

Rousseau e o Iluminismo

Anais do GT no XIX Encontro da ANPOF

Jacira de Freitas
Cláudio A. Reis
Renato Moscateli
Luciano Façanha
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XIX
ENCONTRO



Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados em seus encontros sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento.

Rousseau e o Iluminismo

Anais do GT no XIX Encontro da ANPOF

Editora responsável

Jacira de Freitas

Conselho Editorial/Comite Científico

Cláudio Araújo Reis (UnB)

Custódia Alexandra Martins (Uni.Minho – Portugal)

Evaldo Becker (UFS)

Genildo Ferreira da Silva (UFBA)

Israel Alexandria da Costa (UFAL)

Jacira de Freitas (UNIFESP)

Luciano da Silva Façanha (UFMA)

Luiz Felipe Sadh, (UFC)

Mauro de La Bandera (UFPR)

Pedro Paulo Coroa (UFPA)

Renato Moscateli (UFG)

Comite Científico

Antonio Carlos dos Santos (UFS)

Carlota Boto (USP)

Cláudio Araújo Reis (UnB)

Clóvis Brondani (UFFS)

Custódia Alexandra Martins (Uni.Minho – Portugal)

Douglas Ferreira Barros (PUC-Campinas)

Edmilson Menezes (UFS)

Genildo Ferreira da Silva (UFBA)

Helena Esser dos Reis (UFG)

Israel Alexandria da Costa (UFAL)

Jacira de Freitas (UNIFESP)

Karlfriedrich Herb (Uni.Regensburg – Alemanha)

Luciano da Silva Façanha (UFMA)

Luiz Felipe Sadh, (UFC)

Milton Meira Nascimento (USP)

Maria Constança Peres Pissarra (PUCSP)

Maria das Graças de Souza (USP)

Marisa Alves Vento (IFG)

Mauro de La Bandera (UFPR)

Pedro Paulo Coroa (UFPA)

Renato Moscateli (UFG)

Ricardo Monteagudo (UNESP)

Rodrigo Brandão (UFPR)

Revisor

Fábio Rodrigues de Ávila

Rousseau e o Iluminismo

Anais do GT no XIX Encontro da ANPOF

Jacira de Freitas

Cláudio A. Reis

Renato Moscateli

Luciano Façanha

(Organizadores)



© 2024 ANPOF

Gerente Editorial
Junior Cunha

Produção Editorial
Ammy Lee Vitória
Daniela Valentini
José Luiz G. Mariani
Medéia Lais Reis
Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

R864	Rousseau e o iluminismo. Anais do GT no XIX Encontro da ANPOF / organizadores, Jacira de Freitas ... [et al.]. 1. ed. e-book - Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2024. 290 p. (Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF) Modo de Acesso: World Wide Web: < https://www.institutoquerosaber.org/editora > ISBN: 978-65-5121-075-4 DOI: https://doi.org/10.58942/eqs.111 1. Filosofia. CDD 22. ed. 100
------	---

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Diretoria 2021-2022

Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ), Presidente

Patrícia Del Nero Velasco (UFABC), Secretaria Geral

Tessa Moura Lacerda (USP), Secretária Adjunta

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB), Tesouraria

Cláudia Maria Rocha Oliveira (FAJE), Tesouraria Adjunta

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), Diretoria de Comunicação

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM), Diretoria Editorial

Conselho Fiscal

Juliele Sievers (UFAL)

Georgia Cristina Amitrano (UFU)

Cesar Candiotta (PUCPR)

Apresentação da Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Quando eu era criança, durante muito tempo pensei que os livros nascessem em árvores, como pássaros. Quando descobri que existiam autores, pensei: também quero escrever um livro.

Então, escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não palavra morde a isca, alguma coisa se escreveu.

Clarice Lispector

A Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia realizou entre 10 e 14 de outubro de 2022 seu XIX Encontro Nacional. O evento foi totalmente presencial, em Goiânia/GO, com apenas algumas poucas conferências feitas de forma remota. Foi o primeiro da Associação na região Centro-Oeste. Além disso, é importante salientar que a presidência da ANPOF nesta gestão foi realizada pela professora Susana de Castro (UFRJ), sendo ela a terceira mulher a presidir a Associação em quase quatro décadas de sua existência.

O Encontro reuniu mais de 2 mil participantes em 70 Grupos de trabalhos, 53 Sessões Temáticas e na V Anpof Educação Básica e ainda ofereceu 10 minicursos, promoveu debates em seis mesas redondas e lançou mais de 120 livros da comunidade filosófica. A Universidade Federal de Goiás e seu Programa de Pós-graduação em Filosofia e a Pontifícia Universidade Católica de Goiás foram as instituições anfitriãs do evento.

A edição de 2022 também foi marcada pelo retorno presencial ao encontro da ANPOF após a pandemia de COVID-19, o que tornou ainda mais forte e necessário os afetos e debates produzidos no encontro. Vale também frisar a marcante participação virtual de Ailton Krenak, Silvia Federici e Françoise Vergès, que contribuíram para pensar questões emergentes e atuais. Outra conferência marcante foi realizada

presencialmente pelo filósofo de Guiné Bissau, Filomeno Lopes, autor de obras significativas sobre a Filosofia Africana, como *Filosofia em volta do fogo*, *Filosofia sem feitiço*, *E Se a África desaparecesse do Mapa Mundo?*, *Uma reflexão filosófica* e *Da mediocridade à excelência: reflexões filosóficas de um imigrante africano*

Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento, reunindo trabalhos apresentados em GTs e STs.

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho em Filosofia. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. Cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos,

enviados diretamente para os GTs; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações e membros dos GTs; 3. Envio dos textos aprovados para a Diretoria Editorial, que nesta edição teve o apoio essencial do Instituto Quero Saber, responsável pela editoração dos textos.

Esperamos que o resultado final desse processo seja uma expressão positiva e democrática dos debates que vêm sendo travados em nossa comunidade e que o público leitor tenha nelas um retrato instigante das pesquisas mais atuais da área.

Reiteramos nossos agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no que diz respeito à publicação das pesquisas em filosofia atualmente conduzidas no Brasil quanto à colaboração intensiva para realizar, mesmo diante do considerável trabalho envolvido, nossas atividades de maneira colegiada.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

<i>Apresentação</i>	13
O aprender como vislumbre da liberdade em Rousseau	
<i>Caio Cezar Pontim Scholz</i>	21
Individualidade, Comunidade e Resistência em Rousseau	
<i>Claudio A. Reis</i>	37
Visibilidade e mobilidade: ressonâncias de uma teoria das sensações na teoria musical de Rousseau	
<i>Jacira de Freitas</i>	51
Triunfo dos indivíduos – fim dos cidadãos? Constant sobre a Liberdade dos Modernos	
<i>Karlfriedrich Herb</i>	75
A questão do duplo: tensões e figurações do homem rousseauniano	
<i>Kellen Aparecida Nascimento Ribeiro</i>	93
Do cosmopolitismo ao patriotismo: sobre o alcance da vontade geral em Rousseau	
<i>Lucas Mello Carvalho Ribeiro</i>	119
As Confissões de Rousseau: a elaboração de suas obras a partir de sua vida	
<i>Luciano da Silva Façanha</i>	137

Rousseau, Espinosa e a determinação da natureza no homem	
<i>Pedro Paulo Corôa</i>	161
As mulheres de Paris na literatura de Rousseau e Voltaire	
<i>Renato Moscateli</i>	195
A Carta à Voltaire ou Rousseau sobre o mal (parte I)	
<i>Rodrigo Brandão</i>	219
A liberdade em Rousseau como possibilidade para uma formação autônoma e política	
<i>Sandro Melo Batalha Cardoso & Damião Bezerra Oliveria</i>	227
Para além do Leviatã: a dimensão política dos regimes	
<i>Wilame Gomes de Abreu</i>	249

Apresentação

A presente coletânea reúne textos apresentados durante o XIX Encontro Nacional de Pós-Graduação em Filosofia da ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia, realizado em Goiânia, no período de 10 a 14 de outubro de 2022, nas sessões do GT Rousseau e o Iluminismo, grupo de trabalho dedicado aos estudos relativos ao período conhecido como Filosofia das Luzes ou Iluminismo. Nesta primeira reunião científica presencial da ANPOF, realizada após os eventos da pandemia global de 2020, as sessões do GT foram marcadas pelo engajamento e entusiasmo dos pesquisadores na retomada de suas pesquisas e dos diálogos entre seus pares, pelo gosto dos debates acalorados e, ainda, pela ampliação temática.

As sessões também foram palco de uma interação humana e solidária, em razão da perda de amigos e familiares, por parte de muitos de nossos colegas. Foi nesse clima que se realizou uma homenagem póstuma ao Prof. Dr. Luiz Fernandes dos Santos Nascimento, feita pelo nosso colega do GT Rousseau, Prof. Dr. Rodrigo Brandão. Merecida homenagem, pois a estadia de Luiz entre nós foi marcada pela excelência na condução de seus estudos e pesquisas, pela elegância e afeto no convívio com seus colegas e alunos, tendo sido um dos mais jovens e prestigiados estudiosos do período. Dedicado aos estudos de Kant, Diderot e Rousseau, dentre outros autores, deixou uma contribuição excepcional em textos, ensaios e livros, de incalculável valor para os estudiosos do período.

No que diz respeito à pluralidade de temas e autores abordados nas sessões do GT, cujos resultados são aqui apresentados, pode-se dizer que ela traduz a tônica das discussões e debates ocorridos na ocasião. Mas ao contrário de refletir discussões esparsas ou desconexas, a multiplicidade temática exprime uma preocupação comum: pensar os

problemas filosóficos centrais postos pela modernidade e examinar a reelaboração de noções e conceitos recebidos da tradição, levando em conta o novo cenário em que nos inserimos. Nesta edição, em razão da urgência de pensarmos também questões da nossa época, sobretudo após os eventos relativos à pandemia global, à reafirmação da democracia em nosso país e o advento do mundo multipolar, os diálogos, debates e discussões, ocorridos durante as sessões do GT Rousseau, foram permeados pelos tensionamentos existentes entre a atividade filosófica e a radicalidade de nosso tempo. Fortemente ancoradas na tradição iluminista, as análises aqui apresentadas não se restringem necessariamente a um recorte histórico; algumas delas transcendem aquele período e, por vezes, dedicam-se a problematizar a recepção da obra daqueles autores pela filosofia contemporânea.

A delimitação dos temas em função daquele que foi um dos mais fecundos períodos da história do pensamento ocidental resulta em múltiplas formas de abordagem, o que reflete não apenas o caráter autônomo das análises dos intérpretes aqui reunidos, mas também a fecundidade daquelas teorias e concepções filosóficas. Nesse sentido, pode-se detectar, na presente obra, o recurso à História da Filosofia ou à Filosofia da História como um instrumento valioso, por meio do qual é possível garantir a atividade crítico-reflexiva, tão indispensável à compreensão e elucidação dos problemas filosóficos colocados pelas questões do nosso tempo. Se as interpretações aqui propostas estão empenhadas em revelar o sentido histórico-filosófico do pensamento das Luzes, quer pela articulação entre a experiência humana e o contexto cultural, científico e sócio-político, quer pelo papel adquirido pela filosofia na compreensão e organização dos eventos naturais e culturais, isto se dá pela exigência de ultrapassar as restrições da fragmentação do saber, que nos impõe a rígida fixidez do período histórico.

Antes de apresentar os textos que compõem esta coletânea, dirijo algumas palavras aos jovens pesquisadores, bem como àqueles que

Apresentação

desconhecem os meandros da criação do GT Rousseau e o Iluminismo, um dos primeiros grupos de trabalho a serem formados no âmbito da ANPOF. Desde a sua formação, o GT Rousseau está ligado ao Grupo Interdisciplinar de Pesquisa Jean-Jacques Rousseau (GIP-Rousseau/CNPq), constituído em 1999, por iniciativa de pesquisadores de várias universidades brasileiras, reunidos em torno do Prof. Dr. Bento Prado Jr. interessados em criar um espaço comum para a discussão, desenvolvimento e divulgação de suas pesquisas sobre Rousseau e os iluministas. O GT Rousseau e o Iluminismo foi criado na mesma época, a fim de representar o GIP Rousseau nos encontros da ANPOF. Considerou-se de extrema relevância a existência de um Grupo de Trabalho de Pós-Graduação que pudesse congrega e aprofundar as pesquisas realizadas em filosofia sobre um autor e período tão estudados nas universidades brasileiras. O GT Rousseau e o Iluminismo ficou sob a coordenação do Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques (UNICAMP) até o ano de 2011, quando passou a ser coordenado pela Profa. Dra. Jacira de Freitas (UNIFESP), tendo como vice-coordenador o Prof. Dr. Luiz Fernando Franklin de Matos. A coordenação do GIP-Rousseau também estava a cargo do Prof. Dr. José Oscar até 2011, quando então o Prof. Dr. Renato Moscateli (UFG) assume sua coordenação. As reuniões bianuais do GT Rousseau ocorrem durante os Encontros da ANPOF, enquanto o GIP mantém atividades científicas em anos alternados com a ANPOF: encontros, cursos, eventos científicos e publicações, com particular atenção à formação de novos pesquisadores, orientação em pós-graduação e iniciação científica. A maior parte dos componentes do GT Rousseau e o Iluminismo da ANPOF também são pesquisadores do GIP. Por último, importante frisar que os pesquisadores do GT Rousseau estão vinculados às universidades de diferentes Estados do país, garantindo o intercâmbio de ideias entre as diferentes regiões brasileiras, além de dois pesquisadores estrangeiros.

A presente coletânea é composta por textos de treze diferentes autores. O primeiro, intitulado **O aprender como vislumbre da liberdade em Rousseau**, de **Caio Cezar Pontim Scholz**, propõe um exercício intelectual entre o pensamento de Rousseau e o modo próprio de fazer filosofia de Deleuze e Guatarri, no qual o aprender aparece, num primeiro momento, como problema filosófico de primeira grandeza e, num segundo, como um conceito filosófico. Em **Individualidade, Comunidade e Resistência em Rousseau**, o autor **Claudio A. Reis** faz uma reflexão sobre os lugares relativos do indivíduo e da comunidade, no pensamento de Rousseau, a partir de uma perspectiva diferente da habitual, destacando o papel do indivíduo e da individualidade como instância de resistência. A seguir, o ensaio **Visibilidade e mobilidade: ressonâncias de uma teoria das sensações na teoria musical de Rousseau**, de **Jacira de Freitas** convida o leitor a explorar as conexões entre filosofia e música. As teorias musicais de Rousseau, examinadas sob o ângulo da entonação, evidenciam o esforço do filósofo para precaver possíveis distorções do acesso ao universo representativo e simbólico e permitem, ao restaurar a sensibilidade, o deslocamento para a esfera estético-filosófica. O Prof. Dr. **Karlfriedrich Herb**, da Universidade de Regensburg, nos contempla com o ensaio **Triunfo dos indivíduos – fim dos cidadãos? Constant sobre a Liberdade dos Modernos**, que põe em discussão a polêmica interpretação de Constant do *Contrato Social*, de Rousseau. Haveria mesmo o risco de que o progresso das instituições democráticas venha a paralisar a existência política do cidadão pondo, assim, em perigo a democracia liberal?

O texto **A questão do duplo: tensões e figurações do homem rousseauiano**, de **Kellen Aparecida Nascimento Ribeiro** dedica-se ao tema da duplicidade do ser social, tal como instituída no *Contrato Social*, de Jean-Jacques Rousseau e discute como isso pode interferir na unidade do corpo político, ocasionando a formação de facções voltadas aos interesses particulares de seus componentes, que engendram a

corrupção e a destruição do Estado. Na sequência, em **Do cosmopolitismo ao patriotismo: sobre o alcance da vontade geral em Rousseau**, o autor **Lucas Mello Carvalho Ribeiro** propõe uma discussão sobre o cosmopolitismo de Rousseau, demonstrando que a adesão do filósofo à moda cosmopolita tem vida curta, já que o filósofo passa a denunciar sistematicamente a artificialidade das reivindicações cosmopolitas, mostrando o cosmopolitismo como um subterfúgio para a suplantação dos deveres e virtudes cívicos, em que o amor ao gênero humano, em detrimento do amor à pátria, esconde o desinteresse pela utilidade público-estatal. No ensaio **As Confissões de Rousseau: a elaboração de suas obras a partir de sua vida**, de **Luciano da Silva Façanha**, o leitor é convidado a percorrer os meandros da primeira obra autobiográfica do autor. *As Confissões* de Jean-Jacques Rousseau foram elaboradas na segunda metade do século XVIII, no momento em que esse tipo de literatura começa a se consolidar como gênero. Na sociedade burguesa nascente, a noção de indivíduo se define segundo a concepção que se mantém até hoje, quando o homem ocidental adquire uma clara convicção histórica de sua existência. Essa literatura alcança assim uma função cultural significativa, vindo a fazer parte da grande revolução intelectual marcada pelo historicismo.

O ensaio **Rousseau, Espinosa e a determinação da natureza no homem**, de **Pedro Paulo Corôa** apresenta um paralelo entre as teses de Rousseau acerca da natureza do homem e aquela exposta por Espinosa na quarta parte de sua *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*, sob o título: “Da servidão humana ou das forças das afecções”. A discussão traz ainda, além dos dois filósofos, dedicados, em suas obras, a temas que têm a moral como foco principal, alguns comentários de Gilles Deleuze em *Espinosa e os signos*, que, segundo o autor, atingem toda a tradição moral clássica, na qual Rousseau está incluído. No ensaio **As mulheres de Paris na literatura de Rousseau e Voltaire**, de **Renato Moscateli** somos conduzidos à reflexão sobre as representações literárias de

Rousseau e de Voltaire. O autor mostra que o estranhamento dos personagens estrangeiros frente aos comportamentos e práticas sociais dos franceses é uma maneira perspicaz para o exercício da crítica à civilização, entendida não apenas como um processo de desenvolvimento histórico, mas como sinônimo de *modus vivendi*, de uma forma de *civilidade*. **A Carta à Voltaire ou Rousseau sobre o mal (parte I)**, de **Rodrigo Brandão** discute o tema do otimismo e da providência em Voltaire e Rousseau. A interpretação busca enfatizar as diferenças e convida o leitor a compreender a especificidade adquirida pelo tema em Rousseau: o mal é concebido em termos metafísicos e morais, e em sua conexão com o seu próprio sistema. **A liberdade em Rousseau como possibilidade para uma formação autônoma e política**, de **Sandro Melo Batalha Cardoso & Damião Bezerra Oliveria** retoma o conceito de liberdade para pensar a formação autônoma e política na filosofia de Rousseau. No último texto a compor esta coletânea intitulado **Para além do Leviatã: a dimensão política dos regimes**, **Wilame Gomes de Abreu** nos oferece uma análise das dimensões da política, na perspectiva da teoria política, na qual os regimes sob o horizonte da república democrática parecem refletir princípios instituídos no *Contrato social* de Rousseau, em vista da constituição do campo ético-político, como crítica ao paradigma do *Leviatã* de Hobbes.

Por fim, os organizadores desta coletânea registram aqui os agradecimentos a todos aqueles que a tornaram possível: a cada um dos autores, aos colegas do Grupo de Sustentação do GT pelo apoio constante, aos demais pesquisadores, professores e alunos, cuja participação foi essencial para o aprimoramento dos diálogos, discussões e debates, no decorrer das sessões do GT, trazendo de volta o entusiasmo pela pesquisa científica, essencial para viabilizar a publicação dos trabalhos aqui apresentados.

Apresentação

Agradecimento especial à Profª. Dra. Solange Aparecida de Campos Costa, diretora editorial do XX Encontro da ANPOF, pelo apoio quando da preparação da coletânea, ao Junior Cunha da equipe da Editora Quero Saber, que gentilmente nos acolheu, auxiliando durante todo o processo de elaboração desta publicação.

Jacira de Freitas

Coordenadora do GT Rousseau e o Iluminismo

O aprender como vislumbre da liberdade em Rousseau

Caio Cezar Pontim Scholz¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.111.01>

1 Introdução

Este texto apresenta uma breve síntese do movimento conceitual que compõe parte do argumento da tese intitulada *Da servidão à liberdade: o aprender como problema e conceito filosófico entre Rousseau e Deleuze* (2023). Como pretensão, encontra-se uma dupla interpretação eminentemente filosófica em torno do aprender, amparada pelo modo próprio de Deleuze e Guattari compreenderem, em *O que é a Filosofia?*, a atividade filosófica em uma relação de vínculo entre problemas e a criação de conceitos. Assim, o percurso teórico que aqui se apresenta propõe uma primeira compreensão do aprender como um problema filosófico de primeira grandeza e, em um segundo momento, propõe outra compreensão do aprender como um conceito filosófico.

Como conteúdo que preenche tal percurso, encontra-se o pensamento filosófico de Rousseau, que se estende do primeiro *Discurso* ao *Emílio ou da Educação*. A partir dele, três perspectivas distintas, porém, complementares são articuladas. A primeira propõe um movimento de ascensão para o aprender de uma posição coadjuvante no primeiro *Discurso* para uma posição protagonista no *Emílio*. A segunda,

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste), na linha de pesquisa Ética e Filosofia Política moderna e contemporânea. Docente da UniAlfa Faculdade Umuarama. E-mail: cezar.cs@hotmail.com

a partir das críticas e denúncias de Rousseau à ordem social moderna, propõe o aprender como um problema filosófico submetido à condição de servidão. Por fim, a terceira, afirma o aprender como um conceito capaz de viabilizar o vislumbre da liberdade, ainda que em um cenário caracterizado pela condição de servidão generalizada.

Com a proposta desse exercício intelectual entre o pensamento filosófico de Rousseau e o modo próprio de fazer filosofia de Deleuze e Guattari, objetiva-se tanto lançar novas luzes de interpretação sobre a filosofia de Rousseau quanto abrir espaço para ampliar a interpretação do aprender em um plano eminentemente filosófico, nos domínios da ética e da política, para além da tradicional relação ensino/aprendizagem predominante nas áreas correlatas que compõem o domínio da educação.

2 O início do percurso

Na tese *Da servidão à liberdade: o aprender como problema e conceito filosóficos entre Rousseau e Deleuze* (2023), uma das afirmações defendidas pelo autor é aquela que propõe um movimento de ascensão para o aprender, da posição inicial de mero coadjuvante à posição de protagonismo filosófico, na produção intelectual de Rousseau do primeiro *Discurso* ao *Emílio*. Na posição de coadjuvante, o aprender é compreendido como um mero pressuposto subjetivo, segundo a definição de Deleuze, como a expressão “todo mundo sabe...”², presente em *Diferença e Repetição*. Por outro lado, na posição de protagonista, há uma dupla percepção filosófica acerca do aprender. Primeiramente, ele é

² Em *Diferença e Repetição*, Deleuze (2006, p. 190) define as noções pressupostas subjetivas como: “tem a forma de ‘todo mundo sabe...’. Todo mundo sabe, antes do conceito e de um modo prefilosófico... Todo mundo sabe o que significa pensar e ser... de modo que, quando o filósofo diz ‘Eu penso, logo sou’, ele pode supor que esteja implicitamente compreendido o universal de suas premissas, o que ser e pensar querem dizer... e ninguém pode negar que duvidar seja pensar e, pensar, ser... Todo mundo sabe, ninguém pode negar, é a forma da representação e o discurso do representante”.

compreendido pela via do problema, caracterizado pela busca de sua consistência conceitual eminentemente filosófica. Em seguida, na condição de submissão à servidão, a via do problema do aprender encontra a via do conceito, no sentido de afirmá-lo como um acontecimento que ocorre no movimento de saída da condição de servidão para o vislumbre da condição de liberdade. Diante desse cenário, as noções de problema e conceito³ são fundamentadas nas definições de Deleuze e Guattari, em *O que é a Filosofia?*. Já as vias do problema e do conceito e as noções de servidão e liberdade são pavimentadas com o conteúdo filosófico do percurso teórico de Rousseau que leva do primeiro *Discurso* ao *Emílio*. A partir desse inusitado encontro entre Rousseau e Deleuze, torna-se possível lançar novas luzes de interpretações sobre a produção de ambos os autores, tanto no sentido de investigar a influência de Rousseau na filosofia de Deleuze quanto no sentido de interpretar a filosofia de Rousseau por meio da perspectiva do modo próprio de Deleuze para fazer filosofia.

2.1 Da posição coadjuvante ao protagonismo filosófico

A posição coadjuvante do aprender, compreendida como uma mera noção pressuposta subjetiva, isto é, como a expressão “todo mundo sabe...” o que é o aprender, aparece no percurso do primeiro *Discurso* de Rousseau. Nele, em meio ao argumento em que Rousseau tece críticas

³ Em seu *Abecedário*, Deleuze apresenta uma síntese que exemplifica a relação entre problemas e conceitos na atividade filosófica. Segundo ele: “Mas fazer filosofia é criar novos conceitos em função dos problemas que se colocam hoje. O último aspecto dessa longa questão seria, é evidente: bem, mas o que é a evolução dos problemas? O que a assegura? Posso sempre dizer: forças históricas, sociais. Sim, claro, mas há algo mais profundo. É misterioso. E não teríamos tempo, mas creio em uma espécie de devir do pensamento, de evolução do pensamento que faz com que não apenas não coloquemos os mesmos problemas, mas com que não os coloquemos do mesmo modo. Um problema pode ser colocado de vários modos sucessivos, e há um apelo urgente, como uma grande corrente de ar, que faz apelo à necessidade de sempre criar, recriar novos conceitos” (Deleuze; Parnet, *O Abecedário de Gilles Deleuze, H de história da filosofia*, 2010).

intensas a realidade social moderna⁴, tanto em seu aspecto de organização geral quanto especificamente ao uso pernicioso das ciências e das artes, encontra-se, também, uma crítica pontual aos estabelecimentos de ensino. Após a denúncia de uma educação insensata, em que tais estabelecimentos ensinam de tudo, porém menos o que realmente deveriam ensinar e o que realmente as crianças deveriam aprender, Rousseau lança a seguinte questão de seu interesse:

[...] 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 (Rousseau, 1973, p. 355-356).

Diante da passagem, é possível afirmar que o aprender enquanto uma noção pressuposta subjetiva se justifica, pois Rousseau apenas lança a questão e manifesta o seu interesse por ela, mas não dá continuidade ao seu desenvolvimento com consistência. Ele apenas a relega à margem da temática principal em torno da crítica ao uso das ciências e das artes, que ocupa o primeiro plano do primeiro *Discurso*. Além disso, o modo tímido, por meio do qual o aprender é apresentado, isto é, em forma de questão e denúncia crítica à educação insensata, já fornece os primeiros contornos para a sua ascensão ao protagonismo filosófico, posteriormente.

Ainda no primeiro *Discurso*, em seu desfecho, em que a noção de virtude assume o protagonismo, no primeiro plano do argumento e do percurso teórico que se apresenta, o aprender, ainda como noção pressuposta subjetiva, faz-se presente novamente, do seguinte modo:

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

⁴ O potencial crítico de denúncia sobre a realidade da ordem social moderna, característico dos argumentos de Rousseau, é estudado minuciosamente em *A crítica de Rousseau à sociedade: a vida pública como espetáculo* (2017).

leis, voltar-se sobre si mesmo e ouvir a voz da consciência no silêncio das paixões? (Rousseau, 1973, p. 360).

Aqui, novamente, Rousseau menciona o aprender como uma expressão do tipo “todo mundo sabe...”, pois, seu conteúdo não é apresentado e nem o processo pelo qual se desenvolve. No entanto, diferentemente, da menção anterior, agora, o aprender apresenta os primeiros contornos da via conceitual, pois ele se mostra ocupando uma função primordial como um meio, diante do protagonismo dos conceitos correlatos em primeiro plano, como a abertura do caminho que leva à busca da virtude⁵, da consciência e do silêncio das paixões.

Por fim, a ascensão do aprender ao protagonismo filosófico pela via do problema é encontrada, em primeiro plano, já no prefácio do *Emílio*, quando Rousseau apresenta a seguinte problemática da obra:

Não se conhece a infância, no caminho das falsas ideias que se têm, quanto mais se anda, mais se fica perdido. Os mais sábios prendem-se ao que aos homens importa saber, sem considerar o que as crianças estão em condições de aprender. Procuram sempre o homem na criança, sem pensar no que ela é antes de ser homem (Rousseau, 1999, p. 4).

Logo, observa-se que a questão acerca do aprender, que Rousseau havia lançado, de modo coadjuvante, e pela qual havia mostrado interesse anteriormente no primeiro *Discurso*, retorna, agora, com toda força como um problema filosófico de primeira grandeza a ser pensado no *Emílio*, em conjunto com a problemática do desconhecimento da infância.

Uma vez assumido o papel de protagonismo filosófico pela via do problema, torna-se necessário, na sequência, dar o próximo passo no sentido de compreender como o aprender transita da via do problema

⁵ Esse caminho de busca da virtude que Rousseau abre no fim do primeiro *Discurso*, é explorado com maior cuidado no estudo “Do primeiro *Discurso* ao *Emílio*: uma jornada em busca da virtude” (2021).

para a via do conceito filosófico, entre as noções de servidão e de liberdade.

3 A submissão à servidão

Com o estudo realizado entre *A crítica de Rousseau à sociedade: o aprender submetido à servidão* (2022) e *Da servidão à liberdade: o aprender como problema e conceito filosóficos entre Rousseau e Deleuze* (2023), o autor reconstrói o percurso teórico que revela três aspectos acerca da servidão, denunciada por Rousseau em seu pensamento filosófico.

Tal percurso de denúncia acerca da servidão tem como ponto de partida a célebre tese de abertura *Do Contrato*, em que Rousseau (1973, p. 28) afirma: “O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles”. De imediato, nota-se que a condição de servidão não é natural, mas sim adquirida, enquanto que a condição nascente de liberdade é perdida. Além disso, nota-se que a condição de servidão tem um potencial de abrangência sobre a totalidade do gênero humano, a partir da presença de três aspectos distintos, porém, complementares.

O desenvolvimento e a compreensão dessa condição de servidão generalizada, denunciada no *Contrato*, se fazem de modo relevante também por meio do percurso que leva do primeiro *Discurso* ao *Emílio*. Desse modo, de início, Rousseau abre o argumento do primeiro *Discurso* denunciando dois aspectos em torno da servidão, a partir do uso pernicioso das ciências e das artes, quando apresenta a seguinte tese:

Enquanto o Governo e as leis atendem à segurança e ao bem-estar dos homens reunidos, as ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro 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, 1973, p. 342-343).

A tese acerca do uso pernicioso das ciências e das artes remete a dois aspectos da servidão. O primeiro, diz respeito às cadeias de ferros que se encontram na organização social exterior ao gênero humano provenientes da atuação do governo despótico. O segundo, diz respeito à dimensão interior e íntima do gênero humano, com a substituição do sentimento da liberdade pelo amor escravidão⁶. Assim, a tese do primeiro *Discurso* começa a desenvolver as ideias correlatas que explicam a tese do *Contrato* citada anteriormente.

Além do aspecto exterior da organização social e do aspecto íntimo do gênero humano consigo mesmo, o terceiro aspecto pode ser observado com maior ênfase, mais adiante, no segundo *Discurso*. Nele, Rousseau (1973, p. 273) apresenta a seguinte denúncia:

[...] 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 do quais num certo sentido se torna escravo, mesmo quando se torna senhor: rico, tem necessidade de seus serviços; pobre, precisa de seu socorro, e a mediocridade não o coloca em situação de viver sem eles.

De imediato, é notório que a tal passagem do segundo *Discurso* também dá continuidade ao desenvolvido da tese inaugural *Do Contrato*. Nesse sentido, ela aprofunda a relação de dependência entre o senhor e o escravo, o que configura o terceiro aspecto da servidão, ou seja, a dependência do semelhante⁷. Logo, identifica-se os três aspectos, o

⁶ Sobre esse segundo aspecto, Kawauche (2021, p. 96) complementa que: “No estado civil, as paixões naturais se degeneram em vícios e, em vez de ser livre e sobreviver tão somente por instinto, o homem movido por apetites e impulsos seria um mero escravo de seus próprios desejos corrompidos. Isso por si só, já seria um mal imenso”.

⁷ A respeito desse terceiro aspecto, Kawauche (2021, p. 96) também complementa que: “Se os desejos a serem satisfeitos incluem a opinião pública [...] o homem torna-se escravo do olhar dos outros e, por conseguinte, dependente de desejos alheios que podem torna-lo miserável e sobre os quais não tem nenhum poder”.

governo despótico, a dependência do semelhante e o sentimento interior⁸. Ademais, é válido ressaltar que tal condição generalizada da servidão, delimitada pelos três aspectos, continua sendo minuciosamente aprofundada no decorrer do argumento do segundo *Discurso*. No entanto, aqui, reside apenas a intenção de ilustrar os três aspectos.

Além dos três aspectos denunciados na tese *Do Contrato* e nos dois primeiros *Discursos*, a temática continua sendo minuciosamente desenvolvida e aprimorada também no *Emílio*. Primeiro, ainda no tom e no sentido das denúncias da servidão, como pode ser observado na seguinte passagem:

Toda a nossa sabedoria consiste em preconceitos servis, todos os nossos costumes não passam de sujeição, embaraço e constrangimento. O homem civil nasce, vive e morre na escravidão; enquanto conservar a figura humana, está acorrentado por nossas instituições (Rousseau, 1999, p. 16).

Inserido nesse cenário de servidão generalizado, Rousseau da continuidade ao desenvolvimento e aprimoramento do tema, porém, agora, por uma perspectiva diferente, a partir da narrativa literária do caso Emílio. Se, de início, o tom é de denúncia da condição de servidão, agora, a partir da descrição do processo educacional do personagem Emílio, o tom é de vislumbre de uma condição de liberdade, ainda que as condições estabelecidas sejam desfavoráveis, desde o governo despótico até a sabedoria servil. Assim, surge a seguinte questão: em que medida é possível preservar a condição de liberdade ainda que se encontre em um cenário de servidão generalizada? Para pensá-la, portanto, torna-se

⁸ Uma síntese da relação entre esses três aspectos da servidão também é reiterada pela interpretação de Starobinski (1991, p. 40), quando ele afirma que: “O despotismo vai se impor como a forma extrema da servidão doravante universal, em que o homem é escravo tanto de seu semelhante quanto de suas próprias necessidades”.

necessário, agora, explorar em que consiste a noção de liberdade para Rousseau.

4 O vislumbre da liberdade

Após compreender a condição de servidão generalizada em que o gênero humano se encontra submetido pelos três aspectos, torna-se possível afirmar que a sua capacidade de aprender se encontra reduzida igualmente a tal condição. Pois, a educação insensata denunciada no primeiro *Discurso* e a sabedoria servil denunciada no *Emílio* dominam o aprender desde os primeiros cuidados do adulto, perpassa pela atuação do preceptor e dos estabelecimentos de ensino e se reproduzem nas relações interpessoais e sociais da vida pública⁹.

Com o aprender submetido a esse cenário servil, torna-se possível afirmar que as vias do problema e do conceito filosófico se encontram e, por consequência, o aprender, depois de ser compreendido como um problema filosófico, agora, pode ser compreendido, também, como um conceito filosófico que acontece no movimento de transição da condição de servidão generalizada para a condição de vislumbre da liberdade. Exemplo disso, pode ser observado no relato do próprio personagem Emílio, em *Os Solitários*, quando ele narra ao antigo preceptor a seguinte condição:

Sim, meu pai, posso dizê-lo; o tempo de minha servidão foi o de meu reinado, e nunca tive tanta autoridade sobre mim mesmo como quando carregava as correntes dos bárbaros. Submetido às paixões sem compartilhá-las, aprendi a conhecer melhor as minhas. Os erros deles foram para mim instruções mais fortes do que haviam sido as suas

⁹ Esse percurso é descrito por Rousseau ainda no início do *Emílio*, na continuidade das críticas à educação moderna e antes ainda de iniciar a narrativa do processo educacional do personagem Emílio.

lições, e fiz com aqueles duros mestres um curso de Filosofia mais útil ainda do que fizera com você (Rousseau, 1994, p. 211).

O presente relato do personagem Emílio revela, primeiro, a condição de servidão que ele se encontrava inserido, mas, ainda assim, preservara o seu reinado, a sua autoridade e a sua liberdade ao menos perante a si mesmo. Segundo, mesmo inserido em tal condição, ainda assim também foi possível preservar a sua capacidade de aprender, a fim de aprender mais sobre si mesmo e, sobretudo, aprender em situações que estão muito além de um ensinar.

A fim de melhor compreender tal condição de Emílio, torna-se necessário um breve retorno ao seu processo de formação educacional na infância, com o intuito de observar de que modo o aprender e a liberdade se fazem presentes correlatamente. Para tanto, duas observações de Rousseau acerca da liberdade, que delimitam os pontos extremos de início e de término desse processo, são suficientes para suprir e ilustrar a presente pretensão.

No início do processo educacional do personagem Emílio¹⁰, Rousseau afirma em que consiste a noção de liberdade que guiará todo esse processo, do início ao fim. Segundo ele:

[...] dar às crianças mais verdadeira liberdade e menos domínio, deixar que façam mais por si mesmas e exijam menos dos outros. Assim, acostumando-se cedo a limitar os seus desejos às suas forças, pouco sentirão a privação do que não estiver em seu poder (Rousseau, 1999, p. 55).

Diante da passagem, compreende-se, então, que a verdadeira liberdade consiste em uma adequação entre os desejos e as forças

¹⁰ Sobre o processo de educacional de Emílio e a relação com a liberdade, Moscateli (2012, p. 137) esclarece que: “Emílio receberá uma educação doméstica cuja finalidade é constituir um homem dotado de liberdade moral, e seu caso é especial porque ele não precisa ser primeiramente cidadão para atingi-la. Na verdade, ele é preparado desde a infância para obter essa liberdade mesmo sem participar ativamente de uma associação política”.

disponíveis para realizá-los. Com isso, o sentimento de privação é diminuído. Desse modo, observa-se que tal definição se opõe ao aspecto íntimo da servidão observado anteriormente acerca do sentimento interior do gênero humano. Além disso, por consequência, uma vez adequado os desejos e as forças, compreende-se, também, que os efeitos dessa adequação se estendem à relação com o outro, no sentido de evitar a dependência alheia de um semelhante. Assim, o outro aspecto da servidão, que diz respeito a essa dependência, também é amenizado.

Ademais, torna-se possível afirmar que, por também ser uma atividade íntima do gênero humano, o ato de aprender pode ser compreendido como o meio para que o gênero humano seja capaz de realizar tal adequação entre os seus desejos e as suas forças.

Mais tarde, no fim do processo educacional do personagem Emílio, Rousseau retoma a condição de servidão generalizada do governo despótico que compõe a realidade social em que o gênero humano se encontra inserido, porém, agora, em relação à noção de liberdade, a fim de situar e reforçar em que domínio ela se encontra: “É em vão que aspiramos à liberdade sob a salvaguarda das leis. Leis! Onde elas existem e onde são respeitadas? Em toda parte, só viste reinar sob esse nome o interesse particular e as paixões dos homens” (Rousseau, 1999, p. 669).

Uma vez que a liberdade não se encontra mais no exterior do gênero humano, em virtude da condição de servidão imposta pelo governo despótico, Rousseau (1999, p. 669) reafirma que o seu domínio se encontra no próprio interior íntimo do gênero humano, como pode ser observado na continuidade do argumento:

A liberdade não está em nenhuma forma de governo, ela está no coração do homem livre; ele carrega consigo por toda parte. O homem vil arrasta a servidão por toda parte. Um seria escravo em Genebra, e o outro, livre em Paris.

Assim, compreende-se, portanto, o relato do personagem Emílio, quando afirma que o período em que esteve submetido à servidão dos bárbaros também foi a época em que mais reinou e exerceu autoridade sobre si mesmo. Afinal, Emílio aprendeu e foi educado para ser o homem livre que carrega a liberdade em seu coração para todas as partes.

A confirmação de tal condição do personagem Emílio e da consistência conceitual da noção de liberdade também se encontram em sua própria fala, a partir da seguinte confissão ao preceptor: “Acho que para nos tornarmos livres nada temos de fazer; basta não querer deixar de sê-lo. Foste tu, ó meu mestre, que me fizeste livre ensinando-me a ceder à necessidade” (Rousseau, 1999, p. 667). Logo, além da liberdade ser compreendida como o acordo adequado entre os desejos e as forças para satisfazê-los, agora, ela também ganha o acréscimo da noção de necessidade. Diante disso, é de extrema pertinência ressaltar que tal necessidade corresponde às necessidades provenientes da própria natureza¹¹ e não às demais necessidades arbitrárias, adquiridas posteriormente na realidade social despótica. Além disso, no término da passagem, o personagem Emílio revela que o ato de ceder à necessidade foi ensinado por seu preceptor. Ademais, na sequência do relato, ele também revela que tal prática consiste em um aprendizado:

Para mim, todas as correntes da opinião quebraram-se; só conheço a da necessidade. Aprendi a carregá-las desde que nasci e carregá-las-ei até morrer, pois sou homem. E por que não poderia carregá-las sendo livre, já que sendo escravo eu precisaria carregá-las também, tendo a mais a da escravidão? (Rousseau, 1999, p. 668).

¹¹ Sobre a relação entre a liberdade e as necessidades naturais e a adequação entre desejos e forças, Maia (2015, p. 58) esclarece que: “A liberdade define-se, assim, na decorrência natural da possibilidade de plena satisfação de um conjunto finito, e na verdade bastante exíguo, de necessidades reais, justamente porque naturais. É assim a vida do homem no estado de natureza: ela resume-se à expressão das minhas forças realizadas, na direção de meus desejos satisfeitos. Desejos que, a rigor, se identificam quase integralmente com a capacidade dessas forças, são a expressão correlata, direta e exata, dessas mesmas forças”.

Diante do exposto até aqui sobre o caso Emílio, compreende-se, portanto, que a noção de liberdade em Rousseau consiste nas práticas de adequar os desejos com as forças disponíveis para satisfazê-los e de ceder às necessidades impostas pela própria natureza. Além disso, compreende-se, também, que o meio para obter tais práticas se dá por intermédio do ato de aprender, que ocorre desde o início da infância e se estende até a continuidade da vida adulta. Desse modo, ainda que o gênero humano se encontre submetido a uma condição externa de servidão generalizada imposta por um governo despótico, ainda assim, há a possibilidade de desfrutar da liberdade que se encontra em seu íntimo.

Logo, uma vez que o aprender é compreendido e afirmado como o acontecimento capaz de promover a transição da condição de servidão para o vislumbre da liberdade, abre-se também um espaço para colocá-lo e interpretá-lo em um plano em que a ética e política se entrelaçam¹² e o promovem a um objeto de extrema relevância e protagonismo filosófico, para além das abordagens educacionais que o limitam às relações de ensino e aprendizagem.

5 Considerações finais

Com o percurso desenvolvido até aqui, tornou-se possível, primeiramente, abrir um plano filosófico para abordar o aprender em uma perspectiva filosófica de primeira ordem. Nela, então, o aprender foi interpretado como uma noção pressuposta subjetiva, como um problema

¹² Pensar o aprender como um meio para a liberdade, em uma perspectiva ética e política também é corroborada pela seguinte interpretação de Maia (2015, p. 68): “A liberdade é, sob todos os aspectos, o objetivo maior da política e da moral: o homem livre é também, necessariamente, o homem bom, o homem feliz. O homem ao qual, ao menos, não se apresentam naturalmente males, temores. E a educação é o recurso de que melhor podemos dispor para reinvesti-lo dessa antiga condição. Ou melhor, dessa condição alienada, que se mantém latente nele, mas que já não encontra mais uma expressão adequada”.

filosófico e, por fim, como um conceito filosófico, segundo as definições de Deleuze em *Diferença e Repetição* e de Deleuze e Guattari em *O que é a Filosofia?*.

O contorno do aprender como noção pressuposta subjetiva foi preenchido pela crítica e pela questão coadjuvante que Rousseau lança, no primeiro *Discurso*, a partir da denúncia da educação insensata dos estabelecimentos de ensino e, depois, pelo seu interesse sobre o questionamento acerca do que as crianças deveriam aprender.

Posteriormente, o contorno do aprender como um problema filosófico foi preenchido com o seu protagonismo, quando Rousseau retoma a questão acerca do aprender da criança, no prefácio do *Emílio*, correlatamente ao problema do desconhecimento da infância.

Em seguida, uma vez que, na atividade filosófica, os conceitos são pensados em função dos problemas, então, no caso do aprender em questão, a via do problema encontra a via do conceito por meio da submissão do aprender à condição de servidão. Tal condição também foi preenchida pelo pensamento filosófico de Rousseau. Nele, pelo menos três aspectos em torno da servidão foram encontrados. O primeiro diz respeito à organização social instaurada por um governo despótico. O segundo corresponde ao sentimento íntimo de servidão, no interior do gênero humano. Por fim, o terceiro consiste na relação de dependência entre semelhantes.

Diante dessa condição de servidão generalizada em que o aprender se encontra submetido junto com o gênero humano e da necessidade de resgatá-lo, o passo seguinte foi dado no sentido de afirmar o aprender como um conceito que viabiliza vislumbrar a liberdade. Desse modo, a consistência da noção de liberdade também foi fornecida pelo pensamento filosófico de Rousseau. Nele, a liberdade é posicionada no interior do gênero humano, independente da condição externa de servidão. Para tanto, a liberdade é compreendida como a adequação entre

os desejos do gênero humano e as forças necessárias para sua realização. Além disso, a liberdade também é compreendida como um dobrar-se apenas às necessidades impostas pela própria natureza.

Em meio a esse cenário de vislumbre da liberdade inserido em uma condição de servidão, afirma-se o aprender como o acontecimento que viabiliza a resistência à servidão e, por consequência, o vislumbre dessa liberdade, uma vez que, a atividade de aprender também é uma capacidade íntima do gênero humano, desde a infância até a continuidade da vida adulta e não se limita apenas às relações de ensino e aprendizagem.

Referências

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

KAWAUCHE, Thomaz. *Educação e filosofia no Emílio de Rousseau*. São Paulo: Unifesp, 2021.

MAIA, Leonardo. Educação e liberdade em Rousseau – comentários acerca do *Emílio*. In: SANTI, Angel; MAIA, Leonardo, VITTORIA, Paolo (Orgs.). *Filosofias da educação*. Curitiba: Appris, 2015.

MOSCATELI, Renato. Porque Emílio não é o cidadão republicano. In: *Argumentos Revista de Filosofia*, ano 4, n. 8, 2012.

PARNET, Claire. *O abecedário de Gilles Deleuze*. Site Dossiê Deleuze, 2010.

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. In: *Os Pensadores*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emile e Sophie ou os solitários*. Edição bilíngue. Trad. Françoise Galler. Porto Alegre: Paraula, 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SCHOLZ, Caio Cezar Pontim. *A crítica de Rousseau à sociedade: a vida pública como espetáculo*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2017.

SCHOLZ, Caio Cezar Pontim. A crítica de Rousseau à sociedade: o aprender submetido à servidão. In: Genildo Ferreira da Silva (Org.). *Respeito à liberdade e à vida: pensar justiça e direitos a partir de Rousseau*. Salvador: EDUFBA, 2022.

SCHOLZ, Caio Cezar Pontim. *Da servidão à liberdade: o aprender como problema e conceito filosóficos entre Rousseau e Deleuze*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2023.

SCHOLZ, Caio Cezar Pontim. Do primeiro Discurso ao Emílio: uma jornada em busca da virtude. In: *Revista Sísifo*, v. 2, 2021.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

Individualidade, Comunidade e Resistência em Rousseau

*Claudio A. Reis*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.111.02>

Na longa história de interpretações do pensamento rousseauiano, não faltam as posições que destacam seu “coletivismo”. Suas nostalgias espartana e romana, seu elogio do “amor à pátria” e da virtude cívica são, em geral, lembrados e enfatizados no contexto dessas interpretações.

Este texto procura recolocar essa preocupação recorrente sobre os lugares relativos do indivíduo e da comunidade no pensamento de Rousseau a partir de uma perspectiva diferente da habitual, destacando o papel do indivíduo e da individualidade como instância de resistência.

Partimos da hipótese de que uma apreciação adequada da posição de Rousseau no que se refere às relações entre indivíduo e comunidade precisa levar em conta uma distinção que está posta claramente nos textos de Rousseau, mas que nem sempre é devidamente enfatizada na leitura de sua filosofia política. A distinção, em última instância, aponta para a diferença óbvia entre a perspectiva do “ser” e a do “dever ser” em conexão com a questão prática sobre o que fazer.

Rousseau, como é bem conhecido, pensa sua teoria política como uma “escala”, ou seja, uma espécie de régua ou balança que nos permitiria julgar situações concretas². Não é totalmente claro como devemos pensar

¹ Professor do PPGFIL/UnB e Consultor Legislativo no Senado Federal. E-mail: reis@unb.br

² Ver Rousseau, 1969, p. 837. Ver também Nascimento, 1988.

essa escala ou régua ou balança, mas podemos assumir que incorpora um ideal como limite (se esse ideal deve ser pensado nos termos de um máximo ou nos de um meio termo aristotélico deveria ser ainda discutido). Nesse sentido peculiar (da construção de uma escala), a reflexão sobre os princípios do direito político que Rousseau desenvolve em seu *Contrato Social* pode ser chamado de sua “teoria ideal”³.

Em contraste com isso (e em complementação a isso), poderíamos também identificar na reflexão rousseauiana uma parte de “teoria não-ideal”, que compreenderia a questão sobre o que poderíamos chamar de “sobrevivência moral” em sociedades não-ideais ou corrompidas. Essa questão é especialmente relevante, se lembrarmos que a maioria de nós (senão nós todas e todos) vivemos em sociedades que se afastam, muitas vezes consideravelmente, da marca ideal da escala. O que fazer nesse caso? Rousseau, sabemos, é muito cético com relação a uma saída “revolucionária”: parafraseando Kant, da madeira torta de uma sociedade mal constituída não se pode nunca fazer nada de muito reto. O que resta a fazer, então?

Rousseau começa seu *Emílio* — seu tratado sobre a educação — explorando uma distinção que vale a pena retomar e aproximar dessa que até agora foi mencionada (entre o “ideal” e o “não-ideal”). Trata-se da famosa alternativa entre “formar o homem” e “formar o cidadão”.

Uma linha de interpretação (exemplificada nos comentários de R. Derathé à introdução de sua edição do *Contrato social*⁴) aponta para o caráter de alternativa exclusiva que essa distinção implicaria: a opção por um dos lados implica a exclusão do outro. Isso ressoa não apenas na apreciação da unidade do pensamento de Rousseau (há continuidade ou descontinuidade entre o *Contrato social* e o *Emílio*, e em que termos

³ A referência aqui é à distinção rawlsiana entre “teoria ideal” e “teoria não-ideal”, embora estejamos tomando aqui essas expressões em sentido lato ou literal, sem a pretensão de usá-las no sentido estrito pretendido por Rawls. Para o uso rawlsiano, ver Rawls, 1999, p. 7-8 e 216.

⁴ Ver Rousseau, 1964b, p. xcvi.

devemos entender essa continuidade ou descontinuidade?), mas também na melhor forma de apreendermos a posição de Rousseau a respeito da relação entre indivíduo e comunidade — seu “coletivismo” ou seu “individualismo”.

Segundo essa linha, diante da impossibilidade de termos cidadãos no contexto moderno, resta a alternativa de “salvamos o que pode ser salvo” — no caso, o indivíduo, na medida em que, nele, a natureza resiste “no fundo do coração”.

Uma outra linha aponta para os problemas dessa leitura da alternativa exclusiva, um deles sendo justamente a introdução de uma descontinuidade importante na obra de Rousseau, separando o *Contrato social* do *Emílio*⁵. Estratégica para esta leitura é a noção de desnaturação e a caracterização rousseauiana de Emílio como o “selvagem feito para habitar as cidades”⁶.

Gostaríamos aqui de propor uma terceira linha de interpretação, uma espécie de terceira via entre essas duas linhas anteriores, na medida em que, como na primeira, enfatiza o aspecto disjuntivo da alternativa (formar o homem ou formar o cidadão), mas reconhece a unidade e a continuidade do pensamento e das obras de Rousseau, ainda que em termos de uma determinada caracterização de sua concepção de filosofia (como terapêutica)⁷.

A disjunção formar o homem ou formar o cidadão é posta e interpretada à luz daquela distinção entre o contexto ideal e o contexto não-ideal da reflexão de Rousseau sobre a socialidade. No contexto ideal, formar o homem e formar o cidadão podem e eventualmente vão andar juntos, como acentua a segunda linha. Dito de outra forma, na teoria

⁵ Ver, p. ex., Maruyama, 2001.

⁶ Essa caracterização aparece no Livro III (Rousseau, 1969, p. 483-484). Nos *Diálogos*, Rousseau traça o retrato do que lá denomina “homem da natureza esclarecido pela razão”, outra figura que reúne os caracteres contrastantes da natureza e da civilização (cf. Rousseau, 1959, p. 864). Voltaremos ainda a isso.

⁷ Sobre isso, ver Reis, 1998 e 2005.

ideal há espaço para pensarmos a possibilidade de formar o homem *como* cidadão. A noção de desnaturação, como já sugerimos, é chave aqui⁸.

No contexto não-ideal, no entanto, a disjunção ganha todo sentido. Formar o cidadão é, antes de mais nada, supérfluo: se já não existem repúblicas, não existe mais o *habitat* em que cidadãos fazem sentido. Contudo, nesse mesmo contexto, em que a cidade se tornou um *habitat* degradado para o “homem social”, é imperativo formar o homem — e não apenas porque é a única coisa que se pode fazer, mas porque o indivíduo bem formado é uma espécie de fortaleza, uma instância de resistência dentro da corrupção. Não se trata apenas de “salvar o que pode ser salvo”, mas de construir efetivamente algo que possa funcionar, dentro do contexto disfuncional das sociedades corrompidas, como uma instância de resistência.

O exemplo mais bem acabado disso é o próprio Emílio. Emílio não é o cidadão republicano, o habitante da república ideal descrita nos termos do padrão estabelecido no *Contrato social*⁹. É, como já dissemos, o “selvagem feito para habitar as cidades”. Para quem está habituado com a retórica rousseuniana, o contraste aqui entre “selvagem” e “cidade” é eloquente e chama imediatamente a atenção. Lembremos, por um lado, que, no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, esse contraste parece implicar a impossibilidade de reconciliar os termos¹⁰. Lembremos ainda, por outro lado, que “cidades” aqui evoca as urbes corrompidas do mundo moderno, e não a *cité* descrita no *Contrato social*¹¹. Aqui, no entanto, em Emílio, os dois termos contrastantes encontram um ponto de

⁸ Ver Rousseau, 1969, p. 249.

⁹ Ver, sobre isso, Moscateli, 2012.

¹⁰ Ver o paralelo entre o “selvagem” e o “homem sociável” no final da segunda parte (Rousseau, 1964b, p. 192 ss). Já na imagem que constitui o frontispício da primeira edição, o contraste entre a vida “selvagem” e a vida “civilizada” aparece como implicando uma alternativa inconciliável. A imagem ilustra a história evocada por Rousseau na nota XVI do *Discurso* (ver Rousseau, 1964b, p. 220-221).

¹¹ Ver Rousseau, 1964b, p. 361, nota, onde Rousseau avisa seu leitor para não confundir *ville* com *cité*.

convergência e convivem. Emílio é o selvagem: está ainda próximo da natureza, que, nele, está preservada, pelo menos em suas direções principais. Mas insere-se no ambiente corrompido das cidades (das *villes*, não das *cités*).

Aqui aparece a importância de um dos princípios básicos da teoria educacional que Rousseau desenvolve no *Emílio*: o famoso princípio da “educação negativa”¹². A ideia de uma educação negativa evoca a primazia do imperativo da preservação ou da conservação sobre o imperativo da formação. Sobretudo na primeira educação, o objetivo deve ser sempre preservar ou conservar maximamente o dado natural. Preservar o que há de “selvagem” em Emílio é a estratégia para protegê-lo da corrupção que inevitavelmente vai circundá-lo nas cidades.¹³ A educação negativa tem como objetivo positivo último a criação de um caráter robusto o suficiente para resistir à corrupção — e a criação desse caráter pressupõe a conservação, se não dos impulsos naturais, pelo menos de suas direções naturais.

O resultado dessa estratégia de preservação/formação de um caráter robusto provavelmente seria um dos ingredientes básicos do projeto inacabado de uma continuação da história de Emílio e Sofia. O texto projetado, mas não realizado, por Rousseau, como sabemos, aliás, teria o significativo subtítulo de *Os solitários*. Citemos aqui uma passagem da segunda carta do planejado romance epistolar. Nessa passagem, reduzido à escravidão e refletindo sobre sua situação, diz

¹² Ver Rousseau, 1969, p. 323. Aqui Rousseau refere-se especificamente à “primeira educação”, que, segundo ele, deve ser *puramente* negativa. Naturalmente, essa “negatividade pura” não pode ser mantida indefinidamente, mas é possível argumentar que todo o processo educacional sempre vai incorporar um elemento “negativo”, na medida em que o imperativo de preservar ao máximo a natureza nunca perde completamente sua força, mesmo quando o imperativo da formação for ganhando força e espaço na orientação do esforço pedagógico.

¹³ A estratégia, na verdade, é bastante complexa, e não só porque, com o avançar do tempo, o imperativo da formação vai ganhando importância. No limite, o sucesso na preservação da natureza depende de um grau bastante elevado de artifício. Nesse sentido, a arte de preservar a natureza no educando é semelhante à arte de criar um jardim como o Eliseu, o jardim de Julie na *Nova Heloísa* (cf. Rousseau, 1964a, p. 470 ss). Ver, sobre isso, Paiva, 2009.

Emílio: “Sim, meu pai, posso dizê-lo: o tempo da minha servidão foi também o do meu reinado, e nunca tive tanta autoridade sobre mim do que quando portei os ferros dos bárbaros” (Rousseau, 1969, p. 917).

Esse reencontro com um tipo de liberdade enquanto se encontra na situação que é a expressão mais vívida da negação da liberdade, que é a escravidão, é a prova cabal de que a educação que recebera de seu preceptor foi um sucesso absoluto. Na mais sombria e desesperada forma de alienação, Emílio triunfa reencontrando a liberdade. Sua educação deu-lhe os meios suficientes para resistir, mesmo no meio da mais dura corrupção. Emílio não foi feito para ser o cidadão ideal de uma república também ideal: ele foi feito para reencontrar a liberdade no seio da escravidão. Sua força (sua virtude) não é a do cidadão romano: sua força é a da resistência; em Emílio, virtude e bondade¹⁴ se reencontram de maneira especial, e bem diferente da forma como isso pode se encontrar no cidadão da república ideal.

Não se sabe bem como Rousseau planejava continuar seu romance. Quem sabe a sequência envolveria a ascensão de Emílio, depois desse ponto mínimo na curva de sua vida? De fato, no final da segunda carta, Emílio conta que se tornou escravo do Deí de Argel e que nessa posição ganhou alguma autoridade, tendo a possibilidade, inclusive, segundo diz, de aplicar os princípios aprendidos com seu preceptor durante suas viagens¹⁵. Poderíamos talvez até especular que Rousseau poderia, nesse romance, tentar explorar a ideia de que, para além da mera resistência (passiva) o indivíduo bem formado poderia eventualmente vir a se tornar um elemento de transformação: para além da resistência, o “selvagem feito para habitar as cidades” poderia ter um efeito, se não

¹⁴ Vale lembrar, ainda que de passagem, a importância fundamental dessa distinção entre “virtude” e “bondade”, tantas vezes anunciada por Rousseau. Trata-se, de fato, de um aspecto decisivo da célebre tese rousseauiana da “bondade natural do ser humano”. Sem darmos a devida atenção a essa distinção, essa tese presta-se às mais equívocas incompreensões.

