma mesmo ciente de que esperaria crítica, quando fala: “Seja qual for o meu êxito não me faltará um prêmio. Eu o encontrei no fundo do meu coração”. A obra está dividida em duas partes. Na *primeira*, Rousseau apresentou uma espécie de exaltação às ciências e às artes, sem negar sua importância e be-nesses. No entanto, na *segunda*, demonstrou o declínio moral em todas as sociedades que cultivavam.

No *primeiro discurso* (nome dado posteriormente ao *discurso sobre as ciências e as artes*), o genebrino descreve a epítome da trajetória que o homem percorreu desde a saída do estado de inocência, onde seus costumes são primitivos mas verdadeiros, até chegar a um mundo iluminado pela razão, porém, à medida que a sociedade se degenera, surge com isso todos os elementos (como: preguiça, luxo, vaidade e educação). Com o surgimento desses elementos e o declínio do amor-próprio, começa uma vida conduzida pelo olhar dos outros, pois, uma vez que os indivíduos passam a viver sob esse olhar, também passam a contar com comparações e opiniões para se sentir e se considerar. Ou seja, uma verdadeira representação, presos em cadeias falsas. A isso, Jean-Jacques fala:

As ciências, as letras, e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro de que estão eles carregados, afogam-lhes o sentimento dessa liberdade original para a qual pareciam ter nascido, fazem com que amem sua escravidão e formam assim o que se chama povos policiados. (ROUSSEAU, 1978, p. 334-335).

Visto que, no estado de natureza, são apenas dependentes de si

mesmo para saciar as suas necessidades, outrora, nesse momento, passarão a submeter aos juízos alheios para não se sentirem excluídos. Assim, é aqui que começa a história da degeneração do indivíduo no meio social. A partir daí, o argumento que o autor tentou confirmar na primeira parte do discurso era que com a promoção da arte surgiram, infelizmente, várias éticas entre os humanos. Para confirmar essa afirmação, Rousseau utilizou vários métodos de indução histórica, ainda na primeira parte do discurso. A partir deles, ele descobriu as mesmas características de todas as épocas e locais de desenvolvimento artístico, como Egito, Grécia e Roma. Esses lugares se desenvolveram com o desenvolvimento da escrita e se tornaram países destruídos por várias invasões e crimes.

Rousseau, ainda tentando defender sua tese, constata, no desenvolvimento da mesma, que outros sábios já haviam estabelecido esse “florescer cultural”, enquanto progresso, e a “degeneração do homem”. Desta forma, Rousseau vai dizer no *primeiro discurso* “Sócrates começou em Atenas, o velho Catão continuou em Roma a enfurecer-se contra esses gregos artificiosos que seduziam a virtude, debilitaram a coragem de seus concidadãos”.

Assim, na arte ou nas letras, Rousseau não encontra nenhuma utilidade, não só porque do modo como são colocadas ao público corrompeu os homens, mas também porque refletem a realidade da sua sociedade desigual. O motivo que leva Rousseau acreditar em tal negatividade se devia ao fato de o Genebrino acreditar que tais progressos acabavam por mascarar a verdadeira natureza humana, ao desenvolverem-se em homens polidos, em aparências supostamente duvidosas. Essa é a principal objeção aos danos causados às qualidades morais do homem, assim, para ele, seria uma das principais perdas no desenvolvimento humano.

Segundo o filósofo, as artes eram as principais responsáveis pela polidez, uma vez que, antes de sua ascensão, os costumes eram rústicos, mas naturais. Ainda que a natureza não fosse melhor, no entanto era mais fácil o reconhecimento recíproco. Diz Rousseau:

Atualmente, quando buscas mais sutis e um gosto mais fino reduziram a princípios a arte de agradar, reina entre nossos costumes uma uniformidade desprezível e enganosa, e parece que todos os espíritos se fundiram num mesmo molde: incessantemente a polidez impõe, o decoro ordena; incessantemente seguem-se os usos e nunca o próprio gênio. Não se ousa mais parecer tal como se é e, sob tal coerção

perpétua, os homens que formam o rebanho chamado sociedade, nas mesmas circunstâncias, farão todos as mesmas coisas desde que motivos mais poderosos não os desvie (ROUSSEAU, 1978b, p. 336).

Todavia sabemos que o retorno à origem não é possível, portanto, Rousseau não almeja destruir as ciências e as artes, almeja assim destruir o modo como elas são utilizadas. Ainda no discurso, Rousseau sempre quis afirmar que a cultura das ciências e das artes degenera os costumes de um povo como um todo, mas nunca que em cada ser humano, individualmente, pudessem ser inconciliáveis as letras e a virtude.

Nesse sentido, abre-se a possibilidade ou a brecha que designa uma utilidade para as ciências e para as artes. Embora as letras tenham contribuído para a degeneração da moral e, conseqüentemente, do homem, ainda existe a possibilidade de elas desempenharem uma função social, qual seja a de evitar que o mal seja maior do que aquele já existente.

Ele sabe que a passagem do Estado de natureza para o estado de sociedade produziu uma visível transformação no homem. Se, no início, ele era um animal pacato, em sociedade tornou-se, de certa forma, um ser moral. É a partir dessa observação que Ele tenta encontrar, nos homens da sociedade, em seus pequenos atos, uma ânsia de tentar tornar-se, senão igual, ao menos possuidores de uma moral semelhante à dos homens do Estado de natureza, segundo Rousseau “vezes demais a razão nos engana, mas a consciência nunca engana”. Esta citação traz a importância de tratar da consciência como sentimento inato, despertado em sociedade.

É um espetáculo grandioso e belo ver o homem sair, por seu próprio esforço, a bem dizer do nada; dissipar, por meio das luzes de sua razão, as trevas nas quais o envolveu a natureza; elevar-se acima de si mesmo; lançar-se pelo espírito às regiões celestes; percorrer com passos de gigante, como o sol, a vasta extensão do universo; e, o que é mais difícil, penetrar em si mesmo para estudar o homem e conhecer sua natureza, seus deveres e seu fim. Todas essas maravilhas se renovaram, há poucas gerações. (ROUSSEAU, 1978b, p. 333-334).

Quanto a isso, Rousseau fala que as *luzes* tão exaltadas por todos, aos olhos do filósofo, não fizeram do homem um ser melhor nem mais esclarecido, quando, assim sendo, o reconhecimento dos valores humanos ficou comprometido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante desse presente paradoxo, que ao longo da pesquisa tentou se mostrar, não se é capaz de afirmar o que de fato Rousseau é, se antes, um iluminista, ou se depois, um crítico dele. Aliás, não se sabe nem se é possível afirmar se um algum dia o filósofo deixou de ser um para ser outro. Como ao longo de todas as suas cartas, sempre defendendo, sobretudo, no *primeiro discurso* “não se opuseram ao progresso das ciências nem das artes, mas defendia a virtude dos homens”. É correto, pois, afirmar que, ao mesmo tempo que se distanciava do movimento, fazia parte dele, portanto ao passo que era **iluminista, era crítico da razão iluminada**, pois defendia, acima de tudo, o estado natural do homem. Assim, segundo Salina, se dirá isso com exatidão, pois tratando da figura camaleônica de Jean-Jacques Rousseau, onde se escapa de uma classificação de forma concreta. O que se pode dizer, então, é que o genebrino era um filósofo cristão. Conforme Salina, um *cristão sincero*. O que já seria um grande problema a ser enfrentado, principalmente nesse contexto. Assim, concluímos que um dos principais motivos do seu afastamento, seria que o filósofo não conseguiu acompanhar os enciclopedistas por seu materialismo e por seu ateísmo, assim, portanto, o rompimento era inevitável. Além disso, o mais importante a dizer, pois, que, o genebrino não poderia conceber uma filosofia racionalista desprovida de sentimento, daí o rompimento e a dificuldade de seus contemporâneos o acompanharem. É justo dizer, pelo que já foi apresentado que Rousseau não era contra o iluminismo em sua verdadeira essência, mas contra o movimento que desviou do seu verdadeiro espírito, direcionando a sua crítica ao desligamento que a razão provocou.

REFERÊNCIAS

FAÇANHA, Luciano da Silva. **Poética e estética em Rousseau: corrupção do gosto, degeneração e mimesis das paixões**. São Paulo, PUC-SP, 2010. Tese (Doutorado em Filosofia). Maria Constança Peres Pissarra (Orient.)

FAÇANHA, Luciano da Silva. **Para Ler Rousseau: uma interpreta-**

ção de sua narrativa confessional por um leitor da posteridade. São Paulo: Edições Inteligentes, UFMA. 2006.

GAY, Peter. Prefácio. In: CASSIRER, Ernest. **A questão Jean-Jacques Rousseau.** Tradução: Erlon José Paschoal, Jézio Gutierre. Revisão da tradução: Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** Tradução: Lurdes Santos Machado. Introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 2ª Edição. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultura, 1978a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as Ciências e as Artes.** Tradução: Lurdes Santos Machado. Introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 2ª Edição. Coleção Os Pensadores, São Paulo: abril Cultura, 1978b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Confissões.** Tradução: Rachel de Queiroz e José Benedicto Pires. Bauru, São Paulo: EDIPRO, 2008.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

FORTES, Luiz Roberto S. **O iluminismo e os reis filósofos.** São Paulo: Brasiliense, 2004.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau.** Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ROUSSEAU E O ESTUDO DO HOMEM¹

Antonio Carlos Borges da Silva

Conhece-te a ti mesmo.
(Inscrição no templo de Delfos)

Seguramente se pode afirmar, antes de qualquer coisa, que o *Segundo Discurso* é um discurso voltado para o homem. Assim, o homem não é somente o seu destinatário, mas é, igualmente, a sua razão de ser, o seu objeto ou assunto principal.

A partir das complexas reflexões construídas nessa obra fundamental, Rousseau pretende demonstrar como, por uma sequência de abusos perpetrados pelo próprio homem, ele abandonou a sua condição de liberdade e igualdade do estado de natureza para se entregar, voluntariamente, à condição de servidão caracterizada pela desigualdade do estado de sociedade.

A desigualdade é assim o artifício maligno pelo qual, sempre, o mais forte oprime o mais fraco, o rico se serve do pobre, e todos se tornam antagonistas de um processo de transgressão da ordem originária do estado de natureza.

Portanto, em face desse diagnóstico, Rousseau dirigiu seu discurso, universalmente, aos homens de qualquer região do mundo, e aos seus semelhantes, com o objetivo de lhes mostrar a sua história verdadeira, que foi descoberta desde a iluminação de Vincennes². “É do homem que devo falar”, diz Rousseau, “e a questão que examino me diz que devo falar para homens”. “Defenderei, pois, com confiança, a causa da humanidade”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 241).

A verdade referida por Rousseau, fora segundo ele, recolhida unicamente do *livro* da Natureza por intermédio da autorreflexão ou introspecção. Com uma retórica vibrátil, digna do seu estilo ímpar, o autor publica

¹ Capítulo extraído da Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão, intitulada NATUREZA E SOCIEDADE: esboços para uma antropologia em Rousseau sob coordenação do Professor Dr. Luciano da Silva Façanha, Líder do Gepi Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq.

² Esse episódio ficou conhecido por “iluminação de Vincennes”, por conta de uma referência à região localizada nos arredores de Paris, na qual Rousseau caminhava e onde afirmou ter compreendido as verdades mais profundas acerca do homem e dos sistemas sociais. Ver o tópico *Os dramas da civilização*, neste trabalho.

esse fato como um manifesto contra os terríveis enganos perpetrados historicamente por todos os sistemas sociais.

Assim, no *Segundo Discurso*, o filósofo genebrino pode fazer a seguinte proclamação, em tom profético: “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”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 243).

Em suas linhas gerais, o *Segundo Discurso* se constituiu num admirável e intenso elogio do homem natural e num diagnóstico sombrio acerca do homem civil diante da sua degeneração moral e física acarretada pelo devir histórico.

O progresso, manifestação incontestável da perfectibilidade do homem, pode tornar-se uma coisa terrível. Embora as aquisições históricas não possam ser consideradas como causas isoladas de todas as misérias humanas, é inegável que o aperfeiçoamento contínuo do domínio da natureza pela ciência e o refinamento do gosto pelas artes, estão associados no processo de degeneração do homem.

Essa perspectiva já havia sido esboçada no *Primeiro Discurso*. Contudo, essa questão é retomada e desenvolvida com mais sistematicidade e profundidade pelo cidadão de Genebra no *Segundo Discurso*³.

Cabe ressaltar que esses dois *Discursos* possuem uma preocupação pedagógica, isto é, visam oferecer ao leitor os elementos reflexivos necessários para a compreensão dos fundamentos da organização da sociedade a partir de uma reflexão sobre a natureza do homem.

Como se sabe, as circunstâncias que levaram Rousseau a dissertar sobre o tema no *Segundo Discurso* foi a pergunta proposta pela Academia de Dijon, que indagava qual a origem da desigualdade e se a mesma era ou não autorizada pela lei natural.

Para Salinas Fortes “[...] em um e outro caso é a *natureza* que permite decidir a questão seja da lei natural – aquela que é adequada à natureza do homem – seja das leis políticas, isto é, das leis adequadas à *natureza* do corpo político” (FORTES, 1976, p. 41).

Com relação ao conhecimento que se pode ter do homem e da natureza, Rousseau sustentou que as ciências do homem deveriam vir em primeiro lugar em relação às ciências físicas. Segundo o genebrino, as ciências

³ - *Cidadão de Genebra* era a forma como Rousseau subscrevia suas obras literárias. Aqui, reportamo-nos também a esse título para nos referirmos ao autor.

do homem são de interesse geral e por isso devem convir a todas às pessoas simples, ao homem do povo⁴.

Enquanto que essas últimas interessariam somente a uma pequena parcela da humanidade, aos filósofos e circunspectos; por conseguinte, não deveriam ocupar uma grande parte nos negócios que são de interesse da maioria dos cidadãos.

A crítica de Rousseau às ciências e às artes no âmbito desse *Discurso* não foi muito bem compreendida por seus contemporâneos, os quais o acusaram de ter sido contrário aos valores científicos e estéticos em si mesmos. Embora o genebrino tivesse insistentemente refutado essa imputação, que aliás considerava injusta. Dizia Rousseau: “não é a ciência que maltrato [...] mas a virtude que defendo” (ROUSSEAU, 1973a, p. 341). Não obstante, essa questão foi frequentemente levantada por seus contestadores com o objetivo de combatê-lo. Na *Carta ao Rei da Polônia*, Rousseau escreveu:

A ciência é muito boa em si mesmo, eis o que é evidente, e seria preciso ter renunciado ao bom senso para dizer o contrário. O autor de todas as coisas é a fonte da verdade; tudo conhecer é um dos atributos divinos: adquirir conhecimentos e espalhar as luzes equivale, pois, a participar, de certo modo, da inteligência suprema. (ROUSSEAU, 1973a, p. 383).

Para conhecer os princípios da natureza, que são sempre corretos, não seriam necessárias quaisquer virtudes intelectuais excepcionais. Bastaria ao homem consultar o seu eu interior. Por conseguinte, o homem mais simples estará sempre mais próximo de compreender esses princípios. Contrariamente, os homens letrados, porquanto apenas filosofam, colocam-se mais distantes deles.

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 para si mesmo e ouvir a voz da consciência no silêncio das paixões? (ROUSSEAU, 1973a, p. 360).

Contudo, não nos enganemos a respeito do conhecimento “de si mesmo”. Embora este seja simples, repousa sob tantos preconceitos, tantos

4 - Quanto a esse aspecto, cabe notar que um dos feitos mais notáveis de Rousseau para a época consiste exatamente na valorização da cultura popular em face da cultura erudita.

erros, que é impossível acessá-lo sem um extraordinário esforço do intelecto. É mais difícil que desvendar os segredos da natureza. Daí a desproporção existente entre o conhecimento do mundo físico e o conhecimento do homem, pois é notório que o estudo do homem não acompanha o triunfo das ciências sobre a natureza e o refinamento do gosto pelas artes.

É um espetáculo grandioso e belo ver o homem sair por seu próprio esforço, a bem dizer, do nada: dissipar por meio das luzes de sua razão as trevas nas quais o envolveu a natureza: elevar-se acima de si mesmo; lançar-se, pelo espírito, as regiões celestes; percorrer com passos de gigante, como o sol, a vasta extensão do universo; e, o que é ainda maior e mais difícil, penetrar em si mesmo para estudar o homem e conhecer sua natureza, seus deveres e seu fim. (ROUSSEAU, 1973a, p. 341-342).

Portanto, o problema do conhecimento do homem se coloca em relação ao plano ético. Deve-se conhecer o homem para conhecer seus deveres e a finalidade última de sua existência. Esses aspectos guiam, pois, as reflexões do genebrino e transpassam suas obras.

A verdade sobre o homem descoberta por Rousseau teria permanecido oculta no transcorrer dos séculos, longe do alcance da especulação intelectual, da retórica dos literatos e das doutrinas dos juriconsultos.

Paradoxalmente, por se tratar de uma verdade simples, como já foi dito, esses sábios não puderam apreendê-la na sua totalidade e na sua simplicidade. Ao contrário, trabalharam incansavelmente para obscurecer o seu sentido; eles a buscaram em todos os lugares, menos naquele em que realmente ela estava depositada: no coração dos homens.

Por conseguinte, os filósofos apenas tergiversaram a respeito da verdade do homem; confundiram-na com seus subterfúgios capciosos, floreados por “sutilezas metafísicas”, que não são mais do que vãos palavrórios, ininteligíveis para as mentalidades mais simples.

Mas “a teoria do homem”, assevera o genebrino, “não é uma vã especulação quando se funda na natureza, progride apoiada nos fatos por meio de deduções bem encadeadas e, conduzindo-nos à fonte das paixões, ensina-nos a regular seu curso”. (ROUSSEAU, 2005, p. 53).

Conforme observa Salinas Fortes, Rousseau endereça a sua crítica aos filósofos que formavam a sociedade dos homens letrados, os acadêmi-

cos de sua época. Por isso, Rousseau se coloca no papel de defensor das virtudes simples perante a comunidade dos homens letrados. A questão premente é o problema da transparência do ser e do parecer em face da construção da realidade da vida social.

No decorrer do processo de corrupção, o homem desfigurou sua própria imagem, e esse processo se complementou devido às “falsas luzes”. Isso não se deveu exatamente à má-fé dos intelectuais, mas aos obstáculos discursivos que “bloqueiam a visão”. A mentira não é intencional, mas a verdade se distanciou dos olhares “cultivados”.

Conhecer é tornar manifesto no homem o que os ornamentos escondem, é proceder à operação inversa da dissimulação. Compreende-se que a operação de colocar sob suspeição os *livros*, este modo sofisticado do dizer dos homens. Mentirosos como os discursos orais, devem ser eles postos de lado e, se queremos conhecer a *História do Homem*, precisamos de algo que está par além do dizer humano; precisamos nos voltar para o *livro* metafórico da Natureza. (FORTES, 1976, p. 51).

Para Rousseau, a fonte dos nossos conhecimentos encontra-se nos sentidos. Basta, primeiramente, consultar o sentimento para se penetrar nos misteriosos recônditos da natureza humana. Portanto, não serão nos livros que o homem deverá aprender sobre o mundo. É pela experiência e pela observação que ele alimenta suas ideias.

Como tudo que entra no conhecimento humano entra pelos sentidos, a primeira razão do homem é uma razão perceptiva; ela é que serve de base à razão intelectual: nossos primeiros mestres de filosofia são nossos pés, nossas mãos, nossos olhos. Substituir tudo isso por livros, não é ensinar-nos a raciocinar, é ensinar-nos a nos servirmos da razão de outrem; é ensinar-nos a acreditarmos muito e a nunca sabermos coisa alguma. (ROUSSEAU, 1995b, p. 121).

No prefácio ao *Segundo Discurso* ficou patente importância do estudo do homem. O conhecimento do homem é, na opinião do filósofo genebrino, “o mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 233). Assim, o desconhecimento de si pode pôde levar ao desequilíbrio da vida em sociedade, segundo o preceito délfico.

No entanto, a crítica não é no sentido da quantidade desse tipo de conhecimento, na medida em que proliferam “nossos grossos livros de moral”. A crítica refere-se à qualidade destes, posto que esses livros só ensinam o homem a afastar-se dos princípios basilares da natureza. “Quanto mais acumulamos conhecimentos novos”, afirma o genebrino, “tanto mais afastamos os meios de adquirir o mais importante de todos [...] e à força de estudar o homem, tornamo-nos incapazes de conhecê-lo”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 234).

Esse fato explicaria a escandalosa discordância, por exemplo, entre os diversos autores que trataram dos princípios do direito natural. A única coisa em comum entre eles, segundo o genebrino, era o fato de estarem em perpétua contradição. Ao invés de extraírem os fundamentos políticos da sociedade diretamente da natureza, os juriconsultos se limitavam a reiterá-los com base em conhecimentos que só eram adquiridos depois que os homens já se encontravam reunidos em sociedade⁵.

Daí sobrevir a necessidade das razões metafísicas, isto é, aquelas que servem para justificar a existência das leis. Logo, “enquanto, porém, não conhecermos o homem natural”, diz Rousseau, “em vão desejaremos determinar a lei que ele recebeu ou aquela que melhor convém à sua constituição”⁶. (ROUSSEAU, 1973b, p. 236).

Essa preocupação de Rousseau revela seu caráter etnológico, embora esse termo não fosse ainda utilizado na sua época. Mas a ideia central por trás desse pensamento consiste na afirmação de que é preciso compreender o homem nas suas diferenças e singularidades, e não somente de acordo com modelos ou parâmetros preestabelecidos.

Desse modo, conforme Rousseau escreveu na *Carta a D’Alembert sobre os espetáculos*, não pode existir unicamente um modelo estético universalista que sirva ao homem em geral, como por exemplo, um tipo de teatro

5 - As teses defendidas por Rousseau se confrontam, historicamente, com a corrente doutrinária do *jusnaturalismo*, que, em síntese, sustentava que o direito natural, isto é, o conjunto de princípios jurídicos funda-se em preceitos metafísicos, universalmente válidos, independentes de quaisquer circunstâncias. Para Lourival Gomes Machado, Rousseau vai “contra o ‘dogmatismo’ dos cultores do direito natural com sua visão apriorística de um estado de natureza em que surge um homem raciocinante e moral”. (MACHADO, 1968, p. 33).

6 - Convém assinalar que o termo natural, como utilizado por Rousseau, pode se referir aos aspectos biológicos e espirituais do homem. Para Cassirer, “trata-se aqui de evitar a [ambiguidade] do conceito de natureza de Rousseau. O vínculo que liga o homem à comunidade é ‘natural’ - mas não faz parte de sua natureza física, e sim de sua natureza racional. É a razão que estabelece esse vínculo e determina a partir de si a natureza desse vínculo. Desse modo, também para Rousseau, o homem é um ser político, caso igualemos sua natureza com seu destino - mas ele não é um animal político, não é um *zoon politikon*. Renuncia-se ao fundamento biológico da sociedade a fim de se colocar em seu lugar um fundamento ético puramente ideal”. (CASSIRER, 1999, p. 119)

que se adequa a todos os homens, em todos os lugares e em todas as épocas. Ocorre do mesmo modo com política, ainda que se considere a unicidade da natureza humana. Conforme escreveu Rousseau:

O homem é uno admito, mas o homem modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos e pelos climas torna-se tão diferente de si mesmo que já não devemos procurar o que é bom para os homens em geral, e sim o que é bom para eles em tal tempo e em tal lugar. (ROUSSEAU, 2015, p. 45-46)⁷.

Na perspectiva de Edmilson Menezes, Rousseau inaugura o critério da “historicidade” na compreensão da problemática do homem.

Na sua descrição da passagem do estado natural ao estado social e na sua concepção de vida civilizada, Rousseau inaugura no século XVIII uma visão inédita da História: a historicidade do homem a qual, na Filosofia, só foi possível quando o ser humano passou a ser entendido como produto de transformações progressivas, desvinculando-se de uma concepção essencial e eterna, oriunda exclusivamente da concepção divina. (MENEZES, 2010, p. 102-103).

No início do livro III, capítulo VIII do *Contrato Social*, essa orientação encontra-se claramente aplicada ao problema da natureza da organização social e política. Nesse sentido, nem mesmo o bem mais precioso do homem, a sua liberdade, deve ser buscada em modelos estranhos a um povo. Ao fazer isso, os povos podem se desviar de sua história e comprar a liberdade de outros com o preço da sua. “Não sendo a liberdade um fruto de todos os climas,” nos adverte Rousseau, “não está ao alcance de todos os povos”. (ROUSSEAU, 1973c, p. 100).

Esse estado de coisas comprometia a compreensão da realidade do homem, inclusive dos princípios do direito político, que são a base da vida

7 - Em Voltaire, nota-se concepção semelhante na qual é possível apontar a estreita correlação entre o homem e o meio, razão pela qual os homens, ao mesmo tempo em que modificam as circunstâncias de sua existência psicofísica, são modificados por elas. “Para que uma sociedade subsista, é preciso que haja lei, como é preciso que haja regras para cada jogo. A maioria dessas leis parecem arbitrarias, dependem dos interesses, das paixões, das opiniões dos que inventaram e da natureza do clima onde os homens se reuniram em sociedade. Num país quente, onde o vinho torna o homem furioso, julgou-se adequado tornar um crime bebê-lo. Em outros climas mais frios, é uma honra embebedar-se. Aqui, um homem deve contentar-se com uma mulher, acolá, é-lhe permitido ter quantas puder alimentar. Num país estrangeiro, os pais suplicam aos estrangeiros que aceitem dormir com suas filhas, em todos os outros lugares uma moça em se entregar a um homem estará desonrada. Em Esparta encorajava-se o adultério; em Atenas, era punido com a morte. Entre os romanos, os pais tinham o direito de vida e de morte sobre um filho, mesmo do mais desobediente. O nome do rei é sagrado em muitas nações e abominado em outras. Mas todos os povos que se conduzem tão diferentemente reúnem-se sob o mesmo ponto: denominavam *VIRTUOSO* o que é conforme as leis estabelecidas e *CRIMINOSO* o que lhes é contrário”. (VOLTAIRE, 1978c, p. 80, grifo do autor).

social, já que o filósofo genebrino entendia que as ideias concernentes ao direito natural eram, igualmente, ideias relativas à natureza do homem. Portanto, o conhecimento do homem mostrava-se indispensável para a fundamentação legítima dos princípios que regem a ordem social e política.

Assim, pode-se afirmar que, para Rousseau, o desconhecimento dos verdadeiros fundamentos da sociedade se origina na própria ignorância da natureza humana.

OBSERVAÇÃO E HISTÓRIA

Para Rousseau, o produto das relações entre os homens é histórico. Para falar dos homens, faz-se necessário, antes de tudo, conhecê-los tal como se mostram. Deve-se estudar suas instituições, seus hábitos e costumes e averiguar o grau de degeneração em que estes se encontram.

Nesse sentido, o filósofo genebrino preconiza que não basta somente estudar os homens que estão próximos; mas deve-se também observá-los tão longe quanto for possível. As observações não devem se limitar aos homens em um mesmo local, mas aos homens em geral (assim, Rousseau pode lamentar, em sua época, a falta de pessoas realmente interessadas em estudar seriamente as culturas exóticas).

Rousseau se coloca como o observador atento das relações entre o homem e o meio em que vive. As análises que faz dessas relações são provenientes não só do puro “raciocínio”, mas da observação. Desse modo, Rousseau faz-se um exímio observador naturalista. “Que examinem bem a constituição do homem” diz Rousseau, “que acompanhem os primeiros desenvolvimentos do coração em tais ou quais circunstâncias a fim de ver quanto um indivíduo pode diferenciar-se de outro pela força da educação”. (ROUSSEAU, 1995b, p. 290). Em contrapartida,

Não me baseio no que imaginei e sim no que vi. É verdade que não encerrei minhas experiências dentro dos muros de uma cidade nem numa só espécie de gente; mas, depois de ter comparado classes e povos que pude ver numa vida passada e observá-los, deixei de lado como artificial o que era de um povo e não de outro, e só encarei como pertencendo incontestavelmente ao homem o que era comum a todos de qualquer idade, de qualquer classe e de qualquer nação. (ROUSSEAU, 1995b, p. 290-291).

Esse ponto parece contradizer o método preconizado por Rousseau no *Segundo Discurso*, quando o autor sustenta que devemos afastar todos os fatos para conhecer o homem natural. Como então o filósofo genebrino poderia *reabilitar* a história como um recurso apropriado ao estudo do homem?

Estamos diante de um dos paradoxos de Rousseau e que não poderemos resolver facilmente. Cabe notar, quanto a essa questão, que nosso interesse nesse momento se limita apenas a destacar os aspectos de complementariedade e não de oposição sobre as questões de ordem metodológica para o estudo antropológico.

É preciso compreender que o pensamento antropológico de Rousseau está ligado por dois aspectos complementares. Desse modo, o conhecimento de si mesmo, o método adequado é a autorreflexão e, portanto, nesse caso, a história teria um papel secundário. Todavia, o problema surge quando se trata de estender esse conhecimento aos homens em geral, pois é necessário observá-los atentamente na sucessão temporal e na disposição espacial, para assim compreender a suas transformações e aquisições históricas.

De todo modo, o tema da história ocupa uma parcela significativa nas reflexões do filósofo genebrino. A questão é aventada no livro quarto do *Emílio*, sob a perspectiva pedagógica, pois como se sabe, essa obra representa um dos maiores esforços para a compreensão do problema da educação na modernidade.

Nesse sentido, a história se apresentaria sob um duplo caráter. Por um lado, como um excelente meio de instrução; por outro, potencialmente como uma fonte de erros que podem prejudicar a observação e o julgamento do homem.

Um dos grandes vícios da história está em que pinta muito mais os homens pelas suas más qualidades do que pelas boas; como só é interessante pelas revoluções, as catástrofes, enquanto um povo cresce e prospera na calma de um governo sereno, ela nada diz; só começa a falar deste quando, não podendo mais bastar-se a si mesmo, toma parte nos negócios dos vizinhos ou os deixa tomar parte nos seus; ela só o ilustra quando ele já está no declínio: todas as nossas histórias começam onde deveriam terminar. (ROUSSEAU, 1995b, p. 268).

Assim, o genebrino sustenta no *Emílio*, que “para conhecer os ho-

mens é preciso vê-los agindo. Na sociedade ouvimo-los falando; mostram seus discursos, escondem suas ações”. (ROUSSEAU, 1995b, p. 268).

Ora, através da história não se pode conhecer o fato em si. Rousseau pergunta, então, de que adiantaria conhecer o fato em si, quando sua razão de ser parece desconhecida? Assim, a narrativa histórica, na versão de muitos historiadores, não seria mais do que a arte da pura conjectura.

Os acontecimentos históricos não podem ser conhecidos através da sua “reconstrução” por intermédio de explicações que lhes emprestem um nexos causal. As fábulas guardam uma analogia com ideia de história vista por essa perspectiva, pois ambas não passariam de fantasias.

Por isso, deve-se adotar extrema cautela ao ensinar as fábulas às crianças em certa idade; por se tratarem de fatos fictícios, poderiam afetar a faculdade da imaginação. Nesse sentido, “as palavras das fábulas não são mais fábulas do que as palavras da história não são história”. (ROUSSEAU, 1995b, p. 104).

De acordo com Rousseau, os historiadores, assim como os autores de fábulas, selecionam certos acontecimentos e lhes emprestam o colorido e a sombra, dependendo das circunstâncias. E o produto desse trabalho não é menos a realidade do que arte. Citemos novamente o *Emílio*, em que Rousseau afirma: “Só os maus são célebres, os bons são esquecidos ou ridicularizados: e eis como a história, tal qual a filosofia, calunia sem cessar o gênero humano”. (ROUSSEAU, 1995b, p. 269).

Ao referir-se ao valor de utilidade moral da história, Rousseau não está se reportando às narrativas históricas que só se caracterizam pela preocupação em apresentar as guerras ou as barbáries da humanidade, as ascensões e quedas de impérios, ou os grandes feitos dos homens. Para essa história, não tem lugar a vida ordinária e pacata dos homens, sua tranquilidade, pois o cotidiano em que estão imersos não despertam nenhum interesse. Esse é um retrato que só revela a face benévola do homem e não a sua corrupção e ambição. Portanto, estes fatos não são, de modo algum, dignos de registro pelos historiadores.

Trata-se de uma história em que o personagem principal é o homem despojado de seus privilégios e prerrogativas que somente a desigualdade favoreceu.

Por isso, é mister, no caso da formação pedagógica do homem, que o conhecimento seja construído a partir da experiência sensível e não do co-

nhecimento histórico. Desse modo, deve-se priorizar a experiência das coisas. “A criança observa as coisas à espera de que possa observar os homens. O homem deve começar por observar os homens; depois observará as coisas”. (ROUSSEAU, 1995b, p. 348).

Assim, no momento certo, deve-se mostrar a história a Emílio, isto é, à criança de uma forma em geral, para que ela possa “ler o coração dos homens” e decidir imparcialmente acerca dela.

Para destruir ao mesmo tempo esses dois obstáculos e para pôr o coração humano a seu alcance, sem correr o risco de perturbar o seu, gostaria de mostrar-lhe os homens de longe, de [lhes] mostrar em outros tempos e outros lugares, de maneira que pudesse ver a cena sem nunca poder atuar nela. Eis o momento da história; é através dela que lera nos corações, sem as lições da filosofia; através dela é que os verá, simples espectador, sem interesse e sem paixão, como juiz, não como cúmplice nem como acusador. (ROUSSEAU, 1995b, p. 268).

Assim,

Emílio não é feito para permanecer sempre solitário; membro da sociedade, deve cumprir seus deveres. Feito para viver com os homens, deve conhecê-los. Conhece o homem em geral, resta-lhe conhecer os indivíduos. Sabe o que faz no mundo. Resta-lhe saber como nele se viver. (ROUSSEAU, 1995b, p. 388).

Desse modo, a personagem do Emílio representa, na monumental obra pedagógica de Rousseau, a unidade do modelo ideal de formação do homem, uma espécie de “Paideia” rousseauiana, dirigida para o desenvolvimento das dimensões físicas e cognitivas do homem, sobretudo, das “virtudes políticas” tão necessárias ao bom funcionamento do Estado. Emílio é, se quisermos, uma proposta para formar um selvagem (homem natural) adaptado à sociedade.

Primeiro, deve ser educado na experiência das coisas; depois, na história dos homens. “Emílio não é um selvagem a ser largado no deserto, é um selvagem feito para viver na cidade”, nos diz Rousseau (ROUSSEAU, 1995b, p. 227). É, pois, a síntese do homem natural e do homem social, ou do homem e do cidadão, que conhece o mundo, a si próprio e os outros homens.

Assumimos que essas observações têm um caráter relevante para o

pensamento antropológico do filósofo genebrino, principalmente pelo seu valor metodológico para o conhecimento do homem.

Portanto, a partir das questões abordadas nas linhas anteriores, pode-se afirmar que a observação e a história não se constituem em modalidades de abordagens necessariamente contrárias entre si; mas são complementares, na medida em que se pressupõe na natureza do homem uma essência natural e histórica. Para (re)conhecê-las, faz-se necessária essa dupla perspectiva.

A IDEIA DE HOMEM NA ILUSTRAÇÃO E A FUNDAMENTAÇÃO DO PENSAMENTO ANTROPOLÓGICO EM ROUSSEAU

Historiadores e filósofos costumam designar pelos termos Ilustração ou Iluminismo o complexo movimento de caráter social, cultural e político que se manifestou na Europa ocidental, especialmente na Inglaterra, França e Alemanha. Historicamente, aceita-se que esse movimento atingiu o seu apogeu no período de 1680 a 1780.

Conforme explicação da professora Maria das Graça do Nascimento, na obra *Voltaire: a razão militante*, esse movimento tinha como principal característica a defesa da autonomia da razão em face dos argumentos baseados na autoridade e na tradição. A Ilustração defendia que “a razão devia penetrar em todos os domínios do saber da atividade humana, para destruir os preconceitos, que são frutos da ignorância e do obscurantismo. Assim, a filosofia ilustrada assume uma atitude crítica em relação à tradição cultural, religiosa e institucional”. (NASCIMENTO, 1993, p. 6).

Sérgio Paulo Rouanet destaca esse movimento como:

A proposta mais generosa de emancipação jamais oferecida ao gênero humano. Ela acenou ao homem com a possibilidade de construir racionalmente o seu destino, livre da tirania e da superstição. Propôs ideais de paz e tolerância, que até hoje não se realizaram. Mostrou o caminho para que nos libertássemos do reino da necessidade, através do desenvolvimento das forças produtivas. Seu ideal de ciência era o de um saber posto a serviço do homem, e não o de um saber cego, seguindo uma lógica desvinculada de fins humanos. Sua moral era livre e visava uma liberdade concreta, valorizando como nenhum outro período a vida das paixões e pregando uma ordem em que o cidadão não

fosse oprimido pelo Estado, o fiel não fosse oprimido pela religião, e a mulher não fosse oprimida pelo homem. Sua doutrina dos direitos humanos era abstrata, mas por isso mesmo universal, transcendendo os limites do tempo e do espaço, suscetível de apropriações sempre novas, e gerando continuamente novos objetivos políticos. (ROUQUENET, 1987, p. 27)

No campo filosófico-científico, a Ilustração desenvolve suas concepções consoante aos paradigmas epistemológicos do empirismo, de John Locke, e os da mecânica, de Isaac Newton⁸. Sobre isso, Henrique Vaz expressa:

A mecânica de Newton consagra a primazia do método experimental e a fecundidade do procedimento analítico segundo o modelo mecanicista. Experiência e análise, eis os dois termos-chave da linguagem filosófico-científica da Ilustração. Eles definem os constitutivos essenciais de uma ideia de Razão que se considera *una e universal*. (VAZ, 1991, p. 92)

Esse é, em síntese, o estatuto epistemológico predominante na modernidade pelo qual os filósofos puderam modificar os métodos de investigação científica, passando a considerar a primazia dos fatos concretos como fundamentos das hipóteses especulativas. Por conseguinte, as concepções sobre o homem foram diretamente influenciadas por esse contexto histórico e cultural.

A ideia de uma natureza humana foi bastante recorrente nas concepções filosóficas até o século XVIII. Os autores iluministas herdaram da tradição precedente a ideia de que o homem possuía uma natureza e que esta era, ao mesmo tempo, racional e social.

Muitos filósofos admitiam a existência de uma lei natural sob a qual seria possível abstrair um modo de existência natural e social. Mesmo Rousseau não refutou integralmente essa concepção embora pudesse ter observado uma espécie de “duplicidade” ontológica da natureza do homem.

Voltaire, um dos maiores expoentes do Iluminismo, discute em seu *Tratado de metafísica* o problema da natureza do homem. Na referida obra, Voltaire parte das seguintes questões para formular sua concepção sobre o

8 - Veja-se o comentário de Condorcet a respeito da importância do pensamento de J. Locke para as concepções da modernidade, sobretudo no que respeita a uma psicologia empirista: “Ele [Locke] provou, [...] que todas as nossas ideias são o resultado das operações de nossa inteligência sobre as sensações que recebemos, ou, mais exatamente ainda, combinações dessas sensações que a memória nos representa simultaneamente, mas de maneira que a atenção se detém, que a percepção se limita a apenas uma parte de cada uma dessas sensações”. (CONDORCET, 1993, p. 149). E na página seguinte: “Enfim, Locke foi o primeiro a ousar fixar os limites da inteligência humana, ou antes, a determinar a natureza das verdades que ela pode conhecer, dos objetos que ela pode abarcar”. (CONDORCET, 1993, p. 150).

problema: "Podemos saber o que pensa em nós? Qual é essa faculdade que Deus nos deu? É a matéria que sente e que pensa? É uma substância imaterial?" (VOLTAIRE, 1978c, p. 71)

Para responder a essas questões, Voltaire recorre ao método analítico-comparativo. Deve-se estudar o homem e os animais considerando os aspectos de sua biologia, com o objetivo de verificar a existência de semelhanças e diferenças. Segundo o autor, pode-se constatar através da observação que os animais possuem necessidades e órgãos análogos aos dos homens.