¹⁵ Trata-se dos princípios do direito político resumidos na seção “Das viagens” no Livro V de *Emílio* (Rousseau, 1969, p. 826 ss.).

revolucionário, pelo menos transformador da comunidade em que se insere.

Não dá para julgar a partir de *Emílio* e de sua sequência projetada, mas outras indicações apontam talvez numa direção como essa. Vamos aqui evocar dois outros exemplos, o de Clarens, na *Nova Heloísa*, e o que chamaremos de “contracomplô” esboçado no final dos *Diálogos*.

O exemplo de Clarens é bem conhecido: trata-se, talvez, da grande utopia do Cidadão de Genebra, uma comunidade menos abstrata, mas talvez até mais idealizada do que a Genebra meio imaginada que inspira vários aspectos da teoria política do *Contrato social*. O que chamamos de “contracomplô” refere-se à proposta do personagem “Rousseau”, nas últimas páginas dos *Diálogos*, de constituir, junto com seu interlocutor, o “Francês”, e, eventualmente, outros, uma sociedade de amigos de J.J., com o objetivo de garantir que a verdade sobre seu caráter seja transmitida à posteridade de forma fiel, num esforço meio subterrâneo de se contrapor ao trabalho do suposto complô de que J.J. é a vítima.

Quero chamar a atenção para dois pontos relativos a esses dois exemplos. Primeiro, tanto Clarens quanto o “contracomplô” constituem exemplos de comunidades que se organizam fora ou à margem da comunidade mais ampla que as cercam. Por uma parte, no centro de Clarens está uma “sociedade dos corações”, cuja excepcionalidade baseia e justifica a peculiaridade daquela pequena comunidade. Mas mesmo considerada mais amplamente, como uma comunidade produtiva, para além do pequeno grupo formado por Julie, Wolmar e aqueles imediatamente ligados a eles (e por intermédio deles), Clarens é um domínio à parte: Rousseau insiste, em suas descrições da economia de Clarens, em sua relativa autossuficiência e independência. Mais do que isso, em diversos pontos a organização de Clarens contrapõe-se frontalmente às formas correntes de organização social e econômica: é

assim, por exemplo, no que se refere à gestão do trabalho e dos trabalhadores, assim como na maneira de gerenciar a renda e as relações comerciais, reservando pouco espaço para o uso do dinheiro.¹⁶

Podemos avançar e ampliar essa hipótese. Clarens não é apenas uma sociedade que existe à parte ou à margem: é uma comunidade que se organiza *contra* (em contraste com) o contexto social mais amplo em que se insere. Os valores e as práticas por eles orientadas e que constituem a “sábria economia” de Clarens vão claramente de encontro aos valores e práticas dominantes na nascente “sociedade comercial” da época. Clarens, assim, não é apenas uma comunidade diversa ou marginal: é algo que poderíamos chamar de uma “contracomunidade”.

Esse caráter, digamos, “contracomunitário” é ainda mais claro e acentuado no que chamamos de “contracomplô”, tal como esboçado na parte final dos *Diálogos*. Como se sabe, ao longo dos três diálogos que compõem *Rousseau juiz de Jean-Jacques* vai sendo elaborada a hipótese de que Jean-Jacques (ou J.J., como é identificado no texto) é alvo de um elaborado complô — hipótese certamente extrema, mas que se apresenta como a única maneira, segundo o personagem “Rousseau”, de explicar a forma como J.J. é tratado por seus contemporâneos. Esse complô teria tido origem nas maquinções de Diderot e Grimm, movidos inicialmente pelo despeito e pelo ressentimento, foi em seguida ampliado por Voltaire e D’Alembert, de modo a envolver todo o “partido filosófico”, e acabou, diz Rousseau, comprometendo toda a França (inclusive o governo francês, por intermédio de ninguém menos do que Choiseul), toda a Europa e toda uma geração. O complô ganhou a cumplicidade da “opinião pública” e, desse modo, generalizou-se, como demonstra a posição adotada pelo personagem do “Francês” ao longo das conversas.

¹⁶ Ver, em especial, as cartas II e VII da Quinta Parte de *A Nova Heloísa* (Rousseau, 1964a, p. 527 ss. e 602 ss).

Ao final dessas longas conversas, “Rousseau” consegue, enfim, convencer a seu interlocutor de que J.J. não é tal como o complô o descreve. E parte, enfim, para uma proposta:

Se nos unirmos para formar com ele uma sociedade sincera e sem fraude, uma vez seguro de nossa retidão e de ser por nós estimado, ele nos abrirá seu coração sem dificuldade; e recebendo nos nossos corações as efusões às quais está naturalmente disposto, podemos tirar disso matéria para formar preciosas memórias, cujo valor será apreciado por outras gerações e que pelo menos colocá-las-ão em condições de contradizer questões hoje decididas com base unicamente no relato de seus inimigos (Rousseau, 1959, p. 974).

Essa “sociedade sincera e sem fraude”, no entanto, dada a amplitude alcançada pelo complô, terá de atuar necessariamente nas sombras, contra e à margem da opinião pública. Mais claramente do que Clarens, vai precisar constituir-se como uma “contracomunidade”.

Passemos agora ao segundo ponto que gostaríamos de destacar relativamente a esses dois exemplos que evocamos. Outro ponto em comum entre essas duas “contracomunidades” é o fato de que ambas se organizam em torno de indivíduos excepcionais.

No caso de Clarens, são dois os indivíduos excepcionais, cada um com seu efeito peculiar e sua autoridade específica. O primeiro desses indivíduos excepcionais é Julie, cujo “estranho império” é evocado diversas vezes nas cartas, por diferentes personagens. O próprio Wolmar reconhece: “Há tempos somos todos vossos súditos” (Rousseau, 1964a, p. 559)¹⁷. Esse império (ou essa autoridade) não se funda, no entanto, primariamente na posse de determinadas qualidades morais, mas na posse de uma qualidade da alma: Julie é a personificação do que Rousseau

¹⁷ Sua prima, Claire, é a que talvez melhor caracterize essa autoridade de Julie: “Minha Julie, tu és feita para reinar. Teu império é o mais absoluto que eu conheço. Ele se estende até as vontades, e eu o experimento mais do que ninguém” (Rousseau, 1964a, p. 409). Vale lembrar que esse tipo de autoridade “mais absoluta”, que “se estende até às vontades”, também é evocada no *Discurso sobre a economia política* (cf. Rousseau, 1964b, p. 251).

chama de “sensibilidade moral positiva”¹⁸. A “alma expansiva” de Julie forma como que uma espécie de “campo” em torno dela, que ao mesmo tempo abre o espaço onde uma comunidade (de corações) pode se instalar e fornece sua “cola”. A contracomunidade de Clarens deve sua existência, em grande parte, a essa expansão da sensibilidade moral positiva que emana de Julie.

Outra condição de possibilidade da existência de Clarens é a sabedoria fria de Wolmar, responsável pela “sábia economia” de Clarens e fonte de um outro tipo de autoridade — uma autoridade terapêutica, complementar à autoridade de Julie¹⁹. Se a sensibilidade de Julie é responsável pela criação dos laços que constituem a contracomunidade de Clarens, Wolmar e a ordem (econômica ou material) que brota de sua racionalidade e, em última instância, de sua insensibilidade são os responsáveis por sua manutenção. Em conjunto, esses dois indivíduos excepcionais reafirmam o oxímoro de Emílio (o selvagem feito para habitar as cidades): o par Julie/Wolmar ilustra também, à sua maneira, o tipo do “homem da natureza esclarecido pela razão”, evocado no detalhado estudo de caráter que “Rousseau” elabora no segundo diálogo.

No caso do contracomplô, também encontramos em seu núcleo a presença de um indivíduo cuja singularidade o torna excepcional, de algum modo. No início do primeiro diálogo, “Rousseau” descreve longamente a organização de um “mundo ideal”, cujos habitantes, segundo diz, são “seres singularmente constituídos” (trazendo a distinção que será introduzida apenas no segundo diálogo, são seres movidos exclusivamente pela sensibilidade moral positiva)²⁰. Ao final da descrição, o “Francês” observa: “Meu caro senhor Rousseau, vós bem que me pareceis ser um dos habitantes desse mundo aí!”, ao que “Rousseau”

¹⁸ A distinção entre sensibilidade moral negativa e sensibilidade moral positiva aparece nos *Diálogos*. Ver Rousseau, 1959, p. 805-806. Sobre isso, ver ainda Reis, 2000a e 2005.

¹⁹ Sobre isso, vale ainda ler as reflexões de Judith Shklar (1969).

²⁰ Ver Rousseau, 1959, p. 668 ss.

retruca: “Reconheço ao menos um, sem dúvida, no autor do *Emílio* e da *Heloísa*” (Rousseau, 1959, p. 673).

A descrição do mundo ideal serviu, enfim, ao propósito de introduzir e caracterizar a singularidade de “Rousseau”. “Rousseau” e J.J. são semelhantes, e se um satisfaz os critérios que permite reconhecer o caráter do “homem da natureza esclarecido pela razão” — esse outro quase oxímoro, que reúne idealmente o melhor de dois mundos, o da natureza e o da racionalidade —, também o outro o faz.²¹

Ora, é essa singularidade, essa excepcionalidade de “habitante do mundo ideal” que torna possível a “Rousseau” resistir à “icterícia universal” que o complô contra J.J. conseguiu infundir na opinião pública²². “Rousseau”, como Emílio, é o resistente: se Emílio resiste à corrupção dos ferros da escravidão, “Rousseau” é imune ao contágio das “epidemias do espírito” que se espalham pela opinião pública mal conduzida.

E agora que resistiu, que se recusou a ceder à opinião corrente sobre J.J. e teimou em marcar sua dissidência, contrapondo-se à opinião de toda uma geração, “Rousseau” pode criar o espaço para a organização de uma nova comunidade — de uma contracomunidade de amigos de J.J., pronta a lançar seu contracomplô para preservar a verdade.

²¹ É bem evidente, nos *Diálogos* (mas não só: também nas *Confissões*) o esforço que faz Rousseau para caracterizar sua singularidade e, daí, erguer a pretensão de possuir um tipo especial de autoridade para dizer o que diz em suas obras. É por ser o indivíduo Jean-Jacques Rousseau, com uma história e um caráter singulares, que o Genebrino foi capaz, com sua obra, de alcançar e veicular uma verdade (a verdade da natureza) que nenhum outro alcançou. É como se sua singularidade lhe desse um tipo de acesso privilegiado à verdade. O “Francês”, no final dos *Diálogos*, convertido pela leitura atenta das obras de J.J., exprime com toda clareza esse princípio que Rousseau considerava básico para a compreensão de sua obra: “De onde o pintor e o apologista da natureza, hoje em dia tão desfigurada e caluniada, pode ter tirado seu modelo, se não de seu próprio coração? Descreveu-a como ele sentia a si mesmo. [...] Em uma palavra, era preciso que um homem retratasse a si mesmo para nos mostrar assim o homem primitivo, e se o autor não fosse tão singular quanto seus livros, nunca os teria escrito” (Rousseau, 1959, p. 936).

²² Sobre essa “icterícia universal” e as “epidemias do espírito”, ver Rousseau, 1959, p. 88o ss.

Para concluir, gostaríamos de acrescentar duas notas finais.

A primeira faz um aceno em direção ao debate sobre as relações entre indivíduo e comunidade, que move, em boa medida, a discussão em torno do “coletivismo” de Rousseau. Há um “individualismo” de Rousseau, que acrescenta, aos tradicionais valores da igualdade e da liberdade (já presentes no individualismo contratualista) o valor da unidade, pensada como integridade ou inteireza²³. Essa unidade (ou integridade) é o elemento que funda a resistência de indivíduos excepcionais como Emílio ou o “Rousseau” dos *Diálogos*. Ora, essa integridade, essa unidade, não opõe indivíduo a comunidade: ao contrário, sugere Rousseau, a singularidade desses indivíduos, ainda que os contraponha a um tipo de comunidade (às comunidades corrompidas) é justamente a raiz de novas e, talvez, mais saudáveis comunidades.

A segunda nota envolve uma questão: teriam agora essas contracomunidades um papel transformador? Certamente, não são células revolucionárias. Nem Clarens nem mesmo o contracoplô dos amigos de J.J. (poderíamos pensar também na atuação de Emílio, mesmo no contexto da escravidão) têm a perspectiva de operar uma transformação radical das comunidades contra (no sentido de “em contraste”) as quais se organizam. No entanto, em um mundo em que a cidadania parece impossível, o modelo do indivíduo excepcional capaz de inspirar novas formas de comunidade tem um apelo. Poderíamos aqui até arriscar pensar no impacto que o próprio Jean-Jacques vai ter na formação de uma “subjetividade revolucionária”, que vai ter um efeito direto na geração que vai fazer a revolução de 1789²⁴. Poderíamos ainda pensar na subjetividade romântica e na ênfase romântica na individualidade. Poderíamos, enfim — por que não? — pensar também

²³ Sobre isso, ver Reis, 2000b.

²⁴ Sobre isso, ver Blum, 1989 e Dart, 1999.

em alguns elementos que vão constituir o que veio a se chamar muito mais tarde de contracultura.

Formar o cidadão, em um contexto em que o cidadão não pode existir, é inútil, na melhor das hipóteses, ou pode ser mesmo perigoso e nocivo. Formar o homem, nesse mesmo contexto, é o que melhor podemos fazer. Se essa formação não tem necessariamente um alcance revolucionário, radicalmente transformador, ao menos abre a possibilidade para a resistência e a dissidência e, a partir daí, para outras formas de vida social — e talvez não devamos subestimar o efeito a longo prazo dos exemplos.

Referências

- BLUM, C. *Rousseau and the Republic of Virtue: The Language of Politics in the French Revolution*. Ithaca: Cornell UP, 1989.
- DART, G. *Rousseau, Robespierre, and English Romanticism*. Cambridge: Cambridge UP, 1999.
- MARUYAMA, Natália. *A contradição entre o homem e o cidadão: Consciência e política segundo J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2001.
- MOSCATELI, Renato. Por que Emílio não é o cidadão republicano. In: *Argumentos*, v. 4, n. 8, 2012.
- NASCIMENTO, Milton Meira do. O Contrato Social: entre a escala e o programa. In: *Discurso*, n. 17, 1988.
- PAIVA, Wilson. O jardim de Rousseau e a virtude do jardineiro. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 1, n. 14, 2009.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice (Revised Edition)*. Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1999.
- REIS, Claudio A. Filosofia e terapia: sobre a concepção rousseauiana de filosofia. In: *Kriterion*, n. 98, 1998.

REIS, Claudio A. Sensibilidade e sociabilidade em Jean-Jacques Rousseau. In: *Kriterion*, n. 101, 2000a.

REIS, Claudio A. Sobre um “individualismo” de Jean-Jacques Rousseau. In: *Philosophos*, v. 5, n. 2, 2000b.

REIS, Claudio A. *Unidade e liberdade: o indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau*. Brasília: UnB/Finatec, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Vol. I. Paris: Gallimard, 1959.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Vol. II. Paris: Gallimard, 1964a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Vol. III. Paris: Gallimard, 1964b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Vol. IV. Paris: Gallimard, 1969.

SHKLAR, Judith. *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge: Cambridge UP, 1969.

Visibilidade e mobilidade: ressonâncias de uma teoria das sensações na teoria musical de Rousseau

Jacira de Freitas¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.111.03>

1 Introdução

A discussão aqui desenvolvida propõe a articulação entre a interpretação da teoria musical rousseuniana baseada na noção de leitura — tal como interpretada por Claude Dauphin, especialista canadense dedicado aos estudos sobre a música em Rousseau —, e uma teoria das sensações esboçada em algumas passagens do *Emílio ou Da Educação*. A ideia é validar a tese de que as teorias musicais de Rousseau quando examinadas sob o ângulo da entonação, e não mais como fato de notação, permitem operar a passagem do âmbito das teorias musicais para a esfera estético-filosófica. Isso porque essa perspectiva de análise contempla fielmente a ideia subjacente às concepções musicais rousseunianas quando inseridas no quadro mais amplo de seu pensamento, no qual o conceito de representação tem um papel relevante. Tal como ocorre na filosofia e na política rousseunianas, também no âmbito da música revela-se um esforço para precaver possíveis distorções do acesso ao universo representativo e simbólico. Por

¹ Professora do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo. Pós-Doutorado em Filosofia – USP. Estágio Pós Doutoral – Université Paris1 Sorbonne. Líder do Grupo de Pesquisa Rousseau e a Filosofia Francesa do Iluminismo (CNPq) e membro da ABES18. E-mail: jacirafreitas@unifesp.br

essa razão, a entonação proposta por Rousseau não remete ao aprendizado de um código de decifração da grafia musical, já que desse modo estaria intrinsecamente vinculada à apreensão intelectual dos signos representativos correspondentes. A teoria musical rousseauniana pressupõe um aprendizado análogo àquele pelo qual se apreende as estruturas da língua materna, utilizando-se palavras e regras dessa mesma língua antes mesmo de um acesso intelectual à gramática.

No Livro II do *Emílio*, lemos:

É de pensar que, tendo tão pouca pressa para lhe ensinar a ler a escrita, eu também não a teria para lhe ensinar a ler música. Afastemos de seu cérebro toda atenção penosa demais, e não nos apressemos em fixar seu espírito em sinais convencionais (Rousseau, 1995, p. 178).

A preocupação de Rousseau em protelar o ingresso do jovem Emílio no mundo dos signos funda-se no pressuposto de que a música “revela-se ao ouvido ainda mais fielmente do que aos olhos” (Rousseau, 1995, p. 179). É a superioridade do poder mimético das *sensações auditivas* em relação às *sensações visuais*, concepção presente na teoria das sensações exposta no *Emílio ou Da Educação*, que permite compreender a especificidade do procedimento de entonação proposto nas teorias musicais do filósofo, apresentadas, de maneira sistematizada, na *Dissertação sobre a Música Moderna*, no *Projeto de Novos Signos para a Música* e no *Dicionário de Música*.

2 Definição e aplicabilidade do método de entonação adotado por Rousseau: a solmização

O método em que se baseiam as teorias musicais de Rousseau é denominado *solmização*, um sistema musical que consiste em designar os graus da escala por determinadas sílabas que os representam e que, com o uso, passam a se identificar com elas. O método de entonação

adequado, segundo Rousseau, é aquele cujas sílabas de vocalização contêm a marca qualitativa dos tons e das distâncias dos degraus em relação à sua nota tônica. Para isso, é preciso que se represente essa tônica sempre pelo mesmo vocábulo, enquanto os degraus da escala que a ela se reportam, pelos referentes idênticos, em todas as tonalidades. O método foi aplicado pelos gregos antigos, mas sua sistematização se deve a Guido de Arezzo, que no século XI, organizou os hexacordes e designou cada uma de suas notas pela primeira sílaba de cada um dos versos do hino a São João Batista: ut, ré mi, fá, sol, lá. Nesse método, o material idiomático adquire um papel preponderante em relação ao código gráfico que lhe corresponde (Dauphin, 1992, p. 17).

Antes de apresentar o método e discutir as análises de Dauphin (1992, p. 20-21) é preciso lembrar que qualquer objeção baseada no argumento da inexequibilidade do método tornou-se insustentável em vista do êxito de sua aplicação pelos músicos da Hungria, como demonstrou o intérprete. Naquele país, a *solmização* foi de fato retomada e aperfeiçoada, tendo se tornado o principal método utilizado na formação dos músicos, no decorrer de todo o século XX. Pode parecer à primeira vista que a integração das sílabas de *solmização* ao sistema de formação dos músicos na Hungria apenas aniquilaria a tese da impraticabilidade do método, permanecendo sem solução o problema do desnível entre a teoria musical e a estética no conjunto da obra do filósofo. A tese de Dauphin é que o ressurgimento do método, ao permitir reconhecer que ele pertence ao domínio da entonação, e não ao da notação, traz a possibilidade de um exame da questão sob uma nova ótica e superar o impasse entre a teoria e a estética.

Se iniciarmos esse exame supondo que há elementos comuns entre o método adotado pelos húngaros e aquele proposto por Rousseau, então é preciso indicar quais são esses elementos. O modelo húngaro apresenta a associação de sílabas móveis com uma nomenclatura fixa (das letras) para a entonação absoluta. Essa dupla articulação assegura o

êxito e funcionalidade do modelo e corresponderia ao anseio de Rousseau de superar a imobilidade.

3 Princípio de visibilidade na esfera musical: leitura móvel e imitação

A problemática musical rousseauniana examinada em função da noção de *solmização* revela que a reflexão sobre a adequação entre a sequência silábica e o material estilístico da música tonal clássica é essencial para a compreensão da teoria. A raiz mais profunda dessa reflexão sobre os referentes vocálicos dos tons, que conduzirá Rousseau a Guido d'Arezzo, encontra-se nos teóricos gregos. No entanto, o filósofo restringe-se à reinterpretação da série de sílabas de Guido, em função da estética do Classicismo, isto é, a do circuito das modulações. É precisamente disso que trata o texto que nos serve de base, a *Dissertação sobre a Música Moderna*: do modo como se exprime a relação dos tons nesse estilo e não naquele da música antiga. A ideia que perpassa o texto é a de que a unidade da música e do verbo está fundada na *imitação*. Como o acesso da música à categoria das Belas Artes é garantido por esse critério, ele deve estar na base do princípio de unidade da música e do verbo. Assim, se o nome das coisas e a explicação de sua natureza devem se realizar na articulação de um único *vocalise*² é porque desse modo a imitação estará assegurada.

Nesse sentido, a proposta de uma nova leitura da *Dissertação*, que abandone o realce atribuído, durante muito tempo, às cifras apontaria na direção de um princípio comum a todas as concepções do filósofo: *visibilidade* ou transparência; ou seja, aquele de uma redução da distância e da supressão dos obstáculos para obter a imediatez necessária à plena

² Exercício vocal que consiste em cantar sobre uma vogal uma série de notas convenientemente escolhidas com o objetivo didático.

Visibilidade e mobilidade: ressonâncias de uma teoria das sensações na teoria musical de Rousseau

comunicação. Essa visibilidade só poderá se efetivar mediante a eliminação, tanto quanto possível, de termos intervenientes, que poderiam preencher esse espaço, comprometendo a integridade da imitação.

Em Guido e em Rousseau existe esta irresistível aspiração de trazer à tona o lado explícito das fórmulas da entonação. Através delas, ambos apresentam a capacidade da música para descrever suas estruturas imanentes. Nas sílabas recomendadas pelo seu antecessor, Rousseau nunca deixou de celebrar o poder analógico. Ele encontra nas sílabas da entonação guidoniana uma cumplicidade entre a metáfora fônica da palavra e a configuração do espaço tonal que une os graus diatônicos. É nessa possível aliança entre inteligência implícita e musicalidade explícita que ele baseia a necessidade de recorrer à solmização. A música prova assim a sua capacidade de falar de si mesma sem passar necessariamente pelo discurso de palavras (Dauphin, 1992, p. 25, tradução nossa³).

Compreende-se assim, as razões que farão da solmização uma noção essencial na teoria musical de Rousseau: a música é antes de tudo uma *metalinguagem*. Concebida como uma arte capaz de descrever suas próprias estruturas, a música permite explicitar as fórmulas da entonação. O recurso ao método deriva dessa necessidade de enunciar, na música, a consciência do estado tonal. É somente quando se exprime pelo método da entonação móvel que a música pode revelar por si mesma seus componentes tonais e o itinerário de suas modulações. A solmização surge, assim, como garantia à manutenção da transparência, da visibilidade absoluta. Essa a razão pela qual as sílabas preconizadas por

³ Chez Guido et chez Rousseau il y a cette irrésistible aspiration à dégager le côté explicite des formules d'intonation. Par elles, il présentent tous deux la faculté que possède la musique de décrire ses structures immanentes. Dans les syllabes préconisées par son devancier, Rousseau n'a cesse de célébrer le pouvoir analogique. Il trouve dans les vocables d'intonation guidonienne une complicité heureuse entre métaphore phonique du verbe et configuration de l'espace tonal qui unit les degrés diatoniques. C'est sur cette alliance possible entre intelligence implicite e musicalité explicite qu'il fonde la nécessité de solmiser. La musique prouve par là sa capacité de discourir sur elle-même sans passer nécessairement par le discours de mots (Dauphin, 1992, p. 25).

Guido exercem tanta sedução sobre Rousseau. Elas exprimem a perfeita simetria entre a metáfora fônica do verbo e a configuração do espaço tonal que une os degraus diatônicos.

O princípio da visibilidade, quando referido à problemática musical, manifesta-se, no sistema rousseuniano, pelo entrelaçamento de dois níveis distintos, mas complementares: no teórico musical, pela leitura móvel; e, no estético, mediante o conceito de imitação. Esse princípio permite que se opere, na reflexão rousseuniana sobre a leitura móvel, a passagem do âmbito da teoria musical para a estética, em razão da transposição do conceito de imitação musical para um outro plano.

Nos escritos teóricos (como a *Dissertação* e o *Projeto de Novos Signos para a Música*) esse conceito de visibilidade se traduz na preocupação em fazer com que os nomes dos degraus da série diatônica sejam equivalentes à estrutura dos tons. Para obter essa conformidade, os nomes dos tons devem ter seu diagrama inicial adaptado em função de toda nova situação tonal, como lemos na *Dissertação*:

Se os nomes das notas possuem alguma utilidade real só pode ser para expressar certas relações, certos afetos determinados nas progressões dos sons e a progressão também mudando, a razão diz que é preciso mudar também os nomes das notas relacionando por analogia ao novo tom, caso contrário, invertemos o significado dos nomes, e tiramos das palavras a única vantagem que elas podem ter que é excitar outras ideias com a dos sons (Rousseau, 1979, p. 75, tradução nossa⁴).

A exigência de inscrever a série silábica “ut, ré, mi, fá, sol, lá, si” num processo de imitação da trajetória dos tons e dos semitons, ao longo do traçado melódico, proposta por Rousseau, traduz a aguçada

⁴ Si les noms des notes ont quelque utilité réelle, ce ne peut être que pour exprimer certains rapports, certaines affections déterminées dans les progressions des sons et la progression changeant aussi, la raison dit qu'il faut de même changer les noms des notes en les rapportant par analogie au nouveau ton, sans quoi l'on renverse le sens des noms, et l'on ôte aux mots le seul avantage qu'ils puissent avoir, qui est d'exciter d'autres idées avec celle des sons (Rousseau, 1979, p. 75).

percepção do filósofo sobre a problemática da congruência entre verbo e som. Para dar conta desse problema é preciso atribuir aos sons nomes articulados. E então surge uma dificuldade: determinar se é preciso nomear o estado das frequências vibratórias ou nomear as qualidades da relação dos graus da escala musical, que permite sua identificação. Essa problemática consiste no núcleo em torno do qual giram as reflexões da *Dissertação*. Essa preocupação central do filósofo acabou sendo encoberta pela imagem do inventor das cifras. O próprio filósofo contribuiu enormemente para essa inversão de prioridade, uma vez que seu texto assume, em muitos trechos, o tom panfletário de defesa de seu próprio sistema de notação musical. Com isso, toma-se os fins pelos meios e deixa-se escapar o essencial. Todavia, mesmo pretendendo demonstrar que as cifras exprimem coerentemente os nomes dos tons, Rousseau deixa claro, na *Dissertação*, sua preocupação central:

Para dirimir qualquer dúvida que se possa ter a este respeito, é necessário explicar um pouco mais meu pensamento. O nome do “ut” deveria necessariamente e sempre ser o de uma tecla fixa, ou deveria, ao contrário, ser aplicado preferencialmente à tônica de cada nota? Esta é a questão que precisa ser discutida (Rousseau, 1979, p. 70, tradução nossa⁵).

Os degraus de uma escala musical podem ser designados de duas formas diferentes, dependendo do que se queira denotar: a quantidade vibratória do degrau ou a qualidade de sua relação com os degraus circunvizinhos. Dauphin explica o procedimento adotado em cada um deles:

O primeiro procedimento estabelece uma “ficha” do som em si: acorde sonoro, mensurável, absoluto e nomeável. Daí a expressão “nom de cordes”. O segundo procedimento conota o valor contextual do degrau.

⁵ Pour effacer tout scrupule qu'on pourroit concevoir à cet égard, il faut expliquer ma pensée avec un peu plus d'étendue. Le nom d'ut doit-il être nécessairement et toujours celui d'une touche fixe du clavier, ou doit-il au contraire être appliqué préférentiellement à la fondamentale de chaque ton? C'est la question qu'il s'agit de discuter (Rousseau, 1979, p. 70).

É por esta razão que se justifica a expressão nomes dos tons. Seu método consiste na busca de complicitades orgânicas entre os elementos verbais da vocalização e a composição sonora dos tons que esses devem exprimir (Dauphin, 1995, p. 105⁶).

Uma vez delimitado o âmbito da investigação rousseauiana, a saber, aquele da denominação dos tons é preciso indicar o caminho para sua solução. Para satisfazer a exigência de não apenas designar os degraus da série, mas qualificar a relação dos degraus entre si, Rousseau utiliza-se da série silábica de Guido, no sentido relativo. Por meio desse recurso, acredita ser possível nomear o degrau, revelando, ao mesmo tempo, suas relações com as outras posições da escala, de tal modo que a vocalização das sílabas possa imitar as propriedades da gama⁷. A solmização é precisamente esse procedimento de adequação representativa entre a série diatônica e a sequência silábica. Se o conjunto da obra de Rousseau, para além de suas teorias musicais, já indicava a rejeição da interposição de objetos, que, no limite, se traduzia numa recusa da *representação*, também aqui trata-se de encontrar uma forma de simbolizar que corresponda ao menor grau possível de representação. Se as sílabas de solmização tem a faculdade de traduzir os tons, indizíveis por si mesmos, sem comprometer a imitação, é porque ela se constitui no contraponto às restrições impostas pela simbolização gráfica dos sons. E precisamente por isso, se apresentaria como uma alternativa viável diante da necessidade de designar as qualidades tonais dos degraus, possibilitando que os nomes dos tons manifestem sua musicalização intrínseca:

É importante notar que a nomeação dos sons apenas em virtude de suas frequências vibratórias, tal como é praticada, não equivale a uma simbolização vocal, mas sim visual. Os nomes absolutos vêm sempre em

⁶ Le premier procédé établit une “fiche” du son en soi: corde sonore, mesurable, absolue et nommable. D’où l’expression nom de cordes. Le second procédé connote la valeur contextuelle du degré. C’est à ce titre qu’il justifie l’expression noms de tons. Sa méthode consiste dans la recherche de complicités organiques entre les éléments verbaux de la vocalisation et la composition sonore des tons qu’ils ont le devoir d’exprimer (Dauphin, 1995, p. 105).

⁷ Na música tonal, gama é a sucessão de sons dentro de uma oitava.

Visibilidade e mobilidade: ressonâncias de uma teoria das sensações na teoria musical de Rousseau

segundo lugar, depois do fluxo sonoro para rotular a grafia da altura do som. Esta operação é a diastematia. Ela é adequada à tablatura de claves, e valiosa para transmitir o modelo musical ao intérprete, mas sem a fluidez necessária para absorver musicalmente a metalinguagem e a teoria (Dauphin, 1995, p. 104, tradução nossa⁸).

Sem dúvida, a atribuição dos nomes dos tons exige uma operação mais complexa do que aquela da designação dos sons, que pode se realizar mediante qualquer série silábica. Mas não é só disso que se trata. Se Rousseau recorre à solmização é sobretudo porque eles devem revelar sua própria musicalidade, e não apenas por ter como prioridade a atribuição dos nomes dos tons, como Rousseau deixa explícito no *Dicionário de Música*, numa versão aprimorada do verbete “Solfier” da *Encyclopédie*: “Dizei-me, por sua vez, como nomeais a tônica que chamo de *ut*, e a segunda nota que chamo de *ré*, e a nota média que chamo de *mi*: esse é o ponto essencial” (Rousseau, 2012, p. 320, tradução nossa⁹).

A obtenção desse efeito é um desafio, pois supõe uma visibilidade que só pode existir se forem eliminados os obstáculos que interrompem a fluidez musical. Mas, então quais seriam esses obstáculos? O que seria preciso para garantir que os nomes dos tons expressem sua musicalidade intrínseca?

Em se tratando de Rousseau, a apreensão da música está fundada em nossas sensações, não se constituindo numa percepção, numa apreensão mental e intelectual do objeto que se quer conhecer. Isso porque a percepção, que resulta da atuação do entendimento, é a forma

⁸ Il importe de remarquer que la dénomination des sons en vertu de leurs seules fréquences vibratoires, tel que cela se pratique, revient non pas à une symbolisation vocale mais visuelle. Les noms absolus interviennent toujours en second lieu, après le flux sonore, pour étiqueter la graphie de la hauteur du son. Cette opération est celle de la diastématie. Elle convient à la tablature des claves (clés), fort précieuse pour transmettre le modèle musical à l'exécutant mais dépourvue de la fluidité nécessaire pour imbiber musicalement le métalangage et la théorie (Dauphin, 1995, p. 104).

⁹ Dites-moi, je vous prie, à votre tour, comment vous en appelez la tonique que j'appelle *ut*, et la seconde note que j'appelle *ré*, et la médiate que j'appelle *mi*, etc. car c'est-là le point essentiel.

como a mente configura o mundo sempre e necessariamente com o concurso da imaginação. Em consequência, toda percepção é também uma interpretação.

4 O problema da representação na escritura musical

A percepção do som musical, quando encarada da perspectiva da escritura musical, engendra uma série de dificuldades. A composição musical é uma construção elaborada mediante a manipulação de signos que representam os objetos sonoros e tais signos se articulam segundo as regras do sistema composicional. O que a notação musical representa não são os próprios objetos sonoros, mas representações mentais deles. Os signos da notação musical são representações de outras representações, as representações mentais dos objetos sonoros. Por outro lado, a forma de organização dos signos depende das regras do sistema, isto é, depende de códigos preestabelecidos, que supõem o concurso de uma nova mediação. Para Rousseau não se trata de uma recusa pura e simples dos signos representativos, mas de entrever sua impotência na expressão daquilo que está para além de seus domínios.

Zamprona expõe o problema, já vislumbrado por Rousseau, discutindo a questão a partir da ótica de Schaeffer¹⁰. A ideia central é a de que não só estamos fadados a permanecer presos nas malhas da representação, como ainda a comunicação só pode ocorrer porque os objetos sonoros são representados de maneira desvirtuada. Se quisermos que um músico produza um determinado tipo de som, em seu instrumento, devemos nos servir de códigos preestabelecidos que lhe

¹⁰ Referência a Pierre Schaeffer (1910-1995), considerado o pai da música concreta. Seus estudos levaram não somente a uma nova concepção musical, mas ao desenvolvimento de relevantes pesquisas sobre o solfejo dos objetos musicais, método apresentado no *Tratado dos objetos musicais* (1966). A elaboração teórica que fundamenta as pesquisas musicais de Schaeffer é referência para os estudos de percepção sonora e de propostas musicais que extrapolam os padrões do sistema tradicional.

permitam produzi-lo. Isso não seria problema se aquilo que o compositor deseja sempre pudesse ser grafado. O problema é que como a comunicação depende da utilização de signos pelo compositor, esses signos sendo convencionais podem levar a distorções. O compositor se serve desses signos e os emprega de tal modo que o intérprete, por saber como decodificá-los, os reproduz no seu instrumento. A dificuldade, nesse processo, de acordo com Zampronha, que segue a linha de Schaeffer, é justamente o compositor não poder expressar coisas que não estejam previstas. De fato, ao mesmo tempo em que o signo possibilita uma reprodução correspondente por parte do intérprete, impossibilita que o compositor expresse coisas fora desse quadro, restringindo até mesmo a criatividade, que deveria ser a marca de todo artista. Tudo o que a notação expressa é aquilo que já está previsto no interior de sua codificação: o compositor expressa apenas aquilo que já está previsto dentro do código da escrita e a decodificação do intérprete parte justamente dos estereótipos que esses signos carregam (Zampronha, 2000, p. 119-120).

Do mesmo modo como a expressão pela palavra pressupõe o uso de conteúdos previamente determinados, articulados segundo as regras gramaticais da língua, a expressão do compositor também está limitada ao repertório de signos e, portanto, àquilo que esse repertório permite que ele expresse. O compositor torna-se prisioneiro do universo simbólico, pois só pode se exprimir, servindo-se daquilo que os signos oferecem. Não há como comunicar o que, extrapolando esse universo, não havia sido previsto. Ainda que se considere a possibilidade de variações, essas estando vinculadas à forma de organização dos signos, dependem das regras do sistema, as quais também delimitam o âmbito das possibilidades de expressão. Isso significa que a notação musical está desprovida de neutralidade, pois as imagens acústicas mentais dos objetos sonoros só podem ser representadas e manipuladas dentro do que determina o “estereótipo” da representação escrita deles.

Seguindo a sequência deste raciocínio, teríamos que concordar que a elaboração da composição se dá por meio daqueles estereótipos. Afinal, a elaboração da composição musical não ocorre antes de sua expressão pela notação. Por isso, a conclusão de que o que é representado é o estereótipo da representação (Zampronha, P. 14-17). O advento da escritura, entendida como forma de organização das ideias musicais, se deve à sua forma de representação (escrita) e não o contrário. Segundo ele, a adoção da notação de Guido d'Arezzo, no século XI, que permite a superposição de linhas melódicas distintas, sincronizadas entre si, atesta essa dependência da composição relativamente à notação. Por isso, segundo o paradigma proposto pelo autor, a escrita não consiste num simples código secundário de registro da intenção composicional. A escrita é o próprio ambiente das possibilidades de construção dessa organização musical, condição, portanto, da geração de escrituras. Ao contrário do que supõe o paradigma tradicional, a concepção e a composição de uma obra não poderiam se dar fora do ambiente de escrita na qual ela se realiza. Nesse sentido, não se sustentaria a tese que considera a escrita como um código neutro e secundário, pelo qual o compositor expressa suas intenções, seguindo a linha de Max Weber (1995). Esse afirmaria que a moderna música ocidental deve seu desenvolvimento justamente à notação musical, sem a qual não poderia sequer ter sido pensada.

Trata-se do embate entre duas visões diametralmente opostas: a do paradigma tradicional, que considera as representações composicionais como independentes da escrita, donde a notação constituir-se num código secundário, e uma outra, na qual a composição musical revela-se a *escritura da escrita*. Enquanto na primeira aquilo que a escrita representa é algo autônomo e estável, na segunda, aquilo que é representado deriva do próprio sistema de representação. Em outras palavras, aquilo que a escrita representa não é exterior a ela. Essa diferença em relação ao paradigma tradicional é relevante porque

permitiria escapar de deformações ou padronizações. Isto porque dentro da visão tradicional só nos restavam duas possibilidades de saída: o abandono da escrita ou a mudança dos sinais nela empregados para fugir dos estereótipos. A proposta dessa nova forma de conceber a escrita como campo de possibilidade da produção da escritura visa precisamente diluir o estereótipo, diluição que se faria dentro da própria escrita.

Do mesmo modo que a escritura está vinculada ao campo de possibilidades da escrita, também as teorias musicais de Rousseau são engendradas pelo campo de possibilidades teórico-musicais de seu tempo. Por isso ele não pôde escapar ao paradigma tradicional, ainda que vislumbrasse as dificuldades concernentes à notação. Eis por que a única alternativa lhe parece ser, num primeiro momento, a mudança dos sinais empregados. Da perspectiva a partir da qual Rousseau examina a problemática musical não haveria como vislumbrar outra solução. A não ser que se pudesse conceber um método no qual o material idiomático tivesse preponderância sobre o código gráfico, de tal modo que tornasse possível ascender à metalinguagem musical, mediante a expressão dos sons e dos vocábulos enunciadores de suas qualidades. E que, portanto, suporia o predomínio da audição em detrimento da visão. Esse método — a *entonação* que propõe Rousseau — é um testemunho da aguçada percepção do filósofo de que seria preciso mais do que apenas outro código de escritura musical.

Assim, se a diluição do estereótipo, no paradigma de Schaeffer, se fazia dentro da própria escrita, ao propor a preponderância do aspecto vocal sobre o visual não estaria Rousseau operando uma subversão tal que propiciaria também a supressão do estereótipo, ou, ainda, a possibilidade de qualquer distorção, garantindo a imitação do que se quer exprimir? O recurso à *entonação móvel*¹¹ representa em Rousseau

¹¹ A definição de entonação móvel aparece mais adiante quando da distinção entre essa e a entonação absoluta; ou, em outras palavras, na distinção entre solmização e solfejo.

uma tentativa sagaz de evitar o que Schaeffer denomina estereótipo, e que na perspectiva do filósofo seria um obstáculo à imitação, e, portanto, à manutenção da visibilidade.

5 Esboço de uma teoria das sensações no *Emílio*

No Livro II do *Emílio*, uma longa exposição sobre os sentidos permite estabelecer uma escala hierárquica, em função da influência que exerce sobre eles a imaginação. Em um extremo, o ponto mais próximo da natureza, enquanto o ponto mais afastado indica o predomínio da imaginação, sua máxima influência sobre os sentidos. Considerando-se o conceito de natureza como base desta escala, teríamos: o paladar, o tato, a audição, a visão, o olfato. Num extremo, a natureza, domínio da pura imediação. Junto dela, o paladar, dentre os sentidos aquele sobre o qual a imaginação não tem qualquer influência. Lemos no Livro II do *Emílio*:

Ademais, a atividade deste sentido é inteiramente física e material; é o único que nada diz à imaginação, ou pelo menos aquele em cujas sensações ela entra menos, ao passo que a imitação e a imaginação muitas vezes misturam algo de moral à impressão de todos os outros sentidos (Rousseau, 1995, p. 183).

No outro extremo, “o sentido da imaginação”, o olfato, considerado o sentido mais suscetível à intervenção da imaginação: “Por si mesmos, os cheiros são sensações fracas, impressionam mais a imaginação do que o sentido e não afetam tanto pelo que oferecem quanto pelo que fazem esperar” (Rousseau, 1995, p. 190).

Entre os dois extremos encontram-se o tato, a audição e a visão. O tato é o sentido cujos juízos são os mais seguros em virtude de sua limitação espacial. Se o âmbito de sua atuação é pequeno, já que determinado pela distância que as mãos podem alcançar, em compensação, o contato direto com o objeto a ser conhecido garante um

mínimo de interferência da imaginação, de tal modo que a margem de erro dos julgamentos realizados a partir de nossas sensações tácteis é quase nulo. Ao operar dentro dos limites da corporeidade, este sentido ameniza a subjetividade dos juízos responsáveis pelo erro de nossos julgamentos. Enquanto todos os outros sentidos têm como objeto algo transcendente, no tato, a afecção se dá de forma mais imediata, no contato direto com o objeto (da mesma forma como ocorre com o paladar), daí a segurança e certeza que decorrem de seu uso. Por isso seu uso mistura-se por vezes ao sentido da visão ou da audição para garantir-lhes maior grau de certeza. Como esses dois sentidos projetam-se necessariamente para a exterioridade, não havendo entre sujeito e objeto uma continuidade, a lacuna existente entre eles corre o risco de ser preenchida por elementos estranhos. A imaginação então interfere, atuando ao lado do entendimento para articular a multiplicidade de sensações e conferindo-lhes um perfil que pode não corresponder fielmente à realidade. Por sofrer menos influência da imaginação, a audição é mais imediata que a visão, à qual essa faculdade se mistura mais facilmente. Dizer que é mais imediata que a visão significa dizer que guarda maior fidelidade ao objeto, e, por isso, possui maior capacidade imitativa que a visão. A comparação dos dois sentidos, audição e visão, estabelecida pelo filósofo por meio de um exemplo não deixa qualquer dúvida. A audição é mais imediata porque é o sentido cuja impressão ocorre antes:

Como comparamos a visão com o tato, convém compará-la também com a audição, e saber qual das duas impressões, partindo ao mesmo tempo do mesmo corpo, chegará antes ao seu órgão. Quando vemos o fogo de um canhão, podemos ainda nos colocar ao abrigo do tiro, mas assim que ouvimos o barulho não há mais tempo, a bala já está ali. Podemos avaliar a distância onde cai o raio pelo intervalo de tempo entre o relâmpago e o trovão (Rousseau, 1995, p. 177).

Para Rousseau (1995, p. 163), a visão é dentre os sentidos aquele que mais depende de nossos juízos, sendo, por isso mesmo, o mais falível.

Assim como o tato concentra as suas operações em torno do homem, a visão estende as suas para além dele; é isso que as torna enganadoras; com um rápido olhar um homem abarca a metade de seu horizonte. Nessa multidão de sensações simultâneas e de juízos que elas provocam, como não nos enganarmos sobre nenhum? Assim, a visão é de todos os nossos sentidos o mais falível, exatamente porque é o mais extenso e, precedendo de muito todos os outros, suas operações são rápidas e amplas demais para poderem ser retificadas por eles.

Como suas operações se estendem para além dos limites do próprio corpo e são amplas o bastante para abarcarem de uma só vez uma infinidade de sensações, é necessário a articulação pelo entendimento dos dados que se lhe oferecem. Não podemos conhecer a extensão sem a comparação de suas partes ou a avaliação das distâncias. Comparar e avaliar são operações intrínsecas ao julgamento. Isto significa que não podemos conhecer a extensão sem o entendimento, isto é, não se pode “ver” sem o concurso de nossos juízos (Rousseau, 1995, p. 165). Rousseau (1995, p. 168) o afirma explicitamente: “Como a visão é, de todos os sentidos, aquele de que menos podemos separar os juízos do espírito, é preciso muito tempo para aprender a ver...”. O problema é que ali onde o entendimento interfere para preencher lacunas ou organizar o material apreendido, interfere também a imaginação. O problema é que essa faculdade pode conduzir ao erro. Para assegurar ao sentido da visão a possibilidade de apreensão da verdade, Rousseau (1995, p. 168), na sequência do texto, associa o aprendizado da visão à comparação da visão com o tato: “é preciso ter comparado durante muito tempo a vista com o tato para habituar o primeiro desses dois sentidos a nos fazer um relato fiel das figuras e das distâncias...”. A fonte do erro pode ser anulada mediante a comparação. Ao comparar dois sentidos diferentes diminui-se as chances de erro.

Visibilidade e mobilidade: ressonâncias de uma teoria das sensações na teoria musical de Rousseau

Em vez de simplificar a sensação, duplicá-la, verificá-la sempre com auxílio de outra, subordinar o órgão visual ao órgão tátil e reprimir, por assim dizer, a impetuosidade do primeiro sentido pelo movimento lento e ordenado do segundo (Rousseau, 1995, p. 164).

Se o lugar ocupado pelo sentido da visão, na escala anteriormente estabelecida, comprometia seu poder mimético, ao associá-la a um outro sentido, como o tato, esse poder mimético é restaurado.

Pertinente indagar como se resolveria o problema da escrita, pela impossibilidade de se recorrer às sensações tácteis; e, ainda, como ficaria a notação musical. Enquanto a visão que se tem de um objeto se dá a partir do objeto que serve de modelo, a visão de algo escrito se dá após a ocorrência de uma sucessão de mediações. A escrita é a representação da palavra, que é a representação de uma ideia (ideia musical, no caso da notação), que é a representação do objeto.

6 Representação visual e vocalização

As relações entre a voz e a escrita trazem à tona o problema da representação da voz, pois ainda que ela pudesse ser representada, apenas se restringiria a reproduzir o que os signos instituídos por convenção conseguem exprimir. No âmbito da música, enquanto a escrita musical, ao engendrar signos verbalmente organizados, opera a passagem para a esfera representativa e simbólica, o canto permanece na esfera da sensibilidade, já que se baseia na *imitação*, por meio das inflexões da voz, do sentimento daquele que se exprime. No esquema proposto por Derrida a partir do qual, segundo ele, é preciso entender a voz, o sistema da oralidade supõe a autoafecção, estrutura universal da experiência. Somente um ser capaz de simbolizar, e, portanto, de se autoafetar, pode se deixar afetar pelo outro. O canto sendo extensão daquele que o emite, sem se perder na exterioridade do espaço, atinge o sistema audiofônico do outro, instituindo a imediação na comunicação

entre duas “origens absolutas” que se autoafetam reciprocamente. Nesse sentido, em Rousseau, pode-se dizer que o método da solmização traduz o esforço de restauração simbólica da presença. Ao mesmo tempo, ao deslocar a palavra para um plano extraverbal, a escrita consagra a perda, já que busca representar aquilo que representa o pensamento, por meio de sinais convencionais. Representação da representação, a escrita é, como nos diz o *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, de J.-J. Rousseau, o suplemento da palavra; única forma de comunicar ali onde a degradação já produziu seus efeitos nefastos.

Rousseau aspira suprimir tanto quanto possível a interposição de obstáculos à expressividade, e essa exigência de transcender a mediação da representação, conduziria, no limite, à eliminação de quaisquer formas intermediárias, e, portanto, à extinção da notação musical. Estaríamos assim diante de um paradoxo, já que:

[...] se a composição é uma construção que depende de suporte para ser realizada, no momento em que esse suporte é retirado a construção musical não pode mais ser operacionalizada. Retirar o suporte é retirar a possibilidade de operacionalização dos signos. Daí que a obra musical como construção some (Zampronha, 2000, p. 117).

De que maneira seria possível superar o desnível entre o conceber e o fazer se a própria ideia de obra musical, no sentido tradicional, depende desse suporte para ser realizada?

Como é preciso consentir a representação também na música, Rousseau ambiciona encontrar um método no qual os signos se constituam numa tradução que seja o mais fiel possível ao que se deseja exprimir. A pergunta que se deve fazer é porque ele julga que este método é a entonação relativa, isto é, a *solmização*.? É porque a vocalização que a solmização opera favorece a expressão musical natural. Face a debilidade do poder mimético das sensações visuais impõe-se o recurso à vocalização para garantir a transparência e imediatez da expressividade.

Visibilidade e mobilidade: ressonâncias de uma teoria das sensações na teoria musical de Rousseau

A resposta à indagação introduz dois temas diferentes: o primeiro ligado à teoria musical propriamente dita; o segundo remete à filosofia, particularmente à hierarquia dos sentidos. A reinterpretação do método de Guido em função da estética do Classicismo deve-se, em primeiro lugar, ao fato de Rousseau encontrar na *solmização relativa* os elementos que propiciariam a superação da **imobilidade** característica do método vigente. Em segundo, porque na hierarquia das representações sensoriais, a representação visual está mais afastada do real (da natureza) que a representação vocal e, portanto, tem diminuído o seu potencial imitativo. Como já se demonstrou anteriormente, esse afastamento se deve à atuação da imaginação sobre o sentido da visão. Esses dois diferentes aspectos estão intimamente ligados e se articulam para engendrar o pano de fundo sobre o qual se assenta a noção de solmização no pensamento do filósofo.

Vimos que a visão se constitui num sentido menos confiável. O traço mais marcante da solmização é precisamente ser um contraponto à expressão gráfica dos sons. É porque não podemos reproduzir fielmente um tom sem lhe conferir uma vocalização que a solmização pode ser concebida como essencial à expressão musical natural. Face a debilidade do poder mimético das sensações visuais impõe-se o recurso às sensações auditivas.

Solmização significa o som dos tons cantados em contraste com o nome dos mesmos. Isso é realizado pelas claves (teclas), o outro pelas vozes. Os primeiros representam os símbolos dos sons para os olhos, os últimos para os ouvidos” (Lange, 2024, p. 535, tradução nossa¹²).

Isto significa que, na perspectiva de uma teoria das sensações, o recurso à hierarquia dos sentidos justifica a escolha do método de

¹² “Solmisation bedeutet ganz allgemein die Lautierung der gesungenen Töne im Gegensatz zur Bezeichnung derselben. Diese wird bewerkstelligt durch die claves (Schlüssel), jene durch die voces (Stimmen); erstere stellen die Symbole der Töne für das Auge, letztere die für das Ohr dar”.

solmização. Quanto ao outro aspecto da questão, relativo à teoria musical, é preciso considerar que o paradigma tradicional, a partir do qual se pode conceber a notação musical, pressupõe dois conceitos essenciais: *estabilidade* e *imobilidade*. Os objetos sonoros produzidos pela execução musical mantêm sua identidade e estabilidade, podendo ser representados por signos estáticos. Da mesma forma, esses objetos sonoros se articulam por meio de leis estáveis, o que proporciona a operacionalização do método. Ou seja, se os objetos sonoros podem ser traduzidos em regras de manipulação de signos dentro da linguagem musical é por serem organizados em função de leis necessariamente fixas.

O resgate da *solmização* (entonação móvelo por Rousseau corresponderia a uma mudança estético-composicional plausível, já que nesse método, o que se busca é escapar à falta de flexibilidade, à estabilidade e imobilidade que encerram o intérprete numa perpétua fixidez. Daí a exigência, implícita nessa noção de que os nomes dos tons evoquem o movimento tonal, pois representar os objetos sonoros evocando o movimento tonal é suprimir a representação por signos estáticos. Em outros termos, a única forma de representar os objetos sonoros sem recorrer a signos estáticos seria por meio da conotação das qualidades tonais dos degraus. A representação do movimento tonal, isto é, da composição sonora dos tons efetuada pelos elementos verbais da vocalização retiraria os signos da imobilidade que os caracteriza.

Essa forma de representar o movimento tonal tem a dupla vantagem de fixar a identidade do objeto sonoro, conferindo-lhe simultaneamente movimento, em detrimento da rígida fixidez da representação gráfica dos sons. A representação do movimento tonal mediante os elementos verbais da vocalização constitui-se no contraponto à imobilidade dos signos visuais correspondentes aos sinais gráficos. Isso porque ao fixar a identidade do objeto sonoro e lhe atribuir simultaneamente um movimento, desloca-se a rigidez de uma

representação fixa — a representação gráfica —, para uma representação “móvel” — a representação vocal. Essa subversão que se opera no interior do método se constrói a partir da hierarquia estabelecida entre os sentidos. Como as sensações visuais são mais falíveis recorre-se às sensações auditivas. É precisamente neste ponto que os dois aspectos da questão se articulam: a vocalização aparece como condição de superação da imobilidade dos signos e manutenção da identidade dos objetos sonoros, garantia, portanto, da imitação das ideias musicais.

Por isso, a tarefa de conotar as qualidades tonais dos degraus é mais complexa que aquela da designação dos nomes dos sons. Essa última pode realizar-se mediante qualquer série silábica, enquanto a primeira deve exprimir uma musicalidade intrínseca, subordinando os nomes dos tons às metáforas da representação cinestésica (Dauphin, 1992, p. 10). Daí a exigência de expressão vocal implícita na noção de solmização ser entendida como fundamento da expressão musical natural:

A solmização é a base de toda capacidade de expressão musical natural; somos totalmente incapazes de produzir um tom ou de fixá-lo imitando-o sem lhe conferir uma vocalização. [...] Em todos os lugares, o som torna-se vogal através de sua representação humana e sua delimitação temporal torna-se uma sílaba delimitada por consoantes” (Dauphin, 1992, p. 103, tradução nossa¹³).

Outro traço marcante que a vocalização dos sons da escala imprime ao conceito de solmização, além de favorecer a superação da imobilidade dos signos, é a musicalidade da teoria. Isto ocorre porque a imitação do modelo dos tons pela sequência silábica está subordinada à interrelação que se estabelece entre a música e o verbo. Por um lado, a escala tem necessidade das sílabas como suporte conceitual dos degraus

¹³ “La solmisation est le fondement de toute capacité d’expression musicale naturelle; nous sommes tout à fait incapables de produire un ton ou le fixer en l’imitant sans lui donner une vocalisation. [...] Partout le son devient voyelle par sa représentation humaine et sa délimitation temporelle devient une syllabe bordée de consonnes” (Dauphin, 1992, p. 103).

na medida em que os músicos querem comunicar sua organização interna sem deixar as inflexões musicais. Por outro, as sílabas dependem intimamente de sua significação musical, pois sem isso seriam mera abstração (Dauphin, 1992, p. 105). A articulação entre esses diferentes níveis, o musical e o verbal, realiza-se por meio da própria música. A noção de solmização projeta-nos para além da dimensão discursiva da teoria musical.

O traço musical da própria teoria, acima exposto, não é o único que resulta da intervenção da vocalização, enquanto parte integrante do método de solmização. A peculiaridade do método de extrapolar o universo conceitual se reflete também na ampliação do poder mimético da música. A música possui a propriedade de associar intimamente um conteúdo e uma forma (música e verbo) e a fusão desses dois elementos deixa a impressão de imitar a si mesma. A atribuição de musicalidade à teoria musical não é, portanto, uma operação realizada artificialmente, mas decorre das propriedades intrínsecas à própria música. A analogia das ideias musicais resulta precisamente dessa propriedade autoimitativa da música, favorecida pelo recurso à vocalização. O princípio da imitação intervém aqui como o alicerce de toda a teoria. Este princípio, no qual se baseia a exposição da *Dissertação*, consiste no axioma fundamental da teoria proposta por Rousseau.

Para concluir, há no procedimento de solmização algo que o distingue do solfejo. Entendido como a faculdade de nomear todo som retirado do repertório das frequências acústicas audíveis e melodicamente funcionais, o solfejo é um procedimento que supõe que a “ordem dos nomes das notas não se altere qualquer que seja a chave” (Dauphin, 1992, p. 273). Esta definição transposta para a noção de solmização faria dela um procedimento que supõe a imutabilidade dos nomes dos tons independentemente da tonalidade, o que alteraria substancialmente sua significação. É preciso, portanto, demarcar claramente as diferenças, pois sem isso sua definição perderia nitidez. O

solfejo baseia-se nos nomes das notas; ao passo que a solmização desenvolve-se em torno dos nomes dos tons. Assim, na medida em que se afasta da neutralidade do solfejo, a solmização assegura os diferentes níveis na *metalinguagem* dos músicos. E, por isso mesmo, pode remeter ao estilo musical, seja ele, de uma época ou de uma comunidade cultural. Quer se considere o tema do estilo musical a partir da discussão do poder mimético da música, que coloca em planos opostos a música francesa e a música italiana, ou o da percepção da música, que conduziria a uma teoria da linguagem, as implicações estéticas se sobrepõem àquelas de uma teoria musical.

Referências

AUERBACH, Erich. *Mimesis. La Représentation de la réalité dans la littérature occidentale*. Paris: Gallimard, 1969.

DAUPHIN, Claude. *Rousseau musicien des Lumières*. Montreal: Louise Courteau Ed., 1992.

DAUPHIN, Claude. *Dictionnaire de Musique de Jean-Jacques Rousseau: une édition critique*. Bern: Peter Lang, 2008.

DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1967.

LANGE, G. Zur Geschichte der Solmisation. In: *Sammelbände Der Internationalen Musikgesellschaft*, v. 1, n. 4, 1900. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/929071>. Accessed 4 Apr. 2024.

MARQUES, José Oscar de Almeida. A educação musical de Emílio. In: *Rapsódia Almanaque de Filosofia e Arte*, n. 2, 2002.

MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.). *Reflexos de Rousseau*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2007.

PRADO JR., Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensayos de Bento Prado Jr.* Org. Franklin de Matos. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta sobre a Música Francesa*. Trad. José Oscar de Almeida Marques e Daniela de Fátima Garcia. Campinas: IFCH-Unicamp, 2005. Textos Didáticos 58.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Dictionnaire de musique. In: *Collection Complète Des Œuvres De Jean Jacques Rousseau, Citoyen De Geneve, IN-4°, 1780-1789*. Disponível em: <http://www.rousseauonline.ch/Text/volume-9-dictionnaire-de-musique.php>.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Dissertation sur la musique moderne. In: *Écrits sur la musique*. Paris: Stock, 1979.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Vol. I. Paris: Gallimard, 1959.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Vol. II. Paris: Gallimard, 1964a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Vol. III. Paris: Gallimard, 1964b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Vol. IV. Paris: Gallimard, 1969.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: A Transparência e o Obstáculo*. São Paulo: Schwarcz, 1991.

TOMÁS, Lia. *Ouvir o Lógos: Música e Filosofia*. São Paulo: UNESP, 2002.

TOMÁS, Lia; Yara Caznok (Coord.). *Música e Filosofia: Estética Musical*. São Paulo: Irmãos Vitale, 2020.

YASOSHIMA, Fábio. *O Dicionário de Música de Jean-Jacques Rousseau*. Tradução parcial (com notas e introdução) do Dictionnaire de Musique de Jean-Jacques Rousseau. Dissertação de Mestrado, FFLCH/USP, 2012.

WEBER, Max. *Os fundamentos racionais e sociológicos da música*. São Paulo: Edusp, 1995.

ZAMPRONHA, Edson. *Notação, representação e composição: um novo paradigma da escritura musical*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2000.

Triunfo dos indivíduos – fim dos cidadãos? Constant sobre a Liberdade dos Modernos

*Karlfriedrich Herb*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.111.04>

1 Introdução

As más línguas o chamavam de "Benjamin Inconstant". O talentoso filho de Lausanne mudara-se para Paris durante o tumultuado período da Revolução Francesa. Chegando em Paris, estabelecera agilmente alianças políticas e relações íntimas, para abandoná-las logo em seguida. Dessa forma, não faltaram razões para que fossem questionadas tanto a constância de sua personalidade quanto a solidez de seus princípios.

Muitos se ressentiram da metamorfose do "aclamado teórico do liberalismo" a um agente do "déspota convertido" (Treitschke, 1886, p. 67). Não por acaso desconfiavam de seus princípios políticos que se adaptavam, aparentemente sem esforço, à sua constante mudança de posição. Mas será que essa crítica procede? Certamente, Constant poderia reivindicar ter permanecido fiel a si mesmo em tempos de turbulências e radicais agitações políticas. Obviamente o ritmo das batidas de seu coração liberal eram tais que o tornava flexível e receptivo às mais diversas figuras e formações. Entretanto, não lhe restava dúvida quanto àquilo que realmente fazia palpitar seu coração: o compromisso

¹ Professor Catedrático Emérito da Universität Regensburg – Fakultät für Philosophie, Kunst, Geschichte — und Gesellschaftswissenschaften — Lehrstuhl für Politische Philosophie und Ideengeschichte (Faculdade de Filosofia, Arte, História e Ciências Sociais — Cátedra de Filosofia Política e História das Ideias). E-mail: Karlfriedrich.Herb@ur.de

com a liberdade do indivíduo. Justamente esse compromisso constituía o forte vínculo que provia unidade interna e consequência ao seu engajamento político, jornalístico e pessoal. Lealdade pessoal e correção política permaneciam, sim, em segundo plano. Nas palavras de Constant: “Há quarenta anos defendo o mesmo princípio: Liberdade em tudo: na religião, na filosofia, na literatura, na indústria, na política. E por liberdade entendo o triunfo da individualidade”².

Assim como Benjamin Constant quer perceber-se, assim ele é visto pelos seus leitores: como um liberal puro, sem máculas (Goyard-Fabre, 1976, p. 289-327), inteiramente comprometido com a questão da liberdade individual. Isso obviamente não significa o mesmo para todos. Para uns, ele pode ser louvado como um dos mais eloquentes defensores da liberdade e da privacidade (I. Berlin); para outros, como Marx, ele não passa de um intérprete e porta-voz da burguesia. Ambas as leituras podem ser justificadas. Afinal, Constant, com seu eloquente apelo à liberdade, sugere que com o domínio da classe média revolucionária (*classe moyenne*) o fim da história já fora atingido. Na verdade, o nascimento da república moderna e dos direitos humanos na França significam, para Constant, uma resposta definitiva à questão do século³. Essa vitória da democracia liberal é o seu tema.

Confrontando a liberdade antiga e moderna, ele não só influencia a historiografia da Revolução Francesa, como também marca a história do pensamento político. A *Querelle* política *des anciens et des modernes* do século XIX leva a sua assinatura. Ao encerrar, em 1864, a famosa

² “J’ai défendu quarante ans le même principe, liberté en tout, en religion, en philosophie, en littérature, en industrie, en politique: et par liberté, j’entends le triomphe de l’individualité” (Constant, 1997, Préface).

³ “Sous quelques dénominations variées que se soit engagée et soutenue la lutte dont nous avons été témoins et souvent victimes, elle a toujours été dans le fond la lutte du système électif contre le système héréditaire. C’est la question principale de la Révolution française et pour ainsi dire la question du siècle” (Constitution républicaine in Constant, 1991, p. 113).

Triunfo dos indivíduos – fim dos cidadãos?
Constant sobre a Liberdade dos Modernos

Querelle, Fustel de Coulanges confirma enfaticamente a posição de Constant.

As ideias que se tinha da Grécia e de Roma perturbavam demasiadamente nossas gerações. As instituições do Estado antigo eram mal interpretadas e acreditava-se que deveriam ser revividas. A liberdade moderna foi colocada em risco justamente devido às ilusões relacionadas à liberdade dos antigos. Os últimos oitenta anos mostraram claramente que o hábito de ter sempre em mente o mundo antigo é um dos principais obstáculos para o desenvolvimento da sociedade moderna (Coulanges, 1864, p. 5).

Nas discussões do século XX, Constant está igualmente presente com seu apelo por uma *liberdade dos modernos*. Não seria nenhum exagero, se Constant exigisse *copyright* na diferenciação entre liberdade positiva e negativa popularizada por Isaiah Berlin. Afinal, o que faz o famoso historiador inglês se não seguir as coordenadas dadas pelo jovem liberal? A distinção sistemática entre *liberté civile* e *liberté politique* já fazia parte da luta política de Constant; a disputa entre os dois conceitos de liberdade já havia se tornado uma história criminal das ideias políticas.

Constant, no início do século XIX, descobre tendências despóticas na reabilitação moderna do antigo conceito de cidadão. Isaiah Berlin, por sua vez, distingue, na época da Guerra Fria, ameaças totalitárias da liberdade positiva — liberdade que acaba por promover devastadoras reivindicações de autenticidade na esfera política.

As considerações a seguir acompanham a ambivalente história desse conceito — a liberdade moderna. Procuraremos, primeiramente, esboçar os princípios políticos de Constant e apresentar suas críticas ao contratualismo moderno. Em seguida, tentaremos compreender a apologia à *liberté des modernes* situada na área de conflito entre a reivindicação absoluta e a contingência histórica. Finalmente, faremos

uma reflexão sobre a autocrítica de Constant que evidencia as desvantagens da liberdade liberal.

Por mais contingentes que suas reflexões sobre a liberdade moderna possam nos parecer, Constant não pretende ser um agitador político ou um panfletista liberal. Ele quer sim refletir sobre princípios filosóficos. Constant se interessa primeiramente pela essência da liberdade. E só depois pelas instituições políticas que podem resguardá-la. Mas qual seria essa essência da liberdade? Rapidamente torna-se evidente que ele rejeita as respostas contratualistas. Sua aversão não é mera questão de simpatia, mas sim de natureza fundamental. Em sua visão, Hobbes havia sistematicamente sacrificado a liberdade do cidadão em prol do *Leviathan*, fazendo do poder absoluto do Estado a premissa patológica da teoria do contrato (Goyard-Fabre, 1983, p. 160-173)⁴.

Mais polêmico e detalhado mostra-se, porém, o confronto de Constant com o *Contrat social*, de Rousseau. Para a gênese de seus próprios Princípios políticos (*Principes de politique*), o conflito com Rousseau torna-se absolutamente decisivo. Epistemologicamente, Constant interpreta o *Contrat social* como uma recaída em uma "metafísica sublime". Politicamente, ele o vê como um meio de propaganda para fornecer "armas e pretextos para todos os tipos de tirania" (Constant, 1980a, p. 186). O devaneio teórico de Rousseau se transforma em um fantasma político. O contratualismo já apresenta falhas em sua raiz. Além disso, o caráter a-histórico do Contrato o torna inutilizável como fundamento legal do liberalismo (Constant, 1972, p. 120).

⁴ Ver também Herb, 1999, p. 226-231.

Triunfo dos indivíduos – fim dos cidadãos?
Constant sobre a Liberdade dos Modernos

Esse distanciamento do contratualismo tem consequências sistemáticas. Os esforços teóricos, de Hobbes e Rousseau, para justificar o Estado como tal não afetam Constant. Ele tem outras preocupações. Para Constant, a necessidade do Estado já está garantida através da realidade da sociedade burguesa. Constant (1980b, p. 39) não vê problema algum na liberdade do indivíduo. A natureza coercitiva do Estado é, evidentemente, um mal necessário⁵. A liberdade como ausência de uma dominação, a liberdade sem quaisquer limites constitui uma utopia para Constant (1829, p. 211-224). O papel do Estado como mediador de conflitos no interior da sociedade e como força protetora exterior lhe parece inquestionável.

Para Constant, é crucial determinar aquela reivindicação individual diante da qual o Estado deve legitimar-se. Desde o primeiro momento, o conceito de liberdade é definido pela oposição entre indivíduo e Estado — e não a partir de relações naturais dos indivíduos entre si. Constant não conhece a dialética negativa da liberdade natural. Por outro lado, ele cunha um conceito pré-político de liberdade que fundamenta os *Principes de politique*.

Há [...] uma parte da existência humana que permanece necessariamente individual e independente e que, por força de direito, está fora do alcance de qualquer competência social. A soberania existe apenas em forma limitada e relativa. Lá, onde a independência da existência humana se inicia, termina a jurisdição dessa soberania. Se a sociedade ultrapassa essa linha, ela se torna tão culpada de tirania quanto o déspota que tem como título legal somente sua espada exterminadora. A legitimidade do poder depende tanto de seu objeto, quanto de sua fonte. Se esse poder se amplia a objetos exteriores à sua esfera, ele se torna ilegítimo (Constant, 1980b, p. 49).

Essa *parte privada da existência humana* constitui de forma abstrata uma esfera de liberdade individual e conduz a um limite *a priori*

⁵ A referência é óbvia: “Society in every state is a blessing, but Government, even in its best state, is but a necessary evil; in its worse state an intolerably one” (Paine, 1894, p. 69).

do Estado. Nessa esfera, encontra-se o núcleo da fundamentação jurídica (Constant, 1829, p. 214). Como poder soberano, o Estado é, portanto, limitado *a priori* pelos direitos do indivíduo. Sua existência justifica-se à medida em que ele assegura, por lei, a integridade da liberdade individual. A esfera individual e o direito do Estado são, em princípio, estritamente opostos — com uma primazia do individual sobre o universal. “O homem precede a sociedade; ele tem direitos que são independentes de qualquer associação” (Constant, 1991, p. 401). É com um olhar desconfiado que Constant contempla a imagem contratualista de renúncia ao direito, mais especificamente, aquela *aliénation totale* de Rousseau que leva à soberania ilimitada e absoluta. Em contrapartida, Constant considera a liberdade individual o princípio que limita o poder do Estado. “A soberania do povo não é ilimitada, ao contrário, ela é circunscrita pelos limites impostos pela justiça e pelos direitos dos indivíduos” (Constant, 1980a, p. 276). A lógica da liberdade negativa predomina, desde o início. A independência do indivíduo em relação ao Estado revela-se como um momento *originário* da liberdade. O direito individual é, portanto, um direito de defesa: os perigos e defeitos advêm do Estado, e não das liberdades individuais dos outros. Apesar de toda sua pretensão modernista, seu *governo dos modernos* surge, na verdade, bem à moda antiga, ou seja, de uma teoria do melhor regime.

A partir da definição abstrata dos *droits des individus*, Constant elabora um catálogo de direitos civis.

Os cidadãos têm direitos individuais independentes de qualquer poder social ou político, e todo poder que violar esses direitos é ilegal. Os direitos dos cidadãos são a liberdade individual, a liberdade religiosa, a liberdade de expressão, incluindo, igualmente, o direito à esfera pública, o uso da propriedade e a proteção contra qualquer arbitrariedade. Nenhum poder pode tocar nesses direitos sem perder sua legitimidade (Constant, 1980a, p. 275).

Triunfo dos indivíduos – fim dos cidadãos?
Constant sobre a Liberdade dos Modernos

Com esta versão liberal dos direitos civis, Constant deseja superar o conflito interno na *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, de 1791, isto é, um conflito entre os direitos fundamentais intocáveis, de um lado, e a onipotência da *vontade geral*, de outro.

Os princípios filosóficos do conceito de direito de Constant permanecem, ao final, um tanto que difusos. Suas tentativas de fundamentação soam tão vagas que seus intérpretes acabam por assumir posições completamente contraditórias: ora o vêem como defensor (Terestchennko, 1992, p. 95) ora como opositor (Fontana, 1985, p. 5-15) do direito moderno natural.

De maneira semelhante, o conceito de direito apresenta-se obscuro também em outra passagem. A ideia de uma esfera intangível da liberdade pode soar; revela-se, todavia, como profundamente problemática, apesar de toda a sua simplicidade. Por mais que ele exija do Estado a garantia da liberdade individual, Constant não pode deixar de admitir que, para este fim, ou seja, para que o Estado garanta a liberdade individual, ele é obrigado a restringir a liberdade de todos. Mais ainda: Constant tem que aceitar que o domínio político é, *por natureza*, restritivo. Talvez por isso ele afirme, mesmo que *en passant*, como se fosse algo óbvio e menosprezante:

Domínio é o uso da força pública contra os indivíduos; se esta força é utilizada para impedir para impedi-los de prejudicar um aos outros, o governo é bom. Se o poder é usado para oprimir os indivíduos, trata-se de um péssimo governo, mas de modo algum de uma anarquia (Constant, 1980b, p. 24).

O que aparece aqui evidente, o uso legítimo do poder político, revela-se como altamente problemático sob a perspectiva de seu próprio conceito de liberdade. Afinal, Constant concebe uma esfera de direito individual que, por definição, se encontra completamente fora da intervenção do Estado. Constant parece não ter consciência da dimensão desse dilema. De um lado, o indivíduo é definido como algo absoluto, de

outro, esse mesmo indivíduo é obrigado a se deixar subjugar pelo poder do Estado (Raynaud, 1983, p. 49-66). Constant permanece incapaz de pensar um princípio geral para restringir a liberdade individual de uma forma legítima. Pior ainda: ele nem mesmo é capaz de perceber a possibilidade de tal restrição.

Apesar de todo o caráter filosófico e, de certo modo, universal das reflexões de Constant sobre a liberdade individual, elas adquirem um perfil especial quando inseridas na *Querela dos Antigos e dos Modernos*. Aqui a liberdade privada se revela como essência da liberdade moderna. Embora a liberdade do indivíduo tenha sua base nos "direitos perpétuos à justiça, igualdade e proteção" (Constant, 1980b, p. 436), ela revela-se de maneira peculiar e histórica sob as condições especiais da Idade Moderna:

Nós carecemos de liberdade e vamos obtê-la. Mas como a liberdade da qual necessitamos é diferente da antiga, precisamos de uma forma de organização para essa liberdade, diversa daquela que corresponderia à liberdade antiga (Constant, 1980a, p. 511).

Para não ser pervertida pelo anacronismo, essa liberdade moderna carece de uma nova constituição, isso é, do governo dos modernos. Para Constant, a expansão restrita do Estado, a escravidão e a guerra foram responsáveis por conduzir a sociedade, na Antiguidade, à democracia direta e à liberdade política.

Com o surgimento da *commercial society*, a democracia direta, como pensada pelos antigos, torna-se impraticável. Do mesmo modo, a liberdade política perde o seu encanto. Exercer a cidadania deixa de ser profissão e vocação de todos para tornar-se um *hobby* caro, oneroso. O cidadão moderno é um ser sem tempo: sem tempo para longas reuniões

públicas em sua *pursuit of happiness*. Ele se deixa representar e goza da liberdade civil, uma vez que o governo dos modernos lhe concede um alívio geral, uma grande serenidade e tranquilidade com relação às coisas públicas. O mercado, a representação e a liberdade individual: eis os grandes pilares da modernidade!

“A liberdade individual, repito, é a verdadeira liberdade da era moderna” (Constant, 1980a, p. 508).

No tipo ideal de *Liberdade dos antigos*, Constant opõe a liberdade positiva e à liberdade negativa: quem desfruta a liberdade política perde a liberdade civil. O ideal de liberdade moderna, por sua vez, deve reconciliar essas duas figuras da liberdade: a liberdade política e a liberdade civil. Uma se põe a serviço da outra. A liberdade positiva torna-se a garantia da liberdade negativa. Não há como deixar de ver aqui uma clara hierarquia: a liberdade negativa precede a positiva. Enquanto liberdade positiva, a liberdade política é um meio para a liberdade individual, porém não ela própria. Constant vira, assim, de cabeça para baixo o discurso republicano — seja ele rousseauiano seja ele kantiano. Em última instância, a existência política torna-se um mero meio de sua existência privada.

A liberdade dos modernos não pode ser a mesma da dos antigos. A liberdade dos antigos consistia [nos esforços para que se] garantisse aos cidadãos a maior participação no exercício do poder social. [...] Os modernos necessitam [por sua vez] de tranquilidade e de prazer. A tranquilidade [só pode ser] encontrada [onde haja] apenas um pequeno número de leis, impedindo que ela seja incomodada; o prazer, por sua vez, consiste em uma grande liberdade individual. Qualquer legislação que exija o sacrifício desse prazer não é compatível com o estado atual da espécie humana (Constant, 1980b, p. 432).

Constant entra na arena da *querelle* política com conhecimentos modestos das condições na Antiguidade⁶. Suas referências dessa para o

⁶ Cf. Nippel, 2008, p. 201-207.

presente vem principalmente de Esparta e de Roma. Aqui tornam-se reconhecíveis as virtudes anacrônicas dos cidadãos antigos em sua forma mais pura. Atenas, por outro lado, é vista por ele como uma antecipação da Idade Moderna na Antiguidade⁷. Ali o domínio do ofício da guerra já foi rompido pelo comércio, já existem as primeiras formas de liberdade individual além da Ágora. Uma Atenas burguesa na qual os modernos já podem se reconhecer⁸.

Há que se constatar que Constant não está de forma alguma interessado em uma defesa da Idade Moderna em detrimento da Antiga. Ele não leva a cabo nenhum ataque contra a Antiguidade. Atrás do seu apelo em favor da Idade Moderna, encontra-se a consciência da equivalência das duas eras. Dessa forma, Constant confirma com seu *libre examen* de política e direito a saída que a *querelle* estética havia encontrado um século antes com o compromisso diante do *beau relatif*⁹.

A *liberté des modernes* de Constant constitui o *juste relatif* do liberalismo. O universalismo dos princípios e a consciência histórica andam de mãos dadas. A liberdade moderna com sua primazia do civil em relação à liberdade política é a verdadeira liberdade do homem moderno, não a liberdade do ser humano em si. Os prazeres privados do indivíduo moderno não ultrapassam consideravelmente os do cidadão da *polis*, a não ser na autenticidade do momento histórico. Não é o ideal antigo que se encontra no foco da crítica e sim sua visão antiquada através da Idade Moderna.

Também aqui se entrelaçam a historiografia da revolução e a exegese polêmica de Rousseau. A política jacobina implica uma reabilitação prática da Idade Antiga, o *Contrat social* de Rousseau defende uma renascença filosófica da mesma. Ambos os movimentos são patológicos, pois neles reside o fundamental equívoco sobre a natureza

⁷ Cf. Vidal-Naquet; Loraux, 1979, p. 169-222; Nippel, 2008, p. 204.

⁸ Cf. Vidal-Naquet; Loraux, 1990, p. 161-209.

⁹ Cf. Jauß, 1964, p. 8-64.

da modernidade. Quem impõe o princípio político da Antiguidade à Idade Moderna e eleva a liberdade política acima da liberdade civil, revela um fatal anacronismo. Para Constant, o terror jacobino não constitui o resultado de uma fracassada encenação do *Contrat Social*, mas sim a expressão e a prova autêntica da monstruosidade teórica do mesmo. A patologia revolucionária tem suas raízes nos *Principes du droit politique* de Rousseau, aqui já opera a violência da abstração. Se Rousseau desejava resguardar a liberdade do cidadão, banindo a representação da República, Constant busca especificamente a constituição representativa para dissolver as aporias de Rousseau da liberdade antiga. Ele se expressa abertamente em favor da *volonté générale* como legado de Rousseau à revolução e à República. A *volonté générale* constitui a base da república moderna. A ligação estabelecida por Rousseau entre soberania popular e *aliénation totale* exerce, entretanto, um efeito fatal sobre Constant, levando a uma ausência legal de limites do soberano democrático. Constant interpreta a construção teórica de Rousseau psicologicamente como um ato transitório. Consternado com o poder excessivo do Estado e incapaz de limitá-lo, Rousseau havia transferido a soberania integralmente ao povo e frustrado, assim, seu exercício.

Ele declarou que a soberania não pode ser alienada delegada ou representada. Isso significa afirmar, em outras palavras, que ela não pode ser exercitada, significa, na verdade, destruir o princípio que ele próprio acabara de criar (Constant, 1980b, p. 272).

Constant desloca a problemática de sua aplicação de volta ao seu princípio e atira a acusação de Rousseau aos *adeptos do despotismo* de volta ao próprio autor. O *Contrat social* serve não somente como uma desculpa para o despotismo: ele é o próprio. A teoria da *soberania ilimitada*, que Rousseau defende com a vontade geral é, como tal, simplesmente *equivocada*, na prática *inviável* e, como tentativa de realização na mesma, contra o melhor julgamento e os piores receios, obrigatoriamente despótica (Constant, 1980b, p. 30). O *Contrato Social*,

segundo a quintessência de Constant, já fracassa como teoria: ele se prova incapaz de cumprir a promessa de liberdade. O axioma da soberania popular é um *principe de garantie*. Não contribui para a otimização da liberdade individual. Ali onde o axioma ganha realidade política, o oposto é mais provável: “A liberdade pode se perder apesar do princípio da soberania popular, ou justamente devido a deste princípio” (Constant, 1980, p. 28).

O fundamento teórico do nexo de autonomia política individual e coletiva é dissolvido. Não é de surpreender que Constant não desconfie apenas da irrestrita soberania popular, mas também do próprio princípio da soberania em si. Este pode ser mantido no máximo se levar em conta a liberdade individual, a *liberté-indépendance*. A não-intervenção na esfera privada que se encontra fora do limiar de competência do Estado é o princípio básico negativo da soberania. Em vez de um instrumento de proteção da liberdade, o Estado aparece como uma ameaça à liberdade. A soberania deve ser limitada, cingida, praticamente encerrada no final. O Estado pode se conformar com um perfil discreto de soberania, pois deve cumprir modesta tarefa. Bem segundo o espírito da economia escocesa, a sociedade civil constitui para Constant um sistema amplamente autoregulável. O *Leviathan* pode renunciar.

O conceito negativo de liberdade de Constant impregna não apenas seu manuseio da crítica da soberania, ele também imprime seu selo ao conceito de representação política. Na história natural de Constant da sociedade civil, o *gouvernement représentatif* se revela como um análogo de um moderno refúgio à esfera privada. A “descoberta sublime do sistema representativo” (Constant, 1988, p. 73) se deve, tal como no caso do predecessor de Constant, Sieyès, à dinâmica da sociedade moderna com sua divisão em trabalho. Vista de perto, ela pode ser identificada como resultado e expressão da ruptura histórica entre liberdade política e cidadania. O homem moderno, como aponta a picante lógica da liberdade liberal, é mais livre quanto menos seja

Triunfo dos indivíduos – fim dos cidadãos?
Constant sobre a Liberdade dos Modernos

cidadão. Nessa lógica, a representação tem papel de destaque. Ela garante a liberdade do fardo da existência política.

O sistema representativo nada mais é do que uma forma de organização, através da qual uma nação delega a alguns indivíduos aquilo que ela mesma não pode ou não deseja fazer. Os pobres geram seus próprios negócios, os ricos engajam pessoas de sua confiança (Constant, 1980a, p. 512)¹⁰.

Para Constant, a situação é clara: A Idade Moderna exige a primazia da esfera social diante da liberdade política, como o domínio da liberdade civil diante da política. Sob a perspectiva da liberdade moderna, a liberdade política se reduz a um mero meio de tal desencargo. Assim é dissolvida a unidade republicana da cidadania e da liberdade política. A existência política do *citoyen* perante o olhar público não tem mais relevância e sim sua existência individual na *obscurité* da sua vida privada. Enquanto o cidadão de Rousseau busca sua cura na transparência das relações sociais, o cidadão de Constant exige sua *garantia da obscuridade*. A obscuridade da esfera privada torna-se o novo lar do *pursuit of happiness* moderno.

Quando Constant, em 1819, fez uso pela última vez da palavra na *Querelle des anciens et des modernes*, o triunfo da liberdade moderna já parecia ter perdido um pouco de seu brilho. As posições básicas do apelo são aqui, sem dúvida, mais uma vez recordadas e reafirmadas, e a *liberté des modernes* é festejada como a legítima sucessora da *liberté des anciens*. A tônica geral, no entanto, parece alterada. De maneira autocrítica, Constant analisa a desvalorização da liberdade política em nome do indivíduo moderno.

¹⁰ Cf. Herb, 1999, p. 165-167.

Ao que tudo indica, a emancipação do cidadão da esfera política foi longe demais. O triunfo do indivíduo sobre o *citoyen* é menos brilhante, a confiança na linearidade do progresso liberal foi perturbada (Constant, 1961, p. 15). Em um momento de nostalgia, Constant busca o homem antigo como um ser de outro tipo que ainda não sofre com a artificialidade e a *mauvaise foi* da sociedade moderna.

Os antigos são diferentes de nós. É perfeitamente certo que a individualidade tenha produzido a artificialidade (*le factice*). Além disso, os mais velhos são também os menos artificiais, pois eles têm menos individualidade (Constant, 1907, p. 558).

Outros avanços modernos mostram agora igualmente as suas desvantagens: A *obscurité*, aquele anonimato que favorece a liberdade, que o Estado moderno possibilita a seus cidadãos, ameaça tornar-se indiferente à *res publica*. Ela é registrada agora, pela primeira vez, como uma ameaça à liberdade no Estado e na sociedade.

No entanto, a reabilitação tardia da *liberté-participation* mal permite compreender como a liberdade política, de uma ferramenta inferior da política, pode ascender ao reino dos propósitos para tornar-se o “meio mais poderoso e eficaz de aperfeiçoamento que os céus nos presentearam” (Constant, 1980a, p. 513). Por fim, a lógica da liberdade moderna repousa na relação entre meios e fins da liberdade civil e política. Torna-se difícil entender através de que milagre o Estado liberal poderia lograr evocar em seus cidadãos um “patriotismo puro, profundo e genuíno” (Constant, 1980a, p. 514), após ter se submetido incondicionalmente às necessidades da *commercial society*. O entusiasmo súbito de Constant pela liberdade política demonstra claramente, no entanto, como a determinação de tarefas do Estado liberal tornou-se questionável sob o ponto de vista da *liberdade dos modernos*. Ele já havia invocado suficientemente o *perigo da liberdade da Antiguidade* para a Idade Moderna que se tornou manifesto com a

Triunfo dos indivíduos – fim dos cidadãos?
Constant sobre a Liberdade dos Modernos

tentativa de Rousseau de um renascimento filosófico e de Robespierre de um registro político da Idade Antiga. Nova e inesperada revela-se a crítica de seu próprio conceito de liberdade moderna em 1819.

O perigo da liberdade moderna está no fato de que estamos tão ocupados em desfrutar da nossa independência privada e com a busca dos nossos interesses privados que renunciamos frivolamente ao nosso direito a participar do poder político (Constant, 1980a, p. 512).

Devemos considerar o desejo liberal de uma participação política uma concessão tardia à crítica da Idade Moderna de Rousseau e interpretar a lembrança dos *belos aspectos do mundo antigo* como um retorno ao romantismo? É certo que o falecido Constant não abala os alicerces da democracia liberal, nem se entrega à nostalgia de um Chateaubriand. Para ele, o homem moderno não enfrenta o dilema de ter que escolher entre duas impossibilidades: um passado perdido e um futuro inacessível. A hesitante crítica de Constant à Idade Moderna ocorre em causa própria. O fato dele ter descoberto a igualdade como uma nova lei da Idade Moderna o torna mentor de Tocqueville. Já antes do grande liberal, ele aponta para o risco de que o progresso das instituições democráticas paralise a existência política do cidadão pondo, assim, em perigo a democracia liberal. Constant só podia vislumbrar o quão alto seria realmente o preço do triunfo do indivíduo perante o cidadão. Em *Um novo tipo de liberalismo*, Tocqueville nomeará, em qualquer caso, os problemas da liberdade moderna com maior clareza. Com isso, o individualismo moderno finalmente perdeu a inocência.

Referências

BERLIN, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Oxford, 1969.

CONSTANT, Benjamin. *Mélanges de littérature et de politique*. Paris, 1829.

CONSTANT, Benjamin. *Mémoires sur les Cent-Jours*. Ed. Olivier Pozzo di Borgo. Paris, 1961.

CONSTANT, Benjamin. *Mélanges de littérature et de politique*. In: *Écrits politique*. Ed. Marcel Gauchet. Paris, 1997, Préface.

CONSTANT, Benjamin. *Lettres de Benjamin Constant à Prosper de Barante*. In: *Revue des deux mondes*, v. 34, 1906.

CONSTANT, Benjamin. *Mémoires sur les Cent-Jours*. Paris: Oliver Pozzo de Borgo, 1961.

CONSTANT, Benjamin. *De la justice politique*. Trad. Burton R. Pollin. Québec, 1972.

CONSTANT, Benjamin. *De la liberté chez les modernes*. *Écrits politiques*. Paris: Marcel Gauchet, 1980. (Constant 1980a)

CONSTANT, Benjamin. *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*. Genebra: Étienne Hofmann, 1980. (Constant 1980b)

CONSTANT, Benjamin. *De la force du gouvernement actuel de la France et de la necessite de s'y rallier*. Paris: Philippe Raynaud, 1988.

CONSTANT, Benjamin. *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilite d'une constitution républicaine dans un grand pays*. Paris: Henry Grange, 1991.

CONSTANT, Benjamin. *Mélanges de littérature et de politique*. *Écrits politiques*. Paris: Ed. Marcel Gauchet, 1997.

FONTANA, Biancamaria. *The Shaping of Modern Liberty. Commerce and Civilization in the Writings of Benjamin Constant*. In: *Annales Benjamin Constant*, , 5, 1985.

COULANGES, Fustel de. Numa Denis. *La Cité antique*. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome. Paris, 1864.

GOYARD-FABRE, Simone. *L'idée de souveraineté du peuple et le "liberalisme pur" de Benjamin Constant*. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 1976.

HERB, Karlfriedrich. *Bürgerliche Freiheit. Politische Philosophie von Hobbes bis Constant*. Freiburg, 1999.

Triunfo dos indivíduos – fim dos cidadãos?
Constant sobre a Liberdade dos Modernos

JAUß, Hans Robert. Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexionen in der “Querelle des Anciens et des Modernes”. In: PERRAULT, Charles: *Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*. München 1964.

NIPPEL, Wilfried. *Antike oder moderne Freiheit? Die Begründung der Demokratie in der Antike und in der Neuzeit*. Frankfurt a. M 2008.

PAINE, Thomas. *The Writings of Thomas Paine*. New York: Moncure Daniel Conway, 1894.

RAYNAUD, Philippe. Un romantique libéral. Benjamin Constant. In: *Esprit*, 3, 1983.

TREITSCHKE, Heinrich von: Frankreichs Staatsleben und der Bonapartismus. In: *Historische und politische Aufsätze*, v. 3, 1886.

TERESTCHENKO, Michel. *Enjeux de philosophie politique moderne*. Les violences de l’abstraction. Paris, 1992.

VIDAL-NAQUET, Pierre ; LORAUX, Nicole. La formation de l’Athènes bourgeoise. Essai d’historiographie 1750-1850. In: VIDAL-NAQUET, Pierre. *La démocratie Grecque vue d’ailleurs. Essais d’historiographie ancienne e moderne*. Paris, 1990.

A questão do duplo: tensões e figurações do homem rousseauiano

Kellen Aparecida Nascimento Ribeiro¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.111.05>

A discussão aqui apresentada diz respeito à duplicidade do homem na perspectiva do *Contrato Social*, de Jean-Jacques Rousseau. A partir da formação do estado civil legítimo, há um desdobramento do homem em súdito e cidadão. Enquanto súdito, tem em si os estímulos que o movem e possibilitam decidir no tocante a tudo aquilo que é de deliberação pessoal. Enquanto cidadão, no momento da assembleia, ele será uma parte na manifestação da vontade geral, isto é, da lei. Em consequência dessa duplicidade, que aqui passará a ser denominada “duplo”, discutiremos a obediência às leis enquanto sujeição a si mesmo, obediência do homem-súdito à sua própria vontade de homem-cidadão. E, por outro lado, aqui se propõe ainda uma discussão sobre a possibilidade de deturpação do estado civil legítimo, através da indistinção entre a vontade particular e a vontade geral, bem como do lugar de decisão/atuação de cada uma, o que poderia ocasionar a formação de facções e, posteriormente, a corrupção do Estado, culminando na destruição do corpo político.

Na perspectiva fundacional da comunidade política rousseauiana, o ser perfeito e solitário do estado natural se transfigura num ser caracterizado por uma duplicidade definidora de sua condição. O homem, que em igualdade de condições com seus pares pactua a

¹ Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás, mestra em Filosofia no PPGFIL da UFG e doutoranda em Filosofia no PPGF da Unifesp. E-mail: kellen.nascimento@gmail.com

formação do estado civil legítimo, torna-se, a partir desse ato, soberano e súdito de si mesmo. No capítulo VI da obra *Do Contrato Social*, o pacto de associação realizado pelos indivíduos dá origem imediatamente a um corpo coletivo soberano, e, por esse mesmo ato, o corpo adquire “sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade” (Rousseau, 1973, p. 39). A palavra “imediatamente” utilizada por Rousseau evidencia que o momento em que os indivíduos se reúnem em uma espécie de assembleia, que dá existência ao corpo soberano, é anterior e diferente dos atos que determinam o seu movimento. Esse movimento se manifesta pela elaboração de leis que visam a manutenção do corpo.

Observa-se a existência de dois diferentes momentos: o primeiro diz respeito à constituição do corpo, decisão única e unânime entre os homens; o segundo relativo à elaboração de leis, objeto de deliberação coletiva, não necessariamente unânime e definitiva, pois contempla a modificação e atualização sempre que se fizer necessário.

Pelo pacto social demos existência e vida ao corpo político. Trata-se, agora, de lhe dar, pela legislação, movimento e vontade, porque o ato primitivo, pelo qual esse corpo se forma e se une, nada determina ainda daquilo que deverá fazer para conservar-se. [...] São, pois, necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres, e conduzir a justiça a seu objetivo (Rousseau, 1973, p. 59-60).

Evidencia-se assim a exigência de assembleias populares, reunião dos cidadãos com o intuito de manifestar a vontade geral, isto é, propor formulações gerais ou leis que possam reger a comunidade política tendo em vista o bem do corpo. Para tanto, é preciso que os cidadãos pensem a partir de si mesmos e somente consigo mesmos. Todos os integrantes do corpo político têm assegurado seu direito de participação direta e possuem a invariável obrigação de obediência às leis. Aquele que atua diretamente na formulação das leis, necessariamente deve obediência e agindo dessa forma, obedece a si mesmo. O respeito aos princípios legais,

que ele mesmo, enquanto partícipe do corpo coletivo, atuou efetivamente na deliberação, torna a obediência um ato de autonomia.

A consequência, portanto, do pacto, tal como concebido por Rousseau, no *Contrato Social*, é dotar cada pessoa de um duplo perfil, pois cada um associando-se a seus iguais a adquire uma nova condição de existência. Considerado na condição de membro da assembleia soberana torna-se cidadão, e na condição de membro do Estado, subordinado às decisões da assembleia soberana torna-se súdito. O que chama a atenção, de modo especial, é a dupla relação de cada um consigo mesmo. O soberano e o súdito, presentes no *Contrato Social*, coexistem em um mesmo indivíduo. Isso não significa que sua gama de ações se manifeste ao mesmo tempo. O aspecto de soberano se manifesta pelo exercício da cidadania no momento da assembleia, isto é, no decorrer da reunião de todos os integrantes da comunidade civil soberana. Nesse momento, cada cidadão, no cumprimento do mais elementar direito e dever instituídos através do pacto, reúne-se aos demais a fim de apurar os preceitos acerca do bem comum. Instituinto, por meio da manifestação da vontade geral, a lei.

Para além da assembleia soberana, em todos os outros aspectos da vida social, teremos a atuação dessas mesmas pessoas na condição de súditos. É preciso levar em conta que não obstante devotarem obediência à vontade geral, possuem, naturalmente, inclinações a atender, suas próprias vontades individuais. O homem civil do contrato tem resguardada sua capacidade de escolha pessoal, pois a garantia e o limite do exercício de sua liberdade individual são dados pela lei, isto é, a liberdade do súdito está preservada e assegurada, sob a condição de que esta não vá de encontro à vontade geral expressa pelo corpo político, na forma da lei. É nesse ponto que reside a linha tênue da tensão entre as vontades no interior do Estado.

Não se pode desprezar as dificuldades que podem existir na convivência entre os homens enquanto súditos e enquanto cidadãos, parte constituinte do soberano. O homem civil deve ser capaz de fazer uma distinção entre aquele que precisa deliberar em função do bem comum daquele que deseja o que melhor lhe apetece. O pacto não impede a possibilidade do conflito entre as duas diferentes instâncias presentes no mesmo indivíduo, posto que cada qual torna-se responsável pelo bem estar do corpo recém-formado, ao mesmo tempo em que continua tendo compromisso consigo mesmo. Será necessário apurar os modos de ação e aprender a demarcar seus espaços de atuação, a fim de que eles não se confundam e, com isso, a deliberação do bem comum mantenha-se livre do peso da decisão com vistas às causas individualistas.

Segundo o autor, estas duas faces podem ser diversas: “Cada indivíduo, com efeito, pode, como homem, ter uma vontade particular, contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular pode ser muito diferente do interesse comum” (Rousseau, 1973, p. 41). A diferença é elementar, no entanto, por vezes torna-se bastante nebulosa. O problema diz respeito às possíveis intersecções entre os âmbitos individual e comum, ou ainda entre o privado e o público. Se o súdito tem uma vontade relativa tão só aos próprios interesses, por outro lado, o cidadão compõe a vontade do corpo coletivo deliberando o melhor para a comunidade. Ainda que, como súdito, sua vontade particular seja diversa, como cidadão, sua vontade precisa levar em consideração o interesse comum, para que a vontade geral cumpra sua função de bem ordenar a comunidade política.

Harmonizar esse duplo aspecto no interior de cada indivíduo está relacionado a não permitir que as duas existências se misturem ao ponto de tornarem-se prejudiciais nem à comunidade, nem ao próprio indivíduo. Cada um deles (cidadão e súdito) precisa fazer-se ativo no momento oportuno: o cidadão, enquanto parte do corpo legislador da

assembleia, ou seja, agente que compõe a manifestação da vontade geral; e o súdito, enquanto membro do Estado, indivíduo que busca a realização de interesses que lhe são próprios sem descumprir da lei deliberada.

Estabelecidos os enquadramentos anteriores, perguntamos então: e quando divergimos da lei, posto que ela não exige unanimidade, o que se sucede? Quais as consequências?

Primeiramente, em acordo com os princípios do direito político, reafirmamos que o súdito precisa ter comprometimento com a obediência às leis, o cumprimento delas não é facultativo. Havendo discordância quanto à determinada lei, é possível que ela seja recolocada em pauta para deliberação da assembleia, afinal, no momento em que o soberano está em ação, todas as leis do estado estão em suspenso.

No entanto, ao fim da assembleia, quando os cidadãos já retornaram ao status de particulares a continuação da discussão das leis tem grandes chances de fragilizar o tecido político. Isso pode ocorrer se grupos de súditos permanecerem a discutir entre si questões gerais visando acordos que manifestem não vontades individuais acerca da comunidade, e sim vontades acordadas em prol do grupo que previamente se reuniu. Se ao retornarem à assembleia soberana imbuídos desses acordos e ajustes, e agindo de modo que muitos indivíduos se manifestem com uma só voz, então, um grupo separado terá se formado dentro do corpo soberano. Voltaremos a isso ao final desta argumentação.

No entanto, não é a comunicação entre os partícipes do corpo que o encaminhará para a degeneração, visto que é possível que os particulares conversem sobre os assuntos de interesse público. Isso ocorre para o bem e para o mal, para honrar o ato de patriotismo de um concidadão ou para duvidar de um costume caduco que transparece em leis antigas, para reforçar o tecido político ou para fragilizá-lo. O mundo político é dinâmico e extrapola ao texto do *Contrato Social*. Por isso

mesmo, Rousseau afirma que os corpos políticos tendem à morte. Mantê-los pelas leis não pode significar que as leis não possam ser criticadas e refeitas ao longo do tempo. Por isso, não podemos considerar que toda comunicação entre os cidadãos se dê sob o viés grupal, assim como nem toda conversa sobre as leis significa a iminência da formação de facções.

O que conduz o corpo político à degeneração é que os indivíduos se comuniquem a fim de que, a partir da formação de grupos, consigam transformar a lei de um objeto geral e aplicável a todos para um objeto específico aplicável em função de um grupo. As tensões e, mesmo, a ruína do corpo político derivam, em grande medida, da impossibilidade de demarcar rigidamente o que compete à esfera do súdito e a do cidadão, pois ambos estão reunidos numa mesma pessoa. O homem-duplo atua tanto na existência privada quanto na pública. Justamente por conta da dificuldade em separar definitivamente as existências, é necessário o cuidado de bem delimitar, na medida do possível, o campo de ação de cada um e onde são os possíveis pontos de contato, por exemplo: a tensão entre as vontades.

O corpo soberano, tal como proposto por Rousseau, parte do pressuposto da participação de cada um dos contratantes do pacto. Constitui-se essa como um direito e, sobretudo, um dever. Os contratantes colocam-se sob a gerência da vontade geral no momento em que pactuam, tornando-se parte do todo: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo” (Rousseau, 1973, p. 39).

O autor afirma, categoricamente, que o corpo social formado em vista da unidade da vontade tem como exigência, em contrapartida, a integração de cada cidadão. O corpo coletivo soberano é indivisível e inalienável exatamente porque a soberania se manifesta na declaração da vontade geral. Esta, a vontade geral, transparece no ponto em que todos

os interesses concordam (Rousseau, 1973, p. 49) e, portanto, ninguém pode ser excluído da manifestação da vontade geral.

Pois bem, o corpo coletivo soberano é inalienável na medida em que não permite a sua representação por outros. Na assembleia cada qual representa tão somente a si mesmo. Estando todos obrigados a fazerem-se presentes na reunião, não é cabível que algum deles aliene seu direito de ação deliberativa a outrem, visto que, a constituição basilar do soberano atribui a cada um o direito de cidadania (voz e voto), de modo que cada um se manifesta partir de si mesmo e com vistas ao desenvolvimento comunitário. Esse aspecto da teoria política rousseauiana envolve muitas discussões e debates, pois coloca em cena o conceito de representação política.

No mesmo sentido, se apresenta a indivisibilidade: se da deliberação em assembleia é preciso resultar a vontade geral, e a prerrogativa suposta é que somente o soberano anuncie tal vontade, então, para que a vontade seja considerada geral é necessário que haja a participação de todos os membros do corpo político, visto que a constituição do soberano não dispensa, em hipótese alguma, nenhuma de suas vozes. Dessa forma, a engrenagem proposta pelo autor tem condições de seguir seu fluxo de funcionamento.

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 [...] 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 uma vontade particular ou de um ato de magistratura, quando muito, de um decreto (Rousseau, 1973, p. 50).

Como pudemos notar, a constituição do soberano parte da prerrogativa da participação de cada um; muitas são as unidades que compõem o todo, de modo que a vontade particular tem objetivos

diferentes da vontade expressa pelos particulares em assembleia. Pode acontecer de a vontade particular, de algum modo, concordar com a vontade geral, no entanto, não é recorrente que este fato ocorra, visto que as duas tem *corpus* diferentes. Enquanto uma ocupa-se da comunidade, a outra tem escopo nas individualidades e predileções de cada um. Para o filósofo, isso não implica qualquer dificuldade na sociedade civil bem ordenada, visto que, quando da reunião do soberano, cada homem expressa-se na assembleia a partir de si mesmo e, entretanto, com vistas ao bem comum. Esta é a formulação básica para o sucesso na elaboração da vontade geral.

Só podemos, pois, falar em vontade geral se, apesar das divergências inevitáveis entre os componentes do corpo social e das discussões legítimas que se devem travar entre eles, existe um (ou vários) elementos comuns capazes de movê-los na mesma direção, de imprimir um impulso positivo ao conjunto da sociedade (Debrun, 1962, p. 42).

A deliberação pública se estabelece como um compromisso em que o homem se obriga em relação direta para com o todo do qual é parte indissociável. Segundo o autor, a deliberação pode obrigar cada particular em relação ao todo e, entretanto, não pode agir de maneira inversa². Sendo assim, o soberano não pode obrigar-se em relação a si mesmo, pois é “contra a natureza do corpo político impor-se o soberano uma lei que não possa infringir” (Rousseau, 1973, p. 40). Não há leis fundamentais obrigatórias quando se fala do corpo político reunido. O soberano não está subordinado sob nenhum aspecto. Dado que ele, quando está em plena atividade, mantém todas as leis em suspenso para que elas possam ser rediscutidas, reelaboradas, reestruturadas, bem como, reafirmadas pela coletividade. Além é claro, da elaboração de novas leis. O corpo soberano não está subordinado a nada nem a

² Cf. Contrato social livro I, cap. VII.

ninguém, e, justamente por esse motivo, é que não há leis que o soberano não possa modificar.

Posteriormente à assembleia o soberano dilui-se nas pessoas dos súditos, e, neste momento, podemos observar com mais precisão a atuação do duplo do homem no estado social. O respeito ao resultado da deliberação política torna-se uma obrigação intrínseca à atividade de ser um homem civil, que em um primeiro momento constituiu o soberano e agora compõe a totalidade dos súditos. Sendo essa a dúplice força que movimenta e conduz a comunidade, temos claro que o eixo central da argumentação rousseauiana é a vontade geral, em razão de que: “só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum [...]. Ora, somente com base nesse interesse comum é que a sociedade deve ser governada” (Rousseau, 1973, p. 49).

Diante do exposto, cabe ao homem civil uma sucessão de variantes que abarquem suas ações, desde o fazer-se presente e ativo, enquanto cidadão partícipe do corpo soberano, agente que delibera e legisla em prol da comunidade política até o súdito, enquanto parte do todo social, sendo assim um agente cumpridor da vontade geral.

Caso as leis já promulgadas não sejam mais suficientes para garantir e delimitar as necessidades que surgem, sejam elas de proteção de um indivíduo ou da comunidade como um todo, a ação soberana da assembleia pode rediscutir e redefinir postulados a fim de que se adequem à nova realidade do Estado. A reunião de todas as vozes na assembleia é a manifestação maior da possibilidade de autodeterminação do corpo político, visto que, como foi dito anteriormente, a deliberação em assembleia é lei, resultante da participação pública e não sucedida por imposição.

A lei advém da deliberação pública, e justamente por isso é resultado da volição dos homens enquanto cidadãos que unidos tornam-

se um corpo. É o poder de escolha livre de cada um, compartilhado com todos no momento de atuação política, isto é, na enunciação da vontade geral; momento este que se descola da vida social do súdito, na qual cada um tem condições e possibilidades de expressar suas particularidades. Ou seja, a constituição das nuances e encadeamentos da vontade geral partem da manifestação da perspectiva do bem comum a partir de sua própria vontade, pois, a partir de si, enquanto cidadão, participa da deliberação do bem comum. Em função disso, Rousseau afirma que obedecer a vontade geral é obedecer a si mesmo, suas próprias escolhas, e portanto, exercendo assim a integralidade de sua liberdade.

Deve-se compreender, nesse sentido, que, menos do que o número de votos, aquilo que generaliza a vontade é o interesse comum que os une, pois nessa instituição cada um necessariamente se submete às condições que impõe aos outros: admirável acordo entre o interesse e a justiça, que dá às deliberações comuns um caráter de equidade que vimos desaparecer na discussão de qualquer negócio particular, pela falta de um interesse comum que una e identifique a regra do juiz à da parte (Rousseau, 1973, p. 56).

Na concepção de compromisso dos partícipes do todo com o bem comum encontramos o vínculo do duplo caráter do homem civil. O cidadão, manifestando-se a partir de si tem como objetivo, ao enunciar a vontade geral junto com seus concidadãos, atingir a melhor elaboração para a coletividade. Somente a mais elaborada condição de qualquer ideia que seja apresentada poderá se consolidar vontade geral.

É justamente nas circunstâncias discutidas que reside a importância da participação do homem civil — na sua “face” cidadão — nos compromissos públicos, a imprescindibilidade da conservação da engrenagem que faz do estado civil um corpo com movimento e vontade.

O soberano resguarda a liberdade dos cidadãos em vista da participação no corpo político, enquanto as leis, promulgadas pelo soberano, resguardam a liberdade dos súditos que, enquanto membros

da associação, devem agir de acordo consigo mesmo no limite das leis do Estado. É nesta problemática que se insere nossa discussão acerca da ação do homem civil no Estado, bem como, acerca da questão das vontades rousseauianas.

O estado civil, segundo o autor, constrói-se como espaço de ação cívica do homem. Cada qual tem resguardada sua própria capacidade de se autodeterminar, assim como acontecia no estado natural, com a diferença de que nesta conjuntura a preocupação consigo mesmo, sua segurança e conservação, são compartilhadas entre os associados. Da mesma maneira que o súdito é livre ao determinar a si mesmo, o povo é livre quando não segue nada além de sua própria vontade:

Pelo pacto social, somente a vontade geral pode obrigar os particulares. Pois, assim como um indivíduo, um povo é livre quando não é obrigado a seguir qualquer outra vontade além da sua própria. Daí o princípio segundo o qual o exercício da soberania deve pertencer ao povo, e somente a ele (Derathé, 2009, p. 392).

Há, na comunidade política, uma espécie de preocupação recíproca dos indivíduos acerca da aplicação da lei. Para ilustrar a questão, vejamos o exemplo do que ocorre nas leis de trânsito. A regulamentação do trânsito tem por objetivo regular as ações, proteger e resguardar a autonomia dos indivíduos — motoristas e pedestres. A instituição de um limite de velocidade é um exemplo de regulação capaz de resguardar tanto quem está na direção de um automotor, quanto aqueles que estão nos outros veículos e/ou os pedestres, visto que impede o primeiro de locomover-se a tal velocidade que coloque a vida dos outros e sua própria vida em risco. A mesma lei revela-se, portanto, como limitação e como proteção ou garantia. O que diz respeito ao âmbito particular continua fazendo parte da autonomia do indivíduo: cada um pode escolher os horários e percursos para transitar e, com isso, evitar semáforos, hospitais, radares, etc. Contudo, a escolha anterior — de

dirigir um veículo automotor — o coloca na obrigação de obedecer à legislação de trânsito.

A volição do cidadão refere-se à manifestação de sua percepção acerca da coletividade e diz respeito diretamente ao processo de elaboração da vontade geral. Uma vez enunciada, ela já não mais se caracteriza propriamente como vontade, mas como um postulado. Em outras palavras, é lei e, portanto, perdura. Por essa razão o elemento que resguarda o súdito na tomada de decisões privadas é a própria lei. Ela garante ao homem, enquanto ser individualizado, a possibilidade de tomar suas próprias decisões naquilo que diz respeito a si mesmo. Se por um lado, a lei limita o âmbito de ação de cada um, por outro, ela protege, resguarda e afirma a possibilidade de agir de todos. Nesse sentido, a lei cristaliza os dois âmbitos da vontade humana: o primeiro configura-se estritamente como particularidade e se relaciona à vontade humana no âmbito pessoal. Esta ocorre em completa liberdade quando o objeto almejado pela vontade humana não vai de encontro a nenhuma esfera da coletividade. O segundo diz respeito à vontade humana quando o homem, na condição de cidadão e a partir de si mesmo, expondo a sua vontade acerca do que é comum estabelece o ponto de encontro das vontades de cada um dos demais cidadãos.

Desta maneira, o corpo de cidadãos — plural e coletivo — manifesta a vontade geral — que é a lei —, objeto geral que se relaciona diretamente com a sustentação do bem comum. Vejamos como Bruno Bernardi se refere à generalidade da vontade geral:

A generalidade da lei, portanto, tem uma especificidade em relação à da vontade geral, e Rousseau não procedeu substituindo um conceito de generalidade por outro. Mas — essa é a essência do que queríamos mostrar — remodela completamente seus conceitos de direito e generalidade daqueles da vontade geral. A generalidade do objeto não é apenas exigida como condição formal da justiça (a lei é a mesma para todos), mas como uma determinação substancial do justo pelo bem

comum e como condição política da produção (soberania) (Bernardi, 2006, p. 465, tradução nossa)³.

Nas palavras de nosso autor, quando diz sobre a generalidade das leis, afirma que aquilo que se relaciona com o âmbito individual, não é de alçada do corpo soberano:

Quando digo que o objeto das leis é sempre geral, por isso entendo que a Lei considera os súditos como corpo e as ações como abstratas, e jamais um homem como um indivíduo ou uma ação particular. [...] Em suma, qualquer função relativa a um objeto individual não pertence, de modo algum, ao poder legislativo (Rousseau, 1973, p. 60-61).

Sendo assim, aquilo que diz respeito a cada um, sem violar as decisões coletivas, deve ser considerado do âmbito do súdito, visto que ele tem em si mesmo a liberdade de escolha, no que tange à sua individualidade. No entanto, naquilo que diz respeito à coletividade, cada cidadão, necessariamente participe da decisão coletiva, age de modo a preservar o todo. Inegavelmente é necessário que os componentes do corpo político tenham uma preocupação especial com a sustentação do Estado, pois, sem a dedicação de cada um a engrenagem ficará comprometida. Isso não significa que o homem precisará abandonar suas próprias vontades. Ele continua tendo em si a possibilidade de atuar conforme suas inclinações e, além disso, pode manifestar-se conforme sua vontade na sustentação da comunidade que ele compõe.

Se o limite do corpo soberano decorre de sua composição absolutamente inclusiva e da forma como sua manifestação é sempre

³ La généralité de la loi a donc une spécificité par rapport à celle de la volonté générale, et Rousseau n'a pas procédé en substituant un concept de la généralité à un autre. Mais — c'est l'essentiel de ce que nous voulions montrer — il refonde entièrement ses concepts de la loi et de la généralité à partir de ceux de la volonté générale. La généralité de l'objet n'est pas seulement requise comme condition formelle de la justice (la loi est la même pour tous) mais comme détermination substantielle du juste par le bien commun et comme condition politique de sa production (la souveraineté) (Bernardi, 2006, p. 465).

genérica, o limite para a vontade do súdito decorre das leis feitas pela vontade geral. Para que a liberdade individual de cada um seja preservada há uma condição: a demanda de que a decisão particular não vá de encontro à decisão geral deliberada, expressa pelo corpo soberano da comunidade política e manifestada na forma da lei.

Aqui distinguimos dois níveis: as ações contra a lei e as divergências em relação à lei. A sonegação de impostos incorre inevitavelmente na ação criminosa; entretanto, se mesmo discordando, há pagamento da cobrança e, aliado a isso, a manifestação de discordância, isto não o torna criminoso, pelo contrário, abre-se então a possibilidade de discussão de uma reforma fiscal. Resguardamos, nesse sentido, a possibilidade de que as leis possam ser alteradas ao longo dos tempos.

A degeneração do corpo político decorre do ato de levar ao âmbito público interesses privados, sejam eles advindos de indivíduos ou de grupos de indivíduos. Partindo do suposto que os interesses privados e públicos possuem áreas de manifestação e atuação distintas, e, no entanto, sendo proclamados pelo mesmo indivíduo correm o risco de confundirem-se, neste caso, sempre que o benefício privado de alguns se impuser ao interesse público, inevitavelmente incorrerá a deturpação da ideia original de comunidade política enquanto corpo coletivo que resguarde todos e cada um de seus participantes. Em consequência, a degradação do corpo poderá ser um efeito iminente.

Nesse sentido, a vontade de todos se distingue da vontade geral justamente por caracterizar-se como uma mera somatória majoritária das vontades privadas dos indivíduos. A vontade de todos, conforme afirma Rousseau, é frequentemente confundida com a vontade geral. No entanto, a soma de vontades particulares não supõe compartilhamento de interesse, nem a efetivação de leis legítimas. Somente um cerne comum elabora a vontade geral. Segundo o autor:

Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares. Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral (Rousseau, 1973, p. 52-53).

A vontade particular, que esteve presente desde o homem natural, não é deslegitimada pelo autor em momento algum. A questão é colocada nestes termos: independentemente da vontade particular de cada um, existem os interesses de todos enquanto cidadãos, o interesse da comunidade civil, e como um todo, há de se respeitar as esferas de ação. As vontades rousseauianas são delimitadas a partir de seu próprio campo de atuação: se por um lado, cada um dos particulares tem e manifesta suas próprias vontades, por outro, as vontades dos cidadãos convergem, necessariamente, na vontade geral.

A vontade geral não interfere na vida dos súditos em seu âmbito de decisão particular. No limite das leis do Estado, cada qual tem liberdade para deliberar sobre o que melhor lhe convém, em suas escolhas pessoais. Essa capacidade de escolha individual, é exercício de liberdade, e, justamente por isso, não pode sofrer nenhum tipo de impedimento nem julgamento, exceto se a inclinação pessoal se mostrar contrária à deliberação da vontade geral. Neste cenário observamos que, o homem rousseauiano é livre⁴ e tem perfeitas condições de satisfazer suas vontades particulares, desde que elas não sejam contrárias à vontade geral.