A um primeiro exame, o homem se parece com qualquer outro ser vivo, é dotado de um corpo, de sistema circulatório, reprodutivo, de paixões, etc. Portanto, nesse aspecto, o homem teria se colocado em posição de superioridade aos animais apenas por mera questão de vaidade.

Voltaire não concebe o homem diferentemente de qualquer outro animal, governado de forma automática pelos instintos, isto é, um ser que obedece necessariamente às leis da natureza, conforme um modelo mecânico. "No meu corpo", diz Voltaire na obra *Filósofo ignorante*, "tudo é meio e fim, tudo é mola, polia, força motriz, máquina hidráulica, equilíbrio de líquidos, laboratório de química. Está, pois, arranjado por uma inteligência". (VOLTAIRE, 1978b, p. 308).

No seu *Dicionário filosófico*, o referido autor escreveu que o sentimento é um instinto. É uma potência que impele o homem a agir. Nesse aspecto, os homens são governados pelos instintos como os outros animais. Assim, o instinto é "uma conformação entre nossos órgãos e os objetos" e que se desenvolve com o tempo. (VOLTAIRE, 1978a, p. 224).

Isso posto, deve-se concordar que todas os seres vivos seguem invariavelmente as leis impostas pela natureza. Existe uma relação de pertencimento a uma mesma ordem ontológica entre os seres animados. Por essa razão, "o passarinho faz seu ninho do mesmo modo que os astros fornecem sua trajetória por um princípio que nunca muda". (VOLTAIRE, 2007, p. 60).

Voltaire admitia a concepção clássica segundo a qual o homem é originariamente um ser sociável. Assim, o filósofo pergunta:

Se ele [o homem] estivesse sido destinado a viver solitário como os outros animais carnívoros, poderia ter contradito a lei da natureza a ponto de viver em sociedade? E se fosse feito para viver em bando, como as aves de capoeira e tantos outros, teria podido perverter seu

destino a ponto de viver séculos a fio como solitário? Ele é perfectível; daí concluiu-se que ele se perverteu. Mas porque não concluir que ele se aperfeiçoou até o ponto em que a natureza marcou os limites da sua perfeição? Todos os homens vivem em sociedade: pode-se inferir disso que outrora não viviam? Não é como concluir que se os touros hoje têm chifres, é porque sempre o tiveram? (VOLTAIRE, 2007, p. 60).

Para Voltaire

O homem, em geral, sempre foi o que é [...] sempre teve o mesmo instinto, que o leva a amar a si mesmo, na companhia do seu prazer, em seus filhos, em seus netos, nas obras de suas mãos [...] Eis aí o que nunca muda, de um extremo a outro do universo. Tendo o fundamento da sociedade sempre existido, sempre houve portanto alguma sociedade; não éramos feitos para viver, pois, à maneira dos ursos. (VOLTAIRE, 2007, p. 61):

Se os homens tivessem o poder de subverter a ordem da natureza, a ponto de alterar o estado de natureza originário, certamente ter-se-ia que admitir outra explicação para a ideia de ordem ou lei necessária, como se pode observar na natureza.

Mesmo questões que poderiam fugir ao esquema físico, como as referentes à moralidade e à alma do homem, não podem ser dissociadas das suas faculdades naturais, ou seja, sua constituição está em conformidade com as leis da natureza.

Pergunte a uma criança sem educação, que começa a raciocinar e a falar, se o cereal que o homem semeou em sua terra lhe pertence e se o ladrão que matou o dono dessa terra tem o direito legítimo sobre esse cereal; você verá que a criança responderá como todos os legisladores da Terra. (VOLTAIRE, 2007, p. 63).

Voltaire afirma que “há no homem um instinto de mecânica que vemos produzir todos os dias grandes efeitos nos homens demasiados grosseiros”, pois “está provado, portanto que a natureza por si nos inspira ideias úteis que precedem todas as nossas reflexões”. (VOLTAIRE, 2007, p. 62). Do mesmo modo acontece com a moralidade, pois

Deus nos deu um princípio de razão universal, como deu penas às aves e pelagem aos ursos. E esse princípio é tão constante que subsistem apesar de todas as paixões que o combatem é o que faz um povo mais gros-

seiro julgar sempre bem, com o tempo, as leis que o governam, porque sente se essas leis são conformes ou opostas aos princípios de comiserção e de justiça que estão em seu coração. (VOLTAIRE, 2007, p. 63-64).

A teoria de Voltaire sobre o homem admite uma linha contínua de uma história natural, mas que mantém imutável sua natureza. A moralidade é apenas o reflexo de sua ação no mundo físico mediante a busca da satisfação de suas necessidades em relação ao meio.

Desse modo, não haveria, segundo Voltaire, uma ruptura ontológica na natureza do homem; ao contrário, existiria um contínuo aperfeiçoamento da sua natureza, que se torna perceptível a cada geração. Nesse sentido, o mais correto seria afirmar que o homem não se degenera pelo progresso histórico. Pelo contrário, ele se aperfeiçoa, em razão da sua perfectibilidade.

No artigo *Alma*, do seu *Dicionário filosófico*, Voltaire discorre sobre os limites da compreensão racional sobre a natureza da alma humana. O que distingue o pensamento de Voltaire dos materialistas, nesse aspecto, não é a negação do dualismo entre materialidade e espiritualidade, mas sim a impossibilidade de se chegar a um conhecimento em si, do homem.

Voltaire defende não ser possível concluir (a não ser que fosse possível sair de si mesmo) pela existência de uma alma humana espiritual; e se de fato ela existir no homem, deverá existir em todos os outros animais.

Em suma, para Voltaire, a realidade do homem poderia ser definida a partir de um princípio material: "sou um corpo que pensa".

Já a leitura do verbete *Homem*, escrito por Diderot (DIDEROT; D'ALEMBERT, 2015, p. 360) para a *Enciclopédia*, define de modo surpreendentemente breve e genérico o caráter do homem:

Homem, ser que sente, reflete, pensa, que perambula livremente sobre a superfície da Terra, que parece estar à frente de todos os outros animais, os quais ele domina, que vive em sociedade, que inventou as ciências e as artes, que tem uma bondade e uma maldade que lhes são únicas, que se deu senhores para si mesmo, que fez leis etc.

Diderot classifica o homem como um ser que possui materialidade ou corporeidade, e intelecto ou espiritualidade. O homem é "composto por duas substâncias, uma chamada alma, outra conhecida pelo nome de corpo". (DIDEROT; D'ALEMBERT, 2015, p. 360). Deve-se notar que o termo alma não possui a conotação de existência independente do corpo. As ideias de Diderot

sobre a constituição do homem possuíam mais afinidades com as concepções dos filósofos materialistas moderados do que com as dos espiritualistas⁹.

Na perspectiva de Salinas Fortes, “o homem, para Diderot, em nada difere dos outros seres do universo: é uma porção de matéria constituída de átomos e construída segundo as leis universais que regem toda a Natureza.” (FORTES, 1985, p. 55-56)

Como os demais seres da natureza, o homem possui diversas semelhanças físicas com os animais, pela sua constituição natural. No entanto, como não deixa de notar o próprio Diderot, apesar disso, somos forçados a classificar o homem como animal, não obstante o fato de que este se encontra muito à frente dos animais.

O homem assemelha-se aos animais pelo que tem de material, e quando nos propomos a inseri-lo na enumeração de todos os seres naturais, somos forçados a colocá-lo na classe dos animais. Melhor e mais perverso que os outros, ele merece, a duplo título, estar à frente deles. (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015, p. 360).

Outra característica que diferencia o homem dos animais é a utilização do signo linguístico. “O homem comunica seu pensamento através da fala, e esse signo é comum à espécie como um todo. Se os animais não falam, não é porque lhes falta o órgão da fala, mas sim pela impossibilidade de ligarem ideias”. (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015, p. 360).

Segundo observa Diderot, embora os animais também possuam aparelho fonador, não utilizam o signo da fala, sem a qual é aparentemente impossível a comunicação do pensamento. É pelo intelecto, portanto, que se pode distinguir o homem na ordem da criação. É pelo resultado das operações intelectuais que o homem se “torna mau ou bom, útil ou nocivo, benfeitor ou malfeitor”. (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015, p. 360).

O homem, ser complexo, está ligado a todas as partes da natureza assim como a tudo que diga respeito à sociedade. E isso explica, em parte porque, Diderot não se deu ao trabalho de detalhar o conceito de homem no referido termo que escreveu para a *Enciclopédia*. De certa forma, todos os verbetes nessa obra estão ligados a uma concepção do homem, quer no campo das ciências, quer no das artes.

9 - Entre os enciclopedistas existiam autores que defendiam o materialismo radical, isto é, a negação de toda e qualquer realidade que não estivesse compreendida pela mecânica da Natureza. Os exemplos de maior destaque são o barão d’Holbach (1723-1789) e La Mettrie (1709-1751). La Mettrie chegou a escrever uma obra para demonstrar suas ideias, o *Homem máquina*. No entanto, a corrente materialista não prosperou, permanecendo à margem das concepções “deístas” e “teístas” na Ilustração no século XVIII.

A natureza do homem permite pensá-lo em função da totalidade da vida. Para Diderot é possível “multiplicar ao infinito os diferentes olhares sob os quais o homem é considerado”, “por sua curiosidade, por seus trabalhos e por suas necessidades, ele se liga a todas as partes da natureza. Não se encontra algo que não possa ser referido a ele”. (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015, p. 360).

No entanto, como filósofo iluminista, Rousseau tem suas próprias concepções a respeito do homem. O genebrino reconhece que o homem possui uma dupla natureza: uma essencial, que diz respeito à sua constituição tal como o formou a natureza; e outra acidental, ou aquilo que foi acrescentado a ela no decorrer da história.

Para Rousseau, o homem não é um ser simples. Sua constituição fundamenta-se em sua dupla natureza, a saber, uma substância corpórea, sensível unida a outra espiritual (alma).

A partir desse dualismo entre corpo e alma, constituintes do ser do homem, pode-se colocar o problema da sua natureza. Como um ser sensível, o homem recebe imediatamente da natureza (das coisas) as sensações e impressões que permanecerão armazenadas em sua memória.

Essa concepção de Rousseau aproxima-se bastante das concepções empiristas de Locke. Nesse aspecto, as operações psíquicas se arrumam simplesmente com base em um conjunto de leis puramente mecânicas. Basicamente o homem é um ser que responde aos estímulos da natureza conforme a demanda dos sentidos, como perigo, fome, sono, etc.

Sob a perspectiva da moralidade, para se conhecer esse aspecto da natureza do homem, é necessário um trabalho semelhante ao do arqueólogo. Deve-se escavar cuidadosamente o edifício construído em torno do homem, chegar às suas camadas mais profundas que se formaram no decurso da história.

Em suma, o homem somente pode ser bom, quando se apresenta a ocasião para ser mau, “pois não há virtude em seguirmos nossas inclinações e nos proporcionarmos, quando elas nos levam a tanto, o prazer de fazer o bem”. (ROUSSEAU, 2014, p. 77). Nesse sentido, a bondade é uma virtude. E como tal, tem a existência condicionada à realidade social. Como classificar, pois o homem como bom se não pode fazer mal algum a seus semelhantes?

Para Rousseau, a maldade consiste em desejar conscientemente prejudicar outrem. Portanto, uma ação deliberada em submeter a liberdade dos outros à sua própria. As doenças, as catástrofes, a morte, são eventos que, em si mesmos, nada têm de bom ou de mal. Mas a mentira, o ódio,

a vaidade, a ganância, são atos típicos justamente porque são qualidades nocivas à sociedade.

Como mostrou Ernest Cassirer, Rousseau enfrenta o dilema de demonstrar que o homem não é radicalmente mau. Para sustentar este argumento o genebrino recorre à sua doutrina do estado de natureza.

Segundo Cassirer,

Em todo o julgamento que formulamos sobre o homem, cumpre-nos distinguir sempre com o maior cuidado se o nosso enunciado refere-se ao homem da natureza ou ao homem da civilização — se se trata do 'homem natural' ou do 'homem artificial'. (CASSIRER, 1999, p. 215).

É nesse sentido que podemos interpretar a passagem da *Profissão de fé do vigário saboiano*, em que Rousseau escreveu: "homem, não procures mais o autor do mal; és tu mesmo esse autor". (ROUSSEAU, 1995b, p. 155).

No *Emílio*, Rousseau afirmou que "quanto mais nos afastamos do estado de natureza mais perdemos nossos gostos naturais; ou melhor, o hábito cria em nós uma segunda natureza que substituímos a tal ponto à primeira, que nenhum de nós conhece mais esta". (ROUSSEAU, 1995b, p. 155).

No prefácio do *Segundo Discurso*, a questão se coloca do seguinte modo: como poderemos conhecer os homens na sua constituição original já que o tempo e as coisas produziram incríveis mudanças em sua natureza? Rousseau respondeu que devemos "separar aquilo que pertence à sua essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram ao seu estado primitivo". (ROUSSEAU, 1978b, p. 233).

Portanto, para se chegar ao conhecimento do homem deve-se procurar ver

Tal como se formou a natureza, através de todas as mudanças produzidas na sua constituição original pela sucessão do tempo e das coisas, e separar o que pertence à sua própria essência daquelas que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram a seu estado primitivo ou nele mudaram [...] (ROUSSEAU, 1973b, p. 234).

Nesse sentido, a reflexão assemelhava-se ao trabalho do arqueólogo. Deve-se escavar, camada após camada e remover todo o pó do edifício (conhecimento) acumulado ao longo do tempo para chegar, de modo mais aproximado, da configuração original do nosso objeto, no caso, o homem. Contudo, essa tarefa demanda que os homens se desfaçam de seus precon-

ceitos, que tenham a coragem de olhar para dentro de si e à sua volta.

Nas palavras de Cassirer:

Para distinguir o "*homme naturel*" do "*homme artificiel*", não precisamos retroceder a épocas há muito passadas e desaparecidas - nem fazer uma viagem ao redor do mundo. Cada um traz em si o verdadeiro arquétipo - mas sem dúvida quase ninguém conseguiu descobri-lo sob o seu invólucro artificial, sob todos os acessórios arbitrários e convencionais e trazê-lo à luz. (CASSIRER, 1999, p. 51).

A escultura do deus Glauco ilustra muito bem a questão. Essa imagem fora desgastada pela ação das intempéries, do mar e do tempo a ponto de não mais se assemelhar a um deus, mas a uma besta feroz. Assim é a alma humana, alterada no seio da sociedade. No caso do homem, são infinitas as causas dessas transformações.

A aquisição de novos conhecimentos e de erros, as transformações na constituição dos corpos e os choques das paixões fazem com que o homem mude de aparência; o ser que agia sempre de acordo com os princípios invariáveis da natureza, transformou-se em outro irreconhecível e disforme.

Trata-se de revelar a verdadeira face do homem desfigurada no estado de sociedade, pois "o homem encontra-se tão diferente do que foi em suas origens que "no estado em que já se encontram as coisas, um homem abandonado a si mesmo, desde o nascimento, entre os demais, seria o mais desfigurado de todos". (ROUSSEAU, 1995b, p. 9).

Tal é o contraste da natureza humana após inúmeros progressos. O homem tornou-se um ser dividido entre "a paixão que crê raciocinar" e um "entendimento delirante". À proporção que o homem acumula novos conhecimentos, ele se afasta de seu estado primitivo. Sem dúvida, apesar dos relevantes conhecimentos do mundo natural, o homem ainda está distante do conhecimento mais importante de todos que, na opinião de Rousseau, é o conhecimento de si mesmo. Rousseau faz, inclusive, no *Segundo Discurso*, referência a Sócrates, considerado um dos maiores sábios da antiguidade por confessar a primazia do conhecimento de si como essencial para o conhecimento do mundo.

Diante da impossibilidade da reconstrução dos fatos históricos, o problema da origem do homem permanece encoberto pelo véu obscuro que dificilmente será removido. Por outro lado, o problema de "remontar" os fatos de modo que estes se constituam em uma cadeia de acontecimentos

perfeitamente inteligíveis, ligados por uma narrativa histórica e filosófica, suscita uma série de dificuldades metodológicas presentes em qualquer estudo sobre as origens do homem e da sociedade.

Rousseau admitiu a validade dessa construção metodológica ao “validar” certas consequências por via indireta, baseando-se em raciocínios puramente especulativos. Cabe destacar que Rousseau não apoia suas conclusões em induções históricas para comprovar sua tese, embora seja verosímil sua influência indireta para o historicismo que impregnou as ciências humanas e sociais.

Uma importante observação feita por Lévi-Strauss, em *Raça e História*, trata das concepções evolucionistas que permeiam a contemporaneidade e que são muito importantes para refutar qualquer forma de etnocentrismo baseado na ideia de evolução.

A noção de evolução biológica corresponde a uma hipótese dotada de um dos mais altos coeficientes de probabilidade que é possível encontrar no domínio das ciências naturais, enquanto que a noção de evolução social ou cultural não constitui, quando muito, senão num processo sedutor, mas perigosamente cômodo, de apresentação dos fatos. (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 55-56).

Desse modo, deve-se seguir com cautela as induções históricas; deve-se, igualmente, tomar cuidado com a generalizações. A única verdade insofismável que estas demonstram por si mesmas é a de que os homens nem sempre agem do mesmo modo; suas ações são suscetíveis em razão das particularidades históricas.

Rousseau retira a série exemplificativa do mundo empírico com vistas ao convencimento do leitor pelos fatos. Assim, o genebrino empreende preencher as lacunas históricas através do encadeamento de ideias formuladas hipoteticamente. Rousseau não tinha em mente a defesa de uma tese científica no sentido positivista.

Há uma observação clara a respeito disso no *Segundo Discurso*: “Começamos por afastar todos os fatos”, pois não devemos tomar as pesquisas neste assunto “como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 242).

Algumas linhas mais à frente, Rousseau concluiu a explicação sobre o seu método e afirma que se deve “formar conjecturas extraídas unicamente da natureza do homem e dos seres que o circundam, acerca do que

se teria transformado o gênero humano se fora abandonado a si mesmo". (ROUSSEAU, 1973b, p. 242).

Portanto, Rousseau não parte da generalização do fato, mas de uma hipótese geral passível de ser verificada em confronto com um fato particular¹⁰. Os fatos, como já foi dito, são retirados das observações oriundas das ciências naturais, das quais sempre é possível recolher outros fatos análogos, possibilitando encadear o raciocínio e reforçar o convencimento do leitor. No entanto, os fatos históricos não poderiam, por si mesmos, comprovar um raciocínio que é puramente hipotético, conforme demonstrado no *Segundo Discurso*.

O método de estudo do homem pode ser compreendido no pensamento de Rousseau sob uma ampla perspectiva, num eixo opositivo entre o estado de natureza e o estado civil.

Na obra *Montesquieu e Rousseau: pioneiros da Sociologia*, o sociólogo francês Durkheim assevera que "o estado de natureza [...] não era o estado em que o homem vivia antes da instituição das sociedades", pois embora o termo estado de natureza possa sugerir um período histórico, não se deve concluir que este estado tenha realmente existido. (DURKHEIM, 2008, p. 73).

Segundo Durkheim, a maioria dos pensadores, desde Montesquieu até Rousseau terminando em Augusto Comte, adotava a concepção de que a "natureza termina no indivíduo, tudo que está além dessa faculdade é artificial." (DURKHEIM, 2008, p. 75),

Para Starobinski (2011, p. 263): o "método 'genético', que remonta às origens para nelas encontrar as fontes ocultas do momento presente; é o próprio método que Rousseau aplicava à história no *Discurso sobre a origem da Desigualdade*. (STAROBINSKI, 2011, p. 263).

A tarefa é provar a continuidade de uma evolução". Rousseau "busca, acima de tudo a explicação genealógica, que exhibe a partir de um termo inicial toda a cadeia de efeitos e de consequências bem ligados". (STAROBINSKI, 2011, p. 372).

Starobinski (2011, p. 395) comentou a respeito dessa questão e afirma o seguinte. "O estado de natureza, nos diz Rousseau, não existe. Que seja. É preciso, contudo, colocá-lo por hipótese, pois só se podem medir as distâncias em história com a condição de ter previamente determinado um 'grau zero'". Ainda conforme o autor:

¹⁰ - Segundo Durkheim (2008, p. 62), o método indutivo foi introduzido nas Ciências Sociais, originalmente por Montesquieu, que o teria utilizado indiscriminadamente, misturando-o com o método dedutivo. Durkheim considera o fato como uma ambiguidade metodológica.

O estado de natureza é, pois, tão somente o postulado especulativo que 'uma história' hipotética se confere, princípio sobre o qual a dedução poderá apoiar-se, em busca de uma série de causas e de efeitos bem encadeados, para construir a explicação genética do mundo tal como se oferece aos nossos olhos. Assim procedem quase todos os homens de ciências e filósofos da época, que creem nada ter demonstrado se não remontaram às fontes simples e necessárias de todos os fenômenos: fazem-se então os historiadores das origens da terra, da vida, das faculdades da alma, das sociedades. Dando à especulação o nome de observação, esperam estar isentos de qualquer outra prova. (STAROBINSKI, 2011, p. 26).

Assim, estar-se-ia assegurando a validade do método, pois em uma boa lógica, não se poderia regredir para além desse ponto. Os filósofos e juriconsultos contemporâneos de Rousseau se limitaram a considerar os fatos não pelo "início", mas pelo "fim", no sentido de julgar as premissas, prejudicando a conclusão sobre o problema da assimetria do poder nas relações sociais. O próprio Rousseau trata disso no *Segundo Discurso*:

Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá. Uns não hesitaram em supor, no homem neste estado, a noção do justo e do injusto, sem preocuparem-se em mostrar que ele deveria ter essa noção, nem que ela lhe fosse útil. Outros falaram em direito natural, que cada um tem, de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros dando inicialmente ao mais forte autoridade sobre o mais fraco, logo fizeram nascer o Governo, sem se lembrarem do tempo que deveria decorrer antes que pudessem existir entre os homens o sentido das palavras autoridade e governo. (ROUSSEAU, 1973b, p. 241)

Ainda que não seja possível a reconstrução empírica do homem natural, é possível rastreá-lo por esses dois caminhos, a saber, a autorreflexão e a história. Rousseau admitiu uma espécie de prova indireta como pressuposto de sua teoria ao afirmar que:

Sendo dois fatos considerados como bastante reais para ligar uma sequência de fatos intermediários, desconhecidos ou considerados como tais cabe à história [...] apresentar os fatos que os ligam [...], faltando a história, cabe à filosofia determinar os fatos semelhantes que podem ligá-los. (ROUSSEAU, 1973b, p. 265).

Segundo sustenta Durkheim (2008), a metodologia utilizada por

Rousseau constitui-se em: 1. Observação de animais; 2. Observação dos selvagens; 3. Um tipo de dialética com o objetivo de deduzir os fatores mentais que pareçam estar logicamente implicados nos desenvolvimentos sociais.

Rousseau parece em vários momentos de sua obra colocar a história em uma posição secundária em relação ao seu método. Na verdade, Rousseau hesita entre assumir as consequências metodológicas ou afastá-las como conclusivas. O genebrino seleciona apenas os fatos que confirmam seu pensamento. Contudo, quando surge algum fato que o refute, é substituído por outro. Durkheim indaga porque Rousseau teria optado no *Segundo Discurso* por um método que desconsiderasse a história do homem na formação de seus pressupostos. Para Durkheim:

Parecia-lhe óbvio que a Sociedade só poderia ser uma concretização das propriedades características da natureza do indivíduo. Portanto, é da natureza individual que devemos começar e a ela devemos retornar. Para julgar as formas históricas de associação, devemos examiná-las em relação com a natureza humana, tentando definir se elas advêm logicamente dela ou se a deformam. E quando buscam os determinar que forma deveria substituí-las por uma análise do homem natural deve fornecer as premissas de nosso raciocínio. Mas para chegar a esse homem natural, devemos deixar de lado tudo o que, em nós, é produto da existência social. (DURKHEIM, 2008, p. 77).

Com efeito, evitar-se-ia incorrer em um “círculo vicioso”, nas palavras de Durkheim, que consistiria em tentar interpretar a sociedade pela sociedade. Chegar-se-ia por esse método apenas a uma justificação e não a uma explicação da questão. Ao justificar a sociedade, os homens estariam apenas reproduzindo os preconceitos disseminados socialmente. Estar-se-ia apenas juntando um preconceito a outro, em uma cadeia supostamente lógica. O método de Rousseau propõe que sejam separadas as ações que são resultados da imposição social, pela força do hábito, a fim de melhor estudá-las. O filósofo genebrino propôs: “deixando de lado, pois todos os livros científicos que só nos ensinam a ver os homens como eles se fizeram”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 236).

Durkheim nota a semelhança da teoria de Rousseau com as proposições metodológicas de Descartes. Ambos procuram fornecer uma “base sólida” para que o conhecimento teórico-prático possa repousar. Essa “base sólida” seria um conjunto de verdades tão autoevidentes seria impossível des-

truí-las sem causar o desmoronamento de todo o resto do edifício intelectual¹¹.

Nesse sentido, “a concepção de Rousseau de um estado de natureza não é como já se pensou, uma ficção de devaneio sentimental, uma restauração filosófica da antiga crença na Idade do ouro. É um dispositivo metodológico”. (DURKHEIM, 2008, p. 78).

Na opinião de Durkheim, Rousseau exagerou e distorceu certos fatos históricos para adequá-los ao seu argumento. Contudo, isso, de forma alguma, exclui o caráter “científico” de sua doutrina, pois ela permanece válida do ponto de vista do seu método de análise. O interesse de Rousseau estava voltado menos à determinação da origem histórica do homem do que o estabelecimento dos “componentes básicos da constituição psicológica” do indivíduo.

Trata-se de estudar a sociedade pelo homem e o homem pela sociedade. Assim, pode-se concluir quanto a essa questão que:

O homem natural é simplesmente o homem sem aquilo que ele deve à sociedade, reduzido ao que seria se sempre tivesse vivido em isolamento. Assim, o problema é mais psicológico que histórico, ou seja, distingue entre os elementos sociais da natureza humana e os inerentes à constituição psicológica do indivíduo. No estado de natureza, o homem consiste apenas destes últimos. (DURKHEIM, 2008, p. 75).

Claude Lévi-Strauss sustenta as dificuldades do método de interpretação do homem e da sociedade baseando-se no postulado do estado de natureza, pois pode-se apenas supor uma ordem natural na medida em que não se conheceu nenhum homem que tenha vivido no estado de natureza, ou nenhum indivíduo que tenha sido efetivamente isolado da sociedade.

Ainda assim, o binômio conserva seu valor lógico de postulado hipotético. Mesmo limitado em sua qualidade de explicação histórica, ainda persiste sua congruência lógica:

Começamos a compreender que a distinção entre estado de natureza e estado de sociedade, na falta de significação histórica aceitável, apresenta um valor lógico que justifica plenamente sua utilização pela sociologia moderna, como instrumento de método. O homem é um ser biológico ao mesmo tempo que um indivíduo social. Entre as respostas que dá às excitações exteriores ou interiores, algumas

¹¹ - Conforme Victor Goldschmidt, Rousseau segue nesse aspecto uma tradição dos livros metafísicos. “Esta tradição é, em primeiro lugar e acima de tudo, o cartesianismo, com a sua rejeição da erudição e sua preocupação com uma fundação inabalável; assim, a *Profissão de fé* ensinará uma abordagem compatível com o feito de Descartes”. (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 115, tradução nossa).

dependem inteiramente de sua natureza, outras de sua condição. (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 41).

Continua Lévi-Strauss:

Se é relativamente fácil estabelecer a distinção de princípio, a dificuldade começa quando se quer realizar a análise. Esta dificuldade é dupla, de um lado podendo tentar-se definir, para cada atitude, uma causa de ordem biológica ou social, e de outro lado, procurando por que mecanismo atitudes de origem cultural podem enxertar-se em comportamentos que são de natureza biológica, e conseguir integrá-los a si. Negar ou subestimar a oposição é privar-se de toda compreensão dos fenômenos sociais, e ao lhe darmos seu inteiro alcance metodológico corremos o risco de converter em mistério insolúvel o problema da passagem entre as duas ordens. Onde acaba a natureza? Onde começa a cultura? É possível conceber vários meios de responder a esta dupla questão. Mas todos mostraram-se até agora singularmente decepcionantes. (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 42)

O antropólogo prosseguiu afirmando a dificuldade metodológica de se responder a essas questões. O método mais prático – segundo esse autor – seria isolar a criança ao nascer a fim de estudá-la, separando as características naturais daquelas que são adquiridas. Mas isso seria, obviamente, impossível. Desse modo, permanece em torno de quais atitudes da criança seriam naturais e quais seriam resultados da interação com os adultos, uma vez que bastam algumas horas de contato para que a criança reclame os cuidados de quem está próximo.

O caso das crianças lobas não é digno de crédito científico, pois se desconhecem as reais circunstâncias em que viviam essas crianças antes de serem encontradas. Ademais, não se pode afirmar com exatidão se a inaptidão à linguagem, demonstrada por algumas delas, teria sido resultado do seu estado antissocial ou de condições congênitas. Logo, é preciso considerar se essas crianças não teriam sido abandonadas nas florestas pelos pais em virtude de suas anomalias congênitas. Diante dessas dificuldades de ordem empírica, ainda restam, naquilo que concerne ao método, os princípios hipotéticos.

Mesmo que não se possa ter um conhecimento objetivo do homem nos primórdios dos tempos, supô-lo como um “ser natural”, excluindo de sua essência todas aquelas qualidades associadas a um estado social, pois seriam impossíveis de existir fora do âmbito da sociedade. Restaria então o homem “autêntico”, após serem abstraídas todas as suas qualidades adquiridas em função da sua existência social e histórica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: CONTRIBUIÇÕES DE ROUSSEAU ÀS CIÊNCIAS HUMANAS

Rousseau parece ser um daqueles gênios penetrantes, predestinado a impregnar as ideias de seu tempo e transportá-las para além dele. Rousseau se interessava por tudo o que dissesse respeito ao homem. Com efeito, é possível atestar pelas leituras de suas obras que a preocupação antropológica atravessa todo o pensamento do genebrino.

Rousseau não falou do homem apenas como um moralista, embora se deva dizer que a moral tenha sido uma das preocupações mais predominantes em seu pensamento. Filósofos do porte de Kant o equiparam ao "Newton da moral". As reflexões de Rousseau possibilitam entrever um vasto campo de possibilidades e perspectivas sobre o homem como objeto de estudo, podendo-se estudá-lo sob as perspectivas da moral (inclusive), da sociologia histórica, da pedagogia, da política, entre outras.

Mesmo escrevendo sobre diversos assuntos como literatura, política, pedagogia, linguística, música ou botânica, o filósofo genebrino buscava sempre aplicar os princípios que norteavam suas reflexões acerca do homem.

Na contemporaneidade, pelo menos dois importantes autores reconheceram as contribuições de Rousseau para as ciências humanas. Jean Starobinski e Claude Lévi-Strauss. Starobinski comenta que o gênio de Rousseau contribuiu para o estabelecimento dos fundamentos da sociologia histórica, na medida em que

Não se pode compreender o homem moderno se não se conhece a sociedade que o educou, e não se pode compreender a sociedade se se ignora a maneira pela qual se constituiu. Para Rousseau, o problema deve ser retomado no princípio, isto é, no ponto hipotético em que os grupos se formam pelo encontro dos indivíduos isolados. (STAROBINSKI, 2011, p. 392-393).

A posição teórica do antropólogo francês Claude Lévi-Strauss vai ainda mais longe nesse reconhecimento. Lévi-Strauss é, talvez, um dos maiores autores contemporâneos que reconheceu prontamente as maiores contribuições do gênio de Rousseau ao estudo do homem.

Na obra *Antropologia Estrutural Dois*, no capítulo intitulado *Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem*, Lévi-Strauss declara que se deve a Rousseau a inauguração dos estudos etnológicos. O autor ressalta que

Rousseau não foi somente um exímio e penetrante observador da vida campestre, mas também um leitor voraz de livros de relatos de viajantes, além de um analista muitíssimo atento dos costumes, das crenças e culturas exóticas.

Reunidas todas essas características na pessoa de Rousseau, o antropólogo Lévi-Strauss (1993, p. 41) afirma que “ele [Rousseau] havia concebido, querido e anunciado a etnologia um século inteiro antes que ela fizesse a sua aparição, colocando-a, de pronto, entre as ciências naturais e humanas já constituídas”. E ainda:

Rousseau não se limitou a prever a etnologia: ele a fundou. Inicialmente de modo prático, escrevendo este *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Nele se pode ver o primeiro tratado de etnologia geral, onde se coloca o problema das relações entre a natureza e a cultura. No plano teórico, distinguindo, com uma clareza e uma concisão admiráveis, o objeto próprio do etnólogo do objeto do moralista e do historiador. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 42-43).

Rousseau preconizou em seus escritos que, para estudar o homem em particular, não se deve buscá-lo distante, mas olhar ao redor de si. Mas quando se quer estudar os homens em geral, deve-se olhar para além. “Quando se quer estudar os homens, é preciso olhar em torno de si, mas, para estudar o homem, importa que a vista alcance mais longe; impõe-se começar observando as diferenças, para descobrir as propriedades”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 180). Rousseau abriu, assim, uma perspectiva original para o estudo do homem.

Todavia, inicialmente, essa regra parece ser duplamente paradoxal. Como é possível, pois, considerar ao mesmo tempo os homens de diferentes partes do mundo e o homem em sua singularidade? Com efeito, a identificação do homem distante com o homem que está mais próximo passa pela identificação do homem consigo mesmo. O outro é determinado pelo princípio da identificação que o coloca em confronto com a sua identidade. Lévi-Strauss explica que

Esta regra metódica que Rousseau fixa para a etnologia e que lhe marca o advento, permite também superar o que à primeira vista, pareceria um duplo paradoxo: em primeiro lugar, que Rousseau tenha podido, simultaneamente, preconizar o estudo dos homens mais distantes mas que se tenha dedicado sobretudo ao deste homem particular que parece o mais próximo, isto é, ele mesmo; em segundo lugar, que, em toda a sua obra, a vontade sistemática de identificação

com o outro caminhe lado a lado como uma recusa obstinada da identificação consigo mesmo. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 43).

Lévi-Strauss aponta a existência das bases fundamentais de uma ciência antropológica no pensamento de Rousseau, na obra o *Segundo Discurso*, afirmando que:

Só é possível acreditar que, com a aparição da sociedade, se produziu uma tríplice passagem - da natureza à cultura, do sentimento ao conhecimento, da animalidade à humanidade: demonstração que constitui o objeto do *Discours* -, atribuindo-se ao homem, desde a sua condição mais primitiva, uma faculdade essencial que o impele a vencer esses três obstáculos. Em consequência, uma faculdade que possui, original e imediatamente, atributos contraditórios, aliás precisamente nela: que seja, ao mesmo tempo, natural e cultural, afetiva e racional, animal e humana; e que, somente sob a condição de tornar-se consciente, possa mudar de um para outro plano. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 45).

Dessa forma, as bases da etnografia inauguradas por Rousseau podem ser caracterizadas pelo princípio da dupla identificação. O esforço consiste em articular a consciência em três níveis: de si mesma, do outro e do mundo. De modo que:

O pensamento de Rousseau desabrocha tanto, a partir de um duplo princípio: o da identificação com o outro, e mesmo com o mais 'outro' de todos os outros, ou seja, um animal; e o da recusa da identificação consigo mesmo, isto é, a recusa de tudo o que pode tornar o eu 'aceitável'. Estas duas atitudes se completam, e a segunda chega mesmo a fundar a primeira: na verdade, eu não sou 'eu', mas o mais fraco, o mais humilde dos 'outros'. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 47).

Deve-se, então, reconhecer a originalidade do pensamento de Rousseau frente aos estudos do homem. De fato,

A revolução rousseauiana consiste em recusar as identificações forçadas, quer seja a de uma cultura a outra cultura, ou a de um indivíduo, membro de uma cultura, a um personagem ou a uma função social que esta mesma cultura procura impor-lhe, [pois] se é verdade que a natureza expulsou o homem e que a sociedade persiste em oprimi-lo, o homem pode ao menos inverter a seu favor os [polos] do dilema, e buscar a sociedade da natureza para meditar, nela, sobre a natureza da sociedade. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 48).

Em outras palavras, o exercício de uma filosofia antropológica consiste exatamente na compreensão da necessidade de superação das contradições da vida civilizada, do “eu” contra “ele”, e do “nós” contra “eles”. Desse modo, devem ser superadas as formas de vida que concorram para a destruição de uma cultura perversa em que o indivíduo, para se autoafirmar, deve deixar-se escravizar por forças sociais opressivas:

Começou-se por separar o homem da natureza, e por fazer com que ele constituísse um reino soberano; acreditou-se assim encobrir seu caráter mal irrecusável, a saber, que ele é, primeiro, um ser vivo. Permanecendo-se cego para esta propriedade comum, deu-se total liberdade a todos os abusos. Nunca melhor que ao termo dos quatro últimos séculos de sua história, o homem ocidental pôde compreender senão arrogando-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade. Concedendo a uma tudo o que retirava da outra, ele abria um ciclo maldito, cuja própria fronteira, constantemente recuada, serviria para desviar os homens dos outros homens, e para reivindicar, em proveito de minorias sempre mais restritas, o privilégio de um humanismo, corrompido logo ao nascer, por ter buscado no amor-próprio seu princípio e sua noção. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 49).

Deve-se concordar com Lévi-Strauss que Rousseau estabeleceu o princípio da identificação nas ciências humanas. Rousseau combateu alguns dos sofismas sobre o homem, principalmente a ideia de um homem abstrato, único modelo de homem universalmente válido, promovendo outro modelo de homem concreto, histórica e verdadeiramente factível. Rousseau tornou evidentes os paradoxos do homem ao tornar sistematicamente inteligíveis as incompatibilidades entre o homem e a natureza, entre a criatura racional e a sensível, entre a humanidade e a vida.

Através do conceito de piedade, apresentado por Rousseau no *Segundo Discurso*, Lévi-Strauss sustenta que se pode constatar a maior originalidade da contribuição oferecida pelo filósofo genebrino. Lévi-Strauss sustenta ainda que Rousseau foi um dos melhores autores a desenvolver o sentimento da piedade como o fundamento do princípio da identificação do homem.

No *Segundo Discurso*, o filósofo genebrino aponta esse sentimento como um princípio natural, anterior à inteligência. A piedade, presente em todos os animais, encontra-se no homem como seu fundamento natural. Essa faculdade começa no estado de natureza e torna o homem apto a identificar-se com os outros.

Em princípio, o homem, no estado de natureza, se identificava com todos seres sensíveis. Posteriormente, a piedade possibilitou o reconhecimento do homem como um ser semelhante. “Esta faculdade, Rousseau não cessou de repeti-lo, é a piedade. Proveniente da identificação com um outro que não é, só um parente, um próximo, um compatriota, mas um homem qualquer, a partir do fato mesmo de que é um homem”. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 45-46).