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. Mas, além da pessoa

⁴ Aqui temos condições de compreender por que o homem civil não deve ser pensado como subserviente por ter permutado sua liberdade natural em liberdade civil. Rousseau se esforça para mostrar que, no Estado civil legítimo e bem ordenado, ou seja, dirigido pela vontade geral, o homem continua tão livre quanto antes do contrato social.

pública, temos de considerar as pessoas particulares que a compõem, e cuja vida e liberdade naturalmente independem dela. Trata-se, pois, de distinguir os direitos respectivos dos cidadãos e do soberano, e os deveres que os primeiros devem desempenhar na qualidade de súditos, do direito natural de que devem gozar na qualidade de homens. [...] Todos os serviços que um cidadão pode prestar ao Estado, ele os deve desde que o soberano os peça; este, porém, de sua parte, não pode onerar os súditos com qualquer pena inútil à comunidade, nem sequer pode desejá-lo, pois, sob a lei da razão, não menos do que sob a da natureza, nada se faz sem causa. Os compromissos que nos ligam ao corpo social só são obrigatórios por serem mútuos, e tal é sua natureza que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar por outrem sem também trabalhar para si mesmo (Rousseau, 1973, p. 54-55).

Como já exposto anteriormente, vontade geral, resulta da manifestação do homem civil, conduzida sob a ótica do cidadão, que compõe a comunidade e ocupa-se com a tarefa de conservá-la. A **vontade particular**⁵ pura é diferente daquilo que há em comum nas **vontades dos particulares**⁶. Essa última, na deliberação, se tornará a vontade geral.

Discorreremos longamente sobre a expressão da vontade do corpo político por meio da vontade geral, no entanto, cabe perguntar: em que momento da vida do corpo as vontades geral e particular têm possibilidade de entrar em conflito? Rousseau nos auxilia na compreensão desta questão quando afirma:

Por que é sempre certa a vontade geral e por que desejam todos constantemente a felicidade de cada um, senão por não haver ninguém que não se aproprie da expressão *cada um* e não pense em si mesmo ao votar por todos? eis a prova de que a igualdade de direito e a noção de justiça, por aquela determinada, derivam da preferência que cada um

⁵ Destaque nosso: a vontade particular remete à parcela de decisão que cabe a cada indivíduo, sem interferência social, e que da mesma forma, não pode interferir nas decisões juramentadas pela comunidade.

⁶ Destaque nosso: a vontades dos particulares se relaciona diretamente com a atuação dos cidadãos na assembleia popular, aquilo que há de comum nas vontades dos particulares se tornará uma premissa geral à todos os integrantes da comunidade.

tem por si mesmo, e, conseqüentemente, da natureza do homem (Rousseau, 1973, p. 55).

A manifestação que comporá a lei deverá partir do prisma da preocupação com o coletivo, e não com interesses individuais. A deliberação pública precisa estar livre de sentido individual. O autor afirma que: “assim, do mesmo modo que uma vontade particular não pode representar a vontade geral, esta, por sua vez, muda a natureza ao ter objeto particular e não pode, como geral, pronunciar-se nem sobre um homem, nem sobre um fato.” (Rousseau, 1973, p. 56).

No entanto, quando admitimos que não é possível separar a deliberação pública da manifestação particular, temos então o mote da tensão entre as vontades. O conflito de interesses se fortalece quando um interesse particular é colocado em voga, substituindo o interesse comum. De acordo com Maruyama:

Rousseau não nega a primazia, do ponto de vista do indivíduo, dos interesses particulares e, por isso, não dilui o *eu* individual no *eu* comum do corpo político. A tensão entre o indivíduo e a comunidade permanece e, assim como os conflitos entre interesses divergentes, não desaparece simplesmente através dos preceitos morais (Maruyama, 2001, p. 115).

Quando os homens consideram a deliberação a partir de um prisma individual, temos uma tensão entre as vontades, que poderá ocasionar o deslocamento do lugar proposto pelo autor para cada uma delas. Esse enquadramento da discussão remete às argumentações acerca da possibilidade de a vontade geral errar, quando, em algum momento, ao se propor a um fim específico, não consegue atingi-lo. Segundo Rousseau, no *Contrato Social*, capítulo terceiro do segundo livro, a vontade geral é sempre certa.

Entretanto, a deliberação popular está sujeita ao erro, pois pode tanto desviar-se do objeto central, o bem comum, quanto pode enganar-se acidentalmente ao julgar como elemento que visa o bem comum, algo

que na verdade é uma vontade particular disfarçada de demanda popular. “O povo, por si, quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra. A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido” (Rousseau, 1973, p. 62).

É evidente a possibilidade de o julgamento que deve orientá-la não estar suficientemente esclarecido; o cidadão pode não ter conhecimento e lucidez sobre o que está sendo deliberado. Ou ainda, quando se formam facções pode-se aceitar como bem comum a perspectiva particular do grupo, se os demais não captarem a artimanha empregada:

Quando, porém, o liame social começa a afrouxar e o Estado a enfraquecer, quando os interesses particulares passam a se fazer sentir e as pequenas sociedades a influir na grande, o interesse comum se altera e encontra opositores, a unanimidade não mais reina nos votos, a vontade geral não é mais a vontade de todos, surgem contradições e debates, e o melhor parecer não é aprovado sem disputas. [...] Concluir-se-á daí que a vontade geral esteja aniquilada e corrompida? Não; ela é sempre constante, inalterável e pura, mas encontra-se subordinada a outras que a sobrepujam (Rousseau, 1973, p. 124).

A falta de esclarecimento do juízo humano é o principal motivo da inexatidão da deliberação. Entretanto, de antemão, isso por si só, não significa que o soberano tenha se corrompido. Frequentemente significa apenas que ele foi enganado e, por isso, às vezes, o corpo soberano parece desejar o que é mau⁷.

Podem existir, ainda, ocasiões em que houve necessidade do corpo soberano firmar determinada deliberação, e, com o passar do tempo, esta lei torna-se ultrapassada, impondo-se a necessidade de revisão da lei. Nesse caso também a vontade geral não errou, visto que, em uma comunidade cujo corpo soberano é bem estruturado, as assembleias são frequentes, havendo sempre a possibilidade de as leis

⁷ Cf. Contrato Social, 1973, p. 52.

serem reestruturadas com vistas a adequação à nova realidade da comunidade. Sobre a promulgação de novas leis o autor afirma no capítulo I do livro IV: “Um Estado assim governado tem necessidade de bem poucas leis e, à medida que se torna preciso promulgar outras novas, reconhece-se tal necessidade universalmente” (Rousseau, 1973, p. 123).

Tendo como pano de fundo o cenário que construímos até aqui, no qual o soberano é formado por homens-civis que se reconhecem como cidadãos e partes de um todo maior, se impõe o pensar o movimento que precisa ser realizado para que o próprio homem se mantenha enquanto unidade e parte do todo, não obstante a duplicidade de ser, ao mesmo tempo, cidadão e súdito.

No primeiro momento, enquanto cidadão, ocupa o lugar que lhe é de direito na assembleia, exercendo a liberdade política de deliberação na Assembleia soberana. Posteriormente, ele mesmo, enquanto súdito, obedecerá ao resultado da deliberação, pois, o coeficiente comum é lei. Ao cumprir as leis, o súdito não se sujeita apenas à vontade soberana, mas obedece a si mesmo, já que é parte ativa do soberano e corresponsável pela deliberação da lei. Com isso o homem-civil protege-se de toda arbitrariedade, além de todos obedecerem às mesmas regras. Por esta razão é adequado que o homem civil respeite as leis oriundas da vontade geral com o mesmo entusiasmo e empenho com o qual obedece às vontades particulares que lhe apeteçam, dado que, ambas têm uma raiz comum. Quando, na assembleia, o homem-civil vincula-se ao interesse comum através da deliberação soberana, torna-se parte integrante e indissociável do resultado desta deliberação.

A situação de tensão entre a vontade particular e a vontade geral pode prejudicar a comunidade em diferentes graus. O advento de grupos de interesses ou facções propriamente ditas pode colocar em risco o corpo político. Nem sempre a assembleia expressa um comportamento homogêneo entre os pares. Em algum momento da existência do corpo

político pode haver a reunião de uma parcela dos indivíduos, formando entre si um pequeno aglomerado com um interesse comum. Tal evento ocasiona a deturpação do ato da assembleia, visto que, esses cidadãos chegarão munidos de concepções previamente discutidas e acordadas, corrompendo e comprometendo a atividade do soberano.

Na medida em que se formam facções dentro do corpo político, os indivíduos, mesmo que não sejam coagidos a participar delas e mesmo que, dentro delas, possam exprimir livremente seu pensamento, não visam mais — ou só visam indiretamente e num segundo plano — os interesses que lhe são comuns com a totalidade dos membros da comunidade. Em contrapartida os interesses comuns aos membros da facção passam, de repente ou insensivelmente, no primeiro plano (Debrun, 1962, p. 41).

A deliberação da vontade geral tem grandes chances de ter sua decisão sobreposta pelos particulares reunidos, em prejuízo, do próprio corpo soberano. Perde-se de vista a formulação básica da deliberação em função do bem comum e funda-se a busca egoísta por benefícios para aquele grupo específico, em detrimento da comunidade como um todo. Dessa maneira, o grupo passa a oferecer suas vontades particulares travestidas de vontade geral, e a partir de determinada característica, verifica-se a confusão imposta ao restante dos votantes. A deliberação pode se enganar por conta da falta de esclarecimento, ou da nebulosidade trazida pelas facções. No entanto, a vontade geral em si, nunca erra.

Caso a ideia da reunião de homens em um pequeno grupo se torne frequente, e outros grupos surjam a partir do exemplo vigente, não mais teríamos um corpo coletivo. Ele se tornaria nada mais que um aglomerado de facções. Situação que colocaria em xeque a adequada deliberação da lei, uma vez que agrava um conflito já existente entre as vontades particulares e a vontade geral. A priorização daquelas em detrimento dessa retira a comunidade do que, em tese, seria a melhor trilha a seguir.

De forma que a decisão global, que surge da competição entre as várias facções, não pode ser considerada como *uma* vontade — ou como a expressão de uma vontade — e sim apenas, na melhor das hipóteses, como um compromisso pacífico entre diferentes vontades, exprimindo, cada uma delas, o ponto de vista de uma facção. A noção da vontade geral perde todo o sentido (Debrun, 1962, p. 41).

No que diz respeito ao funcionamento das facções, ainda que, por unanimidade, seus integrantes considerem, em reunião realizada previamente, que determinada decisão é uma vontade geral, esta decisão só pode ser considerada dessa maneira sob a ótica do próprio grupo.

Em relação ao corpo político como um todo, ainda que o objeto ao qual nos referimos seja a vontade de um grupo, e não de uma pessoa, esta é, irremediavelmente, uma vontade particular. E como tal não poderia, sob nenhum aspecto, se sobrepor ao apropriado modo de formulação da vontade geral do corpo.

Mas quando se estabelecem facções, associações parciais a expensas da grande, a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em relação a seus membros e particular em relação ao Estado: poder-se-á então dizer não haver mais tantos votantes quantos são os homens, mas somente tantas quantas são as associações. As diferenças tornam-se menos numerosas e dão um resultado menos geral. E, finalmente, quando uma dessas associações for tão grande que se sobreponha a todas as outras, não se terá mais como resultado uma soma das pequenas diferenças, mas uma diferença única — então, não há mais vontade geral, e a opinião que dela se assenhoreia não passa de uma opinião particular (Rousseau, 1973, p. 53).

Portanto, se a facção consegue constituir-se fortemente, planejando ações e, inclusive, planejando o próprio comportamento na assembleia, poderá manipular outros votantes, a fim de que, suas vontades particulares prevaleçam e sejam apresentadas como vontade geral. Elaborando, dessa maneira, leis que se passam por gerais, mas que de fato beneficiam um grupo específico em detrimento da comunidade.

Quando, por qualquer que seja o motivo, a vontade particular sobrepuja a vontade geral, através da força da dissimulação, do poder de convencimento, ou ainda das promessas proferidas falsamente, o legislador perde seu objetivo inicial. Converte-se em função objetivos que não versam sobre o bem comum. Passa-se a legislar em prol de um grupo específico, em virtude do que se vê como demanda geral em relação ao grupo, e não em relação ao bem da comunidade política como um todo.

Estando a facção em situação privilegiada em relação aos demais — em razão, principalmente, da reunião precedente — a possibilidade mais provável será a de que o preferível ao grupo não corresponda ao que seria mais razoável para a comunidade. Visto que, a combinação prévia prejudica a deliberação coletiva, pois, desta maneira, o Estado não será mais composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia⁸. Mas sim pela somatória de seus membros isolados mais a facção formada, o que resulta em um menor número votos autênticos.

Precisamente, o grupo sobrepõe a sua vontade em relação à vontade geral. Temos então, uma clara perda do que, em suma, é o objetivo proposto no processo legislativo rousseauiano. A lei tem por objetivo a regulação social, fomento a equidade e principalmente efetivar meios de manter e prolongar a vida do Estado.

A preocupação igualitária entre o cuidado do legislador pelo bem de si mesmo, bem como, pelo todo, é um dos objetos que o sistema legislativo rousseauiano pretende alcançar. O outro elemento importante é a liberdade, o outro é a participação em assembleia. Rousseau nos diz que:

Se quisermos saber no que consiste, precisamente, o maior de todos os bens, qual deva ser a finalidade de todos os sistemas de legislação, verificar-se-á que se resume nestes dois objetivos principais: a *liberdade* e a *igualdade*. A liberdade, porque qualquer dependência particular

⁸ Cf. Contrato Social, 1973, p. 39.

corresponde a outro tanto de força tomada ao corpo do Estado, e a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela (Rousseau, 1973, p. 72).

Dessa maneira, percebemos como as facções deturpam a essência da assembleia. Primeiramente quando passam a agir em função de manipular o resultado em favor de seus interesses, em decorrência disso, quando corrompem os ideais de liberdade e igualdade. Ao passo que, estando alinhados à atividade da assembleia deveriam atuar de maneira benéfica para com todos os integrantes do Estado.

Caso haja a formação de outros grupos, sejam subdivisões da facção original, seja a criação de novos agrupamentos a fim de competir pelo controle, ou ainda, que surjam várias outras facções com diversas reivindicações, cada uma defenderá em assembleia apenas seus próprios interesses, e inevitavelmente, a facção com o maior número de membros será sempre aquela que conseguirá tornar lei a sua reclamação particular.

Já que o jogo das facções pode falsificar a expressão da vontade geral, é perfeitamente concebível que uma facção, mesmo que muito majoritária, imponha uma solução que não corresponda à vontade geral, isto é, ao verdadeiro interesse comum presente em cada um [...] (Debrun, 1962, p. 52-53).

Diante disso, aqueles que porventura se mantiveram até então isolados, bem como, as facções de menor dimensão, precisarão se unir a fim de tentar que suas vozes sejam ouvidas, formando desta maneira algo que poderá se assemelhar a um campo batalha entre facções. Incorrendo, pois, na deturpação completa de um espaço que originalmente foi concebido como ambiente de manifestação pública do homem civil, espaço em que todos reunidos deliberariam em função do todo, não em função de suas próprias demandas. Na configuração apresentada, a assembleia torna-se autoritária e extremamente egoísta.

Por essa razão é imprescindível a concepção de soberania do autor, a fim de que o Estado não se corrompa. É indispensável que cada

cidadão participe da assembleia expressando-se a partir de si mesmo, dispensando qualquer comunicação prévia com outrem, como está pormenorizado no capítulo terceiro do livro segundo do *Contrato Social*:

Se, quando o povo suficientemente informado delibera, não tivessem os cidadãos qualquer comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral e a deliberação seria sempre boa (Rousseau, 1973, p. 53).

Não obstante, quando do surgimento das facções, podemos observar a ocorrência do contrário: cada grupo age da mesma maneira que um todo representando seus cidadãos. É como se estes estivessem desconectados da associação e, por isso, precisassem unir-se em um bloco diverso a fim de fazer valer seus interesses.

O que motivaria um homem civil a permitir que outros afirmem qualquer coisa em seu nome em um ambiente no qual ele mesmo tem a capacidade de manifestar-se — através do corpo soberano — deliberando acerca do que é melhor para a associação? Supomos, então, que o motivo pelo qual um indivíduo vincula-se a uma facção está diretamente ligado aos seus interesses pessoais, conduzindo à deturpação da assembleia. Sendo assim, ao invés de legislar em função da coletividade, objetiva-se legislar em benefício próprio. Uma vez que, de acordo com o preceito da inalienabilidade do soberano, ele só pode ser representado por si mesmo⁹. Ao permitir a representação de outrem, no caso das facções, a representação de um grupo dissociado dos interesses do todo, surge uma fissura no corpo.

Por isso, o surgimento das facções é um importante indicador de que o estado civil se encontra em processo de corrupção, visto que, a presença delas torna a assembleia um campo de batalha das vontades

⁹ Cf. *Contrato Social*, 1973, p. 50.

particulares. O que incorrerá, inevitavelmente, na perda da força que mantém unido o corpo político ativo.

Sabemos que o corpo político tende à morte desde o momento que é constituído. No entanto, considera-se que o melhor caminho a ser percorrido pela comunidade seja aquele que busque proporcionar ao Estado a melhor constituição possível de modo que ele seja, pelo menos, duradouro. A manutenção do corpo político está diretamente ligada à atuação do soberano na elaboração de boas leis que assegurem a sua continuidade e o prolongamento de sua vida.

Com o intuito de atingir a melhor constituição possível, bem como, promover a harmonia entre as vontades particulares e a vontade geral, Rousseau considera ser preciso estimular e instruir os indivíduos a se reconhecerem enquanto homens civis, isto é, como cidadãos responsáveis pela manutenção do corpo coletivo e seres individuais responsáveis por si mesmos.

Enquanto houver disposição dos partícipes do corpo soberano em demonstrarem interesse para a participação em assembleia, para as decisões fundamentais ao exercício do bem público, haverá a possibilidade de intervenção de uma figura que auxilie e instrua os cidadãos a compreenderem sua própria inclinação deliberativa, esclarecendo os votantes, através da persuasão, acerca do melhor para a comunidade.

Os particulares discernem o bem que rejeitam; o público quer o bem que não discerne. Todos necessitam de guias. A uns é preciso obrigar a conformar a vontade à razão, e ao outro, ensinar a conhecer o que quer. [...] Eis donde nasce a necessidade de um Legislador (Rousseau, 1973, p. 62).

Para que seja possível constituir leis justas e favoráveis à coletividade é fundamental cada um delibere de acordo com suas próprias concepções, tendo em vista o bem comum. De maneira que o

corpo político não deixe de ter diversas vontades simultaneamente, e que, entretanto, a tensão existente entre elas não se torne objeto de preocupação, o que ocorre quando suas coexistências colocam em xeque a legitimidade do Estado.

A discussão acerca da formação de facções, ilustra a dimensão complexa da duplicidade humana ao adentrar o corpo político em sua melhor versão, aquela capaz de garantir a liberdade. A possibilidade de as vontades particulares usurparem a ação do soberano, transformando a deliberação da vontade geral em nada mais que uma guerra de interesses particulares expõe o perigo da dissolução do Estado, pois ao legislar em causa própria, a preocupação com o bem comum desmorona. O interesse individual é o que fragiliza o corpo político, ampliando as condições possíveis para a usurpação do poder pelas facções.

Referências

BERNARDI, Bruno. *La Fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.

DEBRUN, Michel. Algumas Considerações Sobre a “Vontade Geral” no *Contrato Social*. In: *Estudos em Homenagem a J. J. Rousseau – 200 anos do Contrato Social*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1962.

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Trad. Natalia Maruyama. São Paulo: Barcarolla; Discurso, 2009.

MARUYAMA, Natalia. *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do Contrato Social. In: *Os Pensadores*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

Do cosmopolitismo ao patriotismo: sobre o alcance da vontade geral em Rousseau

Lucas Mello Carvalho Ribeiro¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.111.06>

1 Introdução

De início, cabe ressaltar que Rousseau tem um posicionamento francamente favorável ao cosmopolitismo em diferentes textos de juventude. Por exemplo, em um fragmento pouco conhecido de 1737, intitulado *Chronologie universelle*, lê-se:

Somos todos irmãos, nosso próximo nos deve ser tão caro quanto nós mesmos. Amo o gênero humano mais do que minha pátria, dizia o ilustre Sr. Fénelon, minha pátria mais do que minha família e minha família mais do que a mim mesmo. Sentimentos tão plenos de humanidade deveriam ser comuns a todos os homens. [...] O Universo é uma grande família da qual somos todos membros (Rousseau, 1995, p. 488).

Esse elogio é mesmo uma voga filosófica no XVIII, difundido praticamente por toda a “República das Letras”, como atesta a leitura das *Considérations sur le moeurs de ce siècle*, de Charles Duclos, referência maior para o genebrino:

Os homens de mérito, de qualquer nação que seja, formam apenas uma entre eles. Eles são isentos de uma vaidade nacional e pueril, deixam-na

¹ Mestre e Doutor em Filosofia pela UFMG. Professor do Centro Universitário FAESA (campus Vitória). Membro da Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII.
E-mail: lucasmcr@yahoo.com.br

ao vulgo, àqueles que, não tendo glória pessoal, estão reduzidos a se valerem daquela de seus compatriotas (Duclos, 2000, p. 22-23).

2 O anticosmopolitismo de Rousseau

Mas a adesão de Rousseau à moda cosmopolita tem vida curta. Já nos seus primeiros textos políticos de maior fôlego ele passa a denunciar sistematicamente a artificialidade das reivindicações cosmopolitas. O cerne das críticas rousseaunianas será, com efeito, o fato de que o cosmopolitismo se revela, no mais das vezes, apenas um subterfúgio para a suplantação dos deveres e virtudes cívicos. O amor ao gênero humano, em detrimento do amor à pátria, esconde um desinteresse pela utilidade público-estatal. O cosmopolitismo, essa “virtude de papel” (Rousseau, 1964f, p. 706), acaba por mostrar-se “pura máscara do egoísmo que exclui toda ideia de obrigação ou de moralidade” (Hochart, 1967, p. 72). O que nos permite compreender uma alegação, aparentemente insólita, feita pelo genebrino na *Carta a d’Alembert*, durante sua análise do *Misanthropo*, de Molière: “no fundo, não conheço maior inimigo dos homens do que o amigo de todo o mundo” (Rousseau, 1969a, p. 35).

Recolhamos alguns excertos que ilustram e sustentam essa posição. Tanto no *Manuscrito de Genebra* quanto em *Economia política*, Rousseau sublinha o caráter intangível de um pretenso apego à humanidade, condicionando a viabilidade e a eficácia das moções afetivas virtuosas, caso do amor à coisa pública, a seu caráter minimamente restrito. No primeiro é dito: “esses pretensos cosmopolitas, que provam seu amor à pátria pelo seu amor ao gênero humano, vangloriam-se de amar todo mundo para terem o direito de não amar ninguém” (Rousseau, 1964d, p. 287). Já no segundo: “Parece que o sentimento de humanidade se evapora e se enfraquece ao se estender sobre toda a terra, e que não conseguiríamos ser afetados pelas

Do cosmopolitismo ao patriotismo:
sobre o alcance da vontade geral em Rousseau

calamidades da Tartária ou do Japão como por aquelas de um povo europeu” (Rousseau, 1964b, p. 254).

Toda uma teoria das paixões subjaz a essas afirmações. Mais especificamente, está implícita a ideia de que o amor experimentado pelo homem civilizado é atrelado a uma preferência, é um sentimento excludente. Mobilizemos alguns comentários que Géraldine Lepad (2002, p. 142-145) tece a respeito do amor à pátria, sublinhando esse caráter necessariamente circunscrito das paixões humanas:

A virtude cívica não pode obedecer senão a uma lógica de limitação e concentração dos sentimentos. [...] é preciso oferecer novas direções às paixões, concentrando-as sobre essa comunidade sensível que é a pátria, e que não poderia ser, em sua abstração, o mundo. O patriotismo não é desfiguração do homem, nem perversão de seus sentimentos naturais, mas orientação destes últimos. Esse sentimento patriótico não poderia se desenvolver em todas as circunstâncias. Ele implica uma relação de pertencimento do indivíduo à comunidade, tecida por relações sociais particulares que só o reino da lei e, portanto, só condições políticas podem instituir. O patriotismo não pode ser incondicional.

Voltemos ao *corpus* rousseauiano. A referência irônica à Tartária reaparece no início do *Emílio*. Ali, numa passagem bastante densa, a incompatibilidade entre o apego à humanidade e o patriotismo é posta em primeiro plano:

Toda sociedade parcial, quando é estreita e bem unida, separa-se da grande. *Todo patriota é duro com os estrangeiros; eles são apenas homens, não são nada a seus olhos*. Este inconveniente é inevitável, mas é pequeno. O essencial é ser bom com aqueles com quem se vive. Fora de seus domínios, o esparciata é ambicioso, avaro, iníquo; mas o desapego, a equidade, a concórdia reinam dentro de seus muros. *Desconfiai-vos desses cosmopolitas que vão buscar longe em seus livros deveres que desdenham cumprir em seu entorno*. Tal filósofo ama os Tártaros para dispensar-se de amar seus vizinhos (Rousseau, 1964b, p. 248-249; nós grifamos).

Em tom menos grandiloquente, a exclusão mútua entre amor à pátria e amor à humanidade é retomada nas *Cartas escritas da montanha*: o patriotismo e a humanidade são virtudes incompatíveis, diz o genebrino, “o legislador que quiser ambas não obterá nem uma nem outra. Esse acordo jamais foi visto e jamais será, porque ele é contrário à natureza: não se pode dar dois objetos à mesma paixão” (Rousseau, 1964f, p. 706, nota 2). Também nas *Cartas da montanha*, Rousseau reforça, em polêmica direta contra Jean-Robert Tronchin, uma tese que ele já havia exposto em outros textos, quase sempre em tom crítico, a saber, o caráter cosmopolita do cristianismo e seus efeitos deletérios sobre a esfera política:

O cristianismo [...] é, por seu princípio, uma religião universal, que não tem nada de exclusiva, nada de local, nada de mais próprio a tal país do que a outro. Seu divino Autor, abraçando igualmente todos os homens em sua caridade sem fronteiras, veio levantar a barreira que separava as nações e reunir todo o gênero humano em um povo de irmãos [...]. Tal é o verdadeiro espírito do evangelho. Portanto, aqueles que quiseram fazer do cristianismo uma religião nacional e introduzi-lo como parte constitutiva no sistema da legislação, cometeram com isso dois erros, prejudiciais tanto à religião quanto ao Estado. Eles se afastaram do espírito de Jesus Cristo, cujo reino não é desse mundo, e, misturando aos interesses terrestres aqueles da religião, macularam sua pureza celeste, fizeram dele a arma dos tiranos e o instrumento dos perseguidores (Rousseau, 1964f, p. 704).

Voltemos, agora, à equivalência entre cosmopolita e filósofo insinuada ao final da passagem do *Emílio* que mobilizamos há pouco. Ela certamente não é gratuita. Enquanto o herói, cujo paradigma para Rousseau seria Catão, inspira o apego ao corpo político, o filósofo, cujo modelo seria Sócrates, é incapaz de produzir uma ação verdadeiramente política, posto depender demasiadamente de preceitos racionais-universais, incapazes de comover cidadãos comuns. Ao dirigir-se para sábios, o discurso do filósofo ignora fronteiras e particularidades

Do cosmopolitismo ao patriotismo:
sobre o alcance da vontade geral em Rousseau

nacionais: “a pátria de Sócrates se estende por todo o mundo” (Lepan, 1964, p. 1263).

Ainda no tratado de educação, desta vez na parte final da obra, vemos o preceptor contestar longamente as reivindicações cosmopolitas de seu pupilo. Depois de cumprido o itinerário de suas viagens pedagógicas e de ter verificado que os verdadeiros princípios do direito político não eram observados em nenhuma parte da Europa, Emílio desdenha quaisquer vínculos locais — de cunho político, civil — em prol de uma suposta pertença difusa à humanidade como um todo: “Que me importa minha condição sobre a terra? Que me importa onde estou? Onde há homens, estou entre os meus irmãos” (Rousseau, 1969b, p. 857). A resposta do preceptor é sóbria, porém enfática. Já é tempo de o “homem abstrato” arraigar-se: “O cosmopolitismo não é viável, é preciso escolher, é preciso fixar-se” (Rousseau, 1969b, p. 857). Mesmo que não seja cidadão de uma verdadeira pátria, ou seja, mesmo que não viva sob leis que garantam a liberdade, Emílio, desde a mais tenra infância até suas viagens, foi parte de uma comunidade, com a qual partilhou costumes, direitos e obrigações. A vida comunitária deve, portanto, concernir-lhe. Ele deve zelar pelo bem público, oferecendo-se aos seus conterrâneos como modelo de virtude, ainda que as leis vigentes não sirvam como parâmetro para tanto. Donde a exortação que conclui a réplica:

Não digas, portanto: que me importa onde esteja? Importa que estejas onde possa cumprir todos os teus deveres, e um desses deveres é o apego pelo lugar de teu nascimento. Teus compatriotas protegeram-te quando criança, deves amá-los sendo homem. Deves viver em meio a eles, ou pelo menos em um lugar onde possas lhes ser útil tanto quanto possas sê-lo, e onde possam te encontrar caso precisem de ti. Há tais circunstâncias em que um homem pode ser mais útil a seus concidadãos fora de sua pátria do que se ele vivesse em seu seio. Então, ele deve escutar somente seu zelo e suportar seu exílio sem lástimas; o próprio exílio é um de seus deveres. Mas tu, bom Emílio, a quem nada impõe esses dolorosos sacrifícios, tu que não tomaste o triste ofício de dizer a verdade aos homens [tarefa do filósofo, do escritor político], vai viver no

meio deles, cultiva sua amizade num doce comércio, sê seu benfeitor, seu modelo. Teu exemplo ser-lhes-á mais útil do que todos os nossos livros, e o bem que verão fazeres tocá-los-á mais do que todos os nossos vãos discursos (Rousseau, 1969b, p. 858-859).

Não é preciso grande esforço hermenêutico para identificar um traço comum nas considerações críticas de Rousseau ao cosmopolitismo recém-mobilizadas e analisadas. Trata-se, como adiantamos, da oposição entre reivindicações de teor cosmopolita e interesse público. O cosmopolitismo, por trás da máscara enganosa de uma benevolência universal e indistinta, quase invariavelmente esconde um desprezo pela coisa pública, pelos deveres cívicos. Desse modo, acreditamos não ser possível dissociar o antic cosmopolitismo de Rousseau de seu republicanismo, e, mais especificamente, de sua noção de vontade geral. Com efeito, a primeira ocorrência mais clara e veemente da crítica ao cosmopolitismo coincide com a primeira aparição do referido conceito, que viria a ser considerado como verdadeira pedra angular de sua filosofia política. Em virtude disso, faz-se imperativo, na sequência, reconstruir o percurso que levou Rousseau à sua formulação.

3 Vontade geral, do cosmopolitismo ao patriotismo: Diderot vs. Rousseau

A expressão *volonté générale* é sugerida a Rousseau por Denis Diderot. No verbete enciclopédico “Droit naturel”, o filósofo francês fundamenta seu jusnaturalismo em uma vontade geral que deveria “fixar os limites de todos os deveres [e direitos]” (Diderot, 1986, p. 117), diante da qual deveria se apresentar todo aquele que inquire sobre o justo e o injusto. Trata-se, pois, de uma normatividade universal, inerente à natureza racional de cada ser humano.

A apropriação rousseauniana do termo não se dá sem uma profunda reconfiguração de seu sentido e escopo. Essa reformulação

Do cosmopolitismo ao patriotismo:
sobre o alcance da vontade geral em Rousseau

anuncia-se desde a primeira aparição da vontade geral em um escrito de Rousseau, que se dá no mesmo tomo da *Enciclopédia* em que é publicado “Droit naturel”, o que obviamente não é fortuito. O texto em questão é o artigo sobre economia política, no qual lemos:

O corpo político é também, portanto, um ser moral que possui uma vontade; e essa vontade geral, que tende sempre à conservação e ao bem-estar do todo e de cada parte, e que é a fonte das leis, é, para todos os membros do Estado — em relação a eles e ao próprio Estado —, a regra do justo e do injusto [...] (Rousseau, 1964b, 245; ênfases nossas).

À primeira vista, a vontade geral rousseauniana não dista daquela de seu amigo enciclopedista: ambas delimitam o justo e o injusto, ambas têm o bem comum como horizonte, ambas determinam, ou pelo menos deveriam determinar, as leis positivas. Assim, parece-nos algo despropositada a alegação de Jacques Proust (1995, p. 388), de acordo com a qual “o que Diderot entende por vontade geral não tem nada em comum com aquilo que Rousseau atrela a essas duas palavras no artigo *Economia política*”. O descabido do posicionamento proustiano torna-se ainda mais patente quando identificamos, no *Contrato social*, uma clara inspiração diderotiana no que concerne à afirmação da indefectibilidade da vontade geral: se o genebrino assevera que “a vontade geral é sempre reta” (Rousseau, 1964e, p. 371), é porque havia lido alhures que “a vontade geral é sempre boa, nunca se engana, nunca se enganará” (Diderot, 1986, p. 116), ou que “a vontade geral não erra jamais” (Diderot, 1986, p. 116).

Se, por um lado, o cotejo entre as caracterizações da vontade geral em Diderot e Rousseau não indica a disparidade completa invocada por Proust e Bernardi, tampouco ele permite endossar a tese oposta. Há diferenças importantes entre aquilo que os dois pensadores entendem por vontade geral. A vontade geral diderotiana corresponde a um ato de entendimento realizado pelo *indivíduo*. Por sua vez, a vontade geral em Rousseau reflete a decisão de uma *comunidade político-jurídica* que se

forma. É o corpo político que possui essa vontade que responde pelo justo e pelo injusto. Nas palavras de Wokler (1987, p. 65-66):

[a vontade geral rousseuniana] aplica-se aos homens em suas associações políticas; construída como voz de uma soberania popular, ela só pode emergir em um estado civil propriamente estabelecido. Ela só pode ser efetivada como consequência do pacto social [...], ela reporta-se a cidadãos constituídos como membros de um soberano, e certamente nunca a habitantes de alguma sociedade natural da humanidade.

O fato de a vontade geral ser discernida, em um caso, pelo indivíduo isolado e, noutro, por indivíduos associados “em corpo” — ou, simplesmente, pelo povo — traz uma consequência fundamental referente à sua extensão. Se todo aquele que “raciocina no silêncio das paixões” (Diderot, 1986, p. 115) encontra-se apto a apreender a vontade geral, ela há de se estender a toda criatura racional. Está em jogo, portanto, uma *vontade geral da espécie* que dita um *direito natural* vigente para toda a humanidade: “Diderot vê os corpos políticos integrarem-se em conjuntos maiores, em um movimento aparentemente ascendente cujo termo seria a extensão da sociedade civil aos limites da sociedade humana” (Proust, 1995, p. 388). Por outro lado, em sendo a vontade geral um fato político, seu alcance não ultrapassará as fronteiras da comunidade que a definiu; ela se torna um parâmetro estatal e dita um direito civil: “a justiça é um negócio de Estado, ela não transcende o corpo político, e cada povo (quer dizer, cada vontade geral) decide sua própria justiça” (Vargas, 2008, p. 30-31).

Obviamente, a compreensão do cosmopolitismo será profundamente impactada por essa diferença de âmbitos de cada vontade geral. Distribuída entre todos os seres racionais, a vontade geral diderotiana acaba por forjar espontaneamente — *i. e.*, de forma extrapolítica, não contratual — uma *sociedade geral do gênero humano*,

Do cosmopolitismo ao patriotismo:
sobre o alcance da vontade geral em Rousseau

que transcende eventuais fronteiras artificiais, promovendo uma união universal: a

[...] vontade geral da espécie [...] é a regra de conduta dos particulares de uma mesma sociedade entre si, de um particular em relação à sociedade da qual ele é membro e da sociedade da qual ele é membro em relação a outras sociedades (Diderot, 1986, p. 116).

Afirmção que motiva o seguinte comentário de Simone Goyard-Fabre (1984, p. 105), consoante a nossas considerações de momento:

Tudo se passa como se os conceitos políticos de autoridade, de soberania, de legitimidade, assim como as decisões e as ações de diversas instâncias políticas — da legislação às sentenças judiciais e aos negócios internacionais — encontrassem seu fundamento no direito natural imanente à vontade geral da espécie, anterior e superior a todas as vontades particulares.

Desde essa perspectiva, teria lugar uma grande cidade do mundo forjada espontaneamente. Há, afinal, uma implicação mútua entre vontade geral, direito natural e cosmopolitismo em Diderot.

Por seu turno, Rousseau denuncia o caráter quimérico desse vínculo entre todos os seres racionais em uma grande sociedade geral. Por detrás dessa ideia, não se verifica qualquer união real de indivíduos: “o gênero humano unificado não existe, [...] é apenas um produto da imaginação forjado a partir do modelo dos Estados positivos, ele não é uma realidade” (Vargas, 2008, p. 34). E, se a sociedade geral do gênero humano é uma mistificação aos olhos do genebrino, é porque não há uma regra comum (uma vontade geral da espécie/lei natural) capaz de prescrever a indivíduos sem laços de concidadania normas recíprocas de justiça que os unam, que façam convergir seus interesses. Em suma, “não há um móvel universal que faça agir cada parte para um fim geral e relativo ao todo” (Rousseau, 1964d, p. 284). O “móvel universal” ausente a que Rousseau se refere é justamente a vontade geral da espécie, por ele substituída por uma vontade geral civil, que, portanto, esbarra nos

limites do corpo político: “Se a lei do Estado é a última palavra da justiça, isso anula a ideia de uma justiça universal, a justiça se detém nas fronteiras do Estado e pode mudar segundo as escolhas do povo vizinho” (Vargas, 2008, p. 30). A vontade geral rousseauniana refere-se, sim, a um todo, mas a um todo bem menos abrangente do que conjunto dos seres humanos, cuja fração é o cidadão, e não o indivíduo. À *universalidade cosmopolita* preconizada por Diderot, Rousseau opõe uma *generalidade* estritamente *estatal*: “a generalidade deverá experimentar-se no nível do corpo político; ela deverá fundar-se sobre a constituição de um verdadeiro eu comum” (Spector, 2012, p. 153). Com efeito, nosso filósofo faz questão de ressaltar, logo após definir sua vontade geral no artigo sobre economia política, que ela não se estende para além da concidadania, que ela não oferece qualquer parâmetro para a regulação das relações entre Estados. Recuperemos, pois, essa passagem de crucial importância:

É importante notar que essa regra de justiça, infalível relativamente a todos os cidadãos, pode ser falha para com os estrangeiros; e a razão disso é evidente: é que a vontade do Estado, embora geral em relação a seus membros, não o é em relação aos outros Estados e aos membros destes, mas torna-se para eles uma vontade particular e individual (Rousseau, 1964b, p. 245).

Ao passo que as teses diderotianas implicam um direito das gentes (extensão do direito natural à relação entre Estados), visto preconizar um critério de justiça supranacional apriorístico, Rousseau, com as modificações que impõe ao conceito de vontade geral, alinhava um direito estritamente nacional. Vale ressaltar que, em um escrito todo ele dedicado a problemas atinentes à questão das relações interestatais — os *Princípios do direito de guerra* —, o próprio genebrino qualifica o *droit des gens* propalado pela tradição com o adjetivo que em outras ocasiões ele usara para predicar o direito natural e o cosmopolitismo — todas essas categorias ostentam um caráter *quimérico*:

Do cosmopolitismo ao patriotismo:
sobre o alcance da vontade geral em Rousseau

Quanto a isso que comumente denomina-se direito das gentes, é certo que, na ausência de sanção [quer dizer, na ausência de um acordo comum dos Estados concernidos e de garantias do cumprimento do mesmo], suas leis não são senão quimeras (Rousseau, 2008, p. 70).

É bem verdade que em “Economia política”, no excerto imediatamente seguinte àquele que citamos há pouco, Rousseau vislumbra o estabelecimento de uma “grande cidade do mundo”, uma espécie de “ser moral de segundo grau” (Hochart, 1967, p. 71), que encamparia todos os corpos políticos particulares e teria uma vontade geral cosmopolita equacionada à lei natural. Mas, ainda que ignoremos a possibilidade de esse excerto ser apenas uma concessão ao pensamento do editor do texto em questão, apenas “mais uma homenagem formal a Diderot” (Bernardi, 2006, p. 347), é certo que em outros trabalhos, notadamente no *Manuscrito de Genebra*, Rousseau desautoriza esse processo de universalização da norma de justiça de um Estado que leva à concepção de uma “República mundial”. Um tal procedimento contém em si, invariavelmente, um grau de violência, de imposição de parâmetros juspolíticos próprios a determinado povo a indivíduos que não consentiram a eles. As regras de juridicidade de cada corpo político são incomensuráveis.

É preciso destacar, ademais, que a “vontade geral maximal” (Vargas, 2008, p. 31) tem como correlato necessário a implementação de um novo Estado, um Estado global. Fato que acarreta importantes consequências. A mais significativa delas talvez seja que a pertença a uma suposta sociedade geral atenuaria, ou mesmo aniquilaria, a pertença à sociedade civil (cf. Hochart, 1967, p. 72). Não há como obedecer igualmente a dois conjuntos de regras que não se subsumem ou a dois soberanos distintos. O dever civil e o respeito às leis do Estado sobrepõem-se a quaisquer outras obrigações, e, certamente, a obrigações artificiais para com uma humanidade hipotética e para com um igualmente hipotético *jus cosmopolitanum*. O que justifica o

apontamento de P. Hochart (1967, p. 72): “Se, portanto, o laço civil reduz a nada o laço de humanidade, a sociedade geral só poderia se instituir pela abolição de toda sociedade civil”. Rousseau, de sua parte, não irá deixar de se insurgir contra o risco inerente à substituição de uma norma de justiça comumente acordada por um liame abstrato e lasso, experimentado relativamente a uma entidade hipotética.

4 Cosmopolitismo e direito natural no *segundo Discurso*

Por fim, faz-se mister oferecer uma interpretação consoante ao nosso viés de leitura para uma passagem do segundo *Discurso*, ainda relativa ao cosmopolitismo e ao direito das gentes, que parece contradizer toda a argumentação desenvolvida acima. Antes de mais nada, explicitemos a referida passagem:

O direito civil tendo se tornado, assim, a regra comum dos cidadãos, a lei de natureza não teve mais lugar senão entre as diversas sociedades, nas quais, sob o nome de direito das gentes, foi temperada por algumas convenções tácitas para tornar possível o convívio e suprir à comiserção natural, que, perdendo de sociedade para sociedade quase toda força que tinha de homem para homem, ainda reside somente em algumas grandes almas cosmopolitas que franqueiam as barreiras imaginárias que separam os povos e que, a exemplo do ser soberano que as criou, abarcam todo o gênero humano em sua benevolência (Rousseau, 1964c, p. 178).

É possível, diante de tais afirmações, manter o entendimento de que “Rousseau é um dos filósofos mais críticos à perspectiva cosmopolita do direito das gentes” (Bélissa, 1998, p. 33)? Terá sido somente após o texto de 1755 que se efetivou o abandono do cosmopolitismo pelo seu contrário, a saber, “uma clara afirmação de apego ao patriotismo” (Vargas, 2001, p. 55)? Será preciso admitir, com Géraldine Lèpan (2007, p. 285), que o *Discurso sobre a desigualdade* confere ao cosmopolitismo atrelado ao *jus gentium* um valor positivo? Com os elementos que ora

Do cosmopolitismo ao patriotismo:
sobre o alcance da vontade geral em Rousseau

possuímos, talvez possamos matizar o elogio ali outorgado à postura cosmopolita sem precisar recorrer à hipótese de uma concessão ao ideário dominante entre os *philosophes*.

No parágrafo em análise, o direito das gentes aparece, inicialmente, como *Ersatz* da lei de natureza. Uma lei de natureza que não pode ser assimilada à sua definição clássica, sob o preço de termos de ignorar ou reverter um dos principais eixos argumentativos da teorização do segundo *Discurso*, qual seja, a crítica ao jusnaturalismo moderno. Desde seu prefácio, Rousseau (1964c, p. 122-127) põe em xeque a possibilidade de o homem natural discernir e submeter sua conduta a preceitos abstratos e universais de justiça arrazoada. Questionamento desenvolvido e aprofundado ao longo de toda a primeira parte da obra, que desaloja inclusive a pedra angular do edifício jusnaturalista — a sociabilidade natural. Dessa maneira, ao referir-se, já em um momento avançado do texto, a uma “lei de natureza”, ele não tem em mente uma lei de razão, mas, antes, seu “direito natural sensitivo”. A menção imediatamente ulterior à “comiseração natural” — outro nome para a piedade — só reforça essa constatação. O direito das gentes seria, pois, um sucedâneo, no plano interestatal, da regulação sensitiva espontânea que operava primitivamente entre indivíduos. De acordo com essa lógica, os Estados, ainda que em estado de natureza entre si, perseguiriam sua autopreservação com o mínimo possível de prejuízo a outrem.

Mas Rousseau externa, de pronto, a inocuidade desse direito das gentes natural, sua flagrante insuficiência. A “comiseração natural”, sufocada ao limite no decorrer do processo de desnaturação, não é mais do que uma voz etérea ao cabo do estado de natureza interindividual. De sociedade para sociedade seu peso não é maior. Tendo perdido quase toda sua força, ela é completamente anódina no que tange ao comportamento das nações. Dada sua absoluta debilidade, esse direito das gentes natural teria de ser suprido — ou “temperado”, como coloca Rousseau — por *convenções* tácitas. A esse respeito, percebe-se que,

embora suas ressalvas não sejam tão explícitas ou enfáticas quanto em escritos subsequentes, o genebrino não indica estar convicto de que essas convenções possam regular as relações interestatais com o vigor e a eficácia faltantes na comiserção natural. Pelo contrário. Prova disso é que na alínea seguinte ele irá afirmar que as potências se encontram em um estado de natureza que é estado de guerra (Rousseau, 1964c, p. 156). No fim das contas, parece que o excerto supracitado não representa uma verdadeira ruptura em relação ao posicionamento posterior do filósofo.

Podemos manter esse parecer mesmo levando em conta a exaltação das benevolentes “almas cosmopolitas”? Acreditamos que sim, desde que ela seja devidamente contextualizada. Vimos que a investida de Rousseau contra o cosmopolitismo gira em torno do fato que, quase inevitavelmente, ele se mostra um mero simulacro, uma virtude de papel arvorada por quem quer se dispensar de seus deveres cívicos: “O puro cosmopolita é insensível aos infortúnios dos homens que o cercam, pois, em todas as latitudes, se preocupa apenas com sua fruição pessoal” (Bélissa, 1998, p. 52). Assim, a crítica tem um teor essencialmente político. O amor à humanidade não é um mal absoluto. Ele deve ser rechaçado ao se impor como obstáculo à cidadania, não por si.

É sob esse ângulo, aliás, que, na *Carta a d’Alembert* e em textos afins, Rousseau aborda o teatro e as belas-letas em geral. Numa república bem ordenada, o espetáculo teatral, encerrado em um espaço fechado e restrito, afrouxa os laços sociais e afasta os cidadãos das discussões e obrigações públicas. Numa sociedade de costumes dissolutos, na qual, há muito, os súditos deixaram de ser cidadãos, o teatro apresenta-se como uma distração salutar, que desvia os indivíduos das más ações (Rousseau, 1964a, p. 974). Daí a célebre resposta a seus detratores: o fato de um “inimigo declarado das artes” ter sido um escritor prolífico depõe menos contra este do que contra o século em que ele escreve e a sociedade à qual se dirige (Rousseau, 1964a, p. 974).

Do cosmopolitismo ao patriotismo:
sobre o alcance da vontade geral em Rousseau

De posse desses esclarecimentos, voltemos ao segundo *Discurso* e às almas cosmopolitas, que “abarcam todo o gênero humano em sua benevolência” (Rousseau, 1964c, p. 178). Temos de ressaltar que esse enaltecimento é feito logo após a descrição do pacto do rico e do tipo de sociedade que ele instaura. É a partir desse dado que devemos interpretá-lo. Num *socius* marcado pela extrema desigualdade e pelas relações de dependência, não há lugar para a virtude cívica, não há cidadania possível. Nesse cenário, o amor à humanidade — a “máscara da virtude” ou seu “simulacro público” (Rousseau, 1964a, p. 972) — revela-se um esforço de distanciamento da corrupção social, um zelo certamente preferível à aquiescência aos costumes viciosos que corroem uma sociedade desigual. Uma passagem da *Carta a d’Alembert* corrobora essa interpretação: “digo que há países onde os costumes são tão maus que seríamos muito afortunados de aí poder ascender ao amor; outros onde os costumes são suficientemente bons para que seja lamentável descer até ele” (Rousseau, 1969a, p. 107). O “amor” em questão refere-se essencialmente à esfera privada da intimidade, mas não vemos motivo para que ele não possa ser substituído pelo amor à humanidade. Acoissadas, onde vivem, pelo vício generalizado, as almas cosmopolitas que, ainda assim, preservam a capacidade natural de comiseração e logram apiedar-se das dores do mundo devem mesmo ser exaltadas.

Referências

BÉLISSA, M. *Fraternité universelle et intérêt national (1713-1795)*. Les cosmopolitiques du droit des gens. Paris: Kimé, 1998.

BERNARDI, B. *L’invention de la volonté générale*. In: ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l’économie politique*. Paris: Vrin, 2002.

BERNARDI, B. *La fabrique des concepts: Recherche sur l’invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.

DIDEROT, D.; d'ALEMBERT, J. le R. (Orgs.). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris: Flammarion, 1986.

DUCLOS, C. P. *Considérations sur les moeurs de ce siècle*. Paris: Honoré Champion, 2000.

GOYARD-FABRE, S. Les idées politiques de Diderot au temps de l'Encyclopédie. In: *Revue International de Philosophie*, n. 148-149 ("Diderot et l'Encyclopédie"), Bruxelles, 1984.

HOCHART, P. Droit naturel et simulacre. In: *Les Cahiers Pour L'Analyse*, n. 8 ("L'impensé de Jean-Jacques Rousseau"), Paris, 1967.

LEPAN, G. Les conditions de la vertu: Le patriotisme. In: ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'économie politique*. Paris: Vrin, 2002.

LEPAN, G. *Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme*. Paris: Honoré Champion, 2007.

LUSSADY, M. Deux idées de Nation. In: POMEAU, R.; L'AMINOT, T.; STROEV, A.; THIÉRY, R. (Orgs.). *Jean-Jacques Rousseau, politiques et nation. Actes du II Colloque International de Montmorency*. Paris: Honoré Champion, 2001.

PALISSOT DE MONTENOY, Ch. *Les philosophes*. Paris: Duchesne, 1760.

PROUST, J. *Diderot et l'Encyclopédie*. Paris: Albin Michel, 1995.

RADICA, G. La volonté générale: entre peuple et gouvernement. In: ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'économie politique*. Paris: Vrin, 2002.

ROUSSEAU, J.-J. Préface de Narcisse. In: *Oeuvres Complètes*. Vol. II. Paris: Gallimard, 1964a.

ROUSSEAU, J.-J. Discours sur l'économie politique. In: *Oeuvres Complètes*. Vol. III. Paris: Gallimard, 1964b.

ROUSSEAU, J.-J. Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes. In: *Oeuvres Complètes*. Vol. III. Paris: Gallimard, 1964c.

ROUSSEAU, J.-J. Du contract social ou Essai sur la forme de la République. In: *Oeuvres Complètes*. Vol. III. Paris: Gallimard, 1964d.

Do cosmopolitismo ao patriotismo:
sobre o alcance da vontade geral em Rousseau

ROUSSEAU, J.-J. Du contract social ou principes du droit politique. In: *Oeuvres Complètes*. Vol. III. Paris: Gallimard, 1964e.

ROUSSEAU, J.-J. Lettres écrites de la montagne. In: *Oeuvres Complètes*. Vol. III. Paris: Gallimard, 1964f.

ROUSSEAU, J.-J. Considérations sur le gouvernement de Pologne. In: *Oeuvres Complètes*. Vol. III. Paris: Gallimard, 1964g.

ROUSSEAU, J.-J. Lettre à M. d'Alembert. In: *Oeuvres Complètes*. Vol. IV. Paris: Gallimard, 1969a.

ROUSSEAU, J.-J. Emile ou de l'éducation. In: *Oeuvres Complètes*. Vol. IV. Paris: Gallimard, 1969b.

ROUSSEAU, J.-J. Chronologie universelle. In: *Oeuvres Complètes*. Vol. V. Paris: Gallimard, 1995.

ROUSSEAU, J.-J. *Principes du droit de la guerre; Ecrits sur la paix perpétuelle*. Paris: Vrin, 2008.

SPECTOR, C. De Diderot à Rousseau: la double crise du droit naturel moderne. In: BACHOFEN, B.; BERNARDI, B.; OLIVO, G. (Orgs.). *Rousseau, Du contract social, ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*. Paris: Vrin, 2012.

VARGAS, Yves. Rousseau: peuple et frontières. In: POMEAU, R.; L'AMINOT, T.; STROEV, A.; THIÉRY, R. (Orgs.). *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation. Actes du II Colloque International de Montmorency*. Paris: Honoré Champion, 2001.

VARGAS, Y. Rousseau et le droit naturel. In: *Revista Trans/form/ação*, n. 31, São Paulo, 2008.

WOKLER, R. The contribution of Diderot's political thought: an influence in two forms. In: *Rousseau on society, politics, music and language: an historical interpretation of his early writings*. New York: Garland, 1987.

As *Confissões* de Rousseau: a elaboração de suas obras a partir de sua vida

Luciano da Silva Façanha¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.111.07>

1 Introdução

*As Confissões*² de Jean-Jacques Rousseau foram elaboradas na segunda metade do século XVIII. Exatamente nesse período esse tipo de literatura começou a se fortalecer e definir-se como gênero, a partir do momento em que a sociedade burguesa se estabelece e a noção de indivíduo se define segundo a concepção que se mantém até hoje, ou seja, quando o homem ocidental adquire uma clara convicção histórica de sua existência, alcançando, então, essa literatura uma função cultural significativa e tomando parte da grande revolução intelectual marcada pelo historicismo.

O ato que deflagra a escrita confessional de Rousseau tem um caráter intencional, pois isso é refletido por toda a narrativa que o sucede. O distanciamento temporal das *Confissões* de Rousseau permitiu-lhe que elaborasse esteticamente o relato de sua trajetória. Ainda que se trate da persona histórica de Jean-Jacques Rousseau, de suas memórias e de dados, na maioria das vezes historicamente comprováveis, nota-se a

¹ Pós-Doutorado em Filosofia – PUC/SP. Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão. Bolsista de estímulo a produtividade em pesquisa FAPEMA. Líder do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq. E-mail: luciano.facanha@ufma.br

² 1782 – publicação póstuma da primeira parte: livros I a VI – e 1789 – segunda parte: livros VII a XII.

presença de um sujeito narrativo construído de acordo com o que o autor estabelece, imprimindo ordem, cronologia e causalidade ao conteúdo relatado, permitindo que se leia uma história, uma trajetória progressivamente desenvolvida e aperfeiçoada, com a intenção de escrevê-la.

Jean Starobinski observa o relato de Rousseau no momento em que ele decide tornar-se escritor. Starobinski (1991, p. 131-135) aponta duas atitudes essenciais: escrever e se esconder. Esconder-se sem escrever seria simplesmente desaparecer, escrever sem esconder-se seria portar-se como qualquer outro e renunciar a sua distinção. À sua presença real, com seu corpo, seu rosto e sua voz, Rousseau pretende substituir uma presença de outro tipo, por meio da palavra escrita, que se imporá tanto melhor pelo fascínio de uma ausência deliberada e inapelavelmente imposta a seus leitores.

Ao escrever, Jean-Jacques busca um reconhecimento e uma acolhida que não receberia pessoalmente. Assim, a escrita é o meio pelo qual ele restaura uma presença que, agora, não correrá o risco de um mal-entendido. Paradoxalmente, ao substituir-se a si mesmo por um signo — a escrita — que o referencia, Rousseau se apresenta de maneira real e verdadeira: “a escrita aqui não é máscara, mas o canal transparente que leva ao conhecimento de seu real valor, de seu verdadeiro eu” (Starobinski, 1991, p. 131-135). Citando Rousseau (1948, p. 157):

Não sendo um tolo, muitas vezes passei por tal, mesmo aos olhos de pessoas bem preparadas para julgar. Para maior infelicidade, minha fisionomia e meus olhos prometem algo de bom, e essa expectativa frustrada torna minha estupidez ainda mais chocante. [...] Eu apreciaria o convívio social como qualquer outro se não estivesse seguro de nele me mostrar não apenas de forma desvantajosa, mas como totalmente diferente do que sou. A opção que fiz por escrever e me esconder é exatamente a que me convinha. Estando presente, meu valor jamais seria conhecido, nem sequer se suspeitaria dele.

2 A narrativa confessional: uma interpretação do leitor da posteridade

Jean-Jacques Rousseau se põe por inteiro nas *Confissões*, narrando os acontecimentos passados, as antecipações, interferindo quando considera necessário, mas sem reserva nem reticência, em cada um dos momentos. Expressando-se de forma contínua e fiel no decorrer da narrativa e convidando o leitor para segui-lo neste percurso.

Ora, mas o que nos garante essa fidelidade de Jean-Jacques, para seguirmos o fio condutor da narrativa de uma forma sincera? Segundo Rousseau, para que se possa seguir verdadeiramente sua sinceridade em todos os momentos do seu texto, cada acontecimento, cada emoção que ele revela são relatados a partir do seu frescor e concedidos no presente por aquilo que foram. “Direi cada coisa como eu a sinto, como a vejo, sem rebuscar, sem constrangimento, sem embaraçar-me com a baralhada” (Rousseau, 1959) Ou seja, Rousseau está contando a história da alma que experimentou esses acontecimentos relatados; logo, o que é narrado não é interpretado ou recuado, é simplesmente advindo dos acontecimentos de quem as sentiu.

Portanto, a linguagem de Rousseau, nas *Confissões*, torna-se imperiosa, “toma seus surpreendentes poderes”. Nessa linguagem é possível a diversidade das paixões, a fidelidade a acontecimentos estranhos e também, que Jean-Jacques se coloque em todos os estados, pois, por não ter nenhum estado próprio, acabou conhecendo todos, dos mais baixos até os mais elevados. Tudo isso é possibilitado porque o autor é diferente dos outros: “Não sou feito como nenhum daqueles que vi: ousou crer não ser feito como nenhum daqueles que existem. Se não valho mais, ao menos sou outro” (Rousseau, 1959). Rousseau se preocupa com a proteção dos escritos, por querer ser, de fato, lido, justificado, porém, não mais para o leitor de seu tempo, este não tem mais condições de lê-lo. Será um leitor da posteridade que poderá interpretar sua narrativa.

Narra em suas *Confissões* o surgimento de suas obras a partir de alguns episódios de sua vida, e esta constitui a primeira de suas obras. Luiz Roberto Salinas Fortes (1974, p. 5) nos diz que:

[...] dentre todas as ‘inconseqüências’ de que Rousseau, desde o século XVIII, é acusado, a mais chocante parece, sem dúvida, aquela que se manifesta na relação que mantém, uma com a outra, sua vida e sua obra: a primeira aparece como uma negação da segunda e vice-versa.

Em princípio, Rousseau, que teve um sentimento tão vivo de sua existência, parecia destinado a viver com demasiada intensidade para jamais se exprimir numa obra. Mas, como essa mesma obra, em sua surpreendente realidade, pode ultrapassá-la para atingir o seu pensamento e tocar um leitor da posteridade? Parece, que esse era o objetivo do nosso autor: atingir-nos.