Essa perspectiva aparece no capítulo VIII do *Ensaio sobre a origem das línguas*, em que Rousseau refutou a visão antropológica etnocêntrica. Para os autores de sua época, os homens se originaram nos climas frios, mas para o filósofo genebrino, eles tiveram origem nas regiões mais quentes do planeta.

Quando os europeus falam dos homens, falam na verdade de si próprios e do mundo à sua volta.

O grande defeito dos Europeus consiste em sempre filosofarem sobre as origens das coisas baseando-se no que se passa à sua volta. Nunca deixam de nos apontar os primeiros homens, habitando uma terra ingrata e rude, morrendo de frio e de fome, impelidos a conseguir abrigo e roupas; [veem] em todos os lugares somente a neve e os gelos da Europa, sem se lembrarem de que a espécie humana, como todas as outras, nasceu nas regiões quentes. (ROUSSEAU, 1973d, p. 180).

Na nota de letra *j* do *Segundo Discurso*, Rousseau fez outra afirmação no mesmo sentido: “Depois de, por trezentos anos, os habitantes da Europa inundarem as outras partes do mundo e incessantemente publicarem novos repositórios de viagens e de relatos, estou persuadido de que, quanto aos homens, só conhecemos os europeus”. (ROUSSEAU, 1973b, p. 306).

Os aspectos mencionados acima marcam a experiência do etnólogo e o desafio de sair do seu lugar, de ir ao encontro do outro, de conhecer a si mesmo para conhecer os demais. Lévi-Strauss destaca uma passagem dos *Devaneios do caminhante solitário*, na *Quinta caminhada*, para ilustrar essa experiência pela qual passa o etnólogo, a exemplo de Rousseau: “Eis-me, portanto, sozinho sobre a terra, sem outro irmão, próximo, amigo ou companhia de mim mesmo. [...] Mas e eu mesmo, afastado deles e de tudo, o que sou? Eis o que me resta buscar”. (ROUSSEAU, 2014, p. 7).

É a Rousseau, segundo Lévi-Strauss, que se deve portanto o mérito da descoberta do princípio da aceitação de si mesmo nos outros, fundamento das ciências humanas que todo etnólogo deveria consignar.

No entanto, essa verdade teria permanecido “inacessível” e “incompreensível”, segundo o antropólogo francês, sob o domínio de uma filosofia aprisionada pelo *cogito* cartesiano e pela evidência racional do eu. Sem dúvida, ao passar da exterioridade do mundo à interioridade do eu, essa filosofia não podia dar conta de uma camada intermediária, que é o mundo das sociedades, das civilizações, ou seja, o mundo concreto dos homens.

Deve-se destacar que atribuir a fundação das ciências do homem a Rousseau não significa dizer que ele intencionalmente a tenha fundado, considerando os modelos teóricos que caracterizam as ciências modernas. Até porque, a etnologia, enquanto ciência, consolidou-se somente algum tempo depois dos escritos de Rousseau.

Por outro lado, Rousseau lançou os parâmetros e os princípios essenciais que fundam um discurso particular sobre o homem, o qual considera uma fundamentação filosófica peculiar. Diante dessas características, deve-se reconhecer que o pensamento de Rousseau decididamente marcou o advento das investigações antropológicas ao introduzir, pelo menos, duas questões fundamentais.

Primeiro, Rousseau preconizou o estudo dos homens que estavam distantes, e ao mesmo tempo tenha se empenhado em estudar a si mesmo, e, segundo, demonstrou em seus escritos uma “vontade sistemática de identificação com o outro” em contraposição com “uma obstinada recusa de identificação consigo mesmo”.

São pois, esses dois princípios, que possibilitam a superação das contradições aparentes que existem entre o “eu” e “outro” da cultura, desferindo um sério golpe nas correntes etnocêntricas que afirmavam o universalismo do homem a partir do tipo europeu.

Nesse sentido, o pensamento de Rousseau representa de forma inequívoca o esforço pessoal do autor para buscar novas abordagens ao estudo antropológico.

Como observador naturalista ou como leitor voraz de relatos de viajantes, Rousseau legou uma importante contribuição ao pensamento antropológico. Em um tempo em que a antropologia não existia como ciência, o filósofo genebrino já prenunciava os novos paradigmas nas ciências humanas. E a etnologia é um campo em que suas ideias possuem um grande potencial reflexivo.

REFERÊNCIAS

CASSIRER, Ernst. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Tradução Erlon José Paschoal; Jézio Gutierre. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. **Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano**. 2. ed. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Campinas: Editora Unicamp, 2013.

DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean le Rond. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. O sistema do conhecimento. Tradução Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza e Luís Fernandes. 1. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015. (v. 2).

DURKHEIM, Émile. **Montesquieu e Rousseau: pioneiros da Sociologia**. Tradução Julia Vidili. São Paulo: Madras, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A noção de estrutura em etnologia; Raça e história; Totemismo hoje**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural Dois**. 4. ed. Tradução Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

MACHADO, Lourival Gomes. **Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: Martins Editora, 1968.

MENEZES, Edmilson. Moral e vida civilizada: notas sobre a avaliação moderna de seus nexos. In: KANT, Immanuel. **Começo conjectural da história humana**. Tradução Edmilson Menezes. São Paulo: UNESP, 2010. p. 41-131.

NASCIMENTO, Maria das Graças de Souza do. **Voltaire: a razão militante**. 4. ed. São Paulo: Moderna, 1993. (Coleção Logos).

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a economia política e Do Contrato Social**. Petrópolis: Vozes, 1995a. (Clássicos do Pensamento Político).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da**

desigualdade entre os homens. Tradução Lurdes Santos Machado. São Paulo: Abril, 1973b. (Coleção Os Pensadores).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as Ciências e as Artes.** Tradução Lurdes Santos Machado. São Paulo: Abril, 1973a. (Coleção Os Pensadores).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social.** Tradução Lurdes Santos Machado. São Paulo: Abril, 1973c. (Coleção Os Pensadores).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação.** 3. ed. Tradução Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a origem das línguas.** Tradução Lurdes Santos Machado. São Paulo: Abril, 1973d. (Coleção Os pensadores).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Os devaneios do caminhante solitário.** Porto Alegre: L&PM, 2014. (Coleção L&PM Pocket).

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. **O iluminismo e os reis filósofos.** 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. **Rousseau: da teoria à prática.** São Paulo: Ática, 1976.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo;** Seguido de Sete ensaios sobre Rousseau. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filósofa I.** 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1991. (Coleção Filosofia).

VOLTAIRE, F. M. A. **A filosofia da História.** Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Coleção Voltaire vive).

VOLTAIRE, F. M. A. **Dicionário filosófico.** Tradução Marilena de Souza Chauí et al. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978a. (Coleção Os Pensadores).

VOLTAIRE, F. M. A. **O filósofo ignorante.** Tradução Marilena de Souza Chauí et al. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978b. (Coleção Os Pensadores).

VOLTAIRE, F. M. A. **Tratado de metafísica.** Tradução Marilena de Souza Chauí, et al. 2. ed. São Paulo: Abril, 1978c. (Coleção Os Pensadores).

ROUSSEAU, O LETRISTA E INIMIGO DAS LETRAS¹

Priscila de Oliveira Silva

INTRODUÇÃO

No decorrer de toda sua obra, Jean-Jacques Rousseau foi um crítico ferrenho de seus contemporâneos, bem como de toda a estrutura dos laços sociais pregados pelo *Iluminismo*, por entender que estes caminhavam em direção a uma sociedade corrompida e degenerada. No século XVIII a Razão era considerada como o instrumento capaz de livrar o homem da superstição e ignorância, e seu aperfeiçoamento levaria ao progresso e evolução das sociedades, graças ao avanço das ciências, das artes, das letras e da moral. Além de se opor ao projeto proposto pelos pensadores de seu tempo para uma cultura “perfeita”, Rousseau usará uma estratégia para preservar os povos dos efeitos maléficos desse “progresso cultural”, o que causou grande alvoroço: escrevera um romance.

Estratégia essa bastante polêmica, pois o romance além de ser, no século XVII e XVIII, um gênero marginal em relação aos gêneros clássicos da tradição – a exemplo do teatro –, era acusado de corromper o gosto e os costumes, pois se tratava de uma leitura de ficção e de amor, e por isso mesmo, indigna de qualquer consideração na cena literária. Assim, muitos romancistas envergonhavam-se de seus romances, muitas vezes não admitindo sua autoria. A situação foi mais embaraçosa para Rousseau na publicação de seu romance.

Não bastasse os próprios problemas históricos e justificativas de resistências que o romance enfrentava, o próprio Rousseau foi um crítico severo do romance, em razão de considerar que as letras, e logo, o gênero romanesco, contribuíram para a degeneração e corrupção da sociedade. Porém, mesmo com essas advertências, Rousseau publicará *Júlia ou A Nova Heloísa*, e ainda por cima, com a justificativa de instruir moralmente os povos.

1 - Capítulo extraído da Monografia do curso de Filosofia, intitulada ROMANCE FILOSÓFICO EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU: DA ESCRITA NEGADA AO GÊNERO DE CRÍTICA SOCIAL, sob a orientação do Professor Dr. Luciano da Silva Façanha, Líder do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq.

Dessa forma, o presente texto, dividido em dois subitens, refaz a trajetória de Rousseau em suas próprias obras, que num primeiro momento, se caracteriza como o “inimigo das letras”, e ao expor sua tese no *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, já identifica o romance como participante do “mal” da sociedade. E, no segundo momento, a justificação do romance como um “mal menor”, recurso necessário e consequente de uma cultura corrompida, como se encontra no *Prefácio de Narciso ou O Amante de Si Mesmo*.

ROUSSEAU, O INIMIGO DAS LETRAS

O século XVIII, ou melhor, o século das Luzes, tinha a *razão* como principal aliada ao combate à ignorância e superstição. Mais ainda, a razão era a base do comportamento da sociedade dessa época, e tudo o que fosse contrário a ela, ou ao menos a constrangesse, sofria a pena de ser rebaixada a algo frívolo e imoral que ameaçaria os costumes. E a crítica não foi diferente com o romance, o que se pode perceber em várias obras de Jean-Jacques Rousseau.

Rousseau, como homem de sua época, também olhava com desconfiança para os romances. O *Discurso sobre as Ciências e as Artes* de 1750, obra elaborada em resposta lançada pela Academia de Dijon se o restabelecimento das ciências e das artes teria contribuído para aprimorar os costumes, o filósofo responde pela negativa e ainda lança críticas severas ao romance, mesmo que não diretamente, ao afirmar que as letras, as ciências e as artes degeneravam ainda mais a moral dos povos. Para o filósofo, as letras, as artes e as ciências poliram as paixões e as linguagens:

(...) quando buscas mais sutis e um gosto mais fino reduziram a princípios a arte de agradar, reina entre nossos costumes uma uniformidade desprezível e enganosa, e parece que todos os espíritos se fundiram num mesmo molde: incessantemente a polidez impõe, o decoro ordena; incessantemente seguem-se os usos e nunca o próprio gênio. Não se ousa mais parecer tal como se é e, sob tal coerção perpétua, os homens que formam o rebanho chamado sociedade, nas mesmas circunstâncias, farão todos as mesmas coisas desde que motivos mais poderosos não os desviem. (ROUSSEAU, 1973, p. 344).

Rousseau parece lamentar todas as relações humanas, pois apesar da ascensão triunfal das ciências e das artes na época das Luzes, as “disposições do coração” não correspondem mais a “atitude exterior”, não há mais sinceridade, não existe mais confiança entre os homens. Segundo Jean Starobinski, o que está em jogo é o destino dos homens:

O espírito humano triunfa, mas o homem se perdeu. O contraste é violento, pois o que está em jogo não é apenas a noção abstrata do ser e do parecer, mas o destino dos homens, que se divide entre inocência renegada e a perdição doravante certa: o parecer e o mal são uma e mesma coisa. (STAROBINSKI, 2011, p.12).

Essa posição de Rousseau causou muita indignação e perplexidade entre os *homens de letras* de sua época já que afirmava que os responsáveis e culpados pelos males da sociedade eram os mesmos defendidos pelos enciclopedistas como as causas do progresso e do combate à ignorância, isto é, as ciências, as artes e as letras.

No prefácio de *Narciso ou o Amante de si mesmo*, Rousseau deixa sua crítica mais clara ainda contra as letras, e, conseqüentemente, aos romances. Para ele, o gosto pelas letras sempre anuncia o início da corrupção que nasce do desejo de ser *notório*, ou seja, nasce do *amor-próprio*, aniquilando o amor pelos primeiros deveres e pela verdadeira glória, e produzindo males infinitamente maiores do que algum bem.

Para entender a tragédia das relações humanas é preciso passar por dois conceitos fundamentais na obra Rousseauiana: *amor de si mesmo* e *amor-próprio*. Conforme Rousseau explicou no *Emílio*:

O amor de si, que só a nós mesmo considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível. (ROUSSEAU, 2004, p. 289).

Nesse sentido, o *amor de si mesmo* é o sentimento de conservação de si mesmo presente no homem, este ao se amar, se conserva, enquanto sua modificação, isto é, o *amor-próprio*, ao se ampliar em outras relações, tende não mais à conservação, mas à comparação.

Assim, enquanto as paixões decorrentes do *amor de si* são imbuídas de afeto sincero, as paixões do *amor-próprio* são cheias de ódio, pois, enquanto o *amor de si* pertence ao estado natural, o amor-próprio é resultado das relações humanas, nas quais os homens se comparam entre si, em que a opinião do outro é mais importante, e, continua Rousseau no *Emílio*, "é nisso, sobretudo que os perigos da sociedade nos tornam a arte e os trabalhos mais indispensáveis para prevenir no coração humano a depravação que nasce de suas novas necessidades." (ROUSSEAU, 2004, p. 290).

Por suas críticas tão negativas às ciências, às artes e às letras é que os adversários de Rousseau irão acusá-lo da contradição de supostamente abandonar os próprios princípios, já que o genebrino é autor de peças de teatro e escrevera o romance *Júlia ou A Heloísa* com a justificativa de instruir moralmente.

ROMANCE: UM “MAL” MENOR

A questão sobre a suposta contradição do pensamento de Rousseau é amplamente explorada no *Prefácio de Narciso ou O Amante de Si Mesmo*.² O que o genebrino pretende é tentar demonstrar que não há antagonismo entre as ideias do autor do *Discurso sobre as ciências e as artes* e o autor de livros e peças de teatro.

Logo no início do *Prefácio de Narciso*, Rousseau atenta para o fato de que ao tomar partido na questão³ que examinou anos atrás, suscitara “uma multidão de adversários mais atentos talvez ao interesse dos letrados do que à honra da literatura”. (ROUSSEAU, 1978, p. 419-420). Esses mesmos adversários insinuam que Rousseau não acredita numa só palavra das verdades que defendeu, e que fala contra o próprio pensamento.

Segundo Rousseau, o acusam de ter uma conduta que contraria seus princípios, pois de acordo com ele “Dirão (...) que, compondo eu músicas e versos, será deselegante deprimir as belas-artes e que nas belas-artes, que afeto desprezar, existem inúmeras ocupações mais louváveis do que escrever comédias.” (ROUSSEAU, 1978, p. 418). Rousseau se defende ao admitir que mesmo que as acusações sejam pertinentes, isto provaria que ele estaria se conduzindo mal, mas não que não falasse de boa fé.

Afirma, ainda, que é preciso também levar em consideração os tempos, pois nem sempre teve a felicidade de agir do mesmo modo que pensa, já que por muito tempo, seduzido pelos preconceitos de seu século, achou que a única ocupação digna de um sábio seria o estudo, e respeitou as ciências na mesma medida em que admirou os sábios. Porém, as reflexões e o tempo foram fundamentais para destruir “a ilusão de toda essa inútil pompa científica” (ROUSSEAU, 1978, p. 419), por isso, seria incorreto atribuir a ele a

2 - *Narciso ou O Amante de Si Mesmo* é uma comédia escrita por Rousseau aos dezoito anos na qual conta a história de Valério que se apaixona pelo próprio retrato.

3 - Rousseau está se referindo à questão proposta pela Academia de Dijon em 1750 que perguntou se “O Restabelecimento das Ciências e das Artes terá contribuído para aprimorar os costumes?”. O tema levantado pela Academia representava bem a concepção de progresso no Iluminismo, a supervalorização da razão como o fio condutor de todos os aspectos da sociedade. A resposta negativa de Rousseau, sem dúvida, foi recebida com surpresa pela Academia, que esperava uma resposta positiva.

defesa de princípios que ainda não eram seus. Apesar de toda essa defesa, o genebrino afirma que resta ainda provar que a acusação de cultivar as letras que tanto despreza se mostra infundada.

Dessa maneira, Rousseau retoma a questão sobre as ciências, as letras e as artes, para, então, lançar novamente seu julgamento, porém, expõe a ideia caricatural que seus adversários refutavam tão facilmente:

A ciência não serve para nada e sempre causa tão somente o mal, pois é má de natureza. É tão inseparável do vício quanto a ignorância da virtude. Todos os povos letrados foram sempre corrompidos; todos os povos ignorantes sempre foram virtuosos; numa palavra, só existem vícios entre os sábios, e homens virtuosos, entre aqueles que nada sabem. Existe, pois, para nós, um meio de nos tornarmos pessoas de bem – será apressarmo-nos a proscrever a ciência e os sábios, queimar nossas bibliotecas, fechar nossas academias, colégios e universidades, e tornamos a mergulhar em plena barbárie dos primeiros séculos. (ROUSSEAU, 1978, p. 420)

Bento Prado Jr. (2008) chama a atenção de que o texto irônico apresentado por Rousseau não consiste apenas em recomendar a leitura do *Primeiro Discurso*, e mostrar que a simplificação extrema das próprias ideias anula completamente o seu sentido para facilitar sua argumentação e defesa. De fato, a versão caricatural de suas próprias teses era uma interpretação frequente de seu pensamento, como observado Bento Prado Jr., incluindo leitores como Voltaire, como prova sua carta: “Dá vontade de andar de quatro quando lemos sua obra. No entanto, como há mais de sessenta anos perdi esse hábito, sinto que infelizmente me é impossível retomá-lo e deixo essa postura natural àqueles que são mais dignos dela do que o senhor e eu.”⁴

É baseado nessas más interpretações que Rousseau afirma que seu século está determinado a não compreendê-lo, e o que aparenta ser a confissão da contradição, na verdade, se mostra como explicação necessária. O equívoco no texto caricato que Rousseau apresenta e na carta irônica de Voltaire está no fato de que as análises imediatas de um tempo específico – no caso, se o restabelecimento das ciências e das artes teria contribuído para aprimorar os costumes do século das Luzes – são tomadas como os valores absolutos das coisas em si, e o que é o diagnóstico e a genealogia de uma cultura específica são apresentadas como parte de um sistema norma-

4 - Lettre de Voltaire à Rousseau (30/08/1755), in Correspondance de Voltaire, t. IV, éd. Theodore Besterman. Paris: Gallimard, 1978, p. 539. Apud PRADO JÚNIOR, Bento. *A Retórica de Rousseau e outros ensaios*, op. cit., p. 209-210.

tivo universal atemporal. É nesse sentido que Bento Prado Jr. afirma que o juízo de Rousseau não pode ser desvinculado de seu contexto:

O juízo acerca das artes e das ciências não é e não pode ser, portanto, da mesma ordem que aquele que anuncia *isto é preto ou isto é branco*, pois o objeto do juízo é inseparável das relações históricas e *contingentes* que o cercam e o constituem: o conhecimento do homem é, por assim dizer, *clínico*, no duplo sentido de visar a uma situação singular, efêmera, e de atravessá-la em direção à sua possível modificação. O juízo acerca das artes e das ciências é feito *no meio [milieu] do Século*, sem se demorar, como seria possível, no inventário de outras histórias que poderiam ter-se desenrolado. (PRADO JR, 2008, p. 211)

Assim, dizer que as ciências, as letras e artes contribuíram para a degeneração dos costumes não se compara ao enunciado do “isto é preto ou isto é branco”, pois Rousseau não trata jamais das artes, das ciências e das letras em absoluto, da coisa em si, de uma identidade numênica, eterna e imutável, mas sim de sua funcionalidade, de seu uso dentro das relações de poder em sociedade, o que fica mais claro na distinção que o filósofo faz entre “a ciência tomada de uma maneira abstrata” e a “louca ciência dos homens” no *Prefácio de Narciso*:

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 um modo abstrato, merece nossa inteira admiração. A louca ciência dos homens é digna unicamente de escárnio e de desprezo. (ROUSSEAU, 1978, p. 421)

O escandaloso apontado por Rousseau é que os “vãos enganosos conhecimentos” são considerados como verdades absolutas que norteiam toda a cultura de uma sociedade. O absurdo não consiste simplesmente no que poderia parecer apenas um erro do entendimento, “a louca ciência dos homens” exaltada por más interpretações humanas, mas de seu uso no jogo de poder nas relações sociais. As más interpretações da “louca” ciência não nascem propriamente do erro, mas de um ganho. É na vontade de ser notório que os usos ganham sentido e função, tal como Rousseau condena as letras – e que se estende às ciências e às artes – quando diz que o gosto por elas “produz, necessariamente, males de perigo infinitamente maior do que a utilidade do bem que causa, porque, afinal, torna aqueles que se entregam a ele muito pouco escrupulosos quanto aos meios de vencer”. (ROUSSEAU, 1978, p. 421)

Ainda no *Prefácio de Narciso*, Rousseau afirma que a cultura das ciências compromete o *homem de letras* causando prejuízo à virtude. Os homens com talentos agradáveis querem agradar, ser admirados, e como efeito necessário do *amor-próprio*, querem ser admirados mais do que os outros. Os aplausos públicos lhe pertencem, e fazem o que for preciso para obtê-los, assim como faz para distanciar os seus adversários.

É dessa “concorrência” que nascem os refinamentos do gosto e da polidez. O homem polido, dotado de vontade de ser notório, apela para a adulação, para cuidados sedutores e traiçoeiros, que com o passar do tempo tem sua alma diminuída e o coração corrompido. O ciúme, a rivalidade e o ódio passam a permear ocultamente sob o véu da polidez as relações humanas, daí se justifica a condenação de Rousseau no *Primeiro Discurso*: “Não mais amizades sinceras e estima real; não mais confiança cimentada. As suspeitas, os receios, os medos, a frieza, a reserva, o ódio, a traição esconder-se-ão todo o tempo sob esse véu uniforme e pérfido da polidez (...)”. (ROUSSEAU, 1973, p. 344).

As ciências, as artes, o luxo, o comércio e as leis consideradas as obras-primas da política pelos homens de letras, bem como as provas concretas da evolução e progressão da sociedade, aparentam conceder amplos benefícios no que concerne os laços dos homens ao pôr um dependente do outro mutuamente, criando necessidades recíprocas e interesses comuns, obrigando cada homem a concorrer à felicidade do outro para assim obter a sua. Para Rousseau, essas aparentes vantagens logo se cessam quando examinadas de perto.

Segundo o filósofo genebrino, a ideia maravilhosa de colocarem os homens na impossibilidade de conviverem sem precauções, sem se suplantarem, sem enganar e traírem um ao outro, e sem se destruírem mutuamente não se aplica às relações sociais de seu século. Pois, se dois homens apresentarem interesses que estão de acordo, há tantos mil outros interesses conflitantes e opostos, e não há outra alternativa para obterem sucesso na realização de seus objetivos senão enganando e fazendo perder os adversários.

É dessa maneira que cada um finge trabalhar pela fortuna ou reputação dos outros, enquanto na verdade “só procura elevar a sua acima e às expensas deles.” (ROUSSEAU, 1978, p. 424). Essas são as verdades que Rousseau desenvolveu e se propôs a prová-las em seus diversos escritos, e que resta agora mostrar suas conclusões, estas que servem de base para a justificativa da *Nova Heloísa*.

Rousseau admite que há certos gênios sublimes, almas privilegiadas, que sabem apreender a verdade escondida sob os véus, e que são capazes de resistir à vaidade, ao ciúme e às outras paixões que nascem do gosto pelas letras. Para o bem de todos, apenas a este pequeno número de pessoas privilegiadas e honrosas convém a dedicação aos estudos. Mas, ainda assim, essa exceção confirma a regra.

O povo que quiser preservar seus costumes, respeitar suas leis e não degenerar seus antigos usos, deve absolutamente se proteger das ciências e dos “sábios”, estes que só ensinam máximas que estimulam o desprezo aos usos e às leis, fazendo com que uma nação se corrompa. Por isso, por mais que uma pequena mudança possa ser vantajosa em alguns aspectos, terá como consequência maior, prejuízo aos costumes. De acordo com Rousseau, os costumes são a moral do povo, e quando não há mais respeito por eles, não há leis que os freiem, e nem mais regras, senão as das próprias paixões.

Então, é necessário conservar os costumes, pois, ao perdê-los, não se pode mais recuperá-los. Mas será possível proteger o povo da corrupção? De que forma? Rousseau responde:

Mas, quando um povo chega 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. (ROUSSEAU, 1978, p. 426)

Assim, o pensador que se propõe a encarar o desafio de proteger o povo da corrupção em um século cujos costumes são degenerados, não pode ignorar o peso que esse mesmo século traz, com sua linguagem impositiva, impossível de desconsiderá-la. Mesmo que seu objetivo seja falar contra ela, o pensador precisa situar-se nela, sendo seu ponto de partida. Nesse sentido, como observa Bento Prado Jr., “se escrever significa (...) apoiar-se em uma linguagem a fim de desviá-la para uma nova direção, se dizer só pode ser contra-dizer” (2008, p. 213), Rousseau se insere num paradoxo positivo quando afirma em relação às acusações que recebia, como ele próprio declara: “Esse inimigo tão declarado das ciências e das artes, fez

e publicou peças de teatro', e tal discurso constituirá, confesso, uma sátira muito amarga, não a mim, mas a meu século." (ROUSSEAU, 1978, p. 428)

Portanto, entre o "inimigo tão declarado das ciências e das artes" e o autor de peças de teatro, e da *Nova Heloísa*, não há uma contradição de pensamento, nem traição dos próprios princípios. Rousseau ao escrever seu romance não entra na classe dos "homens de letras" aos moldes do Século das Luzes. Ao contrário, ele aproveita o lugar de destaque que estes têm para dar um novo sentido às Belas-Letras, para denunciar que as perversidades com que estas operam não se originam delas mesmas, mas sim do uso daqueles com posições privilegiadas, sempre no intuito de ser notório, superior e para dominar.

É assim que Rousseau fará de sua *Nova Heloísa* um romance útil, já que "as mesmas causas que corromperam os povos servem, por vezes, para evitar uma corrupção ainda pior." Mais do que útil, *A Nova Heloísa* é *necessária*, pois é ela uma *consequência*, ideia que fica mais explícita no *Primeiro Prefácio* do romance: "As grandes cidades precisam de espetáculos e os povos corrompidos de romances. Vi os costumes de meu tempo e publiquei estas cartas. Ah! se tivesse vivido num século em que tivesse de jogá-las ao fogo!". (ROUSSEAU, 1994, p. 23)

Sendo assim, Rousseau não tem outra escolha a não ser usar os artifícios para proteger seus leitores da mesma fonte que corrompeu os povos, mas de forma *diferente*. O romance é necessário e uma consequência, pois é fruto de seu *tempo*. Inserido numa cultura em que o amor-próprio contaminou as relações sociais em graus funestos, o gênero deverá se fazer útil moralmente, tal como Rousseau expõe em sua teoria do romance no *Segundo Prefácio* da *Nova Heloísa*, e como Saint-Preux fala à Júlia na Carta XXI da Segunda Parte:

Os Romances são talvez a última instrução que resta dar a um povo suficientemente corrompido para que qualquer outra lhe seja inútil; gostaria então que a composição desse tipo de livros somente fosse permitida a pessoas honestas, mas sensíveis, cujo coração fosse pintado em seus escritos, a autores que não estivessem acima da humanidade, que não mostrassem, de golpe, a virtude no Céu fora do alcance dos homens, mas que lha fizessem amar pintando-a, a princípio, menos austera e depois, partindo do seio do vício, soubessem para lá conduzi-los insensivelmente. (ROUSSEAU, 1994, p. 249)

Sendo assim, o romance, tal como *A Nova Heloísa*, se configura como um *mal menor*, pois além de ser "a última instrução que resta dar ao povo su-

ficientemente corrompido para que qualquer outra lhe seja inútil”, o gênero se propõe a “evitar uma corrupção ainda pior”. O processo se constitui em tratar os doentes recorrendo ao o que os envenenou, pois, é, de acordo com Rousseau, “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.” (ROUSSEAU, 1978, p. 426), da mesma forma ocorre com as ciências e as artes quando “depois de terem feito os 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”. (ROUSSEAU, 1978, p. 426). Novamente Rousseau poderia ser acusado de aderir maleficamente aquilo que condena. A respeito disso, Starobinski comenta que:

Ao escrever um romance, não consentiu ele [Rousseau] em jogar o jogo das potências maléficas, mas não se entregou ele aos artifícios do parecer? Rousseau o reconhece sem hesitar. Comprometeu-se; pactuou com o mal, mas foi coagido a isso, porque é preciso curar o mal pelo mal, porque é preciso falar a sua língua com aqueles que se deixaram extraviar no universo alienado da representação. Se *A Nova Heloísa* tenta seduzir os parisienses, não é para lhe proporcionar o prazer pernicioso da ficção, mas para curá-lo daquilo que são, para insinuar no prazer da leitura uma espécie de remédio heroico, de terapêutica desesperada. (STAROBINSKI, 2008, p. 473)

Não se trata, mais uma vez, de atrelar o gênero a um “essencialismo”, de estabelecer regras fixas imutáveis que desconsideram o que a história de um tempo traz de contingente. É esse mesmo tempo que dá sentido ao seu uso dentro de uma estrutura própria, peculiar, dentro de uma historicidade, conforme Bento Prado Jr.:

O reconhecimento do caráter *local* de todo discurso destrói a ideia de que os diferentes gêneros correspondam a essências imutáveis e fixas num céu qualquer: os gêneros devem ser compreendidos sobre o *fundo* de uma *historicidade* que libera sua possibilidade ou que os torna inviáveis, expulsando-os para o mundo exterior do sem sentido. (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 94)

Reconhecer o “caráter local” do romance, bem como compreender o fundo de sua historicidade é fundamental para garantir sua “força”. *A Nova Heloísa* é uma forma de discurso possível porque é destinada a um leitor específico numa determinada situação histórica. Ignorar as condições sociais e históricas nas quais o público-alvo do discurso se encontra é reduzir, ou

até mesmo, anular sua eficácia, se tornando “tagarelice de gente ociosa”. (ROUSSEAU, 1994, p. 32)

É essa crítica que Rousseau direciona aos *sermões*, e que se opõe ao seu romance. Enquanto os *pregadores* fazem discursos inférteis, que nada tocam os corações dos fiéis, pois pregam deveres morais ao público sem preocupar-se com suas condições sociais e históricas, o verdadeiro *cidadão* – e é esse o papel do romancista – leva o público a amar o *estado* que leva a sê-lo moral.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Rousseau viu em sua *Júlia ou A Nova Heloísa* a possibilidade de contar a sua verdade. Em um primeiro momento, olhariamos com estranhamento a publicação de um romance pelo filósofo genebrino. Mas o que poderia parecer uma contradição de Rousseau em fazer algo que condena, isto é, de crítico às letras e aos romances, para romancista, se dá mais numa má interpretação de suas teses, o que ficou mais claro no próprio texto irônico a que lhe era atribuído.

Rousseau não condena as artes, as ciências, e as letras em si mesmas, mas do uso que delas fazem dentro de uma sociedade corrompida e hipócrita. Dizer que as letras, e implicitamente, os romances, colaboram com a cultura degenerada do século XVIII e faz aflorar ainda mais o ódio, o ciúme e a competição, não significa dizer que trazem isso como parte de uma essência. As letras e os romances os quais Rousseau reprova são aqueles usados nas relações sociais contaminadas de amor-próprio, no qual o homem subjuga, domina, e despreza o outro a todo custo para ser notório e distinto. É esse caminho que Rousseau admite não querer seguir, e aproveita para fazer do veneno o remédio contra seus efeitos.

Se as letras são o “veneno” do qual é possível Rousseau fazer o “remédio”, *A Nova Heloísa*, isso se dá por dois motivos. Primeiro, porque Rousseau faz um uso *diferente* das letras. Ele utiliza o romance para proteger seus leitores de uma corrupção ainda maior em uma sociedade já corrompida, e isso ocorre, em segundo lugar, porque o filósofo-romancista não desconsiderou as condições de seu tempo, quer dizer, considera que o romance é uma consequência da época, e por isso mesmo, é necessária, e através desse tipo de narrativa que combate o mal.

REFERÊNCIAS

FAÇANHA, L.S.; SILVA, P.O. **Romance Filosófico em Jean-Jacques Rousseau: da escrita negada ao gênero de crítica social.** *Littera: Revista de Estudos Linguísticos e Literários*, São Luís, v. 5, n. 7, p. 1-12, 2014.

PRADO JÚNIOR, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios.** Organização e apresentação: Franklin de Mattos. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social; Ensaio sobre a Origem das Línguas; Discurso sobre as Origens e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens; Discurso sobre as Ciências e as Artes.** Tradução: Lurdes Santos Machado; introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 1ª edição. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social; Ensaio sobre a Origem das Línguas; Discurso sobre as Origens e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens; Discurso sobre as Ciências e as Artes.** Tradução: Lurdes Santos Machado; introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 1ª edição. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da Educação.** Tradução: Leal Ferreira. – 3ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou A Nova Heloísa.** Tradução: Fúlvia M. L. Moretto. Campinas – SP: HUCITEC. 1994.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo.** Tradução: Maria Lucia Machado. – São Paulo: Companhia das letras, 2011. (Edição de bolso).

SOB A ÓTICA DA MÁSCARA: A INTRODUÇÃO DO LUXO NOS ESPETÁCULOS E SUA CONFIGURAÇÃO NA FESTA DO BUMBA-MEU-BOI DO MARANHÃO, A PARTIR DO PENSAMENTO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU¹

Jacenilde Sousa Diniz

INTRODUÇÃO

Ao contrário do suposto manifesto pelas luzes do século XVIII, oriundo do Renascimento, que surge com a proposta da renascença da ciência e da razão, enquanto elementos preponderantes para o progresso – ideia cunhada desde a filosofia clássica, acolhida e disseminada pelos filósofos da época – o filósofo Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778) assume uma postura contrária aos seus contemporâneos ao se dar conta, de que, como em Atenas, o intento das “grandes construções” visava à exterioridade. O *insight* se realiza a partir da experiência, como considera Rousseau (1983, p. 367): “Quanto a mim, fechei meus livros e, depois de ter ouvido falar os homens, observei-os a agir”.

De acordo com Starobinski (1981) no momento histórico em que

¹ - Capítulo extraído do Projeto de Pesquisa do Mestrado, intitulado Sob a ótica da máscara: a introdução do luxo nos espetáculos e sua configuração na festa do bumba-meu-boi do Maranhão a partir do pensamento de Jean-Jacques Rousseau, sob a orientação do Professor Doutor Luciano da Silva Façanha, Líder do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq.

Rousseau escreve o *Discurso sobre as ciências e as artes* denunciando a superficialidade com que a sociedade estava marcada, de maneira evidente não se perceberiam novidades, visto que, o trato sobre a mentira e a aparência encontrava-se em voga, como observa o referido autor: “No teatro, na igreja, nos romances, nos jornais, cada um à sua maneira denuncia falsas aparências, convenções, hipocrisias, máscaras” (STAROBINSKI, 1981, p. 13). Portanto, qual seria a originalidade apresentada por Jean-Jacques? O comentador nos proporciona o entendimento: “Rousseau permanecerá na memória por ter escrito: A máscara cai, permanece o homem. E o herói se esvaece” (STAROBINSKI, 1981, p. 13).

A questão da máscara, ou a relação entre ser e parecer encontra forte ressonância quando o filósofo genebrino percebe que alguns dos filósofos iluministas, precisamente Diderot, Voltaire e D’Alembert, tratam de postular escritos sobre a implantação do Teatro de Comédia em Genebra, culminando com o verbete *Genebra*. Tal perspectiva mexerá profundamente com Rousseau, seja pelo momento de fragilidade que afirmava passar devido às enfermidades, seja por sentir-se ultrajado por aqueles a quem considerava amigos, o sentimento de ignomía leva-o a desenvolver uma réplica através da *Carta a D’Alembert sobre os espetáculos*. Nessa réplica, o autor genebrino elenca dentre outras questões, os malefícios que os espetáculos poderiam trazer para uma república como Genebra, com a introdução do luxo, e sai em defesa da festa cívica, que seria, para ele, o próprio retrato da expressão patriótica dos genebrinos, colocando-se, assim, contrário às ideias de seus contemporâneos.

A crítica tecida pelo filósofo genebrino à introdução do luxo em sua cidade natal, por meio dos espetáculos, o viés dessa preocupação de Jean-Jacques no século XVIII, abre caminho para pensarmos a realidade da festa do bumba-meu-boi do Maranhão, e suas transformações, que respingam na identidade do povo e em suas tradições. Nesse sentido, para fins de organização da análise proposta, dividiremos o texto em dois tópicos: no primeiro tópico abordaremos a questão da querela entre Jean-Jacques Rousseau e D’Alembert acerca da introdução dos espetáculos em Genebra, no segundo tópico trataremos das possíveis resultantes elencadas por Rousseau que poderiam afetar a identidade do povo genebrino, e seu reflexo na festa do bumba-meu-boi do Maranhão. Por último apresentaremos as considerações finais, em vista de encontrar caminhos que possam favorecer um norte, para o problema que aqui se desenha.

INTRODUÇÃO DO LUXO NOS ESPETÁCULOS E AS POSSÍVEIS RESULTANTES PARA O POVO DE GENEVRA.

A máscara que cobre a aparência parece está intimamente vinculada ao processo civilizatório, pois, civilização entendida em seu aspecto conceitual, a partir de um sentido “moderno” introduz os aspectos que favorecem o uso de artifícios, fruto do progresso, para convivência em sociedade. Nas várias transformações de definição do conceito de civilização, a primeira ideia sintetizada, fora adotada com rapidez pelos indivíduos, povos, a humanidade inteira: civilização seria o processo que o faz *civilizados* (STAROBINSKI, 2001, p. 14).

Anterior a essa síntese, temos um conceito mais amplo e diverso: “abrandamento dos costumes, educação dos espíritos, desenvolvimento da polidez, cultura das artes e das ciências, crescimento do comércio e da indústria, aquisição das comodidades materiais e do luxo” (Ibid). Na prática, a definição de *civilizados* entra em consonância com o conceito de *máscara*, quando entendida pelo aspecto do uso, a intenção é observar os demais, ao passo que, quem está mascarado também é alvo de observação (PAVIS, 2008, p. 234). Ambos marcados pelo véu da aparência, ator e espectador?

Na sociedade parisiense do século XVIII, essa é uma discussão que ganhara significativa relevância para o filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau. No *Discurso sobre as ciências e as artes*, o primeiro de seus inúmeros escritos, ele já apresenta a crítica: “não se ousa mais parecer o que se é” (ROUSSEAU, 1983, p. 336). A questão da aparência, no pensamento de Rousseau, tem profunda ligação com a relação *ser e parecer*, que engloba de maneira mais geral a ideia do *mal*, presente e combatido em toda sua filosofia, conforme Starobinski (2011, p. 12): “o parecer e o mal são uma e mesma coisa”. Por isso ao receber a notícia da possível implantação do Teatro de Comédia em Genevra, Jean-Jacques se opõe de maneira ferrenha, pois, considera que nada pode ser ensinado ao seu povo, ao contrário, pode corrompê-lo, como observa Matos (1993, p. 14):

Ao que tudo indica, portanto, o espetáculo em geral e o teatro em particular não têm qualquer poder para transformar os maus costumes em bons, e vice-versa. É de se perguntar, entretanto, ressalva Rousseau, se, quanto ao segundo caso, as paixões, irritadas em demasia, não degeneram em vícios.