Rousseau, com sua vida, seus sentimentos, suas paixões, suas reações: onde está a obra propriamente dita? A sua obra possui uma existência própria, independentemente da existência do autor? É justamente nisso que reside a atração e também a repulsa, por vezes desconcertante, na obra de Rousseau, pois talvez isso seja a própria coerência da sua obra.

Assim, quando vida e obra parecem se implicar intimamente — e esse é o caso de Rousseau, mas também de tantos outros autores — instala-se para o leitor um campo vasto de interpretações. No entanto, ao detectar uma estreita relação entre a vida e a obra de um autor, bem como promover um corte entre elas, pode-se incorrer em possibilidades de leituras nem tanto convincentes, na reconstrução de diversas formas interpretativas da vida dos escritores, autores, e também de suas obras. O que, no fundo, tem sido o destino de todo grande escritor.

As supostas relações que se encontram entre a vida e a obra de Rousseau, aqui, são combinadas por uma interpretação que é integrada a partir de uma possibilidade fornecida pelo próprio autor.

No “caso” de Rousseau, a alternativa encontrada para solucionar as questões entre sua vida e sua obra parece ser bastante original, com sua “autobiografia” contada, explicada e interpretada segundo os acontecimentos de sua vida. Assim, objetiva-se trazer à tona alguns sentidos que ele atribuiu às circunstâncias de composição de algumas de suas obras por meio do seu relato confessional. Compreender essas vias originárias, narradas por Jean-Jacques, talvez nos possibilite desvelar qual o efeito que a construção de sua escrita confessional desperta quando em contato com o leitor de hoje do que ele considerava seu verdadeiro projeto, para provar que dedicara sua vida à verdade.

3 A preparação e realização das grandes obras

No Livro X das *Confissões*, Jean-Jacques Rousseau narra, que foi em Montmorency que publicou suas grandes obras. Relata que a *Carta a D’Alembert* alcançou um imenso sucesso. Nesse inverno, terminou *A Nova Heloísa* e mandou-a a Rey, para publicá-la em janeiro de 1761. A instalação em Montmorency deram-lhe a oportunidade para fazer algumas relações agradáveis. O produto da *Carta a d’Alembert* e da *Nova Heloísa* melhorou um pouco suas finanças. Pensou, então, em dedicar-se exclusivamente a redação de suas memórias, como pedia Rey.

Entre os novos conhecimentos feitos em Montmorency, o mais importante, certamente, foi o do marechal-duque de Luxemburgo. O marechal fez uma visita pessoal a Rousseau, que não pôde evitar de retribuí-la. Viera surpreendê-lo na sua modesta casa de Mont-Louis. Como o assoalho podre poderia desfazer-se em ruínas, Rousseau apressou-se a levar seu ilustre visitante para a Torre, um pouco mais apresentável, ainda que aberta e sem chaminé.

O escritor não escondeu ao visitante o motivo por que o levava para torre. O marechal, para deixar Rousseau mais à vontade, propôs-lhe

até acomodá-lo num edifício isolado no meio do parque e que chamavam de Petit Chateau. Uma vez mais, no meio da desgraça parecia clarear o horizonte: um aristocrata cercava-o com sua solicitude. Rousseau deveria ficar em Montmorency até junho de 1762, dividindo-se entre o Petit Chateau e Mont-Louis restaurado. Foi, portanto em Montmorency que publicou suas grandes obras. Acabou a *Nova Heloísa* em Mont-Louis. O *Emílio* foi parcialmente composto no Petit Chateau. O Contrato Social construiu-se juntamente com o *Emílio*. Ambos deveriam aparecer quase ao mesmo tempo, na primavera de 1762, provocando mais uma tempestade que iria lançar o autor em novas desgraças.

Ainda que a meditação das grandes obras e, às vezes, mesmo sua redação sejam anteriores a 1758, é possível, caso se leve em consideração somente as datas de publicação, estabelecer, como marco de divisão da vida de Rousseau, o momento em que deixa Mont-Louis para instalar-se no Petit Chateau. Do ponto de vista de sua obra, esse período se encerra com a publicação da *Carta sobre os Espetáculos*, em 1758, o último dos ensaios preliminares, obra de circunstância, exatamente como os dois primeiros discursos.

A vida de Rousseau desenrola-se em verdadeiros episódios, entrecortados de tempestades. Os anos de Montmorency foram dos mais fecundos. Constituem uma espécie de patamar, de onde Rousseau, enriquecido por experiências dolorosas, mas, afinal dominadas, definiu o corpo de suas grandes ideias antes de tornar a cair na fase de defesa pessoal e de desespero em que se debaterá nos últimos anos.

Desde o Ermitage Rousseau começara a trabalhar no *Emílio*, livro que segundo o próprio, lhe custara “vinte anos de meditação e três de trabalho”. A Sra. De Luxemburgo, que censurava Rousseau por deixar-se enganar pelos livreiros, pediu-lhe que lhe confiasse as providências para mandar imprimir o *Emílio*. Rousseau não desejava, de modo algum, que fosse impresso na França, achando impossível obter uma permissão,

ainda que tácita. Mas, a Sra. De Luxemburgo afirmava que a censura não apresentaria dificuldades. Comunicou sua opinião ao Sr. De Malesherbes, primeiro presidente da Corte de Subsídios, encarregado da livraria, a quem Rousseau dedicava a maior estima. A aprovação tranquilizou inteiramente Rousseau. Todavia, exigiu que a obra se imprimisse na Holanda, pelo livreiro Néaulme, consentindo em que a edição se tirasse para um livreiro francês, a fim de ser distribuída em Paris, caso assim o desejasse. Estabelecidas essas condições, o autor entregou à Sra. De Luxemburgo o manuscrito do *Emílio*.

A publicação do *Emílio*, inteiramente confiada à marechala, não progredia rapidamente. E depois da publicação da *Carta a d'Alembert* e da venda de a *Nova Heloísa*, Rousseau pensou numa reclusão completa. Todavia, desejava terminar o *Emílio*, no qual trabalhou sem pausa até poder confiá-lo à Sra. De Luxemburgo. Ainda restavam as *Instituições políticas*. Como esse livro exigiria ainda muitos anos de trabalho, preferiu separar dele o que se tornou o *Contrato Social*, no qual trabalhou ao mesmo tempo que no *Emílio*.

Esperando a conclusão do *Emílio*, Rousseau dera a última forma ao *Contrato Social*, que enviou a Rey, por mil francos.

O *Contrato Social* imprimia-se rapidamente, mas o *Emílio* não progredia. Duchesne parecia retardar voluntariamente o trabalho. O autor começou a desconfiar de que a obra se imprimia clandestinamente na França, ao mesmo tempo em que na Holanda. Os atrasos de Duchesne desgostavam Néaulme, que se queixou a Rousseau. Apesar do mistério que envolvia a edição desse livro, o autor sentia-se seguro, de tal modo acreditava nada dever temer das autoridades. Mas, quando acabou de ler a Duclos a *Profissão de Fé do Vigário de Saboia*, este disse-lhe:

O que cidadão? Isto faz parte dum livro que está sendo impresso em Paris? Sim! Respondi; e deve estar sendo impresso no Louvre, por ordem do rei. Acredito, observou ele, mas faça-me o favor de não dizer a ninguém que leu para mim este trecho. Aquela surpreendente maneira

de se exprimir causou-me admiração sem me deixar receoso. Eu sabia que Duclos via constantemente M. de Malesherbes. Custei a crer que ele pensasse de modo bem diferente sobre um mesmo assunto (Rousseau, 1948, p. 512).

Nesse ínterim, a saúde de Rousseau declinava. No fim do outono de 1761, caiu doente. O inverno foi-lhe duro: atormentavam-no sombrios pressentimentos, perturbam-no estranhas cartas anônimas. Aliás, pesava sobre toda a sociedade um mal-estar geral. Rousseau, como todo o mundo então, era presa da impressão de que se aproximava uma grande subversão social.

A impressão do *Emílio* logo parou de todo, sem que Rousseau soubesse o motivo. Escreveu a vários participantes da impressão, sem obter resposta. Pensou, então, que os jesuítas, furiosos com o tom do autor do *Emílio* ao falar dos colégios, se haviam apossado da obra, interrompendo a edição, e desejavam atrasar a impressão até sua morte, a fim de publicá-la alterada e truncada.

O Sr. De Malesherbes, confidente dessas agitações, procurava acalmá-las. A Sra. De Luxemburgo apressou Duchesne. Recomeçaram a impressão. Durante o inverno de 1762, Rousseau escreve as *Quatro cartas ao Sr. Presidente de Malesherbes*, que constituem um complemento das *Confissões*, que nesse momento, ainda não estavam escritas.

Sentindo-se próximo da morte, o escritor procurava alguém em cujas mãos pudesse deixar seus papéis. Terminava-se a impressão do *Emílio*, e Rousseau ainda desconfiava que os jansenistas e os filósofos estavam preparando tremendos conluios contra essa obra.

O *Contrato Social* foi publicado em 12 de maio de 1762, pela livraria Rey, da Holanda. O editor pediu permissão para o novo livro de Rousseau entrar na França. Não recebeu qualquer resposta e enviou os fardos. Ficaram retidos, sendo, depois de muitos meses devolvidos.

O autor, que numa melhora de saúde se tornara mais calmo, esperava a publicação do *Emílio* para executar seu plano de retirar-se da atividade.

Finalmente, surgiu o *Emílio*, em 23 de maio de 1762. Começaram a circular rumores sobre os perigos que essa obra e o seu autor corriam. Rousseau, tão pronto a imaginar o que não tinha fundamento, sentia-se, não obstante, inteiramente calmo com os comentários que rugiam.

Perseguiam-se nessa época, os jesuítas; dizia-se que, por isso, as autoridades não podiam tratar com indulgência parcial os autores que atacavam a religião. Ao ver as coisas menos risonhas, Rousseau convencia-se de que o hábito era de perseguir livreiros e nunca os autores.

Aumentavam os rumores. Dizia-se nada adiantar queimar os maus livros; era necessário queimar seus autores... Rousseau via nisso tudo invenções, destinadas a amedrontá-lo. Era começo de junho. O Sr. e a Sra. De Luxemburgo tinham antecipado a sua viagem a Montmorency, e Rousseau foi fazer-lhes uma visita. Os dois não se referiam às suas últimas obras recentemente publicadas.

Rousseau compreendeu então que existia verdadeiramente alguma coisa de grave. Tranquilizou-se, porém, com o fato de a Sra. De Luxemburgo ter dirigido a edição do *Emílio* e por ter o Sr. De Malesherbes aprovado suas obras.

Na noite de 9 de julho, apagara a vela depois de ler, como de costume, sua Bíblia. Nessa noite, lera, no Livro dos Juízes, a história de Efraim, da qual pouco mais tarde extrairia uma narrativa. Quando Theresa entrou no quarto, seguida por la Roche, pessoa de confiança da Sra. De Luxemburgo. “Não se alarme — disse ele — venho da parte da Sra. Marechala que lhe envia uma carta do Sr. Príncipe de Conti”. O príncipe fazia saber à marechala que o Parlamento de Paris decretara para as sete horas da manhã a prisão de Rousseau, que não seria perseguido, caso se ausentasse. A marechala insistia para que Rousseau fosse

conversar com ela. Eram duas horas da manhã. Rousseau foi ao encontro da protetora. Pela primeira vez, ela mostrou-se agitada. Rousseau resolveu partir. Pensou inicialmente, em dirigir-se a Genebra, mas temia, lá, o ministro da França. Resolveu, pois, ir para outro lugar da Suíça, perto de Genebra, aguardando os acontecimentos.

Já no dia seguinte, pela manhã, todos eram informados de que partira. O autor partiu num carro descoberto de propriedade do Sr. De Luxemburgo. Foi comovedora a separação. O marechal acompanhou Rousseau até o carro. No caminho encontrou um carro com 4 homens vestidos de preto: segundo o autor, eram os oficiais de justiça que vinham prendê-lo e que o saudaram, sorrindo. Nesse percurso, Rousseau quase se esquecendo do que acabava de acontecer, teve a ideia de compor uma narrativa sobre o levita de Efraim, espantando-se com a facilidade com que compunha. Depois das crises, tinha a inspiração serena: como a *Carta a d'Alembert*, composta depois do drama do Ermitage, foi, também, uma obra-prima da facilidade.

Esse período é considerado um dos mais fecundos da vida de Rousseau, em cujo decurso vieram à luz suas maiores obras. Mas, no momento em que Rousseau realizou sua obra, sua vida ativa e afetiva apresenta-se como que voltada para a obra interior de si mesmo. Tal é o fundamento, do qual extrai a matéria de suas grandes obras. Esse curto período mostrou-se extraordinariamente produtivo. No espaço de alguns anos, o pensador compõe o essencial da obra. Sua história tornar-se a da criação de suas ideias. O período mais fecundo de Rousseau foi aquele em que viveu menos, mas não fora fecundo se antes não tivesse vivido e sofrido.

4 Condenação e perseguição

Realmente, Jean-Jacques foi um autor condenado, de acordo com as *Cartas Escritas da Montanha*, nos termos do Édito de condenação, as obras eram “temerárias, ímpias, escandalosas” (Rousseau, 1964, p. 762), “tendentes a destruir a religião cristã e todos os governos” (Rousseau, 1964, p. 804).

A vida de Rousseau desenrola-se em verdadeiros episódios entrecortados de tempestades. Os anos de Montmorency foram dos mais fecundos. Constituem uma espécie de patamar, de onde Rousseau, enriquecido por experiências dolorosas, mas, afinal dominadas, definiu o corpo de suas grandes ideias antes de cair na fase de defesa pessoal e de desespero (1762-1778), em que se debaterá nos últimos anos. O novo período que se abre, o da perseguição, é frequentemente descuidado ou subestimado. Ao nosso ver é um erro. Depois de Montmorency, a obra volta a ser sua própria vida, com suas inquietudes, angústias, desesperos.

O *Emílio* fora condenado pelo Parlamento de Paris, em 9 de junho de 1762. Em 11 de junho, era rasgado e queimado publicamente, ao pé da grande escada do Palácio da Justiça, pelo carrasco. Chegou a Genebra, no dia 6 de junho, alguns dias após o *Contrato Social*. Em 18 de junho, o Conselho ordenou a apreensão, a guarda sob selos nas livrarias e a interdição provisória de venda, por suspeitarem-se tais obras de conter “máximas perigosas tanto para a religião, quanto para o governo”. Os “senhores escolacras” deveriam examinar esses livros e redigir um relatório ao Conselho.

A 18 de junho, os pacotes de livros, sob selos, são apreendidos nas livrarias e levados para a Chancelaria. No mesmo dia, o Conselho ordenou a apreensão de todos os exemplares que conseguissem chegar a Genebra. Em 19 de junho, o pequeno conselho pronunciou (pelo procurador Jean-Robert Tronchin) a condenação do *Contrato Social* e do *Emílio*, e ordenou a prisão de Rousseau, caso chegasse a Genebra. No

mesmo dia, executou-se o julgamento diante das portas da Prefeitura. Como em Paris, o *Contrato Social* e o *Emílio* são rasgados e queimados pelo carrasco. Nesse caso, as autoridades diplomáticas de Paris e de Genebra mantiveram-se em íntimo contrato.

A sanção de Genebra atingiu profundamente Rousseau, e, em 22 de junho, escreveu a Moulto: “O que o senhor me escreve, caro Moulto, é difícil de acreditar. Como? Condenado, sem ser ouvido? E onde está o delito: Onde estão as provas? Genebrinos, se essa é a vossa liberdade, considero-a digna de bem pouca lástima.”

O Cidadão de Genebra fica sem paradeiros, com idas e vindas. Recebe proteção do rei da Prússia e do lorde marechal, a sociedade de Neuchâtel tentou atirar o Conselho contra Rousseau. Interditou-se o *Emílio*, mas isso foi tudo. O autor teve a sabedoria ou o orgulho de não ir a Neuchâtel durante quase dois anos. Quanto ao pastor do lugar, o Sr. de Montmollin, inicialmente acolheu de modo favorável o ímpio, que desejava assistir ao culto, mas temia ser recusado à participação na Santa Ceia. Aproximava-se a época da comunhão. Jean-Jacques escreveu ao Sr. de Montmollin. Dizia-se sempre unido de coração à Igreja Protestante, mas declarava não desejar qualquer explicação sobre o dogma. Estava persuadido de que o Sr. de Montmollin recusaria admiti-lo à Ceia, sem uma discussão prévia. Nada disso aconteceu. O pastor acolheu-o sem quaisquer condições, declarando-lhe que ele e seus superiores consideravam uma grande honra contá-lo entre seus fiéis.

Pelo menos na França, os inimigos não esmoreciam. Em 28 de agosto e 1762, o arcebispo de Paris, lançava um "mandamento" condenando o *Emílio*. Rousseau respondeu-lhe, em março de 1763, pela Carta a Christophe de Beaumont verdadeira obra-prima de polêmica. A partir de 2 de agosto de 1762, a Faculdade de Teologia de Paris reunira-se a fim de examinar o *Emílio*. O exame concluiu pela censura. O "mandamento" do arcebispo não passa de uma consequência dessa

condenação. As condenações anteriores de Rousseau, embora aludissem às suas ideias religiosas, eram condenações civis. Dessa vez, tratava-se de uma condenação religiosa, que Roma deveria confirmar pondo, em setembro de 1762, o *Emílio* no Índice. A ofensiva propriamente religiosa parece ter perturbado Rousseau ainda mais do que a civil. Sem dúvida, ao dirigir-se ao arcebispo de Paris, se lembrava também do Conselho de Genebra e da companhia de pastores de Neuchâtel.

A fim de poder findar seus dias em Motiers, faltava a Rousseau unicamente assegurar a subsistência. Retomou o *Dicionário de Música*, no qual trabalhava havia dez anos organizou os papéis que deviam servir-lhe para redigir as memórias. Apesar das disposições tomadas para fixar-se em Motiers, esperava que, em Genebra, a companhia dos Ministros ou, pelo menos, os cidadãos e burgueses reclamassem contra o decreto relativo à sua pessoa. Esperou inutilmente. Sua *Carta a Christophe de Beaumont*, não obteve a repercussão que esperava, ainda que fossem vendidos, num único dia, 150 exemplares dessa resposta. Em 29 de abril de 1763, o Conselho interditou a reimpressão da Carta. Em 17 de abril, Rousseau recebeu do lorde marechal diploma de naturalização de Neuchâtel, que lhe conferia um estado civil e uma pátria; em 12 de maio, resolve "abdicar", isto é, renunciar solenemente à sua qualidade e a seus direitos de cidadão genebrino, por meio de uma carta dirigida ao primeiro síndico da República. "Procurei honrar — dizia ele — o nome de genebrino; amei ternamente meus compatriotas; nada esqueci para fazer-me amar por eles; não seria possível obter pior resultado: desejo ser-lhes agradável até em seu ódio..." O registro do Pequeno Conselho, correspondente a 16 de maio, menciona essa carta do escritor.

A abdicação de Rousseau causou profunda impressão em Genebra. Os burgueses que o apoiavam, censuraram sua decisão apressada, mas atacavam também o Conselho. Surgiram várias brochuras, entre as quais as *Cartas Escritas no Campo* que deveriam provocar a resposta de

Rousseau, sob o título *As Cartas Escritas da Montanha*³. Assim, no momento em que renunciava a seu título de cidadão de Genebra, seu papel de genebrino assumia mais importância do que nunca.

³*As Cartas Escritas da Montanha*, obra também considerada de caráter autobiográfico, na qual Rousseau deu a sua resposta à condenação de suas obras — o *Emílio* e o *Contrato Social* — em Paris e Genebra. Além de ser considerado um texto autobiográfico, também é uma resposta ao texto apócrifo de Jean Tronchin, *Cartas Escritas do Campo* que acusava Rousseau a partir de alguns segmentos da sociedade de sua época, talvez insuflado por alguns enciclopedistas. Esse texto autobiográfico, que foi muito mais uma reação à condenação e as perseguições de seus adversários, também se sujeitou a inúmeras críticas, bem como à condenação. Jean-Jacques vai retomar nas *Cartas da Montanha* as questões tratadas tanto no *Contrato Social* quanto no *Emílio*. Na primeira, vai repetir as questões, dizendo que a obra discute as instituições das sociedades, bem como a organização e seus princípios, tendo como referência o conhecimento do homem; já o *Emílio* traz a discussão da questão religiosa, mas considerados por muitos contemporâneos como um tratado da educação. São exatamente essas obras que o filósofo vê sendo “condenadas e proibidas na sua cidade natal — Genebra — cidade essa que lhe serviu de modelo por suas instituições políticas e por sua Constituição, ao aproximar-se (na sua opinião) do modelo de Cidade Justa. Para os genebrinos, em meio aos quais Rousseau se refugiara do ambiente hostil de Paris, seus livros são ‘ímpios’ porque negam a religião, e ‘perigosos’ a todos os tipos de governo pela subversão que trazem latentes, devendo por isso mesmo ser proibidos e queimados e seu autor, condenado. Rousseau, no entanto, repudia tais acusações” (Pissarra, 1988, p. 2). Todavia, não se quer aqui discutir as razões, ou seja, dizer quem estava correto: o pensador ou os magistrados genebrinos condenando-o e também às suas obras. Tampouco se quer discutir se havia contradição entre essas obras e o pensamento de Rousseau, pois dessa forma estaríamos enveredando por outros caminhos neste livro, e não seria essa a nossa tarefa. Porém, é oportuno afirmar o intuito de Rousseau no *Contrato Social* e no *Emílio*, para mostrar a perspicácia do filósofo com relação aos seus contemporâneos, pois além de se defender, Rousseau quer se revelar aos olhos do leitor. Rousseau nos mostra nas *Cartas Escritas da Montanha*, “como a discussão sobre a questão religiosa permite, àqueles que o acusam, escamotear o verdadeiro problema; em vez de sentir-se homenageada com a inspiração que parece ter causado ao texto do *Contrato Social* na concepção do governo ideal, Genebra, ou melhor, a classe du haut, sente-se ameaçada porque é ela que usufrui — em detrimento do restante da população — as benesses da soberania, que Rousseau, contrariamente, no *Contrato*, tinha definido. [...] [Já no *Emílio*] ao contrário de seus contemporâneos, Rousseau defende [...] uma fé determinante da forma de crença de cada homem. [...] acreditava, sim, na revelação e no Evangelho como a palavra de Deus: aquilo que ultrapassava a compreensão de nossa razão não deve ser rejeitado, mas antes aceito e respeitado, sem necessidade de recorrer a explicações escusas” (Pissarra, 1988, p. 4-5). Por meio dos escritos do filósofo em questão e também pelos textos dos seus contemporâneos é observada a indisposição que há entre eles. Segundo Maria Constança Peres Pissarra, este mal-estar, talvez tenha surgido “principalmente, por suas posições diferenciadas, Rousseau agastou-se com seus amigos de Paris, sobretudo Diderot — que o tinha convidado para escrever alguns artigos para a *Encyclopédie* — e Voltaire, a quem Rousseau visava diretamente na *Carta a d’Alembert*” (Pissarra, 1988, p. 6). Neste período, as rugas vão se acentuando aos poucos, e com maior intensidade em relação a seita: Grimm, Diderot, d’Holbach, d’Alembert e Voltaire.

As *Cartas escritas do Campo* eram do procurador-geral Jean-Robert Thonchin. Apareceram em outubro de 1763. Rousseau faz-lhes justiça. Os "representantes", isto é, os amigos de Rousseau ficaram abatidos. Pediram a Rousseau que respondesse. Foi então que escreveu suas *Cartas Escritas da Montanha*, solicitando, alguns livros e documentos relativos à história de Genebra. Por muito tempo, guardou segredo do seu empreendimento. No decorrer de um encontro que teve com os chefes dos representantes contentou-se em ver o esboço da resposta deles, mas não se referiu à sua, já terminada, temendo que, de uma indiscrição, sobreviesse qualquer obstáculo à impressão. As *Cartas escritas da Montanha* foram publicadas pelo livreiro Rey, em outubro de 1764. Causaram uma "Tremenda Explosão". Negociantes de Neuchâtel, que estavam realizando entendimentos para fazer a edição geral de suas obras, deixaram de tratar do assunto. O Pequeno Conselho condenou solenemente a obra. Jean-Jacques lamenta-se amargamente dos "representantes" seus amigos, que não reagiram com vigor suficiente, como esperava; rompe com eles, escrevendo a um grupo — "Não quero mais ouvir falar de Genebra, nem do que aí se passa. Essa foi a verdadeira ruptura moral com Genebra, mais profunda do que "a abdicação".

A contenda de Genebra foi envenenada por um odioso panfleto anônimo, publicado a 28 de dezembro de 1764, nessa cidade, sob o título de Sentimento dos Cidadãos. Esse panfleto, que revelava ao público as taras íntimas de Rousseau, é de autoria de Voltaire. Rousseau obstinadamente atribui-a ao ministro Vernes. O tom era dos mais violentos. Podia-se ler nesse libelo: "tem-se piedade de um doido, mas quando a demência se transforma em fúria, trancafia-se o louco".

Tardou muito o efeito das *Cartas da Montanha* em Motiers. O Sr. De Montmollin, o pastor, não reagiu. A efervescência, porém, logo alcançou aquele lugar. A população começou a excitar-se contra Rousseau. Montmollin parecia nada perceber. Como se aproximava a época da comunhão, o pastor aconselhou-o a não se apresentar. O

escritor protestou: o pastor não podia interditar-lhe a comunhão. Para isso, necessitava da opinião do consistório. Montmollin fez citar-se Rousseau para comparecer perante o consistório. Ele resolveu comparecer. Preparou um belo discurso, que decorou; mas, no dia marcado, não sabia mais e ficou em casa, alegando má saúde. Adiaram o assunto. Quando Montmollin procurou obter a excomunhão, o consistório simplesmente recusou-a. Depois dessa derrota, ele sublevoou a população. Viu-se obrigado a deixar Motiers depois de dois anos e meio de estada. Mas, para onde ir?

A Sra. De Verdelin, pessoa de seu conhecimento desde os tempos do Ermitage e que era sua vizinha em Motiers, aconselhava a Inglaterra; Rousseau preferiu a ilha de Saint Pierre, no meio do lago de Bienne.

As *Confissões* interrompem-se no momento em que Rousseau deixa a ilha de Saint Pierre e Bienne; a terceira parte nunca foi escrita, porém foi pensada por ele. Apesar de não ter sido escrita, ele nos anuncia as futuras intrigas na Inglaterra, o caso David Hume⁴. São quatorze anos finais, em que Rousseau ainda escreve: Algumas correspondências, *As Considerações sobre o Governo da Polônia* (1771), os *Diálogos: Rousseau*

⁴ O incidente que desencadeou o conflito entre Jean-Jacques e Hume é considerado por vários comentadores, como “o ponto de partida da crise de delírio interpretativo que abalou Rousseau desde abril de 1766 até seus últimos anos de vida, com alguns períodos de apaziguamento posteriores a 1770” (Arbousse-Bastide, 1958. p. CXIII). Mas a verdade sobre esses fatos, ainda hoje, é desconhecida por completo, posto que há várias versões. O certo é que as interpretações de Rousseau são bem menos simples. “As relações com o amigo Hume, no entanto, seriam prejudicadas por uma carta que circulava em Paris. Endereçada a Rousseau e assinada por Frederico II (1712-1786) — na verdade escrita por Horace Walpole (1717-1797) —, criticava ironicamente sua conduta e Rousseau supôs que Hume tivesse alguma coisa a ver com ela. Com delírios de perseguição, imaginava um vasto complô contra ele. A polêmica com Hume divertiu toda a Europa culta e, por fim, Rousseau acabou por deixar a Inglaterra” (Chauí, 1978, p. XII).

juiz de Jean-Jacques (1772)⁵ e *Os Devaneios de um Caminhante Solitário*⁶. Pode-se também mencionar os documentos sobre a estada na Inglaterra e o caso Hume.

O encerramento de suas *Confissões* é feito da forma como ele começa a divulgação de suas memórias. Note-se que Rousseau vem narrando, em suas *Confissões*, que só poderá vir a público depois de sua morte. No entanto, ele começou a divulgação fazendo leituras do que havia escrito. E põe isso bem no final. A primeira leitura que fizera de sua narrativa confessional, colhe o fruto do silêncio.

Acrescentei o que se segue na leitura que fiz desse manuscrito ao senhor e à senhora condessa d'Egmont, ao senhor príncipe Pignatelli, à senhora marquesa de Mesmes e ao Senhor marquês de Juigné. Disse a verdade: se alguém sabe de coisas contrárias ao que acabo de expor, fossem elas mil vezes provadas, só sabe de mentiras e imposturas; e se esta pessoa se recusa a esclarecê-las e aprofundá-las enquanto eu ainda estou vivo, é porque não aprecia a justiça nem a verdade (Rousseau, 1948, p. 595).

Termina suas *Confissões* em Paris, dezembro de 1770, em seu quarto, do hotel Saint Esprit, que já conhecia há muitos anos. Rousseau passou a fazer leituras das *Confissões*, mas foi interdito de fazer essas leituras públicas. Segundo Paul Arbousse-Bastide, nesse momento, “sua

⁵ A escrita dos *Diálogos* de Rousseau consigo mesmo são a análise mais aguda que já se fizera de si mesmo até a conjuntura da época. Não imaginando mais nenhum ser humano capaz de ouvir o seu grito desesperado, apelou para Deus e decidiu entregar-lhe diretamente o seu manuscrito, depositando-o sobre o altar-mor de Notre Dame de Paris. Encontrou, todavia, fechada a grade do altar-mor. Esse foi o golpe supremo. Pareceu-lhe que até Deus estava contra ele. Consta que foi publicado grande número de exemplares no qual ele fizera um apelo *A Todo Francês Amante da Justiça e da Verdade*; e os distribuiu pelas ruas. “Em abril de 1776 entregou o manuscrito dos Diálogos a um jovem visitante inglês que lhe pareceu um enviado do céu, e esse amigo imprimiu a obra em Londres, 1780. O original encontra-se no Museu Britânico” (Rolland, 1975. p. 18).

⁶ *Os Devaneios de um Caminhante Solitário* é composto de dez caminhadas, a última inacabada. Essa última obra, que faz parte do conjunto de suas memórias, segundo Rousseau, não é mais para o leitor do futuro que escreve, pois não quer mais se mostrar, mas viver uma verdade prazerosa, com o seu pensamento voltado para suas experiências pessoais — é um escrito para si. Essa é a última obra de caráter autobiográfico do filósofo foi interrompida pela sua morte em 1778, nela é mostrado um Rousseau mais tranquilo, talvez mais sereno (Moretto, 1995. p. 3).

maior preocupação é a guarda do manuscrito das *Confissões*” (Arbousse-Bastide, 1958. p. CXXV). Essa inquietação não abandona Rousseau. Ele não consegue esquecer que é um “condenado”, que a polícia apenas o tolera, que as *Confissões* são visadas. Confia a Moultou vários manuscritos, entre os quais uma cópia das *Confissões* e dos *Diálogos*.

Diante a narrativa de Rousseau, concorda-se com o comentário de Paul Arbousse-Bastide no que se refere ao caráter particularmente emocionante que é emprestado à vida de Jean-Jacques. Poder-se-ia encontrar outros exemplos também. Mas a singularidade, ou seja, tal caráter impõe-se pela correspondência que há entre a rede dos acontecimentos e os seus sentimentos. “Só se pode percorrer as várias etapas da vida de Rousseau, vivendo-as com ele. Coincidem estreitamente as histórias de suas obras e as de sua vida, sendo o elo entre as duas uma fremente sensibilidade. Não se pode viver com Rousseau sem amá-lo, lamentá-lo e admirá-lo” (Arbousse-Bastide, 1958. p. CXXVI).

5 Considerações finais

A dimensão autobiográfica da escrita rousseuniana é, portanto, o fundamento para se tentar explicar a sua vida e a criação das suas obras. Por intermédio de sua narrativa autobiográfica nas *Confissões* tentou-se afinar o discurso do autor a partir de um outro lugar. O lugar do leitor.

Isso só se tornou possível, primeiro, porque a escrita confessional de Rousseau é remetida ao leitor da posteridade; segundo, a dimensão autobiográfica de sua obra nos permite sair do dilema entre separar ou integrar vida e obra de um autor, já que tudo é narrado pelo próprio autor; terceiro, se sua escrita é remetida ao leitor do futuro — nós — e a autobiografia já reúne vida e obra do autor, cabe-nos, então, entrelaçar a isso a produção de um novo texto — o nosso texto —, narrado pelo leitor.

Imagina-se que outros leitores poderão descobrir ou criar diferentes formas interpretativas. Também produzirão outros textos que possibilitem outras leituras criativas da obra confessional de Jean-Jacques Rousseau. E, talvez, esse seja o real objetivo do nosso autor. Pois, se suas *Confissões* foram feitas para o leitor, nada melhor do que a implicação entre leitor, autor e obra, em torno do que origina a escrita, resultando daí as mais variadas interpretações.

Poderíamos colocar *As Confissões* nos seguintes termos, enquanto dados fundamentais que a orientam:

1. Motivo aparente das *Confissões*: mostrar um homem em toda a sua verdade;
2. Motivo real: a condenação de suas obras *O Contrato Social* e *O Emílio*;
3. Objeto principal das *Confissões*: a convivências com os seus contemporâneos;
4. Tese das *Confissões*: a condenação ocorreu por causa do seu talento (o descaminho — sua escrita);
5. Sujeitos principais das *Confissões*: o autor, os filósofos e seus amores.

Inclusive, Rousseau considera que sua expulsão da Suíça se deu por causa das *Confissões*, pois essa sua ideia era conhecida, queriam, dessa forma, impedi-lo de levar seu projeto adiante. A partir desse momento, Rousseau deixa claro que suas *Confissões* teriam o objetivo de repassar os seus textos, explicar algo que não ficou nítido, e em que circunstâncias cada uma teria sido composta. Essa seria a única forma de explicar ao público a sua escrita. E, como havia renunciado a escrever livros, suas *Confissões* só poderiam aparecer depois que ele morresse (Rousseau, 1948, p. 565). E não é por acaso que se percebe Rousseau convidando o leitor para ler algumas de suas obras, pondo alguns

questionamentos e fazendo alguns comentários sobre a obra. Narra o que ela causou e chama o leitor.

A partir destes comentários e desta apresentação sucinta das *Confissões*, observa-se que Jean-Jacques não obteve êxito com esta obra. Inclusive, Bento Prado Junior nos diz que o empreendimento das outras obras autobiográficas somente surge pelo malogro das *Confissões*: “o movimento da sinceridade não tem mais livre curso” (Prado Jr. 1998, p. 35). Rousseau pretendia dar “testemunho da verdade” objetivando mostrar-se aos seus semelhantes, um homem dentro de toda a sua verdade. Busca isso incansavelmente, explicando-se, justificando-se e tentando assegurar ao público a sua virtude e a sua autenticidade. Considera suas *Confissões* como uma obra de exame severo e sincero, sentia necessidade, a todo instante, de dizer a verdade, pois o ponto de partida e o de chegada é a promessa de dizer tudo, dizer a verdade, mas “esta retórica serve de veículo a um pensamento amargo, obsedado pela ideia da impossibilidade da comunicação humana” (Starobinski, 1991, p. 17).

Mas, com tantas sinalizações, significados, rotas a seguir de como lê-lo de forma correta, pergunta-se: Após acompanharmos de forma detalhada e minuciosa suas revelações sobre as circunstâncias de composição das *Cartas Escritas da Montanha*: Qual a possibilidade de termos acertado, ao trazer para cá os pontos que se considera mais importantes, em nossa interpretação, que mais acentuam suas “verdadeiras intenções”? Ao pontuar sua narrativa, o que nos garante que isso foi feito de uma forma correta?

Segundo Starobinski, “é preciso pensar o pensamento de Rousseau para além daquilo que ele afirmou” (Starobinski, 1991, p. 42), pois, quando Rousseau, desde o livro I das *Confissões*, começa a dizer: “Eu me mostrei tal como fui”, Starobinski acrescenta o seguinte: “tal como ele acredita ter sido, tal como quer ter sido” (Starobinski, 1991, p.

18). Segundo o teórico, Rousseau não se preocupava em retrair o histórico de suas ideias, pois ocorria que ele se deixava invadir por uma lembrança afetiva: sua existência não lhe parecia constituída como uma cadeia de pensamentos, mas como uma cadeia de sentimentos, um ‘encadeamento de afeições secretas’ (Starobinski, 1991, p. 18). Encontram-se também várias justaposições nas *Confissões*, momentos tão contrários que parecem pertencer a personalidades diferentes. Impressiona-nos, sobretudo em certas circunstâncias, o aparente esquecimento do episódio imediatamente anterior, cuja importância parecia capital e que de súbito parece não contar mais para nada. “Tudo se passa como se Jean-Jacques houvesse ‘bebido da água do esquecimento’, recusando-se a pertencer a seu passado, para entregar-se inteiro ao seu desejo presente” (Starobinski, 1991, p. 178).

Após a negação das *Confissões*, Rousseau parece não mais poder compreender e não saber mais por qual julgamento decidir-se, pois admira sua coragem, apieda-se ironicamente de suas ilusões, assusta-se por ter-se tornado um outro, então,

[...] deverá justificar-se, explicar-se; deverá, portanto, escrever, isto é, passar pela mediação da linguagem e da literatura. Ainda que seja para denunciar seu erro, não poderá fazer de outra maneira que não mergulhar ainda mais profundamente no erro (Starobinski, 1991, p. 67-68).

Segundo Starobinski, para Jean-Jacques, é necessário recusar a opinião de suas testemunhas, no entanto, não pode dispensá-las e renunciar a mostrar-se, pois dessa forma não será nada se não é publicamente reconhecido.

Revolta-se contra os julgamentos que o aprisionam nos valores aceitos, ou que o imobilizam na figura que desajeitadamente exibiu. Mas mesmo contestando a validade dos julgamentos exteriores, faz questão, entretanto, de permanecer ‘em evidência’ (Starobinski, 1991, p. 133).

Porém, o que se torna claro é que Rousseau deseja e teme ser incompreendido, pois ser compreendido significa ser acolhido: “encontrar um lugar pronto no sistema dos valores ‘inautênticos’ a que o mundo se submete” (Starobinski, 1991, p. 133). Mas, como observa Starobinski, Rousseau não quer que o reduzam a ser apenas um homem de letras, segundo a acepção corrente do termo, pois o sentimento que Jean-Jacques tem de si mesmo é absolutamente único. À medida que espera o reconhecimento dos outros, recusa ser reconhecido como um deles. “Deseja e deplora sua diferença, isto é simultaneamente uma infelicidade e um motivo de orgulho” (Starobinski, 1991, p. 19). Quer ser distinguido.

Ainda que essa ‘maneira um pouco distinta’ possa provocar o escândalo. Pois o escândalo é preferível a não ter importância para os outros. O fracasso não estaria em ser incompreendido, mas em permanecer ignorado, em ter-se afirmado derrisoriamente, no vazio, em meio à indiferença geral (Starobinski, 1991, p. 133).

Daí porque a sua leitura é remetida para o futuro. Daí porque a necessidade de ele ler suas *Confissões* para receber uma recusa e não ser acolhido no seu tempo.

É desse modo que Rousseau pretende se comunicar pelas *Confissões*. Assim, a obra torna-se singular e merece ser sublinhada: Jean-Jacques rompe com os outros, mas para se apresentar a eles na palavra escrita. “Elaborará e reelaborará suas frases à vontade, protegido pela solidão. Dará à sua ausência o sentido mais forte: a verdade está ausente dessa sociedade” (Starobinski, 1991, p. 134). Dessa forma, o ato de escrever suas *Confissões* visa um resultado que não pode ser escrito, pois se trata de um objetivo que está fora da literatura, visto ser essa literatura para uma outra época, outro tempo (Starobinski, 1991, p. 135). Sobre isto, Starobinski ainda nos esclarece o seguinte:

Seus leitores se enganam quando pretendem entabular com ele um debate de ideias. Seus críticos se equivocam quando discutem suas qualidades de escritor. Não se trata disso; trata-se de ser reconhecido como uma 'bela alma', trata-se de provocar a efusão de uma acolhida que não se lhe havia concedido quando se apresentara em pessoa. Ele se teria dispensado de escrever, e mesmo de falar, se essa acolhida tivesse sido possível a um primeiro olhar (Starobinski, 1991, p. 135).

Portanto, a leitura das *Confissões* fora uma tentativa de desvelar diretamente a verdade. A única esperança que resta agora a Rousseau é de atingir indiretamente os homens de uma outra época. Credo como única coisa possível: colocar seus papéis em lugar seguro e protegê-los tendo em vista uma tardia epifania da verdade, para os tempos que se seguirão à sua morte. Assim, trata-se apenas de um depósito, isto é, de uma espera no silêncio (Starobinski, 1991, p. 233).

Por certo, não aceitará jamais a opinião que os outros têm dele. Não aceitará jamais os valores segundo os quais os outros pretendem julgá-lo. Não quer partilhar nada como eles: pretende impor-se a eles, expor-se aos seus olhos como um ser admirável e singular. Mas o Rousseau balbuciante se mostra inepto, e então é realmente inepto, para si mesmo e para os outros. [...] Desajeitado, embaraçado, ele não expôs mais que um fragmento de seu caráter: seu sentimento lhe assegura que vale mais que isso, mas os outros já o julgaram, subestimaram-no, subtraíram-lhe o direito de tornar-se ele mesmo, de mostrar uma face diferente. Se lhe dessem tempo, saberia revelar um Jean-Jacques bem diverso, oferecer uma aparência muito outra. Assim, Jean-Jacques se afasta dos 'falsos julgamentos' dos outros, mas na esperança de inventar uma outra linguagem que saberá conquistá-los, obrigá-los a reconhecer sua natureza e seu valor excepcionais (Starobinski, 1991, p. 132-133).

Referências

ARBOUSSE-BASTIDE, Paul. A vida de Rousseau e a Elaboração de sua obra. In: *Discurso sobre as ciências e as artes, Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, Da economia e Carta a d'Alembert sobre os espetáculos*. Trad. Lourdes Santos Machado. Porto Alegre: Biblioteca dos Séculos/ Globo, 1958.

- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Vida e obra. In: *Os Pensadores*; Jean-Jacques Rousseau. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: entre o bem dizer e o bem fazer*. São Paulo: Discurso Editorial, 1974.
- MORETTO, Fúlvia Maria Luiza. Introdução. In: *Os devaneios do caminhante solitário*. 3. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1995.
- PISSARRA, Maria Constança Peres. *Religião civil e intolerância: uma análise das Lettres écrites de la montagne*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 1988.
- PRADO JUNIOR, Bento. A força da voz e a violência das coisas. In: *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. Fúlvia M. I. Moretto. Unicamp. 1998.
- ROLLAND, Romain. *O pensamento vivo de Rousseau*. Trad. J. Cruz Costa. São Paulo: Livraria Martins, 1975.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *As Confissões*. Trad. Wilson Lousada. Rio de Janeiro: José Olympio, 1948.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Le Confessions In: *Oeuvres Complètes*. Bibliothèque de La Pléiade. Vol. I, Paris: Gallimard, 1959.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Lettres écrites de la montagne, In: *Oeuvres Complètes*. Bibliothèque de La Pléiade. Vol. III, Paris: Gallimard, 1964.
- STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

Rousseau, Espinosa e a determinação da natureza no homem

Pedro Paulo Corôa¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.111.08>

1 Introdução

O objetivo inicial do texto que se segue é estabelecer um paralelo entre as teses de Rousseau acerca da natureza do homem (o que nos obriga a distinguir entre sua condição natural de existência e sua vida em sociedade organizada) e aquela exposta por Espinosa na quarta parte de sua *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*, sob o título: “Da servidão humana ou das forças das afecções”. E, entre esses dois filósofos, francamente dedicados em suas obras a temas que têm a moral — quer dizer, a existência regulada de homens que interagem e progridem em comunidade — como foco principal, inserimos alguns comentários ao autor holandês externados por Gilles Deleuze em *Espinosa e os signos*, mas que, a nosso ver, atingem toda a tradição moral clássica, na qual incluímos Rousseau. Em termos metodológicos, podemos dizer que Deleuze nos serve aqui como Hume foi útil a Kant (1976, p. 3), que nos diz:

[...] não houve acontecimento algum que fosse mais decisivo em relação ao destino da ciência do que a ofensiva levada a efeito por David Hume contra ela. Ele não trouxe luz a esta espécie de conhecimento, mas despertou uma centelha, na qual se poderia ter acendido uma luz, se ele

¹ Professor de Filosofia na UFPA, com Doutorado pela USP e Pós-Doutorado pela Universidade Halle-Wittenberg. E-mail: pcorooa@ufpa.br

tivesse encontrado uma mecha inflamável, cujo arder fosse cuidadosamente mantido e aumentado.

Aqui a dificuldade que aproxima Hume e Deleuze é o fato de que suas abordagens não atingem, apenas, uma questão metafísica particular — o princípio de causalidade, no caso de Hume, ou um filósofo (Espinosa, no caso de Deleuze), em especial. À filosofia não interessa os casuísmos! É necessário ter no horizonte o que lhe é específico em sentido próprio, assim como Kant diz ter “em vista todo o poder da razão pura” ao retomar o problema de Hume, pois apenas assim consegue-se determinar de maneira completa o significado da questão relativa à moral que cremos unir, ao invés de separar, Rousseau e Espinosa. Nesse sentido, o “esclarecimento” acerca do pensamento de Espinosa que nos apresenta Deleuze nem ao menos dissimula o espírito de sua *Ética* geométrica (rigorosa), repetindo, portanto, a centelha fraca de Hume — inútil, em lenha enxarcada!

Tomar o pequeno livro de Deleuze como fio condutor para pensar o que há de filosófico e de moral nas obras de Rousseau e Espinosa, determinando por esse meio a singularidade da natureza “humana”, nos parece importante pelo fato de encontrarmos, entre os intelectuais que se dedicam a pensar a filosofia, principalmente a partir do século XX, a suposição — ou “tese” — de que a *Ética*, de Espinosa, juntamente com seu *Tratado político*, implicaria, ou implicariam, um rompimento com a tradição no debate em torno desse assunto (a ética, a moral) tão marcante na história da filosofia. Algo parecido com a aceitação simplista de que, após *O príncipe*, de Maquiavel, a filosofia política teria se transformado irremediavelmente; como se Rousseau, que não tem nada a ver com a separação entre ética e política, não tivesse existido — e exatamente depois de Maquiavel. Isso nos dá um mote para rever nossos conceitos de filosofia, de moral e de política, aproximando o autor do *Contrato* e a severidade analítica de Espinosa.

E em Espinosa, o corte no modo de entender a condução do debate moral se justificaria, segundo revisão recente, sobretudo, pelo que o filósofo nos diz acerca da ideia de liberdade, substituída pela necessidade, e pela crítica à transcendentalidade dos valores morais. Ao que nos parece — e que o texto de Espinosa há de confirmar — existe uma confusão no que resulta dessa leitura, sobretudo no esforço compulsório em desvincular a própria ideia da natureza da ética, tal como esta é formulada — para não dizer concebida — pelo filósofo holandês, daquela que orientava os grandes moralistas, tanto os que antecederam quanto aqueles que, como Rousseau e Kant, o sucederam. Uma “perspectiva” muito do gosto dos “perspectivismos” da nossa época em que são tantos os modos de ser-filósofo que não se sabe mais o que ela, a filosofia — no feminino, singular —, efetivamente, “é”. E como escreve ironicamente Rousseau (IV, 1969, p. 7):

Como seria doce viver entre nós, se a contenção exterior sempre representasse a imagem dos estados do coração, se a decência fosse a virtude, se nossas máximas nos servissem de regra, se a verdadeira filosofia fosse inseparável do título de filósofo.

E há mais sobre isso de “ser-filósofo”, o que tanta gente inflamada pela propaganda iluminista desejaria ser, mesmo antes de tentar saber o que isso significa, propriamente, e se lhe é possível — ou necessário — ser. Comenta Rousseau (IV, 1969, p. 27):

Tantas afirmações em favor dos sábios só servem para enganar quanto ao objeto das ciências e para desviar os espíritos para sua cultura. Devido às precauções que se tomam, parece haver trabalhadores demais e temer-se que falem filósofos.

O encomiasta da filosofia não é, por louvá-la, filosófico.

2 A interpretação de Deleuze e a explicação de Espinosa

Gilles Deleuze, em seu livro *Espinosa e os signos*, propõe-nos uma interpretação muitíssimo particular do pensamento do autor da *Ética* e do *Tratado político*. Interpretação, por sinal, assumidamente alternativa — como de modo geral tem acontecido no jeito contemporâneo de “fazer” filosofia, manifestamente interessado em combater a tradição, ou o método tradicional de abordar os temas recenseados desde os gregos. O viés “alternativo” é posto desde o momento em que Deleuze, tendo nos informado brevemente sobre “A Vida” de Espinosa, passa a tratar propriamente de sua “Filosofia”. O interprete francês contemporâneo apresenta-nos assim sua análise:

Nenhum filósofo foi mais digno do que Espinosa, mas também nenhum outro foi mais injuriado e odiado. Para compreender a razão disso, não basta recordar a tese central do espinozismo: há uma só substância que possui uma infinidade de atributos, *Deus sive natura*, sendo todas as ‘criaturas’ apenas modos destes atributos ou modificações desta substância (Deleuze, 1980, p. 25).

A impressão que dá a quem leu a *Ethica ordine geometrico demonstrata* antes de passar a vista pelo livrinho de Deleuze é que há neste uma escolha, uma decisão em tomar a vida conflituosa de Espinosa, vida em que “se operou a lenta conversão filosófica, que o fez romper com a comunidade judia, com os negócios e o conduziu à excomunhão” (Deleuze, 1980, p. 11), como condicionante hermenêutico da compreensão de seu pensamento. É isso que significa a proposição segundo a qual “não basta recordar a tese central do espinozismo”, caso queiramos compreender — obviamente, com o entendimento de um intelectual avesso à tradição — as razões que ligam a conversão de Espinosa à filosofia e a ruptura com o judaísmo rabínico e sua percepção moral da vida. No rearranjo buscado por Deleuze o “centro” do pensamento de Espinosa não é o que o holandês mesmo admite como

sendo sua “tese central”, referente à unidade substancial de Deus — ou da Natureza. Afinal, para Espinosa, escreve Deleuze, “a vida não é uma ideia, uma questão de teoria. Ela é uma maneira de ser” (Deleuze, 1980, p. 22).

Deleuze não se interessa pelo fato de o panteísmo, crucial em Espinosa — o teórico —, negar uma perspectiva transcendente da moral com o “*Deus sive natura*”, ele quer “partir das teses práticas que fizeram do espinozismo um objeto de escândalo. Essas teses implicam uma tripla denúncia: da ‘consciência’, dos ‘valores’ e das ‘paixões tristes” (Deleuze, 1980, p. 25). Não custa nada — embora comprometa tudo! — lembrar que a primeira parte do livrinho de Deleuze, intitulado, como dito, “A Vida” — que deveria ser a de Espinosa —, tem como primeira palavra escrita, justamente, “Nietzsche”, como podemos ler: “Nietzsche viu claramente, pelo fato de o ter vivido, em que consiste o mistério da vida de um filósofo, etc, etc...” (Deleuze, 1980, p. 9). Com um começo desses, haveremos de compreender, na sequência, a vida de Espinosa pelo que nos diz Nietzsche contra a vida do cristão e do judeu, todos eles humildes, todos eles pobres, todos ávidos de castidade — quase eunucos! mas se multiplicando...

Para Deleuze, com a referência guia que assume ao escrever sobre o autor da *Ethica*, “todas” as “máscaras morais” são formas de desvalorização da vida e têm como consequência a projeção de “outra vida” — transcendente, obviamente. Ele parece não ter lido Aristóteles — um, entre grandes moralistas, logo, um mascarado! —, mas tudo indica que Espinosa o leu. Quando o filósofo holandês escreve, na Proposição XXI da Parte IV, que: “Ninguém pode desejar ser feliz (*beatum esse*), agir bem (*bene agere*) e viver bem (*bene vivere*) que não deseje ao mesmo tempo ser, agir e viver, isto é, existir em ato” (Espinosa, 1990, p. 484) , ele não está apenas retomando, mas reproduzindo, literalmente, a relação que vincula felicidade (*eudaimonia*) e *eupraxia* ou a boa ação, com a vida política (*bene vivere*), relação já contida no

capítulo 4, Livro I de *Ética a Nicômaco*, onde qualquer um pode ler que “tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem ser o fim [das nossas ações] a felicidade (*eudaimonia*) e identificam o bem viver (*euzen*) e o bem agir (*euprattein*) com o ser feliz” (Aristóteles, 1984, 1095 a 15-20).

E Aristóteles nos ensina nesta obra de forma inequívoca que não é, de modo algum, moral desejar a imortalidade da alma. Em sua *Ética* lemos, por exemplo, que “sobre coisas eternas ninguém delibera” (Aristóteles, 1984, 1112 a 20-25), sendo que a deliberação, *proairesis*, deve ser intrínseca à ação para que ela possa ser ajuizada de um ponto de vista ético. E entre as coisas que têm a ver com a eternidade, obviamente, há o caso da imortalidade, que recebeu o seguinte comentário:

[...] a escolha (*proairesis*) não pode visar a coisas impossíveis (*adynaton*), e quem declarasse escolhê-las passaria por tolo e ridículo; mas pode-se desejar (*boulesis*) o impossível (*adynaton*) — a imortalidade (*athanasias*), por exemplo (Aristóteles, 1984, 1111 b 20-25).

Aristóteles faz tal afirmação por uma razão bem simples e íntima à natureza ética da nossa existência: só é moral o desejo (*boulesis*) — quer dizer, o que nos motiva a agir — cuja realização (efeito) depende da capacidade produtiva da nossa ação, da potência eficiente do ato — *práxis* — que a razão nos prescreve. Para dar uma referência objetiva: “se existe uma finalidade para tudo que fazemos, essa será o bem (*agathon*) realizável mediante a ação (*to prakton*); e, se há mais de uma, serão os bens realizáveis através dela” (Aristóteles, 1984, 1097 a 20-25).

E o irônico é que Deleuze reconhece isso em Espinosa, por mais que ele mesmo só saiba de “moral” o que aprendeu com o “imoralista”. A imanência da vida à natureza, diz ele, a enriquece e é:

[...] isso a que Espinosa chama Natureza: uma vida que não se vive a partir da necessidade, em função dos meios e dos fins, mas a partir de uma produção, duma produtividade, duma força, em função das causas e dos efeitos (Deleuze, 1980, p. 10).

E trata-se realmente — *wirklich*, diria um alemão — de uma produtividade da ação, de seu esforço orientado de realização no mundo, que não tem como condicionante nada que possa interditar a vontade, nada que faça de nós meros súditos — escravos! E isso não é uma novidade contemporânea, nem tampouco cristã ou judaica: é grega — está posta desde sempre pela tradição, antes mesmo do crucificado! Afinal, como escreve Espinosa na terceira parte da *Ética* (1990, p. 278), “a vontade [*voluntas*] é esse esforço [*conatus*] consciente da mente visando preservar seu ser, quando tal esforço se refere, apenas, a ela [*mentem solam refertur*]”. Somente essa *voluntas*, da qual é exigido esforço (*conatus*), pode resultar em *beatitudo*, esforço descrito em Aristóteles (1984, 1099 b 25-30) como “uma atividade virtuosa da alma (*psyches energeia kat’areten*)” a que deve corresponder a felicidade (*eudaimonia*). No capítulo XVI do *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar* (*bene vivere*), Espinosa (2014, p. 81) afirma que embora o desejo “seja uma inclinação da mente a algo que ela avalia como bom”, é a vontade, reflexiva e judiciosamente (com seu “poder de afirmar e de negar” — deliberando!), que faz com que se produza “em nós uma conclusão de que isso é bom”.

Mas o objetivo de Deleuze em seu “opúsculo” sobre Espinosa é se empenhar em nos mostrar como o filósofo deprecia, em suas teses, a consciência, os valores morais (sociais) e, sobretudo, as ideias de Bem e Mal, para chegar, finalmente, também, na desvalorização das paixões tristes — tudo isso muito “mal” associado, afinal, “afecções tristes relativamente aos homens opõem-se diretamente à justiça, à equidade, à honestidade, à piedade e à religião” (Espinosa, 1990, p. 608), justamente as coisinhas que Nietzsche odeia; sendo que o ódio é uma das mais evidentes paixões tristes!

Deleuze nos fornece uma síntese daquilo que os contemporâneos veem ou procuram ver no pensamento de Espinosa — inclusive opondo sua “Ética” às ideias de grandes moralistas, como Rousseau. Dando a

palavra ao próprio Deleuze (1980, p. 25), no que ele chama de “Espinosa, o materialista”, encontramos a seguinte afirmação: “Espinosa propõe aos filósofos um novo modelo: o corpo. Propõe-lhes instituir o corpo como modelo” — como se “*Deus sive natura*” fosse Dioniso confrontando as leis de Tebas e destroçando Penteu — o moralista!, o legalista!, o “contra-naturalista”: o mascarado; afinal: “Em toda a sociedade, mostrará Espinosa, trata-se de obedecer e nada mais” (Deleuze, 1980, p. 10), como se isso pudesse ser confirmado pela obra do filósofo. É em nome da “liberdade”, tomada como a afirmação da diferença entre os fins do indivíduo e os fins do Estado, que Deleuze (1980, p. 10-11) projeta em Espinosa um nietzscheano meio esquisito e, parafraseando Chico Buarque de Holanda: “chegando assim mil dias antes de se conhecerem”².

Na *Ética*, Parte IV, Proposição LXXIII, é o contrário disso que encontramos:

O homem que é conduzido pela Razão [*ratione ducitur*] é mais livre na cidade [*magis in civitate leber est*], onde vive segundo leis comuns [*ubi ex comuni decreto vivit*], do que na solidão [*in solitudine*], onde obedece só a si mesmo [*ubi sibe soli obtemperat*] (Espinosa, 1990, p. 590).

E isso se dá — como podemos constatar no texto enquanto documento real (e verdadeiro!) — graças a condução da vida sob o decreto da razão, nunca do “corpo”, que, aliás, também jamais pode ser “instituído”, porque ele é já, em existindo, sempre dado. O corpo não advém de uma decisão, nem mesmo para um idiota em completo isolamento.

Deleuze não esconde, como vimos, sua “perspectiva” nietzscheana na análise que propõe, e o esforço, talvez principal, em atingir, ancorando-se em Espinosa, os conceitos tradicionais de Bem e Mal, moralmente determinantes, assim como Verdade e Falsidade o são

² A paráfrase aqui feita se refere a um verso da música *Valsa Brasileira*, do disco *Uma palavra*, de 1994.

no contexto gnosiológico, inclusive para o próprio Espinosa — vale dizer, o geômetra, o RACIONALISTA! Mas a perspectiva do Espinosa “materialista”, segundo a qual o corpo (aliás, indissociável da alma) serve de modelo e guia para o pensamento, é uma forma de naturalização não só dos conteúdos da consciência, mas da consciência ela mesma — rumo a uma “neurologia inferior”, diria um nosso contemporâneo que fosse leitor e admirador do estilo de Baumgarten. Basta lembrarmos o modo enfático com que Deleuze (1980, p. 9) afirma o quanto “a vida particularmente rica e super-abundante” deve ser oposta às “virtudes ascéticas”.