A referida preocupação, se torna manifesta na *Carta a D'Alembert*:

Com que avidez a juventude de Genebra, guiada por uma autoridade de tanto peso, não se entregaria a ideias para as quais já tem uma queda grande demais? Quantos jovens genebrinos, desde a publicação desse volume, todos eles, aliás, bons cidadãos, estão à espera apenas do momento de favorecer a abertura de um teatro, acreditando prestar um serviço à pátria e quase que ao gênero humano? (ROUSSEAU, 1993, p. 29).

Em suas *Confissões*, precisamente no Livro X, Jean-Jacques Rousseau relembra o episódio que incidirá em uma de suas obras, sobre a qual pretendemos realizar uma análise, especificamente ao que se refere à questão da festa pública, e suas configurações no pensamento rousseauísta, trata-se da *Carta a D'Alembert sobre os espetáculos*. Após a mudança de Paris para o Emirtage, o genebrino recebe a visita de seu amigo Denis Diderot, filósofo e editor da *Enciclopédia*, e, com ele, a informação sobre a proposta de implantação do teatro em Genebra, como afirma Rousseau (2011, p. 467):

Na última visita que Diderot me havia feito em l' Ermitage, ele me falara do artigo Genebra, que d'Alembert tinha posto na *Enciclopédia*: disseram-me que aquele artigo, ajustado com genebrinos da alta classe², tinha por alvo estabelecerem a comédia em Genebra: por consequência, as medidas tinham sido tomadas e não tardaria que ali fosse fundada.

No ano de 1757, D'Alembert publicava o verbete *Genebra* no Tomo VII da *Enciclopédia*, o que se tornou causa de contenda entre ele e o filósofo genebrino, Jean-Jacques Rousseau³. O objetivo do pensador francês girava em torno da revisão das leis que proibiam a implantação do teatro de comédia na república de Genebra, posto que, a proposta de recepção dos espetáculos era entendida pelos genebrinos da classe baixa, como possibilidade de corrupção da juventude e dos costumes do seu povo. Dessa forma, D'Alembert escreve o verbete indicando que, ao contrário da proibição dos espetáculos, Genebra deveria reformular suas leis, a fim de que seu povo aprendesse a conviver com tais espetáculos, como Jean-Jacques (1993, p. 27 – 28) evidencia, ao retomar um trecho do verbete:

2 - Interessa notar que a 'gente do alto' era mais afeita à moda parisiense e queria a implantação de uma companhia de comédia na cidade, enquanto que 'os de baixo', diferentemente, eram contrários a essa ideia, pois resistiam à influência francesa, apegados à tradição calvinista (LEITE, 2017, p. 212).

3 - Em suas *Confissões*, o pensador genebrino relata sobre o sentimento de indignação ao saber do artigo d'alembertiano e afirma ter aguardado ansiosamente pelo volume da *Enciclopédia* para averiguar se haveria a possibilidade de postular uma resposta capaz de reverter o que ele denominou de um "duro golpe" Ver em (ROUSSEAU, 2011, p. 467).

Não se toleram comédias em Genebra; não que se desaprovem os espetáculos em si mesmos; mas teme-se, dizem, o gosto pelos enfeites, pela dissipação e pela libertinagem que as companhias de comediantes espalham pela juventude. No entanto, não seria possível remediar esse inconveniente com leis severas e bem executadas sobre a conduta dos comediantes? Com isso Genebra teria espetáculos e bons costumes, e gozaria das vantagens de ambos; as representações teatrais educariam o gosto dos cidadãos e lhes dariam uma finura de tato, uma delicadeza de sentimento muito difíceis de adquirir sem esse auxílio; a literatura lucraria com isso sem que a libertinagem fizesse progressos, e Genebra reuniria a sabedoria da Lacedemônia à polidez de Atenas.

Tendo em vista o pensamento d'alembertiano, a inserção dos espetáculos de comédia possibilitaria a formação do gosto e o refinamento da sensibilidade dos genebrinos. Conforme Alves (2018, p. 24) assegura:

Ao conceder espaço aos espetáculos de comédia, a República genebrina contribuiria para a desconstrução do preconceito contra o ofício de comediante e passaria a valorizar esses artistas fundamentais para o progresso e conservação das artes.

Em 1758 Rousseau escreve a *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos*, em que discorda, da possibilidade do teatro à moda parisiense possuir alguma função pedagógica e social para os genebrinos. Embora sua objeção evidenciando a função de entretenimento que os espetáculos possuem, portanto, a adoção deles, parece ter mais vínculo com o prazer que pode proporcionar, do que com alguma vicissitude em relação aos costumes ou sentimentos humanos.

Dando seguimento aos argumentos que desfavorecia a implantação dos espetáculos teatrais em Genebra, o filósofo genebrino apresenta o exemplo de uma vila caracterizada por diversões simples e elenca os possíveis danos que tal intento poderia causar: a diminuição do trabalho, o crescimento nas despesas, a diminuição das vendas, a criação de novos impostos e a introdução do luxo.

Ademais, além dos motivos supracitados, o teatro de comédia trataria-se de um espetáculo fechado, distinto daqueles que os genebrinos estavam habituados, conforme Rousseau afirma (1993, p. 128):

Não adotemos de modo nenhum esses espetáculos *exclusivos* que *encerram* tristemente um pequeno número de pessoas num *antro escuro*; que as mantêm temerosas e imóveis no silêncio e na inação; que oferecem aos olhos apenas *barreiras, pontas de ferro, soldados,*

aflitivas imagens da *servidão* e da *desigualdade*. Não, povos felizes, não são essas as vossas festas. É ao *ar livre*, é *sob o céu* que é preciso reunivovos e entregar-vos ao doce sentimento de vossa felicidade [...] *Que o sol* ilumine vossos inocentes espetáculos; vós mesmos constituireis um, o mais digno que ele possa iluminar.

O pensamento rousseuista abre-nos a possibilidade de inquietações frente à festa do bumba-meu-boi do Maranhão, quando esta, mesmo apresentando características tão similares à festa defendida por Rousseau, a céu aberto, possibilitando o encontro de um povo, resplandecendo em cada rosto a harmonia prevista nos corações, parece também envolvida por um dos motivos que levaram a negativa do genebrino ao que se refere à implantação dos espetáculos em Genebra: a introdução do luxo, que pode resultar na espetacularização da festa e, conseqüentemente a possibilidade de segregação do povo, assim como a impossibilidade de conhecimento das tradições, pela juventude.

Contrariamente a esse pensamento, para Rousseau, a festa pública parece traduzir o caráter patriótico de um povo, em que todos os sentimentos vivenciados durante as diversões poderiam ser continuados por cada cidadão no cotidiano, em uma relação de coletividade e reconhecimento da igualdade de todos:

Todos esses tipos de festas [...] só a afluência de pessoas já as torna magníficas. No entanto, é preciso tê-las visto entre os genebrinos, para compreender com que entusiasmo o povo se entrega a elas. [...] Ele é vivo, alegre, carinhoso; seu coração passa a estar nos olhos, como sempre está nos lábios; procura comunicar sua alegria e seus prazeres; convida, pressiona, força, disputa os que chegam. Todas as sociedades juntam-se numa só, tudo se torna comum a todos (ROUSSEAU, 1993, p. 129).

Nesse sentido, são questões de interesse a esta pesquisa: quais serão as memórias que teremos da festa do bumba-meu-boi do Maranhão? Como em Genebra, a festa do bumba-meu-boi guardaria todos os sentimentos de caráter patrióticos previstos por Rousseau, ou, ao contrário, aproximaria-se mais à moda parisiense, em que as máscaras parecem representar o sentimento momentâneo do espetáculo, cuja finalidade pode ser a mera introdução do luxo e a atração dos espectadores, em um caráter puramente instrumental da cultura?

Ao nos determos na parte histórica da festa do bumba-meu-boi do

Maranhão, percebemos em sua configuração originária, aspectos semelhantes a esses, defendidos pelo filósofo genebrino, que acabaram sofrendo alterações e nos levando a levantar a hipótese de possíveis impactos na identidade do povo, sobre este aspecto, abordaremos no segundo tópico.

REFLEXOS DA CRÍTICA DE ROUSSEAU AOS ESPETÁCULOS, NA FESTA DO BUMBA-MEU-BOI DO MARANHÃO.

É grande o impacto que atualmente pode ser percebido na festa popular do bumba-meu-boi, quando está se torna alvo de manipulação política, perdendo suas características originárias, bem como, aspectos tão próprios de sua tradição, ao passo que ganha caráter de mercadoria, tornando-se atrativo para entreter os turistas, colocando as apresentações em um roteiro cada vez mais suprimido, que acaba por afastar de forma real a dinâmica do bumba-meu-boi.

Para melhor compreensão do formato original da respectiva festa, apresentamos os elementos históricos – presentes no Complexo Cultural do Bumba-meu-boi do Maranhão/ Dossiê do registro disponibilizado em 2011 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) – que fazem parte das origens da festa:

O Bumba-meu-boi do Maranhão é, antes de tudo, uma grande celebração na qual se confundem fé, festa e arte, numa mistura de devoção, crenças, mitos, alegria, cores, dança, música, teatro e artesanato, entre outros elementos. Considerado a mais importante manifestação da cultura popular do Estado, tem seu ciclo festivo dividido em quatro etapas: os ensaios, o batismo, as apresentações públicas ou brincadas e a morte (IPHAN, 2011, p. 8).

De acordo com o dossiê do Iphan (2011, p. 35) historicamente a gênese do bumba-meu-boi no Maranhão ainda não encontrou consenso para seu início, entretanto, os documentos históricos levam ao século XIX, conforme pode ser observado:

Nas pesquisas realizadas sobre essa expressão cultural maranhense é recorrente a afirmação de ser do ano de 1861 a primeira referência local ao Bumba, publicada em nota do jornal *O Imparcial*, de circulação em São Luís. Entretanto, o historiador Matthias Röhrig Assunção faz alusão a uma referência de 1823 publicada no romance histórico *A Setembrada*, do escritor maranhense Clóvis Dunshee de Abranches.

Inicialmente considerada como brincadeira de negro, folguedo de escravos, rechaçado pela polícia, o bumba-meu-boi era praticado à noite até madrugada ao som de palmas ou palmadas. A encenação realizada com todos os elementos do auto: roteiro, personagens e as cenas clássicas da morte e ressurreição do boi, além da confissão do caboclo real antes da diligência para prender o Pai Francisco. Da sua gênese a passagem para o século XX, percebemos inúmeras transformações sofridas na festa do bumba-meu-boi do Maranhão, até chegar ao estágio em que nos detemos na presente pesquisa, vislumbrada como mercadoria. O dossiê do Iphan nos permite ter uma noção dessas modificações:

O **século XX** foi, para o Bumba-meu-boi do Maranhão, um tempo de grandes transformações, tendo São Luís como o palco dessas mudanças. A partir do mapeamento dos fatos ocorridos ao longo desse período, pode-se dividir a história do Bumba-meu-boi, ainda que arbitrariamente, em quatro fases: o tempo dos conflitos, de 1900 a 1950; a valorização do Bumba-meu-boi, de 1950 a 1970; a institucionalização dos Bumbas, de 1970 a 1990; e a inserção do Bumba no mercado de bens culturais, de 1990 a 2010 (IPHAN, 2011, p. 45 – 46).

Para a presente pesquisa interessa, ter um olhar histórico acerca das fases que formaram e desenvolveram a festa do bumba-meu-boi, contudo, nos ateremos, sobretudo, nas duas últimas fases, como supracitado, marca o período em que a introdução do luxo, como outros aparatos são inseridos na festa, a fim de dar conta do caráter mercadológico, como pode ser percebido nas informações coletadas no dossiê do Iphan (2011, 45 – 46):

O período compreendido de 1950 a 1970 revela um contexto em que o Bumba-meu-boi ganha projeção no meio sociocultural maranhense, demarcando o início de um processo de valorização dos Bois por meio de iniciativas como a realização dos concursos, a principal marca dessa época.

Também foi um período em que a presença dos Bois, provenientes de outros municípios maranhenses já estabelecidos em São Luís, se solidificou e foram criadas outras turmas, inspiradas naquelas. Foi a época em que o Bumba foi apresentado em espaços a que só a cultura das elites tinha acesso.

No terceiro marco temporal, de 1970 a 1990, as ações do poder público para o turismo se voltaram para o Bumba-meu-boi como o representante, por excelência, da cultura popular do Maranhão.

A opção pelo Boi para desempenhar esse papel induziu os grupos a buscarem meios de viabilizar sua participação nos eventos patrocinados pelo poder público, levando os Bumbas a deixarem a informalidade que caracterizava as brincadeiras para formalizarem juridicamente sua existência.

A última fase (de 1990 a 2010) é caracterizada pela consolidação do Bumba-meu-boi como produto, processo iniciado na fase anterior. Ao vislumbrar o potencial do Boi para atrair turistas para o Estado, os poderes públicos passaram a dar especial atenção ao folguedo, destinando grande volume de recursos para as programações juninas que têm o Bumba-meu-boi como principal atração e criando uma demanda para o mercado de bens culturais.

De acordo com o pensamento de Rousseau, podemos inferir que a festa do bumba-meu-boi sofreu certa espécie de degeneração, tendo em vista que, sua conduta raiz se confunde com os espaços dos interesses já corrompidos. Se em sua origem o bumba-meu-boi conseguia brotar dos seres humanos sentimentos intrínsecos à sua natureza, como sentimentos de pertença e identitária, valorizando o legado afrodescendente, o que se percebe agora é um amontoado de indivíduos entretendo-se, desfavorecendo a possibilidade de compreender a história, bem como da relevância desta, para o cultivo da identidade do próprio povo. Tal ideia entra em conformação com o pensamento rousseauiano que “o efeito geral do espetáculo é reforçar o caráter nacional, acentuar as inclinações naturais e dar nova energia a todas as paixões. Neste sentido, poderia parecer que, como esse efeito se limita a reforçar e não a mudar os costumes estabelecidos” (ROUSSEAU, 1993, p. 42).

No que tange ao bumba-meu-boi o caminho das mudanças, parece que sofreram o processo inverso, aquele já temido por Rousseau, quando da possibilidade de implantação dos espetáculos em Genebra, visto que, apesar do filósofo considerar que os espetáculos não teriam poder de educar o público, contudo, teria força para acender os sentimentos nocivos, conforme, Matos (1993, p. 20) evidencia no texto introdutório da *Carta a D’Alembert*: “os exemplos da cena podem redundar no seu contrário, e ao invés de reforçarem as tendências virtuosas, podem transformar a virtude num jogo de aparência”.

Tal realidade pode ser percebida nitidamente desde a natureza da festa do bumba, que se tornou “bem cultural” atrelada a questões econômicas, política e socioculturais, a fim de adaptarem-se as exigências mercadológicas, quer seja pelo governo estadual/municipal, quer seja pelas entidades e instituições privadas que patrocinam a festa popular. Esse processo encontra legitimidade nas informações contidas no dossiê do Iphan (2011, p. 195 – 196):

Atualmente identifica-se o surgimento com o objetivo de apresentar resumos e releituras de manifestações culturais populares. São os denominados grupos alternativos, uma terminologia forjada pelo poder

público para classificar grupos que não se enquadram nos padrões já definidos dos grupos considerados tradicionais. Assim “alternativo” tornou-se uma categoria que se contrapõe ao que é considerado mais convencional na cultura popular maranhense.

Os responsáveis por essas expressões são, de modo geral, produtores culturais que buscaram inspiração na cultura popular para a produção de suas expressões artísticas que diferem da produção cultural popular em vários aspectos: na contratação de coreógrafos e estilistas, na indumentária, no tipo de composição musical e na forma de apresentação dos conjuntos que mesclam vários estilos de Bumba-meu-boi e, em alguns casos, incluem outras danças. A convivência com essas expressões culturais divide opiniões da comunidade boieira, dos amantes do Bumba-meu-boi e de intelectuais. Para alguns, tais grupos podem ser entendidos como expressões que contribuem para a desvalorização e descontinuidade da tradição de grupos de Bumba-meu-boi, uma vez que fogem aos preceitos que enquadram e identificam estilos específicos da referida celebração, bem como propostas que podem refletir uma descontinuidade da tradição. Também contestam a aceitação dessas brincadeiras pelos órgãos e entidades turísticas, pois surgem como uma alternativa mais barata para apresentar às pessoas de outros locais do Brasil e de outras nacionalidades um resumo do que seria o Bumba-meu-boi do Maranhão.

Estes são alguns dos aspectos que retratam a espetacularização que o bumba sofreu desde a sua origem. Rousseau ao tratar da questão da representação do comediante, traz à tona a reflexão sobre a manifestação de uma vida baseada na aparência, criticando os homens de Letras do XVIII para tal problema, e nos ajuda a pensar a realidade da nossa festa popular tão aclamada, o nosso bumba-meu-boi, no sentido de verificar se não estamos caminhando para um carretel de exposições vazias que apregoam ainda mais a divisão social, uma vez que, nas programações os arraiais dos bairros tidos como mais nobres, recebem o privilégio das apresentações mais tradicionais nos horários de melhor acessibilidade, atrelado a comercialização da festa aos turistas, e os arraiais dos bairros periféricos caso queiram festejar as memórias, as tradições, devem se expor aos riscos das madrugadas opulentas.

Nesse sentido, entendemos se fazer necessário um olhar mais detido a respeito da conjuntura que envolve a festa do bumba-meu-boi do Maranhão, no intento de visualizarmos ações que colaborem para que a festa, enquanto propulsora da cultura, nos lance para perspectivas mais profundas, principalmente aquelas que suscitem arcabouço teórico e prático, acerca da identidade do povo, de sua capacidade de reconhecer-se enquanto coletividade, a fim de dirimir os mecanismos utilizados, por meio da festa do bumba, para que condutas de divisão social continuem se perpetuando.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A negativa de Jean-Jacques Rousseau acerca da implantação dos espetáculos em Genebra, no século XVIII, por meio da obra *Carta a D'Alembert sobre os espetáculos*, foi causa de significativa querela, entre o filósofo e seus contemporâneos. Dentre tantas questões levantadas por Rousseau para essa recusa, reside aquela a qual nos concentramos nesta pesquisa, referente a introdução do luxo em uma cultura que já tinha seus costumes estabelecidos. O contraponto parece girar em torno do tema abordado em outras obras do genebrino, sobre o etnocentrismo defendido pelos homens de letras do XVIII, vide exemplo o *Segundo Prefácio da Nova Heloísa*, quando a questão também é levantada, e Jean-Jacques toma partido da diversidade dos povos.

Ora, a introdução do luxo em uma república como Genebra, significava para Rousseau, desconsiderar o estilo de vida do seu povo, sobretudo, dos genebrinos da classe baixa. Uma discussão política que se impõe, a qual buscaremos desenvolver de forma mais abrangente no decorrer da pesquisa. No entendimento do filósofo, a implantação dos espetáculos ao modo parisiense não teria influência na educação do povo, e ainda incidiria na possibilidade de fomentar os vícios, resultando, portanto, na desintegração da identidade deste povo. Nesse sentido, o filósofo recorda por meio da sua escrita, o modo de festejar dos genebrinos, e coloca em voga a relevância da festa cívica, remontando não só as tradições, como colocando em voga o sentimento de coletividade do corpo social.

Ao aproximarmos a crítica rousseauiana a respeito da introdução do luxo nos espetáculos em sua pátria, percebemos reverberar na festa do bumba-meu-boi do Maranhão, com as transformações sofridas ao longo do tempo, a passagem de uma brincadeira de negros para moldes que atendam a indústria cultural, desfavorecendo o conhecimento pelas gerações da festa na sua formação tradicional, bem como, de um olhar mais profundo no tocante aos aspectos que estão tacitamente envolvidos na cultura. Tendo em vista que ainda estamos desenvolvendo a pesquisa, a formulação de um, ou possíveis resultados no sentido de favorecer o melhoramento da realidade exposta, encontra-se em processo, contudo, no pleno desejo de vislumbrar horizontes fomentadores para um retorno que contribua coletivamente.

REFERÊNCIAS

ALVES, Vital Francisco Celestino. **A festa popular sob a perspectiva de Jean-Jacques Rousseau**. *Problemata: R. Intern. Fil.* V. 9. n. 4 (2018), p. 22-35 ISSN 2236-8612 doi:<http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v9i4.39959> Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6819980.pdf>. Acesso em: 26/05/2019

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). Complexo Cultural do Bumba-meu-boi do Maranhão. **Dossiê do registro como Patrimônio Cultural do Brasil / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. São Luís: Iphan/MA, 2011. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_bumba_meu_boi.pdf Acesso em: 09 abr. 2019

LEITE, Rafael de Araújo e Viana. **Uma última vista, um novo verbete: apontamentos sobre a gênese da Carta a d'Alembert**. *Kínesis*, 209 Vol. IX, nº 20, Julho 2017, p. 208-222 Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/7734> Acesso em: 26/05/2019

MATOS, Franklin de. **Introdução Teatro e Amor próprio**. In: **Carta a d'Alembert sobre os espetáculos**. Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Unicamp, 1993.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **As Confissões**. Tradução: Wilson Lousada. São Paulo: Martin Claret, 2011.

_____. **Carta a d'Alembert sobre os espetáculos**. Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Unicamp, 1993.

_____. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução: Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

STAROBINSKI, Jean. **As máscaras da civilização. Ensaio**. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau**. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SOBRE OS AUTORES

Luciano da Silva Façanha, é Pós Doutor em Filosofia pela PUCSP. Atualmente é Bolsista de estímulo a produtividade em pesquisa FAPEMA. Docente do Departamento de Filosofia e do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação: Mestrado Interdisciplinar em Cultura e Sociedade. líder do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq. Integrante do Núcleo de sustentação do GT Rousseau e o Iluminismo da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia). Membro da Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII - ABES18. Coordena o Núcleo de Estudos do Pensamento Iluminista (NEPI). E-mail: luciano.facanha@ufma.br

Ana Beatriz Carvalho de Sousa Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão. Membro do Grupo de Estudos do Pensamento Iluminista - Rousseau (GEPI - Rousseau). Pós-graduanda em Educação Especial e Inclusiva pela FAVENI.

Antonio Carlos Borges da Silva Graduação em Letras (2008), Universidade Federal do Maranhão (UFMA); Graduação em Direito (em andamento), Universidade CEUMA; Especialização em Gestão do Trabalho Pedagógico: Supervisão Escolar (2011), Faculdade Internacional de Curitiba (FACINTER); Mestrado Acadêmico em Cultura e Sociedade (2019), Universidade Federal do Maranhão (UFMA); Técnico em Assuntos Educacionais (2012-), Universidade Federal do Maranhão (UFMA); Professor de Inglês, Português e Literatura Brasileira na Rede Privada de Educação Básica (2003-2012); Membro do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau (GEPI ROUSSEAU/UFMA) vinculado ao CNPq. Área de interesse: Educação, Cultura, Filosofia Moderna e Estética.

Ariane Santos Ribeiro Melonio Mestre em Cultura e Sociedade pelo Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade - Universidade Federal do Maranhão (2020). Especialista em Filosofia Política pela Universidade Federal do Maranhão (2010). Graduada em Filosofia Licenciatura pela Universidade Federal do Maranhão (2003). Membro do grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Jean Jacques Rousseau- UFMA/CNPQ. Desde 2007 é filósofa do corpo técnico da Fundação da Criança e do Adolescente, atuando junto

aos socioeducandos por meio de Oficinas temáticas. Atua desde 2020 até o momento como supervisora pedagógica da Escola de Socioeducação do Maranhão, vinculada à FUNAC-MA. Tutora à distância do curso de Filosofia da UEMANET, de março de 2019 até o momento. Tem experiência na área de Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: Filosofia Política, Filosofia Moderna, Iluminismo, Estética moderna, Narcisismo e Mídias sociais.

César Henrique de Paula Borralho é professor e poeta. Mestre em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal do Maranhão (2015). Especialista em Estética pela Universidade Federal do Maranhão (2013). Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão (2005).

Cláudia da Silva é Mestre em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA), licenciada em Filosofia pelo Instituto de Estudos Superiores do Maranhão (IESMA/ Faculdade Católica). Tem formação acadêmica em docência do Ensino religioso, e atua como professora de Filosofia com ênfase em História da Filosofia, Filosofia Moderna/século XVIII, Filosofia da Educação e Ética pelo mesmo Instituto. Atua no Ensino Religioso na educação básica, Município de Matões do Norte - MA.

Danielle Lima Costa é Licenciada em Filosofia e Mestre em Cultura e Sociedade pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Atua como professora na educação básica, técnica e tecnológica pelo Instituto Federal de Educação e Ciência e Tecnologia do Maranhão- IFMA.

Durval Soares da Fonseca Júnior, servidor público: Procurador Federal, atualmente desenvolvendo suas atividades na Equipe Nacional Especializada em Matéria da Educação (EN/EDU), lotado na Procuradoria Federal do Maranhão (PF/MA) graduado em Direito pela Universidade Federal do Maranhão/UFMA, membro das Comissões da Mulher e da Diversidade, da Associação Nacional dos Advogados Públicos e especialista em Filosofia Política pela Universidade Federal do Maranhão/UFMA.

Edilene Pereira Boaes Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão (2007). Pós graduação em Filosofia Política, pela Universidade Federal do Maranhão, 2009. Mestrado Profissional em Filosofia- PROF-FILO, linha de pesquisa: Filosofia e Ensino. Atuou como professora substituta da Universidade Federal do Maranhão, do período de

2007 a 2009. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: representação, festa, utopia, política, humanismo e língua, degeneração. Professora de Filosofia da rede pública estadual.

Elayne de Araujo Pereira, graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão, Mestre no Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade UFMA. É membro do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq. E-mail: elayne.araujo@discente.ufma.br

Elber Alves Ferreira é, atualmente, graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA), em São Luís - MA. Atuando, também, como pesquisador do CNPq-Af (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) e membro do GEPI Rousseau (Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar em Jean-Jacques Rousseau), associado ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade-PGCult, da UFMA.

Eliete da Silva Cruz é brasileira, natural de São Luís do Maranhão. Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão. Pós-Graduada em Educação Especial pela Faculdade Santa Fé. Mestra em Cultura e Sociedade pelo Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão. Professora efetiva da Secretaria de Estado da Educação do Governo do Maranhão.

Etienne Santos Costa é graduanda de Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão, bolsista de Iniciação Científica/CNPq, membro do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq, liderado pelo professor Dr. Luciano da Silva Façanha.

Evilásio Barbosa da Silva possui licenciatura plena em Pedagogia e Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Atualmente é mestrando no Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (PGCult) da UFMA. É membro dos Grupos de Pesquisas Interdisciplinares GEPI-Rousseau/UFMA/FAPEMA/CNPq e GEPI-Kant, ambos ligados ao PGCult/UFMA. Atua profissionalmente como professor das Séries Iniciais na Rede Municipal de Educação de São Luís-MA.

Francyhélia Benedita Mendes Sousa Discente da Especialização em Cidadania, Inclusão e Diversidade da UFMA - Campus São Bernardo. Mestra em

Cultura e Sociedade (PGCult - UFMA) (2022). Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão (2019). Ganhadora do Prêmio FAPEMA 2022- (cientistas do território maranhense) na categoria Dissertação de Mestrado – Ciências Humanas e Sociais. Professora de Filosofia do Instituto Estadual de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão, o IEMA Pleno Dom Hamleto de Angelis – Viana (2022). Membro do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq.

Hudson Vinicius Pereira Silva, natural de São Luís – Ma, graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Participou do programa de iniciação científica PIBIC, sob a orientação do Professor Dr. Luciano da Silva Façanha. Estuda a filosofia desenvolvida por Jean-Jacques Rousseau, sendo ele membro do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq.

Irlene Veruska Batista da Silva Mestranda em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal do Maranhão. Graduada em Filosofia Licenciatura plena pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Participa do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau - UFMA (GEPI - Rousseau). Possui interesse nos seguintes temas: Antropologia filosófica Rousseau e Iluminismo

Jacenilde Sousa Diniz Graduada em Filosofia – Licenciatura pela Universidade Federal do Maranhão, atualmente é mestranda em Cultura e Sociedade pelo Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da UFMA (PGCult). Membro do GEPI Rousseau/UFMA desde 2016.

Joas de Jesus Ribeiro, possui graduação de Licenciatura em Filosofia (Universidade Federal do Maranhão/UFMA), mestrando no Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade (PGcult/UFMA), graduando de Bacharel em Direito (Faculdade do Estado do Maranhão/FACEM-UNIP), pesquisador e estudioso sobre: o período do Iluminismo; o filósofo Jean-Jacques Rousseau; Filosofia da Religião; Filosofia da Cultura; Filosofia do Direito; Ciência Política; e Estudos Culturais

Jônatas Viégas da Silva Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia - PROFFILO- Universidade Federal do Maranhão - UFMA (2017-2019), foi bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES; Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Maranhão – UFMA (2014); Bacharel em Direito pela Faculdade de Ciên-

cias Humanas e Sociais Aplicadas (2012); Professor do Curso de Direito do Instituto de Ensino Superior Franciscano - IESF/MA, desde 2019, ministrando as disciplinas de Direito Civil e Teoria Geral do Direito Civil.

Joselle Couto e Lima. Graduação em filosofia pela Universidade Federal do Maranhão (2003), Especialista em leitura e práticas educativas (UFMA). Mestrado em cultura e sociedade (UFMA). Iniciou sua carreira docente no ano de 2006 na Faculdade São Luís. Também atuou como professora substituta na UFMA e no Instituto Federal do Maranhão como professora efetiva. Paralelamente a carreira docente faz formação em psicanálise, inicialmente pela Escola Brasileira de Psicanálise, Delegação Maranhão. Atualmente é associada ao Instituto de Psicanálise da Bahia e atua como analista praticante.

Klisman Lucas de Sousa Castro, Mestre em Cultura e Sociedade pelo Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Mestrado Acadêmico Interdisciplinar da Universidade Federal do Maranhão. Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão. Pós-graduado em Filosofia e Sociologia pela Faculdade Única - PROMINAS. Membro de GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq. Entre 2019 e 2021 foi Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, Brasil.

Luís Felipe Moreira Soares é Formado em Meio Ambiente, pelo Instituto Federal de Educação, Ciências e Tecnologia do Maranhão (IFMA) CAMPUS SÃO LUÍS CENTRO HISTÓRICO. Graduando em Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão-UFMA. Bolsista do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica- PIBIC, da agência de fomento FAPEMA. É pesquisador do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau-UFMA (GEPI Rousseau UFMA). É membro do Núcleo de Estudos do Pensamento Iluminista UFMA (NEPI-UFMA). Com ênfase nas pesquisas com os seguintes temas: Educação, Filosofia Moderna, Política e Estética. Faz parte da gestão do Centro Acadêmico de Filosofia (UFMA)-gestão PROMETHEUS.

Lussandra Barbosa de Carvalho, Doutoranda em Literatura pela Freie Universität-Berlin/Alemanha, Lateinamerika Institut (LAI). Mestre em Cultura e Sociedade pelo Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (PG-Cult/UFMA/2017), bolsista CAPES/FAPEMA (2015/2017), atuante na linha de pesquisa Literatura e Filosofia. Licenciada em Letras com Habilitação em Língua Portuguesa pela Faculdade Atenas Maranhense (FAMA/2010). Es-

pecialista em Gestão e Supervisão Escolar pelo Instituto de Ensino Superior Franciscano (IESF/2011). Foi professora de Língua Portuguesa pela Escola Henrique de La Rocque (2009), Professora de Língua Portuguesa do Centro Educacional Castelinho do Saber/CECS/2010), Professora substituta de Literatura, Produção Textual e Língua Portuguesa do Colégio Universitário (COLUN/2016-2018), Professora de Linguagens, Códigos e suas Tecnologias (SESI-FIEMA/2019-2020), Professora de Produção Textual Acadêmica pelo Instituto de Ensino Superior Franciscano (IESF/2020-2021). Professora substituta do curso Letras da UEMA- Itapecuru Mirim (CESITA). Pesquisadora vinculada a dois grupos de pesquisa: Grupo de Estudos de Paisagem em Literatura (GEPLIT/UFMA) e Grupo de Estudos e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau (GEPI ROUSSEAU/UFMA) com trabalhos publicados nas áreas de Literatura e Filosofia. É escritora de Literatura Infantojuvenil com premiações nos âmbitos local e nacional. Tutora online pela EAD do Curso de Letras da Diretoria de Tecnologia em Educação (DTED/UFMA) desde 2017, com experiência nas áreas de Literatura e Linguística de Língua Portuguesa. Possui experiência nos ambientes virtuais AVA, Teams, LMS, RNP, Edutt , BigBlueButton e Google Meet.

Márcio Júnior Montelo Tavares Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão. Possui Mestrado em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal do Maranhão. É Professor de Filosofia do Ensino Básico do Estado do Maranhão e Servidor Técnico em Educação da Universidade Federal do Maranhão. Área de Ensino/Pesquisa: Filosofia da História, Estética, Ética e Filosofia Política. Educação.

Maria de Jesus Dutra da Silva, formada nos cursos de Licenciatura em Letras e Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão-UFMA, e Pós-Graduada em Língua Portuguesa e Literatura, e Educação Especial na Perspectiva de Inclusão pelo Instituto de Ensino Superior Franciscano-IESF. Professora da rede municipal de ensino de Urbano Santos-MA. Atuo como Coordenadora Pedagógica da U.E.B. "Professora Assunção" e Articuladora Pedagógica Municipal do Programa "Pacto pela Alfabetização".

Maria de Jesus Gonçalves Dominici Formada em Filosofia Licenciatura pela Universidade Federal do Maranhão em 2010, especialista em Filosofia Estética, também, pela Universidade Federal do Maranhão em 2012, mestre em Filosofia e Ensino pelo Prof-Filo/UFMA-UFPR. Atualmente, professora de Filosofia no Ensino Médio Integral do Estado do Maranhão, trabalha em

regime integral na escola Almirante Tamandaré, onde além de lecionar a disciplina Filosofia, desenvolve projetos interdisciplinares, disciplinas eletivas e de pós-médio.

Maria do Socorro Gonçalves da Costa é Professora Adjunta, da Universidade Federal do Maranhão - UFMA, Campus VII; doutora em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia, Mestra em Cultura e Sociedade pelo PGCULT-UFMA; integra o Grupo de Estudos e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau – GEPI Rousseau – UFMA, como membro pesquisadora.

Matheus Silva Costa, graduando em filosofia pela Universidade Federal do Maranhão, membro do GEPI Rousseau, Grupo de pesquisa e interdisciplinaridade Jean-Jacques Rousseau - UFMA/ FAPEMA/CNPq, e membro do GEPI Kant, também é representante estudantil junto ao Centro Acadêmico de Filosofia UFMA, atuando junto ao colegiado de professores do curso de Filosofia.

Priscila de Oliveira Silva é doutoranda em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Graduanda em Direito pela Universidade Federal do Maranhão. Mestra em Cultura e Sociedade pelo Programa de Pós-graduação Cultura e Sociedade – Mestrado Interdisciplinar da Universidade Federal do Maranhão em 2017. Graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão. Membro integrante do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau – UFMA, e do Grupo de Pesquisa Teoria da Afetividade na Idade Moderna, Filosofias da Psicanálise e da Psicologia.

Rafael de Sousa Pinheiro, Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão com trabalho de conclusão sobre a ética e a estética na obra do Marquês de Sade, Mestre em Ética e Epistemologia pela Universidade Federal do Piauí com pesquisa sobre a epistemologia, a literatura e a ética na obra de Richard Rorty e Doutorando em filosofia pela Universidade Federal da Bahia. Atualmente pesquisa a relação entre filosofia e literatura no pensamento de Jean-Paul Sartre.

Ruan Cláudio da Silva Rosa graduado em História Licenciatura e Mestre em História Social ambos pela Universidade Federal do Maranhão. Atualmente ocupa o cargo de técnico em Informações Geográficas e Estatísticas no Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). É integrante do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau (GEPI Rousseau UFMA); membro do Núcleo de Estudos do Pensamento Socialista (NEPS/

UFMA) e membro do grupo de pesquisa Poderes e Instituições, Mundos do Trabalho e Ideias Políticas (POLIMT/UFMA).

Tainara Cristina Pinheiro Hernandez Mestranda em Filosofia. Integrante do Grupo de Estudo e Pesquisa em Filosofia Francesa Contemporânea-UFMA (GEPFFC), Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau (GEPI - Rousseau) e Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Kant (GEPI - Kant)

Taynara Pereira Silveira Formada na área de Ciências Humanas, Graduada no Curso de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão - UFMA, campus Bacanga. Integrante do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau - UFMA. Atualmente, Mestra do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade - PGCult UFMA sob o projeto LINGUAGEM E EDUCAÇÃO: Um estudo acerca da primeira e segunda infância no Emílio ou Da Educação do filósofo Rousseau.

Realizado o Depósito legal na Biblioteca Nacional
conforme Lei n. 10.994, de 14 de dezembro de 2004.

TÍTULO	ROUSSEAU E A INTERDISCIPLINARIDADE: EDUCAÇÃO, ESTÉTICA, LITERATURA E FILOSOFIA, POLÍTICA, GÊNERO, LINGUAGEM, RELIGIÃO, CULTURA E SOCIEDADE
ORGANIZAÇÃO	Luciano da Silva Façanha
PROJETO GRÁFICO, DIAGRAMAÇÃO, CAPA E ILUSTRAÇÃO	Mizael Melo Alves
FORMATO	160 x 220 mm
PÁGINAS	726
TIPOGRAFIA	Corbel Corpo Corbel Títulos Corbel Cabeçalhos e numeração Corbel Título da obra
PAPEL	LD Offset 90g/m ² MIOLO LD Cartão 250 g/m ² CAPA
TIRAGEM	100
IMPRESSÃO	PSI7 - Printing Solutions & Internet 7 S.A. Rua Secundino Domingues, 300 Jardim Independência - CEP: 03223-110 São Paulo - SP GRÁFICA

ROUSSEAU E A INTERDISCIPLINARIDADE: Educação, Estética, Literatura e Filosofia, Política, Gênero, Linguagem, Religião, Cultura e Sociedade

Este livro representa uma expressiva ideia de alguns dos importantes trabalhos de integrantes do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq ao longo de seus 17 anos de existência. Desde trabalhos desenvolvidos na Iniciação Científica, Monografias de Graduação e Pós-Graduação *latu sensu*, Dissertações de Mestrado, Teses de Doutorado, artigos elaborados em disciplinas do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade e apresentações em eventos nacionais e internacionais. O livro é uma iniciativa do GEPI Rousseau UFMA e contou com o apoio da EDUFMA, CAPES, FAPEMA e PPGCult, por meio da Chamada Interna Nº 03/2022, referente ao Pagamento de Auxílio Financeiro ao Pesquisador através do Recurso Próprio (2022), que possibilitou a publicação em forma de coletânea (de forma impressa), com o financiamento da CAPES (Finance code 001). O GEPI ROUSSEAU UFMA/FAPEMA/CNPq é cadastrado no Diretório do CNPq e coordenado pelo Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha.

NEPI Núcleo de Estudos do
Pensamento Iluminista



GEPI Rousseau



GEPI Kant

FAPEMA

Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento
Científico e Tecnológico do Maranhão



cch

CENTRO DE
CIÊNCIAS HUMANAS



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias



CAPES



9 786553 632202