Esse horizonte interpretativo, contudo, impõe-nos a adoção da antítese — aliás, positivista — à ideia de que nossa razão possa fornecer às leis da natureza (enquanto um sistema causal rigorosamente encadeado) uma alternativa, pondo lado a lado, como o faz Kant na *Crítica da razão pura* por meio da ideia de antinomia, o determinismo mecânico (e a circularidade que reconhecemos na ordem dos fenômenos em geral) e uma causalidade especificamente humana, e que está, por sinal, na base da ideia de cultura e de história, ideia, aliás, constatável pelas transformações na natureza causadas pelas ações dos homens³. No caso particular de Kant com as antinomias, isso faz parte de uma estratégia argumentativa para dar conta da diferença específica da nossa espécie em meio aos demais organismos vivos existente na natureza. E o que teríamos de singular enquanto espécie? Espinosa o diz na Proposição XXXV, Corolário I, da *Ética* (1990, p. 506), da seguinte forma:

Não existe nenhuma coisa singular na Natureza que seja mais útil ao homem do que o homem que vive sob a direção da Razão. Com efeito, o

³ Na famosa exposição da terceira antinomia da razão, por meio do qual Kant (1998, B 472) pretende nos apresentar sua fundamentação transcendental da ideia de liberdade, mas sem contrariar o entendimento da física clássica moderna acerca do vínculo mecânico entre os fenômenos da natureza, ele afirma: “A causalidade segundo leis da natureza não é a única a partir da qual os fenômenos do mundo possam ser derivados em conjunto. Para explicá-los é necessário admitir ainda uma causalidade mediante liberdade”.

que é mais útil ao homem é o que está mais de acordo com a sua natureza, isto é (como é evidente), o homem. Mas o homem age absolutamente segundo as leis da sua natureza quando vive sob a direção da Razão e, só nessa medida, está sempre necessariamente de acordo com a natureza de um outro homem; logo, não há, entre as coisas singulares, nada mais útil ao homem do que o homem.

Essa passagem nos põe bem no “centro” do que interessa a Espinosa, e que faz com que dê à sua obra principal o título de *Ethica ordine geometrico demonstrata*, e não *Philosophia naturalis* — ou *Parva natura*, como talvez fosse do gosto de Gilles Deleuze. Esse centro geométrico da ética é, notadamente, a Razão: ela é a singularidade que nos caracteriza e determina nossa natureza específica (*naturada*) em meio à *natura naturante*. A Razão, e não o corpo, nos unifica, pois “os homens estão, sobretudo, de acordo em natureza, quando vivem sob a direção da razão” (Espinosa, 1990, p. 506), já que só assim podemos pensa-los ligados, afinal, como foi dito, “*homini nihil inter res singulares utilius datur, quam homo*” [não há nada mais útil ao homem que outro homem]. O filósofo não vive “à maneira de um eremita, de uma sombra”, como mero inquilino em Estados que lhe parecem inúteis, prejudiciais ou inessenciais (Deleuze, 1980, 11). Isso pode servir a Nietzsche, não a Espinosa. Pelo contrário, o filósofo a que podemos identificar a imagem do holandês é um análogo do *citoyen de Genève*, um pensador público e não privado, aquele para quem o Deus do homem é sua Humanidade, e só pela Razão podemos aceder a Ele e a Ela. Isso é o que podemos extrair do Escólio da Proposição XXXV, em que as tensões, quer dizer, os antagonismos que opõem indivíduo e cidadão, o idiota e o agente social, estão bem sintetizadas:

[...] raramente acontece que os homens vivam sob a direção da Razão, mas com eles as coisas passam-se de tal maneira que a maior parte das vezes são invejosos e molestos uns para com os outros. Não obstante, só com dificuldade podem levar vida solitária, de tal forma que a muitos agrada bastante a definição: o homem é um animal sociável (*homo sit animal sociale*), e, de fato, as coisas passam-se de tal maneira que da

sociedade comum dos homens provêm muito mais vantagens que inconvenientes. Portanto, que os satíricos (*Satyrici*) ridicularizem quanto quiserem as coisas humanas, detestem-nas os teólogos, louvem os melancólicos, quanto puderem, a vida grosseira e selvagem (*vita invultam, & agrestem*), e condenem os homens, e admirem os animais (*admirentur bruta*), eles experimentarão, no entanto, que os homens, por mútuo auxílio, obtêm mais facilmente aquilo de que necessitam, e que não podem evitar os perigos que os ameaçam de todos os lados, a não ser pela união das forças. Eu passo em silêncio que é muito mais vantajoso e muito mais digno do nosso conhecimento contemplar as ações dos homens que as dos animais (*nostra magis dignum, hominum, quam brutorum facta contemplari*) (Espinosa, 1990, p. 508).

Mas tudo o que quer Deleuze é animalizar Espinosa — em sua humanidade! Há uma passagem em que escreve:

Tanto na sua maneira de viver como de pensar, Espinosa fornece uma imagem de vida positiva e afirmativa, contra os simulacros com que se contentam os homens. Não só os que se contentam com eles, mas também o homem cheio de ódio à vida, envergonhado da vida, o homem da autodestruição que multiplica os cultos da morte, etc. (Deleuze, 1980, p. 21).

Tudo isso e outras coisas mais, segundo Deleuze, leva Espinosa ao diagnóstico segundo o qual nossa cultura social e moral “é uma traição do universo e do homem”. E, contrariando *in absoluto* o que diz a citação que acabamos de fazer, logo acima, da Proposição XXXV, dá um exemplo bizarro da admiração de Espinosa pelo comportamento dos animais enquanto contra modelo — como o faz com a suposta instituição do corpo como condutor hermenêutico — de uma civilização que “recobre” o deprecio à vida por meio de leis que nos impõem deveres e impérios. Escreve Deleuze (1980, p. 21):

O seu biógrafo Colerus nota que ele gostava dos combates das aranhas [...]. É que os animais, pelo menos, ensinam-nos o caráter irredutivelmente exterior da morte. Eles não a trazem em si mesmos, ainda que necessariamente a deem uns aos outros: a morte, como um mau encontro inevitável na ordem das existências naturais. Mas não

inventaram ainda a morte interior, esse universo sadomasoquista do escravo-tirano.

Estamos, agora, diante de um Deleuze “psicólogo” — e por sinal, o tipo mais radical de behaviorista, praticando estudos comparativos que invertem a lógica da pesquisa psicológica. O que interessa à psicologia comportamental em suas pesquisas comparadas — dado que os homens são seres que tendem a viver agrupados —, são as espécies animais gregários, como as formigas, por exemplo. Mas o filtro nietzscheano de Deleuze o fez eleger um artrópode⁴ “independente” e predador, solitário e “livre”. E de onde vem a motivação em imaginar uma aranha “reflexiva”, introspectiva, preocupada com a morte? Parece a “vaca feliz” de Nietzsche — desde que essa “felicidade” não seja eudaimonia, pois, como mostramos, esta supõe um bom estado de espírito, a “instituição” do espírito —, animal que vive no presente, sem história e, portanto, sem cultura — ou, de cultura, ausente! Novamente: tem coisa mais “satírica”, na ótica de Espinosa que considerar mais “vantajoso e muito mais digno do nosso conhecimento contemplar” não “as ações dos homens” e sim “as dos animais”; admirar os animais e ridicularizar as coisas humanas? (Espinosa, 1990, p. 508).

A verdade é que Espinosa tem a mesma percepção dos conflitos que estão na base das nossas dificuldades em realizar a vocação moral da humanidade que qualquer outro grande moralista, como Aristóteles, Kant e Rousseau. Para cada um deles, o espaço animal da nossa existência é amoral e, como nos diz Freud (1997, p. 113): “Provavelmente uma percentagem da humanidade (devido a uma disposição patológica, ou a um excesso de força instintual) permanecerá sempre associal”, como a aranha de Deleuze. É ainda Freud (1997, p. 111) quem escreve, em sintonia com o que diz Espinosa:

⁴ Artrópode quelicerado da classe Arachnida, aliás, parente do escorpião.

Acho que se tem de levar em conta o fato de estarem presentes em todos os homens tendências destrutivas e, portanto, antissociais e anticulturais, e que, num grande número de pessoas, essas tendências são suficientemente fortes para determinar o comportamento delas em sociedade.

Pessoas que, como ele diz, são dominadas por uma disposição instintual “excessiva”, com “tendências destrutivas”, patologicamente afetadas, e que, como vimos em Espinosa, “raramente acontece” que “vivam sob a direção da Razão”. Daí poder Rousseau (IV, 1969, p. 249) escrever que o “homem natural”, diferente do “homem civil” e social, “é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que só se relaciona consigo mesmo...”, e são homens desse tipo os que sentem “como um pesado fardo os sacrifícios que a civilização deles espera, a fim de tornar possível a vida comunitária” (Freud, 1997, p. 110).

Mas, de maneira alguma esses seres antissociais são “amorais” — como eles mesmos dizem, aliás, defensivamente!⁵ Afinal, todos eles vivem em sociedade e, por isso, são, isso sim, indivíduos imorais. Para falar de forma direta, são “imbecis”, seres que, vivendo “na ordem civil”, querem “conservar o primado dos sentimentos da natureza”, o que é o mesmo que não saberem o que querem, comportando-se como “um desses homens de hoje, um francês, um inglês, um burguês” (Rousseau, IV, 1969, p. 249). São esses os homens que, como Deleuze e Nietzsche, invertem a lógica da perfectibilidade, ou aperfeiçoamento contínuo, que descola nossa espécie das demais que conhecemos no mundo. E como nos explica o *Segundo discurso*, “o animal, pelo contrário [do que se dá

⁵ Na *Política*, Aristóteles (1988, p. 15-16) nos dá as duas únicas condições sob as quais poderíamos representar um ente amoral, o que nos indica a animalidade, por um lado, e divindade, por outro: “É claro, portanto, que a cidade [polis] tem a precedência por natureza sobre o indivíduo. De fato, se cada indivíduo isoladamente não é autosuficiente, conseqüentemente em relação à cidade [polis] ele é como as outras partes em relação a seu todo, e um homem incapaz de integrar-se numa comunidade, ou que seja autosuficiente a ponto de não ter necessidade de fazê-lo, não é parte de uma cidade, por ser um animal selvagem ou um deus”.

com o homem], 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”. Mas, constatada essa diferença entre o animal de vida cíclica e inalterável e o animal mutante e cultural, Rousseau faz a seguinte pergunta, dada a insistente aversão — abordada por Freud — às obrigações morais inerentes à vida social e cultural:

Por que só o homem é suscetível de tornar-se um imbecil? Será porque volta, assim, ao estado primitivo e — enquanto a besta, que nada adquiriu e nada tem de bom a perder, fica sempre com seu instinto — o homem, tornando a perder, pela velhice ou por outros acidentes, tudo o que sua *perfectibilidade* lhe fizera adquirir, volta a cair, desse modo, mais baixo que a própria besta? 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; que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes; que seja ela que, fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza (Rousseau, III, 1964, p. 142)

Parece até que Rousseau leu *Espinosa e os signos*, passando então a meditar a respeito do quanto a cultura, a história, a sociedade, a moral e a política constituem “uma traição do universo e do homem”. Afinal, são esses conflitos vividos pelos homens que nem a aranha nem a formiga podem ter — nem mesmo a vaca! Ou há quem possa imaginar, seja zoologista, seja psicólogo, a superação da circularidade da vida orgânica natural a esses seres vivos. É por isso que a vaca de Nietzsche ruma indiferente, a-historicamente! Essa é a sua eternidade bovídea, ruminante e mugente — mas não falante, nada comunicante! Quem desenvolveu essa capacidade de viver organicamente em comum enquanto espécie, regulado por uma unidade não apenas suposta e sim proposta como necessária, foi o homem, sendo essa a singularidade que fez da nossa espécie um ser vivo único sobre Terra, um *zoon logon*. E isso é um fato — histórico, cultural, e não bestial —, “não é uma ideia, uma questão de teoria. É uma maneira de ser...” (Deleuze, 1980, p. 22) — de

ser Humano!, ainda que isso pareça demasiado — *Allzumenschliches*, como se diz — para a maioria de nós. É um dado empírico conhecido que os homens têm a capacidade de propor leis pelas quais eles mesmos, apenas — na medida em que as considerem necessárias e as desejem —, são os responsáveis. É assim que eles mesmos, os homens, dão início a um conflito entre seu desejo instintual — sua propensão patológica à ação que os satisfaz natural e imediatamente, vale dizer, enquanto indivíduos — e aquilo que são levados a desejar pela circunstância de viverem juntos e em colaboração. Logo, é a cultura, não a natureza ou o corpo, o que nos explica como “a vida humana se elevou acima de sua condição animal” (Freud, 1997, p. 110), forjando sua singularidade.

É para esse conflito fático que Kant, insatisfeito em ruminar e preguiçoso demais para se pôr a viandar olhando sua própria sombra, procura uma explicação — sem recorrer nem à besta, nem ao santo — no interior de uma Cosmologia, ou seja, num mundo *sive natura*. Mas o faz, o que é para nós inevitável, graças a mediação do entendimento e da razão.

Ao tentar estabelecer a ideia de liberdade como uma modalidade alternativa de causalidade e de vida, o que, aliás, é fundamental em todo debate em torno da moral, Kant, preventivamente, se vê diante da necessidade de formular do modo mais coerente e verdadeiro possível o que poderia ser — e “é”, até hoje — a negação naturalista de sua própria hipótese, de modo a evitar cair no unilateralismo, ou seja, no mesmo dogmatismo falsamente racional diante do qual se vê e a que se contrapõe Espinosa, em sua época. E essa tese naturalista explicitada na *Crítica da razão pura* — que é a tese de Deleuze, Nietzsche e de uma grande parcela de intelectuais contemporâneos —, nas palavras de Kant (1998, B 472), é a seguinte: “Não há liberdade alguma, mas tudo no mundo acontece meramente segundo leis da natureza”. A liberdade, como diria um behaviorista à moda de Burrhus Frederic Skinner, é uma ilusão, pois o que regula nossas ações são os resultados, positivos ou negativos, que

obtemos individualmente⁶. Essa contestação naturalista — apresentada pelo próprio Kant — se dá no trecho referente às antinomias da razão, porque o conflito entre liberdade e necessidade natural configura, de fato — como deve se dar em qualquer abordagem que se quer dialética — uma antítese, termo que, tecnicamente, nunca deve ser confundido com uma contradição, já que, diferente desta última, não se resolve e nem pode ser reconhecida nos limites finitos ou restritos do entendimento positivo.

Se essa tese, cuja base é o fato exemplar de que a única ciência realmente estabelecida é a moderna filosofia da natureza, ou seja, se são os casos da Física e da Matemática os que nos disciplinam no sentido de exigir, para não cair em superstição, que só olhemos os acontecimentos do mundo dito natural — o que inclui a nós mesmos, quer dizer, qualquer Antropologia séria — como modelo, como quer Deleuze, então, como contestar a mil vezes retomada afirmação de Rousseau ao dar início ao Livro I de *Emílio*? E o que é dito aí?: “Tudo está bem [*est bien*] quando sai das mãos do Autor de todas as coisas, tudo degenera entre as mãos do homem” (Rousseau, IV, 1969, p. 245). Ora, diria Espinosa, o homem é uma de todas as coisas saídas das mãos de Deus, e, se, para o autor da *Ética* geométrica, o Autor de todas as coisas é Deus, porém *sive natura*, natureza no seio da qual é impossível qualquer tipo de exceção ou variação, então como explicar que nós sejamos capazes de mudar, de alterar, o estado ou a condição segundo a qual as coisas foram geradas pela natureza (ou Deus), uma vez que é isso que significa “degenerar”: alterar, modificar a condição natural segundo a qual uma coisa existe? Ora, o homem é, nesse sentido, um animal degenerado, e ponto! Se não

⁶ Resumidamente, podemos dizer que, para Skinner, a ideia de “livre arbítrio” é arbitrária e ilusória, uma vez que a ação humana, como a de qualquer animal, é mantida ou modificada de acordo com as consequências tem para cada indivíduo. Sendo essas consequências desagradáveis é muito provável que a ação não se repita, assim como há grande chance de que seja repetida se as consequências forem satisfatórias. É no interior de uma cadeia pragmaticamente construída, alheia à ideia de um *arbitrium liberum*, que podemos explicar a ação do homem, sem recorrer à transcendência e ao sobrenatural.

houver, para qualquer um de nós, um modo de pôr as transformações provocadas pela cultura humana no mundo em um registro que preserve nosso vínculo com a natureza, só restaria o milagre como explicação.

3 Rousseau, Espinosa e a Humanidade do homem

Rousseau não fantasia quando faz sua afirmação de que tudo degenera nas mãos do homem. Para ele isso “não é uma ideia, uma questão de teoria” (Deleuze, 1980, p. 22). Nesse momento ele é um autêntico empirista, no sentido mais *lato*, e até ingênuo, desse termo. Ele está, apenas, olhando para o mundo e, literalmente, constatando o que a existência e a presença de um componente dele, que é o homem, causou efetivamente na natureza que o gerou. É fato que, como lemos no *Emílio*, o homem “força uma terra a alimentar as produções de outra, uma árvore a carregar os frutos de outra”, confunde o clima, mutila os animais, perturba tudo. O homem, diz Rousseau (IV, 1969, p. 245): “Não quer nada da maneira como a natureza o fez, nem mesmo o homem”. É como se o homem, ele mesmo, dissesse não à natureza. Um não, evidentemente, que supõe alguma necessidade, ou seja, uma utilidade, uma vez que a negação não pode ficar sem um fundamento razoável. Mas o que fica claro nessa citação, é que, “espinosianamente”, trata-se de uma questão de vontade, de desejo que, quando deliberado e consciente, quando no registro de uma “*proairesis*”, como diz Aristóteles — uma escolha refletida —, abre um horizonte moral para nossas ações desejadas e afetam, com isso, diretamente nossa existência. Enquanto nossos apetites naturais implicam o desejo de algo que nos motiva a agir, na *proairesis*, são as próprias ações que são consideradas como dignas de desejo. E simplesmente desejar uma ação é o que nos pode converter, de homens naturais, em seres humanos, culturais.

E como Espinosa define, em sua *Ética*, o desejo — que tanto excita as ligações nervosas que comandam a idolatria do corpo e provocam a

salivação no cão de Pavlov?⁷ Diz ele no Escólio da Proposição IX, Parte III: “O desejo (*Cupidas*) é o apetite de que se tem consciência (*appetitus cum conscientia*)” (Espinosa, 1990, p. 276), sendo que a apetição, afirma Espinosa, é a própria essência do homem (*hominis essentia*), uma vez que é graças a ela que nós nos esforçamos por nossa conservação. É o apetite que determina o homem a realizar as coisas! Por isso que tendemos a só fazer aquilo que queremos, já que as apeteçemos e desejamos. Mas existem, no homem, dois tipos de apetição. A primeira delas são as nossas paixões e, além delas, diz Espinosa, “há outras afecções de alegria e de desejo que se referem a nós, enquanto agimos (somos ativos)”. Isso porque a paixão é uma *animi pathema*, ou seja, uma afecção da alma em que o esforço de preservação do homem, portanto, seu desejo, é determinado pelo corpo ou parte dele. Espinosa chama não de paixão e sim “vontade” esse mesmo esforço “enquanto se refere apenas à alma” — chegando mesmo a opor, então, vontade e apetite. É que a mera paixão, por sua ligação intrínseca com o corpo, é análoga à percepção, termo que, nas palavras de Espinosa, “parece indicar que a alma é passiva”, está naquela condição de *animi pathema*, e sua atividade, portanto, só é acionada por ser externamente estimulada, daí ser apropriado dizer que ela, a alma, “sofre” uma afecção. Logo, apenas um conceito, ou melhor, uma “ideia”, pode efetivamente “expressar uma ação da alma”, uma atividade espontânea da mesma, uma vez que a ideia é a representação “que a alma forma pelo fato de ser uma coisa pensante”. É essa separação — meramente analítica, mas fundamental para as intenções de Espinosa — que devemos entender o desejo natural e geral de nos preservarmos por meio das paixões ou por meio da vontade. São duas

⁷ Ivan Pavlov é um famoso fisiologista russo, ganhador de Prêmio Nobel, que se notabilizou por seus trabalhos com condicionamento comportamental de animais, entrando, com isso, na cadeia evolutiva da Psicologia Comportamental. Pavlov observou em um de seus experimentos com cães que ao associar o momento da alimentação do animal com algum estímulo físico, com o toque de uma sineta, estimulava a salivação do animal, antes mesmo que ele tivesse o alimento à disposição. Pavlov é um marco no estudo do chamado condicionamento reflexo do comportamento, tão importante para a pesquisa behaviorista.

capacidades distintas de desejar que vão sendo desenhadas como indispensáveis à nossa existência.

E o escândalo espinosiano a que se refere Deleuze, em um contexto moral dominado por doutrinas teologicamente estabelecidas, é o acento, posto por Espinosa, no desejo! Deleuze só esquece que uma coisa é desejar algo que se impõe como estímulo impulsionador da atividade da alma; outra coisa é desejar ações — que só ocorrem em razão da *mens* — em função de um movimento que é próprio dela mesma, a alma, e que, se envolve estímulo, este deve ser-lhe algo completamente intrínseco, subjetivo — uma “auto-afecção”. Tais desejos se diferenciam, portanto, da mesma forma como, em nós, o sentimento — indissociável da nossa subjetividade — pode ser distinguido da sensação física, externa, ainda que chamemos a ambos de afecções. É que a vontade, diz Espinosa, como o próprio intelecto, “é somente um modo de pensar”, daí podermos falar de “juízo moral”. Só que a *emendatio*, quer dizer, a correção que ele propõe na *Ética*, não se dirige ao intelecto, como no caso de outra obra sua⁸, mas à vontade e ao desejo atrelado a ela. E o alvo dessa *correctio* são os teólogos judeus e cristão na função — imprópria — de moralistas. É apenas isso! Em certo sentido, é a paganização o que escandaliza, a volta ao formato helênico de discussão acerca da ética ou da moral — é isso que está em jogo na obra de Espinosa. É por esse meio que a ética é um combate à ideia de transcendência dos valores morais, da ideia absoluta de Bem e de Mal. E isso não porque elas não possam ser absolutas, afinal devem ser consideradas como incondicionalmente válidas para toda a Humanidade, mas o que elas não podem de modo algum é ser meramente abstratas, separadas do mundo, como se, para o mundo, pudéssemos conceber um redobro dele.

Isso não leva Espinosa, de forma alguma, a naturalizar os fenômenos morais, quer dizer, as nossas ações de alcance coletivo, ações

⁸ *Tractatus de intellectus emendatione*.

que possam ser efetivamente consideradas em sua significação social. É exatamente o que fará Rousseau no *Contrato*. Como Deleuze (1980, p. 10) mesmo reconhece, noções como “mérito e demérito, de bem e de mal, são exclusivamente sociais, e referem-se à obediência e à desobediência”. Isso é verdade na letra morta, mas não no ânimo do espírito de qualquer princípio autenticamente moral. Afinal, é exatamente isso que tem a ver com as “teses práticas” — “prática” do grego *práxis* e não de *pragma* — de Espinosa, e que o seu hermenauta francês parece ter confundido com o que, em nossas ações, tem valor meramente “pragmático”. O que scandalizou na filosofia prática de Espinosa foi o fato de se “repor” a natureza na discussão em torno dos problemas morais. Como podemos ler no *Tratado Político*: “É opinião geral dos filósofos que as paixões atormentadoras da vida humana são vícios, em que incidimos, por culpa nossa. Eis por que se costuma escarnece-las, deplorá-las, ou censurá-las acerbamente” (Espinosa, 2010, p. 6). Esses filósofos — teólogos, em verdade —, diz-nos Espinosa, parecem crer em santos, o que no fundo resulta de imaginarem “uma pretensa natureza humana, que não existe em parte nenhuma”, e cuja consequência é o caluniar a realidade. Então, Espinosa (2010, p. 6) completa:

Esses tais veem os homens, não como são, mas como queriam que fossem. Daí que, em lugar da Ética, a maior parte das vezes fizeram uma sátira, e jamais conceberam uma política praticável, porém arquitetaram uma Quimera, boa para ser aplicada no país da Utopia.

É essa crítica à visão abstrata do homem, por querer representá-lo apenas como espírito, o que faz Espinosa voltar o olhar à natureza — mesmo procedimento, vejam só, adotado por Rousseau com sua valorização do homem selvagem, inclusive pondo-o como referência para sua reflexão acerca da condição do homem civilizado. Mas então, nos diz Espinosa (1990, p. 258):

Nada acontece na Natureza que possa ser atribuído a um vício desta; a Natureza com efeito, é sempre a mesma⁹; a sua virtude e a sua potência de agir são unas e por toda parte as mesmas, isto é, as leis e as regras, segundo a qual tudo acontece e passa de uma forma a outra, são sempre e por toda parte as mesmas [...] Portanto, as afecções de ódio, de cólera, de inveja, etc., consideradas em si mesmas, resultam da mesma necessidade e da mesma força da Natureza que as outras coisas singulares.

Essas afecções, portanto, precisam ser conhecidas e não ignoradas como indignas, como querem os “teólogos-moralistas” — se é que esse tipo de personalidade “ética” existe. Nós precisamos conhecer a natureza e a força das afecções, mas também e sobretudo o poder da mente sobre elas. Sendo que tudo isso depende do método, do modo de tratar a questão, e da qual resultam as doutrinas: as que negam simplesmente a importância da consideração das paixões para a real determinação do que nos define como humanos e agentes morais, e as que nunca dissociam o animal e o ser racional, de modo a nos apresentar uma perspectiva mais próximo do homem existente e não apenas imaginado por alguma mente fanática.

É por essa mesma razão que Kant concebe a origem da ideia transcendental de liberdade no interior de uma Cosmologia Racional, ou seja, a partir de uma teoria geral da natureza, evitando recorrer, com isso, tanto à psicologia pura quanto à teologia. Desse modo, como Espinosa, o conceito que o guia na determinação da necessidade da ideia de liberdade é o conceito de causalidade. Por isso, para Kant, a liberdade é uma modalidade de causalidade, ou seja, ela só faz sentido em um contexto de necessidade, quer dizer, objetivo. Ela não é uma dádiva divina especial, e nossas ações livres são sempre eventos possíveis plenamente justificáveis neste mundo, não além. Toda a dificuldade estava — como está até hoje, infelizmente — em entender como se dá uma descontinuidade nos eventos do mundo com o advento da cultura humana. É o mesmo dilema

⁹ *Nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem.*

que tem o geômetra ao definir e explicar a linha. Enquanto linha ela é concebida como contínua, mas na explicação e na sua figuração, devido à natureza de todo procedimento analítico, ela é exposta como discreta, logo, descontínua: como uma secessão de pontos. Não há como abrir mão de uma dessas formas de abordar a questão.

E, no que nos interessa aqui, toda a dificuldade está não em reconhecer o que acontece na vida dos homens como seres naturais e cultivadores da natureza — em especial a sua própria —, mas em explicar este fato. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles se expressa sobre isso da seguinte forma:

[...] nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; com efeito, nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário à sua natureza. [...] Não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. A natureza nos deu a capacidade de recebe-las, e essa capacidade chega à maturidade pelo hábito (Aristóteles, 1984, 1103 a 15-20).

Juntando os termos consagrados por Aristóteles e Kant, o que queremos dizer é que o homem é um ser essencialmente aporético ou antinômico — o que dá a dimensão, graças a uma tensão interminável, da historicidade da nossa existência. Isso, aliás, está analiticamente contido na antropologia de Rousseau quando nos define, enquanto espécie e individualmente, em termos de “perfectibilidade”, o que aponta tanto para nossa humanização quanto para nossa imbecilidade — que nada mais é que o aperfeiçoamento da nossa idiotia. O que o homem não pode ou não deve, porque isso seria um absurdo, é ser contraditório. Nele temos que reconhecer tanto o que tem em comum com todos os seres orgânicos existentes na natureza, quanto o que ele concebe que pode ser e, por isso, já que só depende dele, deve-ser. O naturalista, quando observa um organismo vivo, ou seja, um “corpo animado”, como diria Espinosa, só dá conta de um lado dessa oposição. E essa unilateralidade é o que os críticos da moral, como Deleuze, leem, inanimadamente, na

letra da obra de Espinosa (1990, p. 72), quando, por exemplo, ele escreve: “Na Natureza nada existe de contingente; antes, tudo é determinado pela necessidade da natureza divina [*sive natura*] a existir e a agir de certo modo”. Quando Espinosa sentencia isso, ele está se posicionando contra a associação da ideia de liberdade à arbitrariedade, como um poder que teria qualquer um de desejar e fazer absolutamente tudo que cobiça, independentemente de qualquer outra fonte causal determinante. Como vimos, isso de modo algum dá conta dos sentidos ou das orientações possíveis da capacidade humana de desejar.

O que Espinosa está denunciando é que possa existir entre nós, do ponto de vista humano, algum “amoralismo”, um espaço não-moral da convivência social, afinal não há liberdade como mero arbítrio! — ainda que nos representemos esse arbítrio voluntarista e ilimitado na figura de um Deus. Liberdade não é ausência de regras ou o desejo de negação delas, porque, como formulará depois Kant no parágrafo 14 de seus *Prolegômenos a toda metafísica futura*, a própria natureza não é a adição aritmética das coisas, uma ao lado da outra *ad infinitum*, mas o conjunto de todos os fenômenos sob leis que as interligam¹⁰. Ora, a unidade legal da Natureza só nos é possível conceber pela razão. E, segundo Espinosa (1990, p. 216): “É da natureza da Razão considerar as coisas não como contingentes, mas como necessárias”¹¹. Mas, diz ele: “Na medida em que os homens estão sujeitos às paixões, não se pode dizer que as suas naturezas concordam” (Espinosa, 1990, p. 498), ou sejam, que possamos esperar uma efetiva unidade orgânica entre eles, como exige a ideia de moralidade. Afinal: “Os homens podem diferir em natureza, na medida em que são dominados por afecções que são paixões; e, ainda nessa medida, um só homem é variável e inconstante” (Espinosa, 1990, p. 500), como admitirá Freud, Rousseau, etc. Por isso, a virtude que

¹⁰ Assim formula Kant esta ideia: “*Natureza é a existência das coisas enquanto determinadas por leis universais*”.

¹¹ *De natura Rationis non est res, ut contingentes, sed, ut necessárias, contemplari.*

realmente interessa ao homem enquanto ele possa se sentir membro da humanidade, “concordando sempre necessariamente em natureza” é — não devemos cansar em dizer — o esforço em viver “sob a direção da Razão” e não do corpo.

Como não ver na identificação das diferenças entre os homens sob a ótica das paixões, por um lado, e a sua unidade sob a perspectiva da razão, por outro, a mesma estrutura que guia a antropologia rousseauiana no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade*? Afinal, em Espinosa, como vimos, é pela regência das paixões que se afirmam, em nós, as desconformidades e a desarmonia voluntarista das ações em que se expressa nossa individualidade — nosso impulso antissocial. Esse voluntarismo de ordem subjetivista só “evolui” para a vontade racional e objetiva quando as vantagens de viver em colaboração nos levam a desenvolver um senso de sociabilidade indiscutivelmente necessário e favorável à nossa existência enquanto espécie, por isso tudo deve ser concebido de modo que “não fiquem separadas a justiça e a utilidade” (Rousseau, III, 1964, p. 351). Se as paixões nos diferenciam, como diz Espinosa acima, é apenas por meio do cultivo da razão, de uma espécie de consciência comum — *Über-Ich*, dirá Freud — que podemos projetar a concórdia social a que os gregos deram o nome — mantido por Espinosa — de “ética”, latinizada posteriormente como “moral”. E tanto as paixões que nos multiplicam quanto a razão que nos unifica, por mais antinômicas que sejam, entram no cômputo honesto do que é, ou melhor ainda, do que “deve ser” — em função de sua flexibilidade — a “natureza humana”. Por isso o conceito de perfectibilidade aparece em um ponto estratégico do *Segundo discurso*, e o acordo comum representado como “pacto social” é a revolução na ideia do que somos enquanto singularidade na natureza, subvertendo a partir de então tudo a todo tempo — e inventando o autocultivo, a *autarchía* e a historicidade da existência que é vedada aos aracnídeos. Isso é posto em *Do contrato social* com as seguintes palavras:

Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano, se não mudasse de vida, pereceria (Rousseau, III, 1964, p. 360).

Se sincronizássemos essa passagem do *Contrato* com o *Discurso sobre a origem da desigualdade*, estaríamos no momento exato em que Rousseau nos diz: “Até aqui levei em consideração somente o homem físico”, portanto, em sua condição pré-social de existência, espreado em meio à vida animal — desoprimido! grunhiria em reclamos Deleuze. Porém, nessa condição:

Só, desocupado e próximo do perigo, o homem selvagem deve gostar de dormir e ter o sono leve, como os animais que, pensando pouco, dormem, por assim dizer, todo o tempo em que não estão pensando. Constituindo a própria conservação quase a única preocupação (Rousseau, III, 1964, p. 140).

Sua condição não é a do homem que interessa a Espinosa e Aristóteles, considerado que é, em suas obras, do ponto de vista do *bene vivere* ligado à *eupraxia*. Até porque a insubmissão do homem natural é independência, não liberdade. E, na independência, ele já obedece ou está sob regras — quer dizer: é escravo! — das paixões e dos instintos que ele não domina e o levam a agir sem *proairesis*: por impulso!

Na antropologia filosófica em que pensar é ter a capacidade de julgar e refletir, em que agir não é responder de forma “reflexa” — como diria o russo Pavlov — a estímulos físicos conduzidos por cadeias sinápticas, a “liberdade comum” e não a individual, a liberdade *volontiers* determinada, afirma convictamente Rousseau (III, 1964, p. 352), “é uma consequência da natureza humana”, faz parte de uma evolução propiciada pelo fato de o homem ser um ente inteligente e, sobretudo, sociável — não devido sua mera estrutura física. E por ser uma “consequência”, ela, a “natureza humana”, não é um dado prévio da nossa

existência, não é da ordem do inato, é uma conquista da espécie unificada por uma razão sempre aberta à perfectibilidade. O elemento catalisador que dispara e acelera essa capacidade ilimitada — na verdade, indeterminável — de aperfeiçoamento é a associação das nossas vontades em função do interesse e do benefício comum. É quando tem, por essa circunstância, sua inteligência amplificada, é apenas aí, que o homem “alcança a idade da razão”, e “tornar-se, por isso, senhor de si”, autárquico e o “único juiz dos meios adequados para conservar-se” (Rousseau, III, 1964, p. 352).

No *Segundo Discurso*, ao se propor defender “a causa da humanidade”, é inevitável que Rousseau aborde em sua antropologia tanto a perspectiva da espécie quanto a do espécime. Igualdade e desigualdade, liberdade e escravidão dependem do correto entendimento do que isso significa. Caso contrário, um filósofo confessadamente empirista, como Rousseau, passaria por um delirante, afinal, para ele, a modificação ocorrida com a transformação do indivíduo em cidadão é uma alteração na forma do seu modo de viver que revoluciona o que todos somos sem que isso venha a afetar nossa base física. Feita sua análise do homem selvagem, natural, o que resta? Resta o principal para um ser da natureza que tem na razão sua singularidade, como diz Espinosa. É o homem considerado como um ente racional em geral e sua correspondente vontade que Rousseau (III, 1964, p. 141) busca quando escreve: “esforcemo-nos por encará-lo, agora, em seu aspecto metafísico e moral”.

Como podemos notar nessa passagem, o que amplia as condições de existência do homem para além do que ele tem naturalmente é a possibilidade objetiva de uma vida moral — essa é a “sobre-natureza” que nós nos damos, sem fantasmagoria! E é essa vida que nos eleva ao ponto de vista “metafísico”, palavra que arrepiá a todos que ignoram o sentido real que a anima, mas que Rousseau resume muito bem ao mostrar que se trata aqui, apenas, da “qualidade de agente livre possuída pelo

homem”, e que “constitui, entre os animais, a distinção específica” que nos caracteriza (Rousseau, III, 1964, p. 141). Em um ambiente aparentemente análogo aquele em nos vemos com a interpretação deleuziana da moral e que nos encaminha para a naturalização de tudo, para uma misologia doutrinal, por mais embaraçoso que isso seja, Rousseau chega a admitir que os animais não só têm ideias como chegam “a combinar suas ideias até certo ponto”. Sabemos o quanto já era relevante à época a discussão acerca do pensamento nos animais, fato registrado por Rousseau (III, 1964, p. 141): “Alguns filósofos chegaram mesmo a afirmar que existe maior diferença entre um homem e outro do que entre um certo homem e certa besta”. O que Rousseau não nos diz é se a besta é uma formiga, uma aranha, um cão babão ou uma vaca mastigando. O que lhe importa enfatizar é que, realmente, “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” às determinações que ela lhe impõe por meio de seus instintos, já que, em nosso caso, se “delibera”. Pois é

[...] 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 ideias, mas não o poder de querer [*la puissance de vouloir*], ou antes, de escolher [*choisir*] e no sentimento desse poder só se encontram atos puramente espirituais [*actes purement spirituels*] que de modo algum serão explicados pelas leis mecânicas (Rousseau, III, 1964, p. 142).

É esse o vínculo que há entre o moral e o metafísico que nos permite notar o quanto Rousseau diferencia o uso limitado do nosso entendimento — com sua proximidade aos sentidos e às paixões que Espinosa chama de *animi pathema*, e Kant de *arbitrium brutum*¹² — e a

¹² Kant (1998, B 830) escreve, na Primeira Seção do Cânon da razão pura, o seguinte: “Um arbítrio é puramente *animal* (*arbitrium brutum*) quando não pode ser determinado senão mediante impulsos sensíveis [*sinnliche Antriebe*], ou seja, patologicamente [*pathologisch*]. Um arbítrio, porém, que pode ser determinado independente de impulsos sensíveis, e

sublime amplitude indeterminável da razão, embora, de modo geral, essas duas formas de falar da nossa capacidade intelectual sejam confundidas. O nosso entendimento, por assim dizer, é a nossa inteligência animal, já a razão é uma forma social de pensar no seio da qual, apenas, é concebida a *volonté générale* soberana — *inaliénable* e *indivisible*, como nos explicam os capítulos I e II, do Livro II, no *Contrato*. O certo é que, como demonstrará Kant, leitor entusiasmado de Rousseau, no entendimento humano não “se encontram atos puramente espirituais” que possam ser estranhos à explicação mecânica ou biológica da nossa vida, afinal, são os fenômenos meramente físicos e não os morais que são por ele determinados.

Na verdade, pelo entendimento, também chamado de nossa “luz natural”, ainda estamos muito próximo da luta pela sobrevivência, o que nos condiciona a um uso “pragmático” da inteligência. Isso só se modifica com o advento da sociedade. Mas, antes, no quadro geral do isolamento selvagem, se o homem é capaz de ter ideias — nos limites em que vive —, isso ainda não significa nada de muito especial, singular. Daí a importância do que escreve Rousseau (III, 1964, p. 139): “Evitemos, pois, confundir o homem selvagem com os homens que temos diante dos olhos”. Aos homens selvagens podemos admitir apenas o uso de uma faculdade limitada, que é o entendimento, mas não, ainda, o uso da razão. É nesse contexto que ganha sentido as palavras de Rousseau quando ele nos diz o que já está no espírito das ideias de Espinosa: “A natureza trata todos os animais abandonados a seus cuidados com uma predileção com que parece querer mostrar quanto é ciosa desse direito”, tanto que esse cuidado é “o mesmo com o próprio homem” (Rousseau, III, 1964, p. 139). De modo que se todo animal “tem ideias, posto que tem sentidos”, como nós, o que o aparta do homem é que este “só se diferencia

portanto, por motivações que só podem ser representadas pela razão [*Vernunft*], chama-se *livre-arbitrio* (*arbitrium liberum*), e tudo o que se interconecta com este último, seja como fundamento ou seja como consequência, é denominado *prático*”.

da besta pela intensidade” das combinações de é capaz de fazer com as ideias em seu juízo (Rousseau, III, 1964, p. 141).

É na sequência dessas considerações que o comércio entre inteligência e paixões é destacado por Rousseau no *Segundo discurso*. E justamente, como Espinosa, fazendo um contraponto com aqueles que supostamente estariam no espaço reflexivo do moralista. Anota Rousseau: “Apesar do que dizem os moralistas, o entendimento humano muito deve às paixões, que, segundo uma opinião geral, lhe devem também muito. É pela sua atividade que a nossa razão se aperfeiçoa”. A razão evolui como a unidade na multiplicidade do uso individual da inteligência (entendimento), por isso ela é a faculdade de coordenar faculdades. Nas palavras de Rousseau (IV, 1969, p. 1090): “A razão é a faculdade de ordenar todas as faculdades de nossa alma de forma adequada à natureza das coisas e as suas relações conosco”. E, confirmando a importância central da faculdade de desejar para nossa existência, tanto no nível da *animi pathema* quanto da *ratio*, Rousseau (III, 1964, p. 143) completa; “só procuramos conhecer porque desejamos usufruir e é impossível conceber por que aquele, que não tem desejos ou temores, dar-se-ia a pena de raciocinar”. E do que se trata, enfim, na sequência do *Segundo discurso*? Trata-se da “razão” e da “vontade”, em um nexos, por sinal, que prepara a exposição sistemática do *Contrato social*. E se a vontade geral é o que unifica nossos desejos, promovendo sua desindividualização, está confirmado, como em Espinosa, que é a razão [*ratio*] que nos unifica e humaniza — como agentes morais! É pelo que nós mesmo nos damos graças a ação pura do espírito [*actes purement spirituels*], quer dizer, como vontade [*voluntas*] consciente de seu esforço [*conatus*] em preservar o seu ser, logo, não por motivos extrínsecos à razão, mas àqueles que podem ser referidos imediatamente à nossa mente [*mentem solam refertur*] (Espinosa, 1990, p. 278), é assim que nos tornamos um tipo de ente único na natureza — ou, como diz o filósofo

holandês, assumimos o traço que caracteriza a singularidade da natureza humana.

4 Considerações finais

Como tentamos demonstrar, existe uma identidade tão consistente entre as obras e as intenções dos grandes filósofos que têm sua imagem ligada ao tema relativo à moral e à concepção de humanidade no homem — para além de sua inteligência instrumental —, que qualquer “narrativa” em que as diferenças na apresentação seja confundida com conflitos de compreensão e conteúdo, pode ser — quando controlamos nossa preguiça — desmentido com o simples cotejamento dos textos. E foi isso que tentamos fazer. Deleuze nos dizendo o que importa a Espinosa é só um caso de uma legião, diria Kant, de detratores da moral que parecem nunca ter entendido, mesmo vivendo em sociedade, que não há comunidade humana sem princípios objetivos (comuns) de convivência. E é disso que se trata na *Ethica demonstrata*, de Espinosa (1990, p. 508), mostrar que “o homem é um animal sociável (*homo sit animal sociale*)”, e não um aracnídeo predador da sua própria espécie. Se vivos, nem Espinosa, nem Kant, nem Rousseau ou Aristóteles seriam esse tipo de pensador político que chamamos hoje “de direita”, condenando a função racional do Estado e defendendo sua “vontade particular, contrária ou diversa da vontade geral que tem”, ou deveria ter, “como cidadão”; cobrando uma existência “absoluta e naturalmente independente”, embora desfrutando “dos direitos do cidadão sem querer desempenhar os deveres de súdito — injustiça cujo progresso determinaria a ruína do corpo político” (Rousseau, 1983, p. 35-36).

Toda essa estória de transcendência dos valores, cara às teologias históricas — e não às teologias racionais —, sejam elas judaicas ou cristãs, foi combatida não apenas por Espinosa. Rousseau foi perseguido

e Kant severamente censurado exatamente por isso. E tudo o que eles todos propuseram, para os que reconhecem a utilidade da vida social, é o que o Direito assumisse o lugar da força física e bestial; que ao invés de seguir máximas individuais agíssemos em acordo com outros princípios e, assim, que nos permitíssemos “consultar a razão antes de ouvir” o que primitivamente nos dizem nossas “inclinações” (Rousseau, 1983, p. 36); que não sejamos, no interior da cultura e da civilização, meros animais. E quem disse que o homem age em maior consonância com sua natureza quando se deixa dirigir e vive sob o imperativo da razão? Esses são os termos de Espinosa, escondidos, sabe-se lá por quê, na retórica deleuziana e em toda a linhagem que ela representa.

Elogiar Espinosa falsificando suas ideias só pode ter um objetivo: atacar os moralistas com a ética — o que é o cúmulo da estupidez. Desde que esqueceram que “moral” é apenas a palavra latina para “ética” tal como esta foi semanticamente determinada pelos gregos, o termo tornou-se tão maldito — no sentido literal da palavra — quanto “metafísica”, que tantos criticam antes de entender o que se pretendeu, originariamente, dizer com ela. E apenas lembramos, aos que conhecem o texto do *Segundo discurso*, a associação aí feita entre moralidade e metafísica, indicando nada mais que a passagem da condição natural de existência da nossa espécie à cultura. Aquela “elevação” na condução da própria vida, como nos diz Freud, que nos põe em um novo patamar e nos “difere da vida dos animais” irracionais. É que o caráter metafísico da nossa existência é uma conquista histórica da razão, afinal, como escreve Espinosa (2010, p. 18) e não Rousseau ou Kant:

É preciso reconhecer [...] que não estava em poder do primeiro homem [*in primi hominis potestate non fuerit*] usar retamente a Razão [*ratione recte uti*], mas que ele estava, como nós o estamos [*sicuti nos*], submetido aos afetos [*affectibus fuerit obnoxius*].

Ou seja, às paixões. E não existe metafísica das paixões — como é impossível uma *ethica naturalis*. A humanização da vida do homem é da ordem da razão, e ambas, humanidade e racionalidade não existem sem autonomia, sem autarquia (governo próprio), tudo isso uma conquista histórico-cultural e não um dom da natureza.

Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro/Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa e os signos*. Porto: Rés, 1980.
- ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Trad. Joaquim de Cravalho/Joaquim Ferreira Gomes/Antônio Simões. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- FREUD, Sigmund. *Die Zukunft einer Illusion*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1997.
- FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- KANT, Immanuel. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1976.
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1998.
- KANT, Immanuel. *Prolegômenos*. Trad. Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden/Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Du Contrat Social; Écrits politiques. In: *Oeuvres complètes*. Bibliothèque de la Pléiade, Tome III. Paris: Gllimard, 1964.

Rousseau, Espinosa e a determinação da natureza no homem

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile; Éducation; Morale; Botanique*. In: *Oeuvres complètes*. Bibliothèque de la Pléiade, Tome IV. Paris: Gllimard, 1969.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. In: *Os Pensadores*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SPINOZA, BENEDICTUS. *Die Ethik (Lateinische und Deutsch)*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1990.

SPINOZA, Baruch. *Politischer Traktak (Lateinisch – Deutsch)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010.

SPINOZA, Baruch. *Kurzer Traktat über Gott, den Menschen und dessen Glück*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014.

As mulheres de Paris na literatura de Rousseau e Voltaire¹

Renato Moscateli²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.111.09>

1 Introdução

Na expressiva pluralidade de suas respectivas produções literárias, Voltaire e Rousseau exploraram o tema da viagem em diversos textos, especialmente o primeiro, cuja vida foi uma eterna peregrinação pelo continente europeu. Vários de seus contos filosóficos são narrativas de viagens, como *Zadig*, *O mundo como está*, *Cândido*, *História das viagens de Scarmantado*, *O Ingênuo*, *A princesa da Babilônia* e *As cartas de Amabel*, entre outros. Em cada um deles, personagens dos mais diferentes tipos percorrem terras estranhas, às vezes o mundo todo, visitando povos que a seus olhos cultivam hábitos bastante exóticos, inclusive os franceses. Rousseau, por sua vez, em *A Nova Heloísa* leva o personagem Saint-Preux a deixar a Suíça e a viajar pela Europa, para fugir de seu amor por Júlia. Como antigo preceptor da jovem, Saint-Preux continua assim a instrução dela descrevendo e analisando em suas cartas os costumes dos europeus à luz dos preceitos morais que buscara ensinar-lhe.

¹ Este texto é resultado de uma pesquisa que contou com o financiamento da CAPES.

² Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Professor da Faculdade de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás. Coordenador do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa Jean-Jacques Rousseau (CNPq). E-mail: rmoscateli@hotmail.com

Em muitos momentos de suas obras, tanto Voltaire quanto Rousseau fazem os protagonistas passearem pela França, o que oferece uma valiosa fonte para o estudo de suas percepções acerca desse reino que recriaram por meio da literatura. Ocultos atrás dos olhos desses estrangeiros fictícios, os autores constroem uma alteridade por meio da qual seus julgamentos adquirem uma feição diferenciada e uma autoridade singular, visto que não seriam eles próprios, indivíduos que nasceram e/ou foram criados em meio à cultura francesa, que estariam emitindo juízos a partir dos padrões dessa mesma cultura, mas sim seus personagens vindos de outros lugares, como a Suíça, a Alemanha, a América ou o Oriente, cujas visões de mundo seriam formadas por outros princípios sociais, culturais e éticos³. Mostrar o estranhamento de tais personagens frente ao comportamento dos franceses foi uma maneira muito perspicaz desses escritores exercerem a crítica à civilização, entendendo-se esta palavra não apenas como um processo de desenvolvimento histórico, mas como sinônimo de *modus vivendi*, de uma forma de *civilidade*⁴. É tomando esse sentido específico do termo como referência que este texto buscará explorar algumas das representações literárias de Rousseau e de Voltaire sobre a civilização na França setecentista.

³ Tecendo alguns comentários a esse respeito, Sérgio Paulo Rouanet (2001, p. 200) escreve que o pensamento iluminista reservou um papel muito interessante para a figura do *forasteiro*: “Seguindo a trilha de Montaigne, que mostrara a França com os olhos dos nossos canibais, a Ilustração recorre ao olhar do forasteiro para compreender seu século. Forasteiro é Usbek, o persa de Montesquieu, que visita a França da Regência e diz coisas lúcidas sobre os usos e costumes da Europa. Forasteiro é também o Ingênuo de Voltaire, selvagem norte-americano que vê e julga com grande bom senso a corte de Luís XV. Forasteiro, sobretudo, é o primeiro dos ETs, Micrômegas, que viaja de Sirius à Terra para discutir com os minúsculos habitantes do nosso planeta os turbilhões de Descartes e as mônadas de Leibniz”.

⁴ Segundo Jean Starobinski (2001, p. 14), no Século das Luzes “a palavra *civilização* pôde ser adotada tanto mais rapidamente quanto constituía um vocábulo sintético para um conceito preexistente, formulado anteriormente de maneira múltipla e variada: 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. Para os indivíduos, os povos, a humanidade inteira, ela designa em primeiro lugar o processo que faz deles *civilizados* (termo preexistente), e depois o resultado cumulativo desse processo”.

Uma pesquisa com tal objetivo deve passar necessariamente pelo local onde as muitas facetas dessa civilização podiam ser encontradas reunidas em um quadro único e complexo: Paris. Talvez muito mais do que qualquer outro lugar da França, e mesmo da Europa, a Paris do século XVIII tornou-se um palco privilegiado onde as forças da tradição e as tendências dos novos valores culturais emergentes confrontavam-se, gerando diversas consequências no interior da sociedade. E como recorte para delimitar essa investigação, tomaremos como fio condutor as representações literárias que Rousseau nos oferece acerca das mulheres parisienses em *A Nova Heloísa*, fonte com a qual teceremos alguns contrastes baseados em contos escritos por Voltaire.

2 As mulheres da capital

A pedido de Júlia, Saint-Preux escreveu-lhe uma carta⁵ em que buscou pintar um retrato minucioso das “amáveis parisienses” (Rousseau, 1994, p. 238). Sempre tendo em mente a imagem de sua amada como modelo para julgar todas as outras mulheres, o jovem produziu uma descrição bastante crítica das habitantes da capital, procurando conhecê-las não apenas como se apresentavam exteriormente, mas também seu verdadeiro caráter oculto pelas convenções sociais. Nesse sentido, *A Nova Heloísa* contém um interessante documento sobre a dimensão feminina da civilização parisiense, um aspecto relevante a ser explorado para a compreensão da configuração social do Antigo Regime, visto que na França setecentista as mulheres desempenhavam um papel bem diferente daquele que o século XIX lhes reservaria. Antes que os costumes e a sensibilidade da burguesia pressionassem as mulheres em direção ao espaço privado do ambiente doméstico (cf. Hall, 1991), as que pertenciam à elite, sobretudo,

⁵ Trata-se da Carta XXI da Segunda Parte d’*A Nova Heloísa*.

possuíam uma liberdade de movimento muito maior no domínio público, frequentando a corte, os salões e os teatros, vivendo ao lado dos homens e influenciando junto com eles os rumos da sociedade e os destinos do reino. É fundamental lembrar que Rousseau desenvolveu uma opinião muito particular sobre esse lugar ocupado pelo sexo feminino na época. Para ele, a família deveria ser a primeira escola de virtude, e caberia às mulheres, na qualidade de mães, dedicar-se primordialmente à criação dos filhos, tarefa que exigiria sua permanência no lar e, conseqüentemente, sua exclusão da vida pública⁶. No *Emílio*, o autor apelou de modo direto às mães para que protegessem e zelassem por seus rebentos, a fim de que eles ficassem a salvo do choque das opiniões humanas. Segundo Rousseau (1995, p. 7),

[...] a primeira educação é a 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. Assim, falai sempre de preferência às mulheres em vossos tratados sobre a educação, pois, além de estarem em condições de tratá-la mais de perto do que os homens e de influírem sempre mais, o êxito também lhes interessa muito mais, já que a maior parte das viúvas se acha como que à mercê dos filhos e eles então lhe fazem sentir vivamente, no bem e no mal, o efeito da maneira como foram criados⁷.

⁶ Essas ideias de Rousseau não deixaram de lhe render fortes condenações, em especial de mulheres que, desde o próprio século XVIII, reivindicavam os direitos e o reconhecimento que lhes eram então negados como cidadãs, a exemplo da francesa Olympe de Gouges e da inglesa Mary Wollstonecraft. Acerca das críticas feministas às teses rousseauianas, ver a coletânea organizada por Lynda Linde (2002).

⁷ A reflexão rousseauiana sobre a família está intimamente relacionada com as transformações pelas quais essa instituição social passou ao longo do período que se estende do século XV ao XVIII. Ao final desse processo, a “família moderna [...] separa-se do mundo e opõe à sociedade o grupo solitário dos pais e filhos. Toda a energia do grupo é consumida na promoção das crianças; cada uma em particular, e sem nenhuma ambição coletiva: as crianças mais do que a família” (Ariès, 1981, p. 271). Rousseau não apenas defende a constituição desse modelo familiar em que a criança deve receber cuidados especiais, como também expõe, em seu verbete *Economia (moral e política)* (publicado na *Enciclopédia* em 1755), os motivos pelos quais as mulheres deveriam se subordinar aos homens no interior da família. Para ele: “O pai é que deve comandar a família, por várias razões extraídas da natureza das coisas. Em primeiro lugar, a autoridade não deve ser igual entre a mãe e o pai; ao contrário, é preciso que o governo

Por essa razão, as cores fortes do retrato que Saint-Preux pinta das personagens femininas com as quais teve contato em Paris têm de ser compreendidas levando-se em conta esses aspectos do pensamento social rousseauiano, o que o próprio texto adverte:

De resto, poucas pessoas pensam como eu das senhoras francesas mesmo se não sou, quanto ao que lhes diz respeito, totalmente o único a ter esta opinião. É sobre isto que a eqüidade obriga-me a prevenir-te, a fim de que saibas que eu tas descrevo não talvez como são mas como as vejo (Rousseau, 1994, p. 239).

E quais foram as impressões de Saint-Preux a respeito das parisienses?

Como não poderia deixar de ser, o olhar do jovem deteve-se primeiramente nos traços exteriores. Após julgar os dotes físicos das francesas, Saint-Preux passou a considerar com cuidado a maneira como elas se vestiam. Nesse momento, seu desprezo pelos efeitos perniciosos que a capitais exercem sobre seus habitantes voltou a se manifestar:

O primeiro inconveniente das grandes cidades é que nelas os homens se tornam diferentes do que são e que a sociedade lhes dá, por assim dizer, um ser diferente do deles. Isto é verdadeiro sobretudo em Paris e sobretudo no que se refere às mulheres que extraem dos olhares alheios a única existência com que se preocupam. Ao abordar uma senhora numa reunião, em lugar de uma parisiense, que pensais estar vendo, vedes apenas um simulacro da moda (Rousseau, 1994, p. 245).

seja um, e, quando há diferenças de opinião, torna-se necessária uma voz preponderante que decida. Em segundo lugar, por mais leves que consideremos as incomodidades da mulher, como estas constituem sempre para ela um intervalo de inação, esta é uma razão suficiente para excluí-la da primazia, pois, quando a balança é perfeitamente igual, uma palha basca para fazê-la pender para um lado. Além do mais, o marido deve inspecionar a conduta da mulher, porque é importante que tenha certeza de que os filhos, que é obrigado a reconhecer e alimentar, pertencem de fato a ele e não a outro. A mulher, que não precisa temer nada disso, não tem o mesmo direito sobre o marido. Em terceiro lugar, os filhos devem obedecer ao pai, de início por necessidade, em seguida por reconhecimento” (Rousseau, 2006, p. 85). Sobre as ideias rousseauianas a respeito da família, ver também Cassirer (1999, p. 94-95).

Pela voz de Saint-Preux, Rousseau deplora a desnaturação provocada pela convivência constante entre os seres humanos, como já havia feito nas páginas de seu *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Tomadas pelo desejo de viver apenas para serem bem vistas pelos outros, as mulheres de Paris são as maiores vítimas do amor-próprio: fazem da aparência pessoal sua primeira ocupação, deixando de ser o que são — isto é, o que a natureza teria destinado a elas — para se tornarem pequenos espetáculos ambulantes. Para tanto contribuem os recursos da moda, esse requinte da civilização que transformou o hábito de se vestir em uma verdadeira arte, e que tinha nas parisienses as mestras de toda a Europa. Saint-Preux chega ao ponto de dizer que as mulheres da capital eram somente *simulacros* da moda, uma afirmação duplamente interessante dada a polissemia do termo empregado. Em primeiro lugar, porque caso se entenda a palavra simulacro por seu significado de *imagem*, tem-se uma referência ao fenômeno de “teatralização” social estudado por Richard Sennett. O autor nos mostra que havia uma busca, entre os habitantes da Paris do século XVIII, para recriar nas relações públicas cotidianas o mesmo resultado de credibilidade que os atores conseguiam atuando nos palcos. Por esse motivo, eles tratavam seus corpos sobretudo em função da aparência que desejavam adquirir: “as pessoas visualizavam as roupas como uma questão de artifício, decoração e convenção; o corpo servia como um manequim, ao invés de ser uma criatura viva e expressiva” (Sennett, 1995, p. 89). Quando Saint-Preux escreve que, nas reuniões, o que se viam não eram parisienses, mas simulacros da moda, ele estava certo e errado ao mesmo tempo. Certo, porque percebeu que essas mulheres abandonavam, em certa medida, a própria singularidade ao se esconderem por trás de uma “fantasia”, como se suas vidas fossem um eterno baile de máscaras em que as convenções da civilização urbana ditavam as regras da indumentária. E estava errado porque, baseando-se apenas em seus preconceitos sobre ser e parecer, ele relutava em admitir que era exatamente por *serem* parisienses que elas se

comportavam dessa maneira, e levavam a moda mais a sério do que uma mera questão de aparências.

Em segundo lugar, o termo simulacro também pode significar *imitação, arremedo, cópia*. Nesse sentido, a afirmação de Saint-Preux remete a certa tendência de uniformização social a que a França setecentista assistiu. O fato de as parisienses em geral poderem vestir-se como cópias de um modelo implica que as distinções econômicas estavam suplantando as diferenças hierárquicas entre os membros da nobreza e da plebe, pelo menos em alguns aspectos, uma realidade que o personagem pôde testemunhar pessoalmente:

Vêm-se as mesmas fazendas em todas as categorias sociais e ter-se-ia dificuldade em distinguir uma duquesa de uma burguesa, se a primeira não tivesse a arte de encontrar distinções que a outra não ousaria imitar. Ora, isto parece trazer dificuldades pois, qualquer que seja a moda que se adote na Corte, essa moda é seguida imediatamente em toda a cidade e não acontece com as burguesas de Paris o que acontece com as provincianas e as estrangeiras que somente usam a moda que passou. Também não acontece como nos outros países, onde os mais ilustres sendo também os mais ricos, suas mulheres se distinguem por um luxo que os outros não podem igualar. Se as mulheres da Corte agissem aqui desta maneira seriam logo ofuscadas pelas dos financistas (Rousseau, 1994, p 240-241).

De acordo com Alexis de Tocqueville (1982), nas décadas que antecederam a grande Revolução, a França era o país onde os homens tinham-se tornado os mais parecidos uns com os outros. Ele atribui esse fenômeno ao progressivo empobrecimento da nobreza, uma decadência econômica que teve sua contrapartida no enriquecimento crescente da burguesia. O que poderia ter atuado para ampliar o fosso entre as duas classes, se os burgueses houvessem empregado suas fortunas em atividades mercantis, serviu, entretanto, para aproximá-las, na medida em que a riqueza dos plebeus acabava, na maioria das vezes, assumindo a mesma forma que a da aristocracia: a propriedade fundiária. Como historiadores mais recentes têm apontado (Blanning, 1991; Mayer, 1987),

talvez Tocqueville tenha exagerado quanto à decadência econômica da nobreza da França⁸, mas seu diagnóstico do movimento de nivelamento cultural de classes em direção à formação de uma elite mais ou menos homogênea — *l'élite des lumières* — parece bastante correto. Nobres de antiga linhagem e burgueses *anoblis*⁹ conviviam bastante próximos e teceram entre si uma intrincada rede de relações sociais e culturais¹⁰. Ao se deparar com a dificuldade existente para distinguir pela aparência nobres e plebeias, em virtude da imitação do figurino aristocrático pelas mulheres burguesas, Saint-Preux enxergou através da moda o mesmo processo descrito tempos depois por Tocqueville (1982, p. 107), para o qual:

Em fins do século XVIII sem dúvida ainda era possível perceber uma diferença entre o comportamento da burguesia e da nobreza, pois nada iguala-se com mais vagar que esta camada de hábitos que chamam boas maneiras; porém, no fundo todos os homens que se situavam acima do povinho eram parecidos. Tinham as mesmas idéias, os mesmos hábitos, os mesmos gostos, escolhiam os mesmos divertimentos, liam os mesmos livros, falavam a mesma linguagem.

Para o quadro ficar completo, deve-se apenas acrescentar ao texto de Tocqueville a observação de que, em geral, todas as mulheres da elite parisiense eram parecidas e vestiam roupas iguais.

⁸ Como Thimoty C. W. Blanning (1991, p. 19-20) salienta, muitos nobres dedicaram-se com sucesso aos empreendimentos capitalistas, envolvendo-se tanto com o comércio quanto com os setores da indústria em desenvolvimento.

⁹ Termo utilizado para designar os indivíduos que se enobreciam pela compra de títulos ou de cargos públicos que conferiam a nobreza a seus possuidores. Segundo Blanning (1991, p. 24): “Estima-se que pelo menos 6 500 famílias adquiriram nobreza no curso do século [XVIII]; em outras palavras, cerca de um quarto do total da nobreza francesa era de origem bastante recente. Significativamente, o maior desses grupos de *anoblis* era constituído de grandes mercadores, financistas e fabricantes”.

¹⁰ Veja-se, por exemplo, a divertida sátira tecida por Voltaire no conto *Jeannot e Colin* (de 1764), no qual uma família provinciana é levada pela sorte a enriquecer e comprar um título de nobreza. Buscando fazer parte da alta sociedade parisiense, os Jeannotière despendem sua fortuna para viver como “grão-senhores”, e fazem de tudo para que o filho seja bem-sucedido no ambiente refinado da capital. Uma análise mais detalhada da obra pode ser encontrada em Moscateli (2000).

Algo que também chamou a atenção de Saint-Preux para a “estranheza” do comportamento das mulheres da capital foi o costume que elas tinham de estarem sempre junto com os homens. Ele contrapõe-lhes o exemplo das suíças, que apreciavam muito mais a companhia de seu próprio sexo, sentindo-se um pouco constrangidas pela presença masculina. “Em Paris”, escreve, “é exatamente o contrário; as mulheres somente gostam de viver com os homens, somente com eles sentem-se à vontade” (Rousseau, 1994, p. 242). As consequências de tal costume não deixam de desagradar a Saint-Preux. Aos seus olhos, aquela “mistura contínua e leviana” entre os dois sexos levava a que ambos abandonassem suas características essenciais para adquirirem as do gênero oposto. Havia uma troca por meio da qual o ar, a linguagem e as maneiras femininas e masculinas perdiam, de certa forma, suas referências primeiras para se tornarem uma espécie de patrimônio comum da civilidade parisiense. É claro que o jovem forasteiro não poderia evitar condenar essa promiscuidade dos hábitos: para ele, cada sexo tem um papel a desempenhar na sociedade, não sendo nem um pouco apropriado que a convivência contínua entre eles fizesse com que se esquecessem de seus respectivos lugares. Tantas vezes ele próprio não fora obrigado a respeitar as regras da conveniente separação entre homens e mulheres no tocante à sua amada Júlia, mesmo que isso tenha significado refrear seus sentimentos em nome da virtude? Na idílica Suíça imaginada por Rousseau, a família é uma instituição que vem em primeiro lugar; lá, os homens solteiros que frequentam casas onde vivem mulheres deveriam manter a devida distância que a moral exige.

Porém, em Paris tudo é bem diferente:

É difícil conceber de onde tantos homens podem espalhar-se por toda a parte, mas Paris está cheia de aventureiros e de celibatários que passam sua vida correndo de casa em casa e os homens parecem, como as espécies, multiplicarem-se pela circulação. É aí portanto que uma

mulher aprende a falar, a agir e pensar como eles e eles como ela (Rousseau, 1994, p. 242).

Os jantares, as conversações nos salões, os espetáculos no teatro e na ópera, todas estas situações forneciam aos parisienses de ambos os sexos inúmeras oportunidades de se apresentarem uns diante dos outros, estimulando os desejos e dando margem aos jogos de sedução. Pois o fato de estarem em contato constante levava a que os relacionamentos entre homens e mulheres tomassem feições bem mais complexas do que aquelas conhecidas por Saint-Preux em sua terra natal. Ele compreendeu essa realidade refletindo sobre as consequências da liberdade possuída pelas mulheres da capital: “É certo que mil ligações secretas devem ser o fruto de sua maneira de viver disseminadas entre tantos homens” (Rousseau, 1994, p. 243). Para essas mulheres, o amor — e aqui trata-se do sentimento elevado e sincero que o personagem preza acima de todas as coisas — é irrelevante em se tratando de suas relações com o sexo oposto, seja no matrimônio, seja fora dele. Pela lógica das aparências que regia a sociedade de Paris, os aspectos exteriores eram sempre os mais importantes e também os mais decisivos nas escolhas feitas pelas mulheres em suas aventuras extraconjugais: “para elas”, escreve Saint-Preux,

[...] a galanteria e os cuidados valem mais do que o amor e, contanto que se seja assíduo, pouco lhes importa que se esteja apaixonado. As próprias palavras amor e amante são banidas do trato íntimo dos dois sexos e relegados com as de *cadeia* e *chama* aos Romances que não se lêem mais (Rousseau, 1994, p. 243).

A indignação do jovem contém as sementes de uma sensibilidade original que iria se difundir com muita força no século que se seguiu à publicação de suas cartas. Designada por muitos como romântica, a atitude expressa no texto rousseauiano quanto ao sentimento representa um ponto de inflexão não apenas na literatura, mas na vida

dos europeus. Segundo Fulvia M. L. Moretto, em *A Nova Heloísa* (1994, p. 18):

[...] o tema do amor tem uma dimensão inesperada para a sociedade do século XVIII. Em primeiro lugar, a união do amor físico e do amor espiritual foi uma novidade para um mundo que valorizava, de preferência, a sensualidade; em segundo lugar, este amor vem envolto em ternura, sentimento novo em literatura e que não é encontrado nem mesmo nas grandes paixões racinianas.

De fato, ao longo da correspondência trocada por Júlia e Saint-Preux, Rousseau redefiniu o papel das paixões, levando adiante a reabilitação que diversos pensadores do Iluminismo buscavam fazer delas no contexto de sua crítica à ideia de pecado da religião cristã (ver Gay, 1990). Enquanto outros filósofos, como Diderot e Voltaire, desejavam retirar a mácula que o cristianismo havia lançado sobre a dimensão erótica do ser humano, fazendo até mesmo um elogio da sexualidade, Rousseau queria convencer a todos de que o verdadeiro erro estava na dissociação entre a atração física e o sentimento amoroso. Ao se deparar com pessoas que se entregavam aos prazeres da carne sem qualquer comprometimento mais profundo, apenas levadas pelo fogo momentâneo suscitado por encantadoras lisonjas, o personagem rousseauiano acreditou estar em um mundo em que toda a ordem dos sentimentos naturais estava invertida, e onde os corações eram incapazes de formar elos entre si.

Com efeito, é preciso ter em mente que aquilo que Saint-Preux considera “a ordem dos sentimentos naturais” é muito mais uma maneira culturalmente determinada de lidar com a afetividade do que o fruto de disposições inatas da natureza humana. Na França do século XVIII, entre os participantes da elite, a família não era um conjunto de pessoas reunidas pelos laços do sentimento, pelo menos não necessariamente. Em especial no caso dos nobres, os matrimônios se efetuavam em função das conveniências ligadas à manutenção do *status*. Homens e mulheres

de condição elevada — e que muitas vezes mal se conheciam — casavam-se para conservar a dignidade de sua linhagem, para unir suas fortunas e para selar alianças interfamiliares. O casamento constituía um dos recursos mais importantes e frequentes da diplomacia, uma vez que permitia às casas aristocráticas reinantes firmar pactos entre os Estados por meio das núpcias de seus membros (*cf.* Anderson, 1985). Assim, havia interesses maiores envolvidos nas escolhas dos cônjuges, e o espaço para as razões do coração era bastante resumido. Isso implicava que os esposos, após o matrimônio, poderiam levar vidas relativamente independentes, encontrando-se apenas nas ocasiões em que as convenções sociais o exigiam. Segundo Norbert Elias (1995), até mesmo a arquitetura das casas da nobreza visava à preservação da privacidade de seus habitantes, uns em relação aos outros, permitindo que organizassem seu cotidiano sem interferir nos hábitos dos demais moradores. Diante de todas essas práticas que caracterizavam a instituição do casamento no Antigo Regime, Saint-Preux expõe a Júlia uma opinião bastante crítica sobre os franceses:

Dir-te-ia que em Paris o casamento não tem a mesma natureza que tem em todos os outros lugares. É um sacramento, ao que pretendem, e esse sacramento não tem a força dos menores contratos civis: parece ser apenas o acordo de duas pessoas livres que concordam em morar juntas, em usar o mesmo nome, em reconhecer os mesmos filhos, mas que não possuem, quanto ao mais, nenhuma espécie de direito uma sobre a outra; e um marido que tivesse a ideia de controlar aqui a má conduta de sua mulher não excitaria menor número de comentários do que aquele que, entre nós, suportasse a desordem pública da sua. As mulheres, por seu lado, não usam de rigor para com seus maridos e ainda não se observa [que] elas os façam punir por imitar suas infidelidades (Rousseau, 1994, p. 244).

Novamente é necessário atentar para um ponto específico do texto, isto é, a afirmação da suposta singularidade dos casamentos existentes na capital francesa. Ora, Saint-Preux acredita que em Paris os matrimônios possuem uma natureza diferente da encontrada em

qualquer outra parte, o que é um julgamento baseado somente em suas referências culturais, e não em um amplo conhecimento das peculiaridades dos casamentos na Europa e em outros lugares do mundo. Deixando de lado por um momento as particularidades de sua origem suíça, o jovem transforma os critérios morais de sua pátria em padrões universais, como se todo o mundo, menos Paris, tivesse os mesmos costumes relativos ao casamento. Todavia, se houvesse dimensionado devidamente suas ideias sobre essa questão, teria visto que, ao contrário de ser a exceção, o tipo de relação matrimonial cultivada pelos parisienses era muito comum também em outras cidades de diversos países europeus, sendo parte do *habitus* das elites. Era o casamento alicerçado no afeto mútuo dos cônjuges, o modelo familiar defendido por Saint-Preux, que surgia como algo extraordinário para a época.

Para o personagem, a infidelidade dos casais parisienses deveria ser motivo de grande escândalo e, no entanto, “o adultério não revolta, nele nada se encontra que seja contrário à conveniência” (Rousseau, 1994, p. 243). A traição é vista como um simples divertimento a que homens e mulheres se entregam sem maiores constrangimentos. Como um outro escritor do século XVIII expressou em sua literatura, a sedução era um esporte da aristocracia, tanto quanto a caça ou a esgrima. Em *As relações perigosas*, de 1783, Choderlos de Laclos descreve, também por meio de cartas, os vários lances de um jogo de conquistas disputado por nobres que não se detêm diante das barreiras morais ou sentimentais. O personagem rousseauiano observa esse jogo com grande repulsa, deplorando a efemeridade das relações — “uma ligação galante dura um pouco mais do que uma visita” (Rousseau, 1994, p. 244) —, e, segundo lhe pareceu, não importava sequer quem se tomava por amante: em nome da sensatez, buscou-se facilitar a satisfação física das paixões, de modo que para isso “todos são quase igualmente bons, [...] e não há outra escolha a fazer a não ser o que cai mais comodamente nas mãos” (Rousseau, 1994, p. 244). O que mais excita a aversão de Saint-Preux é a

ocorrência corriqueira que o adultério assumira entre os parisienses. Ele pensa em si mesmo e em sua querida Júlia, nos obstáculos intranponíveis que se interpunham à realização de seu amor, e então se vê em meio a uma sociedade tão extraordinária que admite a infidelidade como um hábito cotidiano, pois:

[...] entre a maioria das mulheres [de Paris] o amante é como um dos empregados da casa: se não faz seu dever é despedido e toma-se um outro; se encontra coisa melhor alhures ou se se entedia com o ofício, parte e toma-se um outro (Rousseau, 1994, p. 244-245).

Lendo-se as páginas cheias de indignação escritas por Saint-Preux, não se pode esquecer que ele é duplamente estranho a essa sociedade da capital: sendo originário da Suíça, ele vem de uma terra onde os costumes relativos ao casamento são opostos aos de Paris; como um romântico *avant la lettre*, ele está imbuído de valores éticos e sentimentais que destoam completamente daqueles que observa na França. Por tudo isto, ele se constitui em um instrumento para as prédicas morais de Rousseau em favor da família, do amor e da sinceridade. Entretanto, é preciso reconhecer que essa imagem negativa transmitida pelo *philosophe* genebrino deve ser contrabalançada. E nessa tarefa, recorrer à visada voltairiana acerca do mesmo tema é uma excelente opção, a começar pelo fato de que as experiências pessoais do autor francês representam tudo o que Saint-Preux/Rousseau condenava como imoralidade. De fato, Voltaire conheceu desde a juventude os ambientes “liberais” da capital: sua iniciação literária ocorreu em plena convivência com os libertinos da Sociedade do Templo¹¹. Mais tarde, ele teve relacionamentos que se tornaram célebres — o caso de muitos anos

¹¹ Segundo Pierre Lepape (1995, p. 24), os membros da Sociedade do Templo — vários abades, alguns gentis-homens, magistrados e um ou dois diplomatas — “bebiam a valer, empanturravam-se à mesa, participavam de farras elegantes, e escutavam Arouet, que lhes fazia versos bem ao seu gosto de epicuristas cultos: leves, rápidos e picantes, repletos de referências antigas, livres até a licenciosidade, impiedosamente escarneadores da religião e da monarquia”.

com Émilie, a esposa do marquês du Châtelet, e tempos depois a relação incestuosa com a sobrinha, Mme. Denis¹² — sem nunca se casar. Não causa surpresa, portanto, que sua visão a respeito do adultério seja bem mais branda do que a de Rousseau, o que se percebe por meio da leitura do conto *O mundo como está* (de 1748).

Nessa obra de Voltaire, o profeta Babuc vê-se encarregado pelo anjo Ituriel da missão de investigar as virtudes e os vícios da cidade de Persépolis — retratada como uma espécie de Paris da Antiguidade — para decidir se ela deveria ou não ser destruída pela cólera divina. Quanto mais conhecia o comportamento dos persas, mais Babuc se admirava de suas contradições, pois cada ação deplorável que testemunhava logo era seguida por uma demonstração de grande mérito. “Inexplicáveis humanos’, exclamou, ‘como podeis reunir tanta baixez e grandeza, tantas virtudes e crimes?’” (Voltaire, 1972, p. 85). Durante o jantar oferecido pela esposa de um oficial que conhecera de passagem pela guerra, Babuc

[n]otou [...] que a dama, que começara por pedir-lhe ternamente notícias do marido, falava ainda mais ternamente, no fim da refeição, com um jovem mago. Viu um magistrado que, em presença da mulher, assediava vivamente a uma viúva; e essa viúva indulgente enlaçava com uma das mãos o pescoço do magistrado, enquanto estendia a outra a um jovem cidadão muito bonito e modesto. A mulher do magistrado foi quem primeiro se ergueu da mesa, para ir falar, num gabinete vizinho, com o seu confessor, que chegara atrasado e a quem haviam esperado para jantar; e êste, homem eloqüente, falou-lhe naquele gabinete, com tanta veemência e unção, que a dama, ao voltar, tinha os olhos úmidos,

¹² Na décima terceira parte de *Pot-Pourri* (de 1765), ao desenvolver suas críticas à Igreja, Voltaire aproveita o ensejo para ironizar a conduta sexual dos franceses e os custos financeiros que ela às vezes acarretava, e com isto acaba fazendo uma referência indireta a seu caso com a própria sobrinha. As relações incestuosas não eram incomuns no século XVIII e, segundo o próprio escritor, há conveniências em se amar a prima e a sobrinha, “mas custa dezoito mil libras, pagáveis em Roma, para desposar uma prima, e oitenta mil francos para dormir com a sobrinha em legítimo matrimônio” (Voltaire, 1972, p. 292).

as faces vermelhas, o passo inseguro, a voz trêmula (Voltaire, 1972, p. 87).

Interrogada sobre o que se passara, a dama assegurou a Babuc que assim acontecia em todas as casas de Persépolis. Embora inicialmente a visão de tamanha licenciosidade tenha impressionado mal ao profeta, o tempo se encarregou de fazê-lo mudar de ideia. Dias depois, ele se encontrou novamente com a dama, a qual fora até o gabinete do ministro e usara de todas as suas armas, do choro à eloquência, a fim de obter para o marido um posto vantajoso no Estado. Espantado com tal demonstração de zelo conjugal, Babuc questionou a mulher a respeito de seu amor pelo esposo, ao que ela lhe respondeu: “Pois saiba que meu marido é o melhor amigo que tenho no mundo, que não há nada que eu não lhe sacrifique, exceto o meu amante, e que êle faria tudo por mim, menos abandonar a sua amante” (Voltaire, 1972, p. 95-96). Para deixar bem claro que não havia o menor problema entre os esposos e seus respectivos amantes, a dama organizou um jantar do qual os quatro participaram harmoniosamente, e após descrever com orgulho para Babuc as qualidades da amante de seu marido, ela afirmou que na verdade a rival exercia uma excelente influência sobre ele: “pois nada incita mais às ações virtuosas do que ter, como testemunha e juiz, uma amante cuja estima se busca merecer” (Voltaire, 1972, p. 96). Onde Rousseau enxergou apenas o vício e a insinceridade, Voltaire vislumbrou aspectos da civilidade da capital que não deviam ser considerados unicamente como frutos da corrupção moral, pois ele sabia que os membros da elite parisiense haviam desenvolvido meios sofisticados de lidar com a sexualidade, a afetividade e as conveniências sociais, dissociando-as quando necessário, mas as conciliando se possível. Assim, a imagem divertida que Voltaire apresenta em sua obra acerca da questão do adultério resulta não somente da liberalidade do autor, mas também de uma compreensão mais empática da civilização francesa, ou seja, o discernimento de alguém que vivia essa civilidade e apreciava os seus

requintes, diferentemente de Rousseau, cujo *habitus* de marginal mantinha-o em uma tensa — e às vezes ambígua — indisposição frente aos prazeres da sociedade.

No entanto, e apesar de descrever longamente as mulheres parisienses como tão frívolas e licenciosas, Saint-Preux procurou fazer-lhes justiça antes de terminar seu retrato. Após observá-las atentamente fora do ambiente de Paris, o jovem pôde perceber que elas possuíam certas virtudes que, potencializadas pelo papel determinante que exerciam na sociedade, eram dignas de elogio. Pois o personagem reconheceu que as mulheres francesas, de uma forma ou de outra, estavam envolvidas nas questões mais importantes do reino:

Uma observação bastante comum e que parece irritar as mulheres é que elas fazem tudo neste país e, por conseguinte, mais mal do que bem; mas o que as justifica é que fazem o mal impelidas pelos homens e o bem por sua própria iniciativa. [...] Tudo depende delas, nada se faz a não ser através delas ou para elas; o Olimpo e o Parnaso, a glória e a fortuna estão igualmente sob suas leis. Os livros não têm seu preço, os autores não têm estima a não ser à medida que às mulheres agradar conferir-lhos; elas decidem soberanamente sobre os mais altos conhecimentos assim como sobre os mais agradáveis. Poesia, literatura, história, filosofia, política mesmo, vê-se logo, pelo estilo de todos os livros, que são escritos para divertir bonitas mulheres (Rousseau, 1994, p. 247-248).

É interessante notar que Voltaire, em *O touro branco* (de 1773), também salientou essa posição central das mulheres como referência na produção cultural francesa. Nesse conto, o autor fala de uma “História para divertir as damas”: a fim de consolar a princesa Amaside de seus sofrimentos, o sábio Mambrés aconselha que lhe contem histórias, “pois as histórias sempre divertem as môças, e é com histórias que a gente vence na vida” (Voltaire, 1972, p. 619). Após ouvir algumas delas, a jovem demonstrou sua insatisfação usando argumentos que remetem diretamente à crítica de Voltaire ao tipo de História que ainda se escrevia no século XVIII:

As histórias que podiam contar à tataravó da tataravó da minha avó já não servem para mim, que fui educada pelo sábio Mambrés e que li o *Entendimento Humano* do filósofo egípcio chamado Locke, e a *Matrona de Éfeso*. Quero uma história que seja fundada na verossimilhança e não se assemelhe sempre a um sonho. Desejo que não tenha nada de trivial nem de extravagante. Desejaria sobretudo que, sob o véu da fábula, deixasse transparecer aos olhos exercitados alguma fina verdade que escapa ao vulgo (Voltaire, 1972, p. 621).

A princesa Amaside, assim como as damas da França setecentista, era uma juíza severa das obras que chegavam às suas mãos, e sabia muito bem definir os critérios segundo os quais elas deveriam ser concebidas para agradar a seu gosto refinado.

Por estarem no centro da vida cultural parisiense, as mulheres detinham o poder de distribuir o capital simbólico almejado pelos artistas, bem como de influenciar as outras esferas do domínio público, inclusive a política. Tal poder advinha do espaço para a ação conferido às mulheres pela configuração aristocrática da sociedade francesa, que admitia a presença feminina em locais privilegiados da estrutura do governo. Afinal, não se pode esquecer que um dos períodos de maior impacto na história moderna da França foi o da regência da rainha Catarina de Médicis, na segunda metade do século XVI, durante o qual os conflitos religiosos levaram ao fatídico massacre de milhares de huguenotes no episódio conhecido como a Noite de São Bartolomeu (1572). Mesmo sem disporem de autoridade oficialmente reconhecida, outras mulheres também influíram com grande peso na conduta de figuras importantes da monarquia, notadamente como amantes dos reis. A “fase devota” de Luís XIV (ver Lopes, 2001), época da revogação do Edito de Nantes (1685), não por acaso coincidiu com o relacionamento do rei com a pudica marquesa de Maintenon; e houve também a marquesa de Pompadour, amante de Luís XV, célebre defensora dos iluministas. Obviamente, a França do século XVIII estava longe de ser uma monarquia em que homens e mulheres estavam em igualdade de

condições, mas existiam muitas oportunidades que elas podiam aproveitar para impor a sua vontade, e se não diretamente, faziam-no por meio dos homens que estavam sob sua influência.

Saint-Preux foi direto ao ponto quando indicou a fonte da autoridade de que essas mulheres da capital desfrutavam. Era a própria civilidade parisiense, com todas as deferências implicadas no exercício da polidez, que dava às mulheres o poder de mobilizar os homens em favor de seus objetivos. Segundo ele,

[n]os negócios, para obter o que pedem, possuem uma ascendência natural até sobre seus maridos, não porque são seus maridos mas porque são homens e porque concorda-se em que um homem nada recusará a nenhuma mulher, nem mesmo à sua (Rousseau, 1994, p 248).

As senhoras francesas tornavam as regras da cortesia suas aliadas, usando seus encantos pessoais para persuadir e seduzir. A literatura voltairiana contém diversos exemplos dessa habilidade feminina: basta lembrar a dama que, em *O mundo como está*, convenceu o ministro a acatar seus pedidos, ou então a Srta. de Saint-Yves de *O Ingênuo*, cuja beleza abriu as portas da Bastilha para seu amado hurão¹³. As mulheres não precisavam nem mesmo apelar para o afeto ou a estima a fim de fazer cumprir seus interesses. Em uma sociedade regida pela galanteria, saber utilizar os artifícios da civilização denunciados por Saint-Preux, das

¹³ Nesse conto de 1767, Voltaire utiliza a ingenuidade do protagonista, um indígena hurão que viaja da América à Europa, como instrumento para relativizar criticamente os costumes dos franceses. Tendo sido preso como suspeito de apoiar os huguenotes, o Ingênuo foi encarcerado na Bastilha. Sua amada, a Srta. de St. Yves, desejava libertá-lo e foi apelar às autoridades, mas logo aprendeu que na corte tudo dependia dos caprichos pessoais de quem detinha o poder. Após peregrinar inutilmente junto a diversas pessoas, chegou ao Sr. de Pouange, cuja posição lhe permitia conceder o favor pedido pela donzela, estando ao seu alcance anular, caso assim lhe apetecesse, uma ordem de prisão oficial. Na França setecentista, Voltaire sugere, tudo era uma questão de se estar sob a proteção de uma pessoa importante para a qual todas as portas fossem abertas, inclusive as da Bastilha. Porém, o preço pago pela jovem foi o sacrifício de sua virgindade ao Sr. de Pouange, o que, mesmo assim, não impediu o Ingênuo de passar quase um ano na prisão.

artimanhas da linguagem aos requintes das aparências, era bastante eficiente.

Foi dito acima que o protagonista de *A Nova Heloísa* enxergou positivamente a maneira como as mulheres parisienses usufruíam seu poder, e isso não entra em contradição com suas ideias sobre o papel social feminino. Mesmo que, em última instância, preferisse que as mulheres não se expusessem nos meandros da esfera pública, Saint-Preux acreditava que as francesas eram dotadas de uma benevolência natural, e que as manifestações de tal qualidade equilibravam o caráter severo dos homens, uma vez que estes tinham se enrijecido pelas preocupações cotidianas com as atividades econômicas. Segundo ele:

Em qualquer país, as pessoas encarregadas de muitos negócios são sempre detestáveis e sem comiseração e, sendo Paris o centro dos negócios do maior povo da Europa, os que os fazem são também os mais duros dos homens. É pois às mulheres que as pessoas se dirigem para obterem favores; elas são o recurso dos infelizes, elas não fecham os ouvidos às suas queixas, ouvem-nos, consolam-nos e ocupam-se com eles. No meio da vida frívola que levam, sabem roubar alguns momentos a seus prazeres para dá-los a seu bom natural (Rousseau, 1994, p. 248).

Escondida sob “as máscaras da civilização” — para tomar emprestada a expressão de Starobinski (2001) —, a solidariedade às vezes consegue emergir entre as doces mulheres da capital. No texto literário, Rousseau retoma as sendas de seu *Discurso sobre a origem da desigualdade* para estabelecer a distinção entre a natureza humana original, aquela capaz de sentir sinceramente a dor alheia e de se identificar com ela¹⁴, e a natureza degradada pelos desejos egoístas do amor-próprio. As mulheres, ao menos, eram capazes de demonstrações de honesta compaixão — embora limitadas a “alguns momentos” —, desde que essa caridade não atrapalhasse muito seus divertimentos. Por

¹⁴ Isso graças ao sentimento da piedade, que “nos inspira uma repugnância natural a ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível, principalmente os nossos semelhantes” (Rousseau, 1999, p. 154).

pouco que isto representasse para redimir a corrupção geral do país, aos olhos de Saint-Preux tais atos femininos significavam muito, pois impediam que a sociedade degenerasse totalmente até atingir o estado de luta de todos contra todos, o funesto cenário hobbesiano no qual uns se tornam feras para os outros: “é certo que [...] são somente elas [as mulheres] que conservam em Paris a pouca humanidade que aqui se vê reinar e que, sem elas, ver-se-iam os homens ávidos e insaciáveis devorarem-se como lobos” (Rousseau, 1994, p. 249).

No final, Saint-Preux admite a Júlia que sua opinião sobre as parisienses, antes tão negativa, se modificara. Após tê-las conhecido, reconsiderou o que dissera sobre as características exteriores delas: “São vícios de ostentação que é preciso ter em Paris e que, no fundo, recobrem nelas bom senso, inteligência, humanidade, boa índole” (Rousseau, 1994, p. 249). Por trás de toda a artificialidade que, segundo ele, desfigurava o sexo feminino, as parisienses conservavam algumas virtudes que a vida social não conseguira destruir. Talvez Saint-Preux não tenha adquirido tanta simpatia pelas mulheres da capital quanto o profeta Babuc, nem indicado em sua carta que algumas delas podiam ter uma elevada cultura, como a sábia princesa Amaside, mas acabou percebendo que as aparências não deviam ser levadas tão a sério em seu julgamento sobre elas.

3 Considerações finais

Neste breve texto, o estudo das obras de Rousseau e de Voltaire nos guiou em meio às representações literárias que eles produziram acerca da sociedade de Paris e de algumas características da civilidade de seus membros, principalmente de suas personagens femininas. Com isso, foi possível ver de que maneira a ficção serviu aos dois *philosophes* como um meio privilegiado para a expressão de suas ideias morais e políticas, abarcando desde algumas críticas severas até movimentos de

empatia frente ao modo de ser e de viver dos homens e das mulheres da capital francesa. A linguagem cheia de sutilezas dos parisienses é um dos aspectos mais ressaltado nessas obras, pois à medida que os personagens tomavam contato com eles, iam percebendo que as palavras que usavam para se expressar nem sempre correspondiam à realidade de suas intenções. A cortesia moldava as relações humanas a fim de enquadrá-las nas regras de um comportamento refinado e bem pouco natural, no qual as mulheres tinham um protagonismo marcante. Como se fizessem parte de um grande espetáculo teatral, essas pessoas colocavam as máscaras da civilização sobre suas faces e desempenhavam papéis umas para as outras. Rousseau e Voltaire conseguiram enxergar através desse jogo de representações, revelando que a manutenção das aparências era essencial para um certo tipo de existência civilizada que estava sob seus olhos.

Para Rousseau, a civilidade parisiense era o triunfo da artificialidade. Quando o pensador genebrino apontava na passagem à sociedade a entrada do ser humano no reino das aparências, domínio em que o amor-próprio era o sentimento mais forte, ele tinha em mente o que os resultados de tal mudança haviam gerado em sua época, isto é, a suprema desnaturação da humanidade. Talvez fosse possível, em alguma medida, cultivar uma outra sensibilidade para reverter os males provocados pelas “falsas demonstrações enganadoras que o hábito da sociedade exige” (Rousseau, 1994, p. 211), e o exemplo literário da comunidade de Clarens d’*A Nova Heloísa*, fundada sobre o princípio da transparência dos sentimentos, poderia servir de contraponto à polidez parisiense¹⁵. Voltaire, por sua vez, reconhecia a existência de uma série de problemas na vida social, inclusive de vários daqueles apontados por Rousseau. Entretanto, não concordava que fosse preciso abandonar os costumes refinados dessa civilização para aprimorá-la. Do mesmo modo como compreendia que o progresso sempre encontrava obstáculos em

¹⁵ Não tendo sido possível desenvolver esse ponto nos limites do presente texto, recomenda-se a leitura de Moscateli (2002, p. 182-199).

seu caminho, acreditava que ele jamais seria uma obra perfeita e acabada. Suas obras descrevem esse percurso histórico como uma mescla de benesses e desventuras cujas falhas não devem ser aceitas passivamente, mas que possui um grande valor em sua própria constituição díspar.

Referências

ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado absolutista*. Trad. João R. M. Filho. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. 2. ed. Trad. Dora Flakman. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

BLANNING, Timothy C. W. *Aristocratas versus burgueses?: a Revolução Francesa*. Trad. Cid K. Moreira. São Paulo: Ática, 1991.

CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Pascoal. São Paulo: UNESP, 1999.

ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte*. Trad. Ana Maria Alves. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1995.

GAY, Peter. *A paixão terna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

HALL, Catherine. Sweet home. In: PERROT, Michele (Org.). *História da vida privada*. Vol. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

LANGE, Lynda (Ed.). *Feminist interpretations of Jean-Jacques Rousseau*. Pensilvânia: The Pennsylvania State University Press, 2002.

LEPAPE, Pierre. *Voltaire: Nascimento dos intelectuais no Século das Luzes*. Trad. Mário Pontes. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

LOPES, Marcos Antônio. *Voltaire historiador: Uma introdução ao pensamento histórico na época do Iluminismo*. Campinas: Papirus, 2001.

MAYER, Arno J. *A força da tradição: A persistência do Antigo Regime (1848-1914)*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

Moretto, Fulvia M. L. Introdução. In: ROUSSEAU, J-J. *Júlia ou A Nova Heloísa*. Trad. Fulvia M. L. Moretto. São Paulo: Hucitec, Campinas: Unicamp, 1994.

MOSCATELI, Renato. *O Senhor das Letras: O Antigo Regime e a Modernidade na literatura voltairiana*. Maringá: Eduem, 2000.

MOSCATELI, Renato. *As Luzes da Civilização: Rousseau e Voltaire, da linguagem ficcional à interpretação do mundo histórico*. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Universidade Estadual de Maringá, 2002.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Mal-estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Júlia ou A Nova Heloísa*. Trad. Fulvia M. L. Moretto. São Paulo: Hucitec; Campinas: Unicamp, 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, precedido de Discurso sobre as ciências e as artes*. 2. ed. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Economia (moral e política). In: *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso; Unesp, 2006.

SENNETT, Richard. *O declínio do homem público*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

STAROBINSKI, Jean. *As máscaras da civilização*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. 2. ed. Trad. Yvonne Jean. Brasília: Editora UnB, 1982.

VOLTAIRE. *Contos*. Trad. Mário Quintana. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

A Carta à Voltaire ou Rousseau sobre o mal (parte I)

Rodrigo Brandão¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.111.10>

Em 18 de agosto de 1756, Rousseau envia a Tronchin, uma carta endereçada a Voltaire. O médico de Voltaire entrega a carta ao destinatário, que dias depois responde a Rousseau muito brevemente sem tocar no assunto discutido pela carta e por seu *Poema sobre o desastre de Lisboa ou exame do axioma 'tudo está bem'*, objeto das críticas de Rousseau. Na verdade, Rousseau acreditou que o próprio Voltaire teria enviado dois de seus poemas: o *Poema sobre a lei natural* e o *Poema sobre o desastre de Lisboa*. Rousseau aprecia o conteúdo do primeiro poema e se dedica a criticar o segundo, pois as conclusões e os efeitos no leitor do segundo poema contradizem aquilo que apreciara na leitura do primeiro poema².

A carta posteriormente ganhará o título *Carta sobre a Providência*. Dentro do escopo mais geral do tratamento do problema do mal no pensamento moderno, eu gostaria de abordar alguns de seus aspectos, sublinhando a importância deste texto que parece alinhar (e em alguns casos antecipar) muito dos temas e questões que se encontram nas mais importantes obras de Rousseau, sobretudo no *Segundo*

¹ Professor do Departamento de Filosofia da UFPR, pesquisador do Cnpq, Coordenador do Grupo de Estudo das Luzes/UFPR e Coordenador do acordo Capes/Cofecub (Ufpr/Usp-Sorbonne/Rennes) "Autonomia, tolerância, razão pública: usos contemporâneos da filosofia das Luzes". E-mail: rodribran@hotmail.com

² Em outra ocasião seria interessante explorar esse conflito (aparente apenas?) entre o desespero e a crítica ao otimismo do *Poema sobre o desastre de Lisboa* e a defesa de uma religião natural e de um suposto "otimismo" metafísico do *Poema sobre a lei natural*.

Discurso e no *Emílio*. Antecipo que minha perspectiva ao mesmo tempo se nutre e se distingue de dois excelentes textos que tratam da mesma carta: o de José Oscar Marques, *The paths of providence* (2005), e o texto de Evaldo Becker e Michele Amorim Becker: *Contribuições de Rousseau ao entendimento dos desastres socioambientais contemporâneos* (2014). Diferente do primeiro, minha perspectiva pretende apontar mais as diferenças do que as semelhanças entre Voltaire e Rousseau sobre o tema do otimismo e da providência. As considerações aqui presentes constituem os primeiros passos para bem ver que o providencialismo de Rousseau não se confunde com o de Voltaire, a questão do efeito da leitura sobre o leitor e o ponto de vista abstrato de Voltaire preparam a crítica mais contundente de Rousseau e sua perspectiva sobre a origem do mal. Em relação ao segundo, meu percurso se distingue, pois, apesar de reconhecer as possibilidades práticas da perspectiva de Rousseau, minha leitura pretende destacar a compreensão de Rousseau do problema do mal em termos metafísicos e morais e sua conexão com o seu sistema, sublinhando que Rousseau estava preocupado em fornecer um diagnóstico sobre como o ser humano é o maior responsável pelos males do mundo, mais do que oferecer abordagens sobre como lidar com desastres naturais.

A *Carta sobre a Providência* é muito rica e eu gostaria de abordá-la seguindo o seguinte percurso, aqui me concentrando apenas no primeiro momento: 1) os efeitos do discurso e as exigências fundamentais da perspectiva de Rousseau; 2) o otimismo de Rousseau, sua profissão de fé, que antecipa temas tratados pelo Vigário de Savóia no livro IV do *Emílio*, e sua conexão com a defesa do otimismo de Leibniz e Alexander Pope (avaliar o sentido e consequências da afirmação segundo a qual não se prova a existência de Deus pelo sistemas de Pope e Leibniz, mas o sistema de Pope e Leibniz pela existência de Deus) e por fim 3) a redução dos males naturais ao males morais, em chave laicizada — a passagem realizada por Rousseau do *Unde mllum* ao *Unde mllum faciamus*,

mantendo a estrutura da resposta tradicional cristã, mas a naturalizando, ou melhor, a *politizando*.

Rousseau, no início da carta, indica sua admiração pelo *Poema sobre a lei natural* e restringe o escopo de sua crítica ao poema desesperador sobre o terremoto de Lisboa.

“Todas as minhas censuras são contra vosso poema sobre o desastre de Lisboa”, diz Rousseau e continua: “porque esperava dele efeitos mais dignos da humanidade que parece tê-lo inspirado”. Ora, eis aqui uma primeira contradição apontada e sobre a qual gostaria de me deter: se a intenção de Voltaire era consolar seus leitores, se gostaria de dar voz ao lamento e ao sofrimento das vítimas do desastre, o resultado, segundo Rousseau, é justamente o contrário. Este suposto ponto de vista do sofredor adotado por Voltaire, esta voz do lamento e da revolta, na verdade, para Rousseau, amplifica o sofrimento, e adiciona ao sofrimento real um sofrimento imaginário ou melhor, um sofrimento *refletido*. Neste sentido, o poema otimista de Pope e a filosofia de Leibniz consolam muito mais do que o poema de Voltaire que com ele pretendeu se fazer porta-voz do lamento das vítimas.

No livro IX das *Confissões*, Rousseau comenta a ocasião da leitura do poema de Voltaire:

Frappé de voir ce pauvre homme, accablé, pour ainsi dire, de prospérités et de gloire, déclamer toutefois amèrement contre les misères de cette vie, et trouver toujours que tout était mal, je formai le insensé projet de le faire rentrer lui-même, et de lui prouver que tout était bien (Rousseau, 1968, p. 184)³.

Ora, provar que tudo está bem, segundo Rousseau, passa pela tentativa de fazer Voltaire “*rentrer dans soi-meme*”, e é justamente aí que

³ Tradução: “Impressionado com a visão deste pobre homem, como que subjugado pela prosperidade e pela glória, mas reclamando amargamente contra as misérias desta vida, e achando sempre que tudo estava mal, formulei o projeto insensato de o fazer reentrar em si mesmo, e provar-lhe que tudo estava bem”.

parece residir uma das novidades de Rousseau sobre o problema, muito bem analisada por Gabrielle Radica (2005): a adoção do ponto de vista geral, do ponto de vista de Deus, posição exigida pelo otimismo filosófico para que se possa afirmar a bondade da totalidade do existente, se faz em Rousseau não pela adoção de um ponto de vista geral abstrato, mas por um movimento contrário de introspecção, de um mergulho em si mesmo, enfim, do apelo ao sentimento de existência que se opõe aqui ao suposto sentimento de humanidade de Voltaire, sua piedade. Se, por um lado, Rousseau pode acusar Voltaire de falsificar o lema otimista o transformando de “O todo está bem” em “Tudo está bem”, afinal o otimismo exige a consideração da bondade do todo e não de suas partes, este ponto de vista global, no entanto, se funda primordialmente para o genebrino em uma introspecção que fornece tanto o acesso ao doce sentimento de existência quanto o sentimento da existência de Deus. Por isso o Deus de Voltaire não é o de Rousseau. O deísmo de Voltaire, racional e embaraçado pelo dilema de Epicuro sobre o mal, parecia por vezes conduzir o autor a escolher o poder em detrimento da bondade. O Deus de Rousseau, cuja prova de existência se baseia em um sentimento, não em um argumento qualquer (como o do *design* para Voltaire), é sempre bondoso e a realidade do mal lhe embaraça.

Na sequência da passagem que citei das *Confissões*, Rousseau continua:

Voltaire, en paraissant toujours croire en Dieu, n'a réellement jamais cru qu'au Diable, puisque son Dieu prétendu n'est qu'un être malfaisant qui, selon lui, ne prend de plaisir qu'à nuire. L'absurdité de cette doctrine, qui saute aux yeux, est surtout révoltante dans un homme comblé des biens de toute espèce, qui, du sein du bonheur, cherche à désespérer ses semblables par l'image affreuse et cruelle de toutes les calamités dont il est exempt (Rousseau, 1968, p. 184-185)⁴.

⁴ Tradução: “Voltaire, embora parecendo sempre acreditar em Deus, na realidade só acreditou no Diabo, pois o seu pretenso Deus não passa de um ser maligno que, segundo ele, só tem

Por que, segundo Rousseau, Voltaire é um crente do Diabo? Porque a retórica do poema de Voltaire parece conduzir a uma concepção segundo a qual o mal existe não porque não pode ser evitado, mas porque Deus não parece *querer* evitá-los: a realidade do mal questiona a existência concomitante dos atributos de bondade e poder, como bem mostra o dilema de Epicuro. Entre um Deus poderoso e mau e um Deus bom e impotente Rousseau (2002, p. 12) prefere o último.

Se o embaraço da origem do mal vos forçava a alterar alguma das perfeições de Deus, por que querer justificar seu poder em detrimento de sua bondade? Se é preciso escolher entre dois erros, prefiro ainda o primeiro.

No prefácio ao *Poema sobre o Desastre de Lisboa*, Voltaire deixou claro que seu alvo não eram propriamente as filosofias de Pope e Leibniz, mas o uso delas para desculpar males particulares. Enfim, trata-se de atacar um discurso e seus efeitos, não é de se estranhar, portanto, que Rousseau concentre inicialmente sua crítica justamente nos efeitos do discurso de Voltaire, o efeito negativo e desesperador, a amplificação do sofrimento. Para Rousseau, a identificação abstrata e piedosa com o sofredor, este suposto ponto de vista individual que legitima a lamentação, na verdade, exaspera o sofredor, paralisa e, sobretudo, *não fornece uma compreensão adequada do fenômeno*. Como bem mostrou Gabrielle Radica, a esta piedade refletida e civilizada, por isso incapaz de verdadeiramente se pôr no lugar do outro, Rousseau opõe o sentimento de si — o sentimento da existência, este sim capaz de dar testemunho do valor da vida em face aos sofrimentos. Mas o sentimento de existência, que só pode ser reencontrado numa reentrada em si, está vedado para alguém nas condições de Voltaire. Por isso Rousseau considera seu projeto de fazer Voltaire voltar a si algo “insensato”. Ele é insensato, pois

prazer em fazer mal. O absurdo desta doutrina, que é bem visível, é particularmente revoltante num homem repleto de todo o tipo de bem, que, do seio da felicidade, procura desesperar os seus semelhantes com a imagem terrível e cruel de todas as calamidades de que está isento”.

é impossível, ou ao menos improvável, fazer alguém rico e glorioso como o patriarca de Ferney reentrar em si: o doce sentimento de existência só pode ser ouvido em situação que não seja nem a penúria e exploração completa, no caso representado pelo camponês da França, como diz o autor: “onde se supõe ser preciso faze-lo morrer de miséria para que nos façam viver”, nem no luxo e fastio dos ricos franceses (dois extremos francês que se alimentam), sobrecarregados, aliás como o próprio autor do poema, de “falsos prazeres mas ignorando os verdadeiros”. A eles Rousseau opõe a vida mediana do burguês, do artesão e do montanhês ou camponês suíço, esse sim em melhor condição de falar, senão do ponto de vista da maioria, de um ponto mediano.

Portanto, se a intenção de Voltaire era tomar partido dos que sofreram, seu objetivo falhou, pois se a piedade no estado de natureza garante a moderação do amor de si e um convívio relativamente pacífico, em estado civilizado, ela deixa de ser um sentimento imediato e passa a ser um sentimento abstrato e refletido, inadequado para pensar a moral. Por detrás da suposta humanidade de Voltaire, Rousseau revela a falta dela. Pretender questionar a providência, como faz Voltaire, apenas violenta a crença do sofredor — e isto Rousseau revela quando trata de suas próprias crenças na providência e na imortalidade da alma.

Não proíbo que isso que chamo de prova de sentimento seja chamado preconceito, e não oferece esta obstinação de crença como um modelo, mas, com uma honestidade talvez única, apresento-a como uma disposição invencível de minha alma, que nada jamais poderá sobrepujar, da qual, até agora, nada tenho a lastimar, e que não se pode atacar sem crueldade” e arremata mais a frente: “é falta de humanidade perturbar as almas pacíficas e entristecer os homens inutilmente” (Rousseau, 2002, p. 24).

Compreendemos, portanto, o aparente paradoxo de alguém na situação de Voltaire, rico, coberto de glórias e auxiliado por um grande médico e amigo, pôr-se a lamentar os males do mundo (aqui ecoa a figura de Pococurante, em *Cândido*, que Rousseau pensou ser a resposta à sua

carta), justamente o luxo e o tédio comprometem a capacidade de avaliação do autor — corrompem seus sentimentos e sua razão. No penúltimo parágrafo da carta, Rousseau diz, revelando o sentido do aparente paradoxo de Voltaire: “Saciado de glória e descrente das vãs grandezas, viveis livre em meio à abundância; bem seguro da imortalidade, filosofais pacificamente sobre a natureza da alma; e se o corpo ou o coração sofre, tendes Tronchin como médico e amigo; não encontrais, entretanto senão o mal sobre a Terra. E eu, obscuro, pobre e atormentado por um mal sem remédio, medito com prazer em meu retiro e acho que tudo está bem. De onde provêm essas manifestas contradições? Vós mesmo as explicastes: vós gozais a vida, mas eu espero, e a esperança embeleza tudo” (Rousseau, 2002, p. 26).

Referências

- BECKER, Evaldo; Becker, M. A. Contribuições de Rousseau ao entendimento dos desastres socioambientais contemporâneos. In: *Trans/formação: Revista De Filosofia da Unesp*, v. 37, n. 02, 2014.
- GOUHIER, Henri. *Rousseau et Voltaire. Portraits dans deux miroirs*. Vrin, Paris : 1983.
- Marques, J. O. de A. The Paths of Providence: Voltaire and Rousseau on the Lisbon Earthquake. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas: CLE-Unicamp, série 3, v. 15, n. 1, 2005.
- RADICA, Gabrielle. L'optimisme de Rousseau. La Lettre à Voltaire du 18 juin 1756. In: *Lumières – Centre interdisciplinaire bordelais d'étude des Lumières*, n. 6, 2005.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Les Confessions*. 2 Vols. Paris: GF Flammarion, 1968.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Carta de J.-J. Rousseau ao Senhor de Voltaire. In: *Escritos sobre a Religião e a Moral*. IFCH/Unicamp. 2002.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Lettres philosophiques*. Présentées par H. Gouhier. Vrin, 1974.

A liberdade em Rousseau como possibilidade para uma formação autônoma e política

Sandro Melo Batalha Cardoso¹ & Damião Bezerra Oliveria²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.111.11>

1 Introdução

No presente texto desejamos compreender a importância da liberdade para a formação autônoma e política na filosofia de Rousseau. Buscando fundamentar essa compreensão recorreremos a três objetivos específicos: primeiramente, identificar a liberdade como atributo necessário à condição humana; em segundo, demonstrar os desdobramentos do mau uso da liberdade; por fim, esclarecer a relação entre os conceitos de liberdade, autonomia e política. Diante deste propósito, a pergunta que se coloca é: Em que medida o conceito de liberdade na filosofia de Rousseau aparece como imprescindível para a formação autônoma e política do ser humano?

Desejando desenvolver uma pesquisa que consiga contemplar as exigências teórico-metodológicas necessárias, partiremos das ponderações de Eco (2019, p. 6) que sinaliza a importância da delimitação de um tema; da seleção de fontes relevantes; da organização das informações surgidas das fontes; da reflexão crítica sobre o tema a partir das fontes; da dedicação para que o resultado de seu trabalho de pesquisa

¹ Doutorando em Educação pelo programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Pará. E-mail: sandrocardoso@yahoo.com.br

² Estágio de Pós-doutorado em Filosofia (UFPA). Professor da Universidade Federal do Pará. E-mail: damiao@ufpa.br

seja claro e compreensível possibilitando a qualquer leitor retomar o tema por conta própria.

Nossa metodologia será direcionada por meio de uma abordagem (Severino, 2007), de natureza bibliográfica, uma vez que recorreremos aos textos de Rousseau (2000, 2005, 2017, 2022), bem como a livros e artigos de comentadores, que nos dão suporte em nossas análises, tendo em vista que

A pesquisa bibliográfica é aquela que se realiza a partir do registro disponível, decorrente de pesquisas anteriores em documentos impressos como livros, artigos, teses etc. Utiliza-se de dados ou de categorias teóricas já trabalhados por outros pesquisadores e devidamente registrados (Severino, 2007, p. 122).

Além de concebermos estes livros, artigos e opúsculos como instrumentos de trabalho em nossa pesquisa (Severino, 2007, p. 39), consideramos também como instrumentais de nossa abordagem, ferramentas como a análise (Folscheid; Wunenburger, 2006, p. 355), que nos ajudará a demonstrar a relação entre liberdade, autonomia e política.

A análise é um procedimento necessário ao pensamento: ela permite primeiro desfazer os enunciados espontaneamente produzidos pela e na linguagem para separar suas unidades elementares. Ela permite, em seguida, isolar ideias, considerá-las à parte, fora de seu contexto, a fim de evidenciar suas singularidades, suas significações primárias ou seus princípios, que condicionam sua inteligibilidade. Ela é, portanto, essencial a todo trabalho de abstração (Folscheid; Wunenburger, 2006, p. 355).

2 A liberdade como atributo da condição humana

Ao entrar em contato com os textos de Rousseau podemos notar que a investigação sobre a condição humana é uma das preocupações centrais de sua filosofia (Fortes, 1989, p. 38). Desejando visualizar tal condição humana e identificar a liberdade como uma de suas

A liberdade em Rousseau como possibilidade
para uma formação autônoma e política

características principais, iremos recorrer antes ao *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*³.

No *Segundo Discurso*, Rousseau elabora uma crítica à cultura buscando compreender os motivos que impulsionaram o processo de sociabilidade humana e as razões que motivaram o aumento progressivo da corrupção da vida humana em sociedade (Dalbosco, 2016, p. 46). Neste horizonte, os conceitos de estado de natureza e de homem natural se apresentam relevantes para uma possível compreensão das causas que conduziram originariamente à constituição da sociabilidade.

Em seu *Segundo Discurso*, Rousseau (2005, p. 43) aponta para a necessária e difícil tarefa que acompanha o ser humano no que diz respeito à tentativa de se visualizar sua constituição natural destacando que seria decisivo para um esclarecimento do momento presente discernir “o que há de originário e artificial na natureza atual do homem” (Rousseau, 2005, p. 44).

Refletindo sobre essa necessária e difícil tarefa Salinas Fortes argumenta que “não podemos nos esquecer da antítese primordial Natureza/Sociedade, por meio da qual se define nossa condição presente” (Salinas Fortes, 1997, p. 79). Corroborando essa premissa Gatti (2015, P. 34) sinaliza que por meio desta antítese se apresenta a ideia do estado natural como uma ferramenta crítica para esclarecer nossa condição atual. Elucidando essa busca ao originário que aponta para constituição da condição humana, Salinas Fortes (1997, p. 82) pontua:

Eis por que em seu momento “teórico” o conhecimento se comporta como uma reconstrução genealógica, uma busca do originário ou uma determinação dos princípios de geração da ordem específica na qual se inscreve de direito o objeto considerado. É assim que, no segundo *Discurso*, remonta-se até às primeiras e mais simples operações constitutivas da alma humana.

³ Doravante também abreviado como *Segundo Discurso*.

Dentre as várias possibilidades que se abrem no horizonte rousseauiano sobre essa “busca do originário”, para os fins deste momento nos limitamos à ideia de que dirigir o olhar ao início simboliza buscar entender os princípios constitutivos da condição humana. Salinas Fortes (1989, p. 53) nos diz sobre tais princípios que existe na condição humana uma parte que nasce no interior do próprio homem e outra obtida no desenrolar do processo de sociabilidade. Daí, em seu *Segundo Discurso*, Rousseau mostrar o ser humano considerando os aspectos físicos, metafísico e moral:

Primeiro pergunta-se como poderia ser o homem do ponto de vista da conformação de seu corpo e de suas condições puramente materiais e vida. Em seguida, sobre as qualidades ou atributos de sua “alma” e, afinal, sobre suas qualidades “psíquicas” (como diríamos hoje) relativas à sua conduta diante dos semelhantes (Salinas Fortes, 1989, p. 53).

Na dimensão física, Rousseau (2005, p. 58) considera o ser humano no seu estado natural dotado de vigor e com vantagens relevantes em relação aos outros animais. Na dimensão material da vida, ele também enxerga o ser humano com benefícios no que concerne as necessidades elementares, o homem “se nutre da maioria dos vários alimentos que os outros animais dividem entre si e, conseqüentemente, encontra sua subsistência mais facilmente do que qualquer deles poderá conseguir” (Rousseau, 2005, p. 58).

Apenas quando passamos desta dimensão material e buscamos penetrar naquilo que poderia ser entendido como constituição interior do ser humano que começamos a compreender aquilo que talvez se apresente como as principais características da espécie humana (Salinas Fortes, 1989, p. 54). Conforme Salinas Fortes (1989), seriam as liberdades e a perfectibilidade. Ratificando essa ideia, Gatti (2015, p. 36) argumenta que o atributo inerente à condição humana que possibilita sua distinção de todos outros seres é, para Rousseau, a combinação de duas faculdades, a perfectibilidade e a liberdade.

A liberdade em Rousseau como possibilidade
para uma formação autônoma e política

A perfectibilidade é, para Rousseau, uma habilidade própria da condição humana que representa a plasticidade da conduta necessária para sua adaptação a novos ambientes e situações (Dalbosco, 2016, p. 56). Através da perfectibilidade o ser humano adquire a capacidade para se aprimorar abrindo um horizonte para a superação das determinações instintivas, possibilitando-lhe transcender a árdua condição posta pelo ambiente físico, tornando-o apto a apreender pelas vivências acumuladas:

[...] 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 (Rousseau, 2005, p. 65).

A noção de liberdade como independência é fulcral no *Segundo Discurso*. Conforme Israel Costa (2022, p. 118), é através dela que surge a definição de homem natural sinalizado pela figura de um animal solitário e tranquilo. Um homem livre das agitações advindas dos desejos não naturais. Ainda discorrendo sobre a liberdade natural, Israel Costa escreve:

[...] a liberdade natural ainda não se encontra articulada com a ideia do respeito e, com efeito, o mito do homem natural do primitivo estado de natureza pode ser lido como o mito da liberdade nua; da liberdade apresentada sem as vestes do respeito, sem qualquer ligação com a *idée de la considération* (ideia de consideração). Essa primitiva liberdade se encontra intimamente associada à ideia de bem como primitiva saúde (Costa, 2022, p. 115).

No trecho acima, a ideia de respeito está empregada como uma das derivações do amor-próprio, “um tipo de amor adventício e completamente diverso do primitivo e único amor que o homem natural porta em si: o *amor de soi-même* (amor de si mesmo)” (Costa, 2022, p. 116).

Em Rousseau há uma relevante distinção entre esses dois tipos de amor (Costa, 2022). O amor de si é ligado à “conservação mútua de toda espécie” (Rousseau, 2005, p. 79). Uma noção central em toda filosofia de Rousseau, o amor de si se diferencia do “amor-próprio”, paixão ausente no coração do ser humano em seu puro estado de natureza, que seria uma espécie de perversão do amor de si. Na nota XV do *Segundo Discurso*, Rousseau registra uma definição do amor-próprio esclarecendo sua distinção com relação à noção de amor de si:

O amor de si é um sentimento natural que leva todo animal a zelar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, factício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a dar mais importância a si do que a qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que se fazem mutuamente e é a verdadeira fonte da honra (Rousseau, 2005, p. 146).

Conforme Kawauche (2021, p. 149), embora Rousseau reconheça que existem paixões nocivas, ele também considera que há paixões necessárias à conservação. Dentro desta perspectiva, cabe ao processo de formação do ser humano, isto é, à possibilidade da educação humana a difícil tarefa de “dirigir para o bem ou para o mal todas as paixões das crianças e dos homens.” (Rousseau, 2022, p. 255).

3 O mau uso da liberdade

No opúsculo *Profissão de fé do Vigário de Saboiano*⁴, após chegar às duas verdades⁵ fundamentais, Rousseau indaga a respeito da posição

⁴ *Profissão de fé do Vigário de Saboiano* é um discurso que representa a primeira lição verbal que Emílio receberá de seu educador, um padre descrente dos dogmas do cristianismo. Rousseau registra suas argumentações filosóficas através do personagem conceitual explicando sua concepção sobre a religião natural, que, em linhas gerais, é chamada de natural por estar em conformidade com a natureza humana racional.

⁵ A primeira verdade fundamental é a existência de Deus. Através da observação do universo natural, Rousseau chega à ideia de Deus, considerado como causa primeira que move o

A liberdade em Rousseau como possibilidade para uma formação autônoma e política

do próprio ser humano dentro desta vasta cadeia da ordem natural, “depois de ter descoberto os atributos pelos quais concebo sua existência, volto a mim mesmo e procuro saber que posição ocupo na ordem das coisas que ela governa e que posso examinar” (Rousseau, 2022, p. 342).

Nessa introspecção Rousseau aponta para relevante diferença entre a regularidade do universo natural e a irregularidade das coisas humanas, “O quadro da natureza só me oferecia harmonia e proporções, o do gênero humano só me oferece confusão e desordem! O concerto reina entre os elementos e os homens estão no caos” (Rousseau, 2022, p. 343). Exatamente nesse ponto se estabelecerá a terceira verdade fundamental, a liberdade do ser humano: “o homem é, portanto, livre em suas ações e, como tal, animado de sua substância imaterial: esse é meu terceiro artigo de fé” (Rousseau, 2022, p. 347). Mas Rousseau nos alerta para a ambiguidade desse atributo essencial da natureza humana que é a liberdade. Se por um lado o homem é ativo, livre e age por si mesmo, por outro, ele poderá fazer mau uso de sua liberdade:

A providência não quer o mal que o homem pratica ao abusar da liberdade que ela lhe dá, mas não impede de fazê-lo, seja porque da parte de um ser tão fraco esse mal é nulo a seus olhos, seja porque ela não poderia impedi-lo sem perturbar sua liberdade e causar um mal maior ao degradar sua natureza. Ela o fez livre para que ele praticasse não o mal, mas o bem por escolha. Deixou-o em condições de fazer essa escolha empregando bem as faculdades de que o dotou; mas limitou de

universo e anima a natureza, “Que a matéria seja eterna ou criada, que haja um princípio passivo ou não, sempre é certo que o todo é uno e anuncia uma inteligência única; pois nada vejo que não esteja ordenado no mesmo sistema, e que não concorra para o mesmo fim, qual seja, a conservação do todo na ordem estabelecida. Esse ser que quer e que pode, esse ser ativo por si mesmo, o ser, enfim, qualquer que seja ele, que move o universo e ordena todas as coisas, chamo-o Deus. Junto a esse nome as ideias de inteligência, de potência, de vontade, que reuni, e a de bondade, que é uma consequência necessária delas” (Rousseau, 2022, p. 341). Rousseau sinaliza a existência de Deus como causa primeira do universo apontando para possibilidade de sua constatação por meio dos efeitos de sua ação, mas reforçada pela aceitação do coração. Assim, chega a segunda verdade relativa à natureza: ela é harmoniosa e simétrica, “não há no universo um único ser que não se possa considerar, sob algum aspecto, como o centro comum de todos os outros, em torno do qual todos eles são ordenados, de modo que são todos reciprocamente fins e meios uns relativamente aos outros” (Rousseau, 2022, p. 340).

tal modo suas forças, que o abuso da liberdade que ela lhe deixa não pode abalar a ordem geral (Rousseau, 2022, p. 347).

Portanto, se existe desordem, caos ou instabilidade nas relações humanas é em virtude do mau uso da liberdade. Nesse sentido, o próprio homem é responsável pelos males da sociedade em contraste com a ordem universal, que é representada pelo bem ou pela natureza inteligente.

Conforme Jacira de Freitas (2022), Rousseau demonstrou por meio de seu *Segundo Discurso* de que forma se organizam as relações sociais surgidas pelo acordo social criado pelo discurso do rico, como uma convenção de forças contra a imagem hipotética de um inimigo:

Se o corpo político já nasce viciado pelo *discurso do rico*, já que o fraco e o pobre somente são persuadidos por estarem também corrompidos, ao colocar a ânsia de distinção como mecanismo que opera e promove a interação humana, o *Discurso* só poderá evidenciar a história da queda e da desnaturação dos seres humanos como uma genealogia do mal. O mal está no princípio constituinte desta história perversa: homens degenerados anseiam pelo poder e almejam ser os detentores da violência (Freitas, 2022, p. 82).

Caminhando nesse horizonte, podemos inferir que todos os males sociais não devem ser atribuídos exclusivamente à natureza humana, mas àquilo que o homem pode se tornar em certas e determinadas situações. No lento e difícil decurso em que o ser humano forma sua identidade moral, conta o contexto em que nos encontramos para agir. Considerando esse contexto criado pelo *pacto do rico*, em seu *Segundo Discurso*, Rousseau a evidência nas sugestivas imagens dos danos advindos pelo incremento desigual da propriedade:

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 para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e,

A liberdade em Rousseau como possibilidade para uma formação autônoma e política

para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria (Rousseau, 2005, p. 100).

O resultado desse processo é uma devastadora inimizade de todos contra todos. É relevante ressaltar a situação de que o advento progressivo da desigualdade e de todos os males que a ela se relacionam envolvem a ambivalência da condição humana e, por sua vez, o mau uso da liberdade. Recordemos do registro de Rousseau a propósito do *pacto dos ricos*:

Todos correram ao encontro de seus grilhões crendo assegurar sua liberdade, pois, com muita razão reconhecendo vantagens de um estabelecimento político, não contavam com a suficiente experiência para prever-lhe os perigos (Rousseau, 2005, p. 100).

Se a história se desenvolveu até o momento presente fundamentada num *pacto da desigualdade* em virtude do mau uso da liberdade e de todos inconvenientes que resultam dessa situação, é plausível conceber que cabe também à liberdade abrir um novo horizonte em relação ao passado:

Para Rousseau, o homem natural, essa forma universal da humanidade que cada qual porta inteiramente em si mesmo e cuja qualidade essencial é a liberdade natural, é uma voz interior que, em meio ao barulho do mundo social, reclama ser ouvida; esse homem livre e bom, que habita no coração dos mesmos corpos cujas mãos se empenham em fazer mal, é um afeto que resvala no sentimento de cada homem civil, de ter esquecido de si para padecer em um mundo de escravidão (Costa, 2022, p. 116).

O ser humano pode ser condicionado pela situação, mas não determinado integralmente por ela. Em outros termos, o contexto é marcante, mas não decisivo no sentido absoluto. Rousseau nos oferece as condições necessárias para vislumbrarmos este horizonte otimista por meio, particularmente, de duas obras subsequentes ao *Segundo Discurso: o Contrato Social e Emílio ou Da Educação*.

4 Da liberdade civil

Conforme Cassirer (1999, p. 52), após escrever o *Segundo Discurso* ocorre no pensamento de Rousseau uma transformação importantíssima, ele redige o *Contrato Social* justamente para aquela sociedade que teria sido a causa de toda corrupção social e de toda infelicidade da humanidade. É como se nessa mudança circunscrita por novos horizontes, Rousseau desenvolvesse seu pensamento na direção das seguintes indagações: Como se pode reagir aos males sociais no atual contexto histórico? Como poderemos criar uma sociedade autêntica e verdadeira sem nos curvarmos à aparência e corrupção das convenções sociais estabelecidas pela tradição? De forma genérica, estes são os questionamentos que o *Contrato Social* se coloca (Cassirer, 1999, p. 55).

Ao buscar um horizonte viável para essas indagações, Rousseau delimita o que pretende com sua obra:

O que pretende estabelece no *Contrato social* são as condições de possibilidade de um pacto legítimo, através do qual os homens, depois de terem perdido sua liberdade natural, ganhem, em troca, a liberdade civil (Nascimento, 1998, p. 196).

Dentro desta perspectiva, para o filósofo genebrino, no processo de legitimação do pacto social, o fundamental é a condição de igualdade das partes contratantes (Nascimento, 1998, p. 196). Para Rousseau, o contrato social, conforme aos direitos do homem, deve restabelecer aquilo que o processo histórico violou, principalmente a liberdade e a igualdade (Gatti, 2015). Elas são, do ponto de vista do direito político, os dois fins de toda associação civil:

O retorno à simplicidade e à felicidade do estado natural é algo impossível, mas o horizonte para liberdade permanece aberto e, de certo modo, pode e deve ser trilhado (Cassirer, 1999). Costa (2022, p. 125) demonstra que a solução indicada pelo *Contrato Social* é a de criar as condições para a existência de uma forma de associação que garanta uma

A liberdade em Rousseau como possibilidade
para uma formação autônoma e política

liberdade civil. Aqui é preciso cautela e atenção, pois a noção de liberdade em Rousseau se apresenta num terreno difícil e escorregadio, tal conceito passou por diversas interpretações ao longo da história (Cassirer, 1999). De acordo com Cassirer (1999, p. 55):

[...] liberdade não significa arbítrio, mas a superação e a exclusão de todo arbítrio. Ela se refere à ligação a uma lei severa e inviolável que eleva o indivíduo acima de si mesmo. Não é o abandono desta lei e o desprender-se dela, mas a concordância com ela o que forma o caráter autêntico e verdadeiro da liberdade. E ele está concretizado na 'volonté générale', na vontade do Estado.

Dialogando com as ponderações de Cassirer é possível visualizar o cerne do problema político-social na teoria rousseauniana: o Estado chama o indivíduo integralmente: ao agir assim, não age como instituição coercitiva, mas somente coloca sobre o indivíduo uma obrigação que considera fundamental. Ao argumentar sobre a indissociabilidade entre direitos e deveres na filosofia de Rousseau, Moscateli (2022, p. 66) esclarece que após Rousseau apresentar os princípios fundamentais do pacto social instituidor da república, ele ratifica que tal massa se transforma em um corpo com identidade própria, uma espécie de *eu* comum cuja sensibilidade se amplia para todas as suas partes. Estamos diante de uma noção fulcral em Rousseau: o conceito de vontade geral que, para Cassirer (1999, p. 56), pode ser visualizada na seguinte dimensão:

Trata-se de encontrar uma forma comunitária que proteja com toda a força concentrada da associação estatal a pessoa de cada indivíduo, e o indivíduo, unindo-se aos outros, obedeça apenas a si mesmo, apesar de fazer parte dessa união.

Quando se obedece à vontade geral, a dependência pessoal inexistente, não havendo necessidade de dominar o outro. O cidadão que obedece à lei não depende da vontade diferente da sua, pois pertence a

um corpo do qual ele é membro e não tem a intenção deliberada de prejudicar a si mesmo:

Enquanto os súditos só estiverem submetidos a tais convenções, não obedecem a ninguém, mas somente à própria vontade, e perguntar até onde se estendem os direitos respectivos do soberano e dos cidadãos é perguntar até que ponto estes podem comprometer-se consigo mesmos, cada um perante todos e todos perante cada um (Rousseau, 2000, p. 98).

A presença da vontade geral, imutável, sedimenta a constituição de toda a sociedade, devendo ser resguardada dos interesses privados. Para que ela se realize, se faz de suma importância lembrar que ela designa a expressão da soberania popular, é inalienável e não conhece outros limites a não ser os dela mesma (Almeida, 2020, p. 94).

Conforme Almeida (2020), é possível considerar a noção de vontade geral em Rousseau como conceito de povo, não como uma mera reunião de pessoas, mas como uma organização constituída de homens que convivem na República, atendendo à finalidade da associação política. Esclarecendo essa perspectiva, Rousseau nos aponta uma relevante consideração sobre a vontade geral:

Por que é sempre certa a vontade geral e por que desejam todos constantemente a felicidade de cada um, senão por não haver ninguém que não se aproprie da expressão cada um e não pense em si mesmo ao votar por todos? — eis a prova de que a igualdade de direito e a noção de justiça, por aquela determinada, derivam da preferência que cada um tem por si mesmo, e, conseqüentemente, da natureza do homem; a prova de que a vontade geral, para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto no objeto quanto na essência; a prova de que essa vontade deve partir de todos para aplicar-se a todos, e de que perde sua explicação natural quando tende a algum objetivo individual e determinado, porque então, julgando aquilo que nos é estranho, não temos nenhum princípio verdadeiro de equidade para guiar-nos (Rousseau, 2000, p. 96).

O conceito de vontade geral é um dos mais complexos na filosofia de Rousseau, pois a unidade desta vontade é pensada na dimensão do

A liberdade em Rousseau como possibilidade para uma formação autônoma e política

abstrato, consistindo no que existe de comum entre todos os membros do Estado (Almeida, 2020, p. 99). Assim, pode-se dizer que a vontade geral é um princípio regulador, “definido a partir da ideia de uma síntese entre as exigências opostas da Natureza e da Sociedade, entre a força centrífuga da independência natural e a força centrípeta da colaboração social” (Salinas Fortes, 1985, p. 96).

Se como pontuamos, a liberdade é um atributo inerente à própria natureza humana, então, é necessário que seja garantida em forma dupla: por um lado como faculdade de decidir individualmente a respeito de si mesmo, como indivíduo, sem dever temer as interferências ou violências alheias; por outro, como faculdade de contribuir coletivamente, como membro do corpo soberano, na deliberação sobre leis.

Vale lembrar que decidir individualmente a respeito de si mesmo não quer dizer que eu, enquanto indivíduo, seja autorizado a decidir e fazer o que quiser. Ao contrário, sinaliza que unido aos outros no corpo político, adquire o direito de obedecer apenas à lei de cuja redação participei diretamente com meus associados. Nesse sentido, da obediência resulta a transformação do sujeito: não é mais o indivíduo preso a si próprio, mas o indivíduo como cidadão, ou seja, como membro de um corpo moral e coletivo que tem a tarefa de delibera sobre as leis. Conforme Rousseau nos aponta:

De imediato, em lugar da pessoa particular de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantas são as vozes da assembleia, a qual recebe desse mesmo ato sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública assim formada pela união de todas as outras era designada outrora pelo nome de cidade, sendo designada atualmente pelo nome de república ou corpo político, o qual é chamado por seus membros de Estado quando é passivo, soberano quando ativo e potência quando comparado aos seus semelhantes (Rousseau, 2000, p. 39).

A liberdade é exercida, em tal caso, coletivamente, e cada um, já que contribuiu com a atividade da legislação, deve seguir, em seus

comportamentos privados o que decidiu junto com os outros. A máxima da liberdade civil é que seja considerada lei unicamente aquela que emane da vontade comum do povo. Renato Moscateli ilustra bem essa situação:

Essa metáfora organicista, reforçada em outros pontos da obra, não implica a anulação das particularidades dos indivíduos no bojo de uma massa amorfa, e sim revela que o engajamento cívico dos pactuantes cria entre eles algo mais do que uma mera soma de interesses privados a serem atendidos pelo Estado. Nesse contexto, é preciso que eles aprendam a generalizar suas vontades para contemplar um bem público que também é o deles, a se importar com seus concidadãos como se importam consigo mesmos, pois aquilo que os une é um projeto compartilhado de vida em coletividade (Moscateli, 2022, p. 66).

Dessa forma, com a renúncia da liberdade natural, ganha-se à liberdade que corresponde à ligação de todos com a lei. Apenas neste horizonte os homens tornam-se indivíduos no sentido de personalidades autônomas. Aqui emerge uma noção importante, a consciência moral:

Poder-se-ia acrescentar quanto ao que precede à aquisição do estado civil a liberdade moral, a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, pois o impulso do apetite, por si só, é escravidão e a obediência à lei que se prescreveu, é liberdade (Rousseau, 2000, p. 42).

5 Da relação entre liberdade e política

Conforme Rousseau (2000, p. 57), apesar de a entrada do ser humano na sociedade civil se marcada pela negação de várias vantagens próprias da condição natural, em contrapartida se abre um horizonte no qual há condições para o desenvolvimento de suas capacidades, para um estímulo de suas ideias e a possibilidade de engrandecimento de seus sentimentos se não fosse o caminho traçado pelo mau uso da liberdade, estaríamos provavelmente satisfeitos com a transformação provocada pela passagem do estado natural ao estado civil.

A liberdade em Rousseau como possibilidade
para uma formação autônoma e política

Desse modo, podemos notar que a tese pessimista defendida no *Segundo Discurso* muda de rumo. Mas isso não significa dizer que Rousseau entrou em contradição, basta visualizar entre as suas ideias a possibilidade de o saber — no momento da criação do *Contrato Social* — não se reduzir à vulgarização, mas que ele esteja a serviço da ordem da vida enquanto vontade moral (Cassirer, 1999, p. 57).

Nesse sentido, no âmbito das relações sociais o mundo da vontade moral deve preceder à lógica do mundo do saber. O ser humano necessita encontrar a lei primeiramente em si mesmo antes de buscar as leis do mundo. Essa é uma questão essencial nas reflexões de Rousseau. Após esse despertar, o conhecimento filosófico, artístico e científico não se transformará em mero refinamento e luxo espiritual, como retratado, por exemplo, no *Primeiro Discurso* e no *Segundo Discurso*, mas reencontrará por si mesmo o seu caminho na ordem das coisas (Cassirer, 1999, p. 58).

A ideia é que a liberdade espiritual não acrescenta nada aos seres humanos sem uma aliança com a liberdade moral. Mas, a liberdade moral não pode ser alcançada sem uma transformação radical da ordem social que acaba com arbítrio possibilitando o ascender da necessidade interna da lei (Cassirer, 1999, p. 58).

Deparamo-nos assim, no horizonte da filosofia de Rousseau, com a importância da lei e sua validade geral incondicional como uma disposição moral responsável por nos conduzir à liberdade e garanti-la de fato. Isso pode ser notado no *Discurso sobre a economia política*:

Os homens devem apenas à lei, a justiça e a liberdade. É esse órgão salutar da vontade de todos que restabelece, por meio do direito, a igualdade natural dos homens. É essa voz celeste que dita a cada cidadão os preceitos da razão pública e ensina-o a agir de acordo com as máximas de seu próprio juízo e a não entrar em contradição consigo mesmo (Rousseau, 2017, p. 18).

Conforme Cassirer (1999, p. 58), existe, então, uma relação intrínseca da lei com a liberdade e a fluidez saudável da comunidade política. A liberdade não existe quando na coletividade política se impõe a vontade de um indivíduo ou de um grupo dominante. A legitimidade legal do poder atravessa a ideia da própria lei enquanto resultado de um indivíduo deliberando como membro da comunidade política, como integrante coparticipante da vontade geral. A lei enquanto resultado da vontade geral não reconhece qualquer prestígio pessoal (Cassirer, 1999, p. 58). Para que possa ser considerada lei, é vedado conceder qualquer espécie de privilégio especial a um indivíduo particular, ou a uma classe determinada, pois, quando isso acontece ela anula a si própria. É desautorizada qualquer exceção no interior do direito, pois toda deliberação direcionada a beneficiar um grupo isolado ou um indivíduo particular significa a ruína da ideia de direito e de Estado:

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 uma vontade particular ou de um ato de magistratura, quando muito, de um decreto (Rousseau, 2000, p. 87).

Nesse sentido, segundo Rousseau (2000, p. 81), a finalidade do Estado é estabelecer a igualdade jurídica e moral. Ao Estado cabe a tarefa de assegurar o equilíbrio dos direitos e deveres evitando a privação dos direitos morais e políticos, um caminho certo na atual ordem social. Percebemos isto novamente recorrendo ao *Discurso sobre a economia política*:

Todos os favores da sociedade não são para os poderosos e os ricos? Todos os empregos lucrativos não são preenchidos apenas por eles? Todas as vantagens, todas as isenções não estão reservadas a eles? E a autoridade pública não lhe é totalmente favorável? [...] Como a situação em que se encontra o pobre é diferente! Quanto mais a humanidade lhe deve, mais a sociedade lhe recusa: todas as portas lhe são fechadas,

A liberdade em Rousseau como possibilidade para uma formação autônoma e política

mesmo quando ele tem o direito de fazê-las abrir (Rousseau, 2017, p. 48).

O que Rousseau sempre combateu foi a dependência da vontade em relação aos preceitos e às arbitrariedades dos outros. É dentro desse horizonte que o pensamento rousseuniano enxerga o ideal de Estado, assim como o ideal de educação (Cassirer, 1999, p. 62). Renato Moscateli ratifica essa ideia:

A promoção do tipo de cidadania preconizada pelo filósofo envolve educar os indivíduos não somente para o entendimento racional de que o cumprimento da lei republicana é de seu interesse como égide da liberdade contra o arbítrio pessoal, mas também para incutir neles as paixões cruciais à sociabilidade, estendendo seu amor de si para abarcar o bem-estar daqueles com quem divide a pátria (Moscateli, 2022, p. 67)

Segundo Cassirer (1999, p. 62), uma das noções importantes na obra *Emílio ou Da Educação* perpassa pela educação do aluno fictício para a independência da vontade e do caráter. Não se deve protegê-lo das dificuldades físicas nem o poupar de sofrimento, esforço ou privação. O objetivo é educá-lo para evitar a imposição violenta de uma vontade alheia. Desde a sua infância, ele deve conhecer os limites impostos pelas coisas aprendendo a respeitá-los, mas deve ser poupado da tirania dos seres humanos.

Essa perspectiva nos auxilia a entender as ideias de Rousseau sobre o Estado e a sociedade, pois ele deseja colocar o indivíduo sob uma lei aceita por todos, mas também formar essa mesma lei de tal modo que transcenda qualquer tipo de arbitrariedade. Cassirer nos sinaliza essa ideia:

Devemos aprender a curvar-nos diante da lei da comunidade tal como nos curvamos diante da lei da natureza; não devemos nos submeter através dela a um preceito autoritário alheio, mas obedecê-la porque a entendemos em sua necessidade. Isto só é possível se compreendemos esta lei como uma lei com a qual precisamos estar interiormente de

acordo, e se pudermos nos apropriar de seu sentido e acolher este sentido em nossa própria vontade (Cassirer, 1999, p. 62).

Dessa maneira, uma das condições mais importantes do Estado é a educação. Sua primeira e fundamental tarefa reside em formar sujeitos capazes de conduzir sua vontade por meio da liberdade. Sem essa educação da vontade através da liberdade, todo domínio sobre ela é frágil e ilusório.

6 Considerações finais

Rousseau não enxerga o Estado com uma simples associação de interesses e nem como uma justa medida dos interesses de vontades isoladas. O Estado é a forma na qual a vontade, enquanto vontade moral, de fato existe, ela é o que valida o subjetivo como objetivo.

De acordo com Moscateli (2022, p. 68), para Rousseau a ideia de cidadania transcende o mero vínculo jurídico transfigurando-se em um modo de ser. É na vida política que os seres humanos encontram o sentido de sua existência e o ambiente propício para desenvolver suas potencialidades (Moscateli, 2022, p. 69).

A lei enquanto universal, necessária e objetiva se apresenta como princípio constitutivo, como fundamento. Ela tenciona conduzir os cidadãos em cada ação individual no horizonte prático, e simultaneamente, os torna cidadãos e os educa para serem cidadãos. Conforme Israel Costa (2022, p. 126), o alvo da lei deve sempre ser o público; a vontade a ser materializada através da sanção legal deve ser a geral.

De forma genérica, essas ponderações caracterizam a finalidade do Estado. Mas para apreendê-las em sua plenitude, é necessário superar todas as formas empíricas de comunidades políticas existentes, pois, até o momento atual, a humanidade foi mais consumida pelo Estado do que

A liberdade em Rousseau como possibilidade
para uma formação autônoma e política

lhe deu forma a partir de ações guiadas pela vontade livre dando assim para ele a ordem adequada:

Considerando a sociedade humana de modo calmo e desinteressado, a princípio ela só parece mostrar a violência dos homens poderosos e a opressão dos fracos; o espírito se revolta contra a dureza de uns ou é levado a deplorar a cegueira dos outros e como nada é menos estável entre os homens do que essas relações exteriores produzidas mais frequentemente pelo acaso do que pela sabedoria, e que chamam de fraqueza ou poder, riqueza ou pobreza, os estabelecimentos humanos parecem, à primeira vista, fundamentados em montões de areia movediça. Só quando os examinarmos de perto, só quando removermos o pó e a areia que cobrem o edifício, percebemos a sólida base sobre a qual se ergue e se aprende a respeitar os seus fundamentos (Rousseau, 2005, p. 48).

Com seu *Contrato Social*, Rousseau pretende apontar as condições de possibilidades para a criação de um Estado que alcance sua plenitude. Para isso se faz necessário uma nova forma de considerar a relação entre o Estado e a sociedade. Rousseau tenciona essa nova perspectiva ao apontar que é preciso superar, nessa relação, o domínio das paixões, pois enquanto ela estiver no campo do instinto do poder e da dominação, do amor-próprio, toda tentativa de uma nova consolidação do Estado visando à plenitude torna-se, para o ser humano, apenas um novo fracasso.

Conforme demonstrado no *Primeiro* e no *Segundo Discurso*, a maneira como a sociedade política até o momento atual conduziu os seres humanos resultou do mau uso da liberdade e, conseqüentemente, dos diversos males sociais. Mas, esse caminho não é uma estrada de mão única com seu sentido traçado de forma imutável, no qual os seres humanos não possuem uma possibilidade de criar um espaço de manobra. Ao contrário, a política é o resultado de feixes de forças provenientes das ações humanas e cabe à própria condição humana encontrar um caminho que transfigure essa realidade existente até agora sobre a história política e social. No entanto, segundo Rousseau, o

começo dessa transformação radical perpassa pela autocompreensão da humanidade buscando um encontro consigo mesma.

De acordo com Kawauche (2021, p. 176), na obra *Emílio ou Da Educação*, o educador de Emílio sinaliza com convicção que os estudos da moral e da política devem ser realizados juntos. Para Rousseau, moral e política são intrinsecamente relacionadas e a chave para entendermos essa simbiose está na ideia de “moderação dos corações”. Trata-se de uma mudança de ordenação das relações: de um lado, a ordem do eu isolado e absoluto; de outro lado, a ordem do eu relativo e dependente. O estudo da política engloba a transformação da liberdade natural em liberdade civil, esta última constituída pela moderação das paixões.

Referências

- ALMEIDA, Juliana Fischer de. *A liberdade e o republicanismo cívico-constitucionalista de Rousseau*. Tese de doutorado em Filosofia, Curitiba, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2020.
- CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: UNESP, 1999.
- COSTA, Israel Alexandria. Do respeito à liberdade. In: SILVA, Genildo Ferreira da (Org.). *Respeito à liberdade e à vida: pensar justiça e direitos a partir de Rousseau*. Salvador: EDUFBA, 2022.
- DALBOSCO, Claudio A. *Condição humana e educação do amor-próprio em Jean-Jacques Rousseau*. São Pulo: Loyola, 2016.
- ECO, Humberto. *Como se faz uma tese*. Trad. Gilson Cesar de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- FOLSCHIED, Dominique; WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Metodologia filosófica*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FREITAS, Jacira. A liberdade ausente: La Boétie e Rousseau. In: *Respeito à liberdade e à vida: pensar justiça e direitos a partir de Rousseau*. Salvador: EDUFBA, 2022.

A liberdade em Rousseau como possibilidade
para uma formação autônoma e política

GATTI, Roberto. *Rousseau*. Trad. Alessandra Siedschlag. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

KAWAUCHE, Thomaz. *Educação e filosofia no Emílio de Rousseau*. São Paulo: Unifesp, 2021.

MOSCATELI, Renato. Direitos e deveres na política republicana de Rousseau. In: *Respeito à liberdade e à vida: pensar justiça e direitos a partir de Rousseau*. Salvador: EDUFBA, 2022.

NASCIMENTO, Milton Meira do. Rousseau: da escravidão à liberdade. In.: WEFFORT, Francisco (Org.). *Os clássicos da política*. São Paulo: Ática, 1998.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. Trad. Thomaz Kawauche. São Paulo: Unesp, 2022.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: *Os Pensadores*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do Contrato Social. In: *Os Pensadores*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a economia política*. Trad. Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis: Vozes, 2017.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. Rousseau: o mundo como vontade e representação. In: MORAES, J. Q. (Org.). *Filosofia Política*. Porto Alegre: L&PM, 1985.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.

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

SEVERINO, Antônio J. *Metodologia do trabalho científico*. São Paulo: Cortez, 2007.

Para além do Leviatã: a dimensão política dos regimes

Wilame Gomes de Abreu¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.111.12>

1 Introdução

Este texto é parte de uma análise das dimensões da política na teoria política, especialmente naquilo que aquilata a dimensão política dos regimes para além do Leviatã, cujo objeto explicita um determinado estado de conformação do conflito; insere-se a questão dos regimes sob horizonte da república democrática pelo *Contrato social* de Rousseau, em vista da constituição do campo ético-político como crítica ao paradigma do *Leviatã* de Hobbes. Mostra-se a recepção da crítica rousseauiana à civilização pela *Antropologia* kantiana, cuja resistência à degeneração e aprisionamento convergem na capacidade de autopreservação em progresso infinito e universal da espécie humana. Considera-se o fato de que a humanidade jamais conseguiu se projetar sem a fronteira da politicidade, tal como dimensionada ético-politicamente por Aristóteles: fora dela só há bestas e deuses. Podendo pensar que a ruptura desta fronteira simboliza a exclusão do conflito, cuja explicitação é a tensão na dimensão pública da liberdade e resulta na impossibilidade da verdadeira democracia.

¹ Bacharel e Licenciado em Filosofia pela FAFIL-UFG (1989). Mestre em Filosofia pela FFLCH-USP (1997). Doutor em Filosofia pela FAFIL-UFG (2019). Foi Professor de Filosofia até outubro de 2020 na Escola de Formação de Professores e Humanidades da PUC-GO.
E-mail: wilamega@gmail.com

2 Da Classificação dos Regimes

A tipologia dos regimes de governo, ora apresentada, aceita a separação da noção de regime *político* da noção de *regime não-político*. Aceita também a formulação de que, distintamente de formas e sistemas, regimes, em geral, são orientações ou direções; e, em particular, regimes dizem a orientação ou direção do Estado, o governo entre outros, efetiva e concretamente. Portanto, é mais precisamente neste sentido, conforme Capítulo IV, Livro IV, do *Contrato Social*, em que se lê:

Como o regime das pessoas sãs não é apropriado aos doentes, não se deve querer governar um povo corrompido com as mesmas leis que convêm a um bom povo. Nada prova melhor essa máxima que a duração da República de Veneza, cujo simulacro ainda existe, unicamente porque suas leis não convêm a homens maus (Rousseau, 2012b, p. 156).

Ora, se, então, há uma diversidade de povos, também é necessário a existência de diversos regimes de governo; de maneira que cada povo tem o seu próprio regime de governo. Isto antecipa entendimento paralelismo supracitado. Pois, além de ficar evidente a opinião de Rousseau favorável ao sufrágio secreto², especialmente como forma de inibição da venda de votos por causa do arroubo dos ricos, antes, porém se detecta a necessidade de aprimoramento do regime para evitar o perecimento do próprio Estado.

Esta tipologia, portanto, compreende a conceituação de regimes políticos em sua caracterização e transmutação dessa maneira: *antes*, o critério de classificação e como podem ser; *depois*, o limite operacional e transmutação deles.

Paradigmaticamente, há dois significados subjacentes na conceituação dos *regimes políticos*: *um*, orientação ou direção do Estado

² Avança em relação a Cícero sobre a ruína da República (*Das Leis*, Livro III, §15), cuja retrospectiva rousseauiana aponta a causa na falta de aplicação extensiva de procedimentos semelhantes no Estado (Rousseau, 2012b, p. 156; cf. nota 259, p. 235).

— em toda a sua extensão e rede normativa — para a defesa e garantia da vida e progresso humano em sua integralidade, justa e equitativa (esta posição se aplica só a Estado bem estabelecido e livre; dialoga-se, aqui, principalmente, com Rousseau³ e Kant⁴); *outro*, orientação ou direção do Estado pela exclusiva lógica de dominação⁵ do poder (significação que acompanha o Estado mal estabelecido; ela indica desperdício de *energia*, segundo Michel Foucault).

Assim, então, para uma melhor compreensão da classificação dos regimes, primeiro apresento uma visualização dos *regimes não-políticos*, ordenados dicotomicamente, ambos, despóticos: *uns*, geneticamente, Quadro 1 [DG]; *outros*, são apenas técnicas de perversão da política, Quadro 2 [TP]. Em seguida, apresento os *regimes políticos*, cuja visualização está ordenada também em dois quadros: *uns*, são monárquicos limitados, Quadro 3 [ML]; *outros*, republicanos, Quadro 4: aristocráticos [RA] e democráticos [RD].

2.1 Visualização de Regimes Não-Políticos

Quadro 1 – Classificação de regimes não-políticos [DG]

Classificação de regimes de governo ⁽¹⁾ (Abreu, 2022)		
Tipologia dos regimes não-políticos		
Natureza	Despótica (Genética)	
Esfera	Doméstica ⁶	
Ordem	Oikonomikh / Poder doméstico	
Espécie	Chefias	
Estilo	Confiança e fidelidade	
Domínio	Casa	Empresa

³ Cf. *Capítulo 5 – Argumento político*, o tópico “5.1 Armadilha despótica como obstáculo à democracia” (Abreu, 2019, p. 202-203).

⁴ Cf. o valor do controle popular sobre os atos do governo, como possibilidade real do princípio da publicidade (Kant, 2008).

⁵ Cf. a continuidade da lógica do equilíbrio do poder pelo medo ou terror (Hobbes, 1992; 2003).

⁶ Acompanha-se: Arendt, 2002 e Aristóteles, 1998.

Definição	Familiar	Oligarquia
Regime	Senhoril	Monopólio

Quadro teórico: Abreu, 1997; Arendt, 2002; Aristóteles, 1957, 1998; Bobbio, 2000; Hobbes, 1992, 2003; Locke, 1998; Montesquieu, 1973; Rousseau, 2015.

⁽¹⁾ Autoria: ABREU, Wilame Gomes de. *A Questão da Classificação e Transmutação de Regimes de Governo*. Goiânia: Manuscrito / Digital, 2022. (Teoria Política Moderna e Contemporânea, Anotações). Cf. Abreu, 2019.

Quadro 2 – Classificação de regimes não-políticos [TP]

Classificação de regimes de governo ⁽²⁾ (ABREU, 2022)						
Tipologia dos regimes não-políticos						
Natureza	Despótica (Técnica de Perversão da política)					
Esfera	Conveniência público-privada (arranjos para benefícios e proveitos privados)					
Ordem	Fusão: Oikonomikh / Poder doméstico – Cidade/Estado (absolutamente técnica, cuja direção ou alimenta proveitos próprios, ou privilégios de um grupo social determinado, ou nutre a expansão do espírito cultural etnocêntrico)					
Esfera	Substituição da Política pelas Técnicas de Violência					
Estilo	Força do Medo e Terror		Força do Medo, Terror e Extermínio			
Domínio	Usurpador	<i>Legibus solutus</i>	Grupo social Usurpador			
Definição	Tiranias ⁷	Absolutismo ⁸	Generalato ⁹	Ditadura militar	Totalitarismo ¹⁰	
Regime	Conveniências	Despóticos	Privilégios de castas	Exceção sem Fim	Partido único	Banalidade do mal

Quadro teórico: Agamben; Arendt; Aristóteles; Bobbio; Bodin; Castoriadis; Foucault; Frankenberg; Hobbes; Kant; Lefort; Locke; Montesquieu; Rawls; Rousseau; Schmitt; Skinner.

⁽²⁾ Autoria: ABREU, Wilame Gomes de. *A Questão da Classificação e Transmutação de Regimes de Governo*. Goiânia: Manuscrito / Digital, 2022. (Teoria Política Moderna e Contemporânea, Anotações). Cf. Abreu, 2019.

⁷ Enquadramento crítico (Abreu, 1997; Aristóteles, 1998, 2005, 2009; Montesquieu, 1973).

⁸ Dois vieses: *um*, é a proeminência do Leviatã (Hobbes, 1992, 2003); outro, é a recusa da legitimidade do Leviatã (Rousseau, 2012a, 2012b).

⁹ Delineamento: Montesquieu, 1973; crítica: Rousseau, 2012a; e poderio militar: Giddens, 2008.

¹⁰ Acompanha-se: Arendt, 1990, Agamben, 2015, Lefort, 2011.

2.2 Visualização de Regimes Políticos

Quadro 3 – Classificação de regimes políticos [ML]

Classificação e transmutação de regimes de governo ⁽³⁾ (ABREU, 2022)			
Tipologia dos regimes políticos			
Natureza	Política (Dimensão Ontológica)		
Esfera	Pública (distinção de privilégios)		
Ordem	Polis – Cidade / Estado (Domínio / País)		
Espécie	Autoridade Política		
	Exercício de Poder Político		
Estilo	Acomodação da Diversidade		
Domínio	Monárquico limitado		
Definição	Estamental	Constitucional	Governo Misto
Regime	Feudalismo	Gabinete real	Arranjo utilitário
Distinção	Rígida mobilidade	Corte Ministerial	Parlamento
Quadro teórico: Arendt; Bobbio; Dahl; Frankenberg; Hobbes; Kant; Locke; Montesquieu; Rawls; Rousseau; Skinner.			
⁽³⁾ Autoria: ABREU, Wilame Gomes de. <i>A Questão da Classificação e Transmutação de Regimes de Governo</i> . Goiânia: Manuscrito/Digital, 2022. (Teoria Política Moderna e Contemporânea, Anotações). Cf. Abreu, 2019.			

Quadro 4 – Classificação de Regimes Políticos [RA / RD]

Classificação e transmutação de regimes de governo ⁽⁴⁾ (ABREU, 2022)		
Tipologia dos regimes políticos		
Natureza	Política (Dimensão Ontológica)	
Esfera	Pública (interesse comum, benefícios públicos)	
Ordem	Polis – Cidade / Estado (Domínio / País)	
Espécie	Autoridade Política	
	Exercício de Poder Político Concreto-Efetiva	
Estilo	Acomodação da Diversidade, Pluralidade Social em Diálogo e Conflitualidade	
Domínio	Republicano ¹¹	
Definição	Aristocrático¹²	Democrático

¹¹ Forma de dominação legítima: Rousseau, 2012b; Kant, 2008; Arendt, 2012.

¹² Forma de dominação legítima: Rousseau, 2012b; Kant, 2008; Arendt, 2012.

Regime	Meritocracia	Antigo/Atenas ¹³	Clássico XIX	Arranjos políticos ¹⁴		
Distinção	Líder competitivo ¹⁵	Praxis Livres/Iguais	Processo Popular ¹⁶	Assembleia ¹⁷	Congressual ¹⁸	Consulta ¹⁹
Quadro teórico: Arendt; Bobbio; Canotilho; Castoriadis; Dahl; Foucault; Frankenberg; Kant; Lefort; Locke; Montesquieu; Rawls; Rousseau; Schumpeter.						
(4) Autoria: ABREU, Wilame Gomes de. <i>A Questão da Classificação e Transmutação de Regimes de Governo</i> . Goiânia: Manuscrito / Digital, 2022. (Teoria Política Moderna e Contemporânea, Anotações). Cf. Abreu, 2019.						

3 Do critério de classificação dos regimes

Aproximação dos regimes políticos só é possível por critérios. Por essa perspectiva teórico-política da classificação de regimes políticos é necessário então, primeiramente, questionar sobre os critérios. Que critério é usado para a classificação? Como podem ser? Agrega-se a isto, o fato de que a caracterização dos regimes políticos leva em conta a importância, limitação e transmutação deles. De maneira que se possa perguntar, assim: *qual* é a importância do regime político? *Qual* é a limitação operacional de um regime político? Em que consiste a transmutação de regimes políticos?

Esta classificação dos regimes recebe a contribuição da contemporaneidade filosófica legada de Cornelius Castoriadis, de que o bom critério para distinguir regimes políticos dos regimes autoritários, violentos e malfazejos é tomar *política* como questionar das instituições

¹³ Principalmente, Aristóteles, 1957, 1998.

¹⁴ Coloca-se como método político de arranjo democrático: Dahl, 2012.

¹⁵ Sobre liderança competitiva, cf. Schumpeter:2017.

¹⁶ Contrasta-se à democracia burguesa, uma demanda, a construção democrática proletária: Lênin, 2019. Nesta linha, cf. Mészáros, 2021.

¹⁷ Principalmente, Rousseau, 2012a, 2012b.

¹⁸ Concepção do individualismo possessivo: Locke, 1998; e comunitarismo: Rawls, 2004, 2012.

¹⁹ Compossibilidade soberana cuja expressão é *plebiscito* e *referendo* (Art.14, I-II, cf. Brasil, 1988).

estabelecidas, *filosofia* como questionar dos *idola tribus*, das representações coletivamente admitidas (Castoriadis, 2012, p. 251).

Pode se lê, portanto, a partir deste critério de distinção dos regimes, que a dimensão política consiste precisamente na possibilidade constante de questionamento político das próprias instituições políticas, responsabilmente.

De modo que, é possível constatar na arena política atual das sociedades, um forte descrédito no campo da ação procedimental²⁰. Pois, como então se justificaria a necessidade da ação humana em projetar-se, constantemente, para além da degeneração, aprisionamento e pragmatismo procedimental. Não é senão porquanto o modelo de competição por dominação universal resta em estado crítico.

Assim dizendo, não se trata de um questionamento qualquer, mas deve-se questionar de tal maneira que, seja possível visualizar, razoavelmente, a dimensão da própria política na questão para investigação²¹. Nesse caso, a saber: *como ainda é possível um regime político no horizonte do republicanismo democrático pela exclusão do conflito?*

4 Fronteira da politicidade²² não é um obstáculo epistemológico a vencer

Baseado em legado antigo da filosofia política, constata-se o fato de que a humanidade jamais conseguiu se projetar sem a fronteira da politicidade, tal como fora dimensionada ético-politicamente por

²⁰ Converge-se, criticamente, com toda modalidade de procedimentos de poder colocados em práticas nas sociedades modernas em sua riqueza e diversidade (Foucault, 1992).

²¹ Cf. *Capítulo 5 – Argumento político*, o tópico “5.3 Silêncio da Cidadania testemunha Engodo no Corpo político” (Abreu, 2019, p. 202-203).

²² Cf. *Capítulo 1 – A origem da ‘cidade’ e suas partes naturais*, o tópico “2 – Politicidade e ‘Logos’: pilares da práxis na cidade” (Abreu, 1997, p. 21-28).

Aristóteles, a de que fora dela só há bestas e deuses. Conforme se lê nessa ressalva:

[...] que a *cidade* (h poliς), por conseguinte, seja também por natureza anterior a *cada um*, é evidente; se, de fato, *cada um tomado separadamente não for autossuficiente* (mh autarkhς), será igualmente às demais partes com relação ao todo, mas o que não pode comunizar-se (koinwnein), ou que não tem *necessidade* por causa de sua *autossuficiência*, não é uma parte da cidade, de tal sorte que, ou é um *selvagem* ou um *deus* (wste h qhrion h qeoς) (Política, I, 2, 1253a 25-29).

Não se trata, portanto, de um obstáculo a ser vencido. Tem-se, aqui, um fundamento ontológico da existência humana no modo de ser político, necessariamente. Até porque, Aristóteles pensa a politicidade integrante, constitutivamente, da humanidade. De maneira que a politicidade é uma das principais fronteiras humanas²³. Porquanto confirma a sua perspectiva ética²⁴, que consiste no fato de que a felicidade humana necessita da reta convivência²⁵.

Entende-se por que a ruptura desta fronteira simboliza a exclusão do conflito salutar, cuja explicitação é a tensão que se dá na dimensão pública da liberdade e resulta na impossibilidade de uma verdadeira democracia entre os povos. Principalmente, o paradigma de regime democrático cujo progresso histórico é escala do bom ao melhor²⁶.

Como denominar os regimes de sociedades que rompem a incessante atividade de interrogação sobre elas mesmas, por um tempo determinado ou indeterminadamente? — Como dizemos democracia,

²³ Sumarizando “que o homem é um animal político por natureza (kai oti o anqrwpos fusei politikon zwon)” (Pol., I, 2, 1253a 2-3); e, que “o homem é, pois, o único dos animais que possui a palavra (logon de monon anqrwpos ecei twn zwwn)” (*Idem*, 1253a 9-10).

²⁴ Em suma, “o homem é, pois, político e naturalmente para o convívio (politikon gar o anqrwpos kai suzhn pefukoς)” (EN, IX, 9, 1169b 18-19).

²⁵ Convivência, sobretudo, político-ética. “Pois, segundo Aristóteles, enquanto a amizade política concerne ao acordo (thn omologian) e à coisa concreta (to pragma), a ética concerne à escolha (thn proairesin)” (EE, VII, 10, 1243a 31-33).

²⁶ Ou, segue-se regime de terror via “história às vessas” cuja escala vai “de mal a pior” (Bobbio, 2007, p. 49).

processo ou *regime*? Que significa dizer democracia como processo? Que significa dizer democracia como regime?

5 Questão dos regimes políticos para além do *Leviatã*

Especificamente é a questão dos regimes sob horizonte da república democrática inserida no campo ético-político como crítica ao paradigma do *Leviatã* de Thomas Hobbes; ela considera principalmente as formulações teóricas de Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant.

Enfaticamente, a oposição entre regimes políticos e regimes não-políticos correlaciona-se com a mesma intensidade à oposição entre diálogo e violência, respectivamente. Opera-se com a tese de que os regimes de governo motivados pela violência²⁷ são destituídos de legitimidade²⁸. Razão pela qual se afasta de abordagens apoiadas no paradigma hobbesiano da reciprocidade, cuja potência avança o equilíbrio do *medo*²⁹ ou *terror*³⁰ nas sociedades, efetivamente. Agrega-se a isto, o fato de que tais abordagens são insuficientes para a compreensão dos regimes políticos republicano-democráticos enquanto objeto de análise. Até porque, em geral, as abordagens pelo paradigma hobbesiano evidenciam que o sopesamento das instituições políticas não se dá por meio de diálogo solidariamente, mas por meio de técnicas de aniquilamento do conflito na sociedade ou entre sociedades.

²⁷ Converte-se com a seguinte ressalta: “A violência sempre pode destruir o poder; do cano de um fuzil nasce a ordem mais eficiente, resultando na mais perfeita e instantânea obediência. O que nunca pode nascer daí é o poder.” (Arendt, 2006, p. 130).

²⁸ Dialoga-se com o *Capítulo 10 – A Questão da Legitimidade* (Abreu, 2019, p. 324-347).

²⁹ Cf. contribuição pela revisão da tradição em Montesquieu, de que “o medo não é propriamente falando, um princípio de ação, mas um princípio antipolítico dentro do mundo comum.” (Arendt, 2012, p. 116).

³⁰ É inegável o quadro de instabilidade nas instituições quanto a eficácia deste tipo de equilíbrio (Bobbio, 2009, p. 59-78). Acompanha o contraste entre as forças dos ‘inermes’ — ‘inermes, mas não inertes’ — e as forças das armas, porquanto “não há conflito que não possa ser solucionado pelas armas da razão” (*Idem*, p. 232).

5.1 Rousseau³¹

Conforme Rousseau, a potência legislativa³² é sempre vinculada ao próprio povo enquanto poder constituinte, é por meio dela que se tem a garantia de vida do próprio Estado. Essa vitalidade do Estado não pode ser ceifada, por isso a obrigação do Governo na manutenção da vida ativa da cidadania. No entanto, a potência legislativa se faz de maneira soberana, ela fala por ela mesma e dispensa o uso de intermediário. Nessa autoridade soberana e não nas leis é que se enraíza o princípio da vida política ativa. Tal como se observa no Livro III, Capítulo XI, do *Contrato social*:

O princípio da vida política está na autoridade soberana. A potência legislativa é o coração do Estado, a potência executiva o cérebro, que dá o movimento à todas as partes. O cérebro pode tombar de paralisia, e o indivíduo viver ainda mais. Um homem fica imbecil e vive; mas, desde que o coração tenha cessado suas funções, o animal é morto. Não é, pois, pelas leis que o Estado subsiste, mas pelo poder legislativo (Rousseau, 2012b, p. 123-124).

Mas isto não impede de se enxergar as duas restrições racionais que inibem constantemente esta potência constitutiva. No primeiro caso, a previsão de que em algum dia ela possa ser calada, temporariamente, por força de algum expediente de Governo sob estado de exceção, salvacionista, tal como aparece, ligeiramente, no Capítulo VI, Livro IV do *Contrato social* e que, ainda assim, essa potência soberana não pode ser obrigada a falar³³. Também soa como outra restrição

³¹ Dialoga-se com passagens da tese: *Dos fundamentos à teoria da convenção em Jean-Jacques Rousseau*; cf. Capítulo 5 – *Argumento político*, os tópicos “5.2.1 O Estado vincula o Governo à preservação da vida ativa do Povo”, “5.2.2 A Lei vincula o Governo à promoção do Desenvolvimento do Povo” e “5.3 Silêncio da Cidadania testemunha Engodo no Corpo político” (Abreu, 2019, p. 207-213).

³² Confirma-se no Livro III, Capítulo I, do *Contrato Social*, em que Rousseau (2012b, p. 91) diz: “a potência legislativa pertence ao povo, e não pode pertencer senão a ele mesmo”.

³³ A partir do momento em que o legislador detecta que é incapaz de sentir e prever determinados eventos que podem obstaculizar a ordem social produz-se uma lacuna propícia à ditadura. Aceita-se, como último recurso salvacionista, a possibilidade de suspensão

racional à potência legislativa, a desconfiança que se observa, já no *Segundo discurso*, face ao afastamento do modelo de república em que o bom e o útil trabalho das magistraturas fossem dispensados em troca do modelo de exercício de funções concentradas no próprio povo, como a “da administração dos afazeres civis e execução de suas próprias leis” (Rousseau, 1989, p. 32).

Conquanto a capacidade de liberdade seja inerente à condição humana, só poderá ser promovida e garantida quando a potência legislativa estiver ligada e não puder ser desvinculada da noção de povo. Diz-se povo verdadeiramente livre enquanto capacidade de participação e decisão soberana; como o único e verdadeiro poder constituinte disseminado na plenitude dos cidadãos livres e iguais na sociedade civil. É necessário fazer o enfrentamento das duas dificuldades listadas no início deste tópico, que remetem ao quadro de tensão que há entre a liberdade suposta da vontade geral e a tensão desta liberdade com a vontade e ação do corpo do governo. Nesse sentido, dever-se-á ressaltar, conforme *Cartas escritas da montanha*, que:

Não há, pois, liberdade sem leis, nem onde alguém esteja acima das leis: pois mesmo no estado de natureza, o homem não é livre senão pelo favorecimento da lei natural, que comanda a todos. Um povo livre obedece, mas não serve; ele tem chefes, e não senhores; ele obedece às leis, mas não obedece senão as leis, e é pela força das leis que ele não obedece aos homens. Todas as barreiras que são impostas nas repúblicas ao poder dos magistrados não são estabelecidas senão para garantir contra seus ataques ao recinto sagrado das leis: eles são os seus

temporária da potência legislativa. “Se para remediá-lo basta aumentar a atividade do governo, concentrá-lo-á em um ou dois de seus membros: assim não é a autoridade das leis que se altera, mas somente a forma de sua administração. “Se o perigo for tal que o aparelho das leis (l'appareil des lois) seja um obstáculo de se evitá-lo, então nomeia-se um chefe supremo que faça calar todas as leis e suspenda por um momento a autoridade soberana; nesse caso a vontade geral não é duvidosa, e evidencia-se que a primeira intenção do povo é que o Estado não pereça. Dessa maneira a suspensão da autoridade legislativa não a abole; o magistrado que a faz calar não pode fazê-la falar, ele a domina sem poder representá-la; pode tudo fazer, exceto leis” (Rousseau, 2012b, p. 160). Em sua avaliação, o referido procedimento acarreta vícios que podem acelerar a morte do próprio Estado.

ministros, não os seus árbitros; eles devem respeitá-las, não as infringir. Um povo é livre, qualquer forma que seja seu governo, quando, naquele que o governa, não se vê o homem, mas o órgão da lei. Em uma palavra, a liberdade segue sempre o destino das leis, ela reina ou perece com elas; não conheço nada de mais certo (Rousseau, 2006a, p. 372).

Notamos uma dialeticidade entre a boa forma da liberdade pública em se nutrir da mesma base de onde sai o alimento indispensável à boa existência do governo. Por isso, à pergunta *que é mesmo o Governo* Rousseau responde apontando para os mais essenciais deveres do próprio Governo, sendo o mais importante deles, o de manter as liberdades civil e política. Portanto, o Governo é definido como “um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil quanto política” (Rousseau, 2012b, p. 92).

Assim, a possibilidade de ocorrer a tensão da liberdade pública com a tensão da vontade e ação do corpo do governo é explicada na própria base dialética engendradora do governo. Pois, é em função da condição necessária de que “o governo participa da vontade geral que o constitui”, que ele precisa dispor de “vontade própria” para poder cumprir com as suas funções. Situação essa que acaba por constituir a motivação para a tendência do governo, que tão logo desfrute de força suficiente para manifestar a sua vontade, em algum momento, ouse se colocar em contraste ou em discordância com a vontade geral. Sua “vontade própria”, que nem sempre concorda com a vontade constituinte, neste caso explica o sentido do vício de condição gerador de abusos por parte do governo e, que, por sua vez, incidem diretamente sobre a liberdade pública. “É do efeito combinado desse concurso e desse conflito que resulta o jogo de toda a máquina” (Rousseau, 2006a, p. 321).

Segundo Rousseau, a Lei vincula o Governo à promoção do Desenvolvimento do Povo. Há dois modos considerados indesejados no desenvolvimento de uma república, porquanto lançam o Estado à beira

da ruína: um, guiar-se por parâmetros estranhos a ela; outro, nortear-se por conluios³⁴ que respondem a motivos secretos em vista de interesses particulares. E, no verbete de *Economia política*, que tem como foco a economia popular ou pública, o enfrentamento de Rousseau possibilita enxergar o modo próprio da economia geral ou economia política na figura do Governo³⁵ que só age pelos olhos dos outros. Paralelamente, apenas por um breve contraste, significa deixar-se guiar sob o foco da economia doméstica ou particular (a de natureza despótica) em que tudo é captado pelas vistas do próprio chefe de família ou proprietário. É importante observar, concernente à economia política, que, tão logo a possível figura do Legislador³⁶ tenha cumprido o seu primeiro dever que é o de “conformar as leis à vontade geral, a primeira regra da economia pública é que a administração seja conforme as leis” (Rousseau, 2015, p. 115).

Exige-se do corpo do governo, de feição republicano-democrática que ele enxergue e cuide com sensibilidade, diligência e equidade, simultaneamente, das três funções essenciais da economia política: “administrar as leis, manter a liberdade e prover as necessidades do Estado”. Um primeiro desdobramento transparece na afirmação: “a liberdade não pode subsistir sem a igualdade”. Esta relação de complementaridade entre liberdade e igualdade ganha força no campo da economia política e acaba por imputar, como um dos mais importantes deveres do Governo, o combate dos mecanismos que

³⁴ Lembrando que em todas as deliberações públicas enquanto forem submetidas aos *conluios* — “brigues, associações parciais em detrimento da grande” (Rousseau, CS, II, III, 2012b, p. 65), não se deve esperar outro resultado que não seja esse: a decisão sempre será em favor de particulares.

³⁵ Segue-se a definição de governo dada por ele: “Chamo, pois, Governo ou administração suprema o exercício legítimo da potência executiva, e de Príncipe ou magistrado o homem ou o corpo encarregado dessa administração” (Rousseau, CS, III, I, 2012b, p. 92).

³⁶ *Legislador*, por definição, “é o engenheiro que inventa a máquina” (Rousseau, CS, II, VII, 2012b, p. 75). As funções do Legislador, conforme *Cartas escritas da montanha*, se encerram tão logo “a Constituição do Estado” tome sua “forma fixa e estável” (Rousseau, 2006a, p. 372). A tese trata do Legislador especialmente na parte *Convenção*.

acentuam as desigualdades sociais, de modo a “prevenir a extrema desigualdade das fortunas, não tomando os tesouros de seus possuidores, mas cortando deles em todos os meios de se acumular” (Rousseau, 2015, p. 122).

A questão política mais propriamente, que aparece na *Economia Política*, é, portanto, a questão da democracia³⁷. Ela requer que o Governo enxergue a completude do “corpo político”, alargadamente, como a condição de possibilidade da perpetuidade desse organismo social vivo, em movimento constante e latente no conjunto da *cidadania ativa*. A expressão *cidadania ativa* é usada tanto em oposição ao silêncio causado pelo medo que faz calar e pune os que ousam falar³⁸, como em oposição ao repouso incompatível com a liberdade³⁹, pois, ambos são letárgicos e inviabilizam o próprio povo. Vejamos a metáfora do corpo localizada na *Economia Política*, em que se diz:

O corpo político, tomado individualmente, pode ser considerado como um corpo organizado, vivo, e semelhante ao do homem. O poder soberano representa a cabeça; as leis e os costumes o cérebro, princípio dos nervos e sede do entendimento, da vontade e dos sentidos, cujos juízes e magistrados são os órgãos; o comércio, a indústria e a

³⁷ Neste sentido, compartilhamos o espírito da chamada que aparece no Capítulo IV, Livro III do *Contrato social*, em que se lê: “Ajoutons qu’il n’y a pas de Gouvernement si sujet aux guerres civiles et aux agitations intestines que le Démocratique ou populaire, parce qu’il n’y en a aucun qui tende si fortement et si continuellement à changer de forme, ni qui demande plus de vigilance et de courage pour être maintenu dans la sienne. C’est surtout dans cette constitution que le Citoyen doit s’armer de force et de constance, et dire chaque jour de sa vie au fond de son coeur ce que disait un vertueux Palatin*, dans la Diète de Pologne: *Malo periculosam libertatem quam quietum servitium*” (Rousseau, 2012b, p. 103). *O palatino da Posnânia, pai do rei da Polônia e duque de Lorena. [Em latim: “*Mais vale a perigosa liberdade que a quieta servidão*”].

³⁸ Não remete aos dois casos que falta o contraste ou a oposição, o que “pelo silêncio universal deve-se presumir o consentimento do povo” (CS, II, I, 1999, p. 86); e o outro que se localiza no Livro III, Capítulo XI, em que diz: “A lei de ontem não obriga hoje, mas o consentimento tácito presume-se pelo silêncio” (*Idem*, p. 178). Mas, referimo-nos aqui ao “consentimento tácito dos que o medo faz calar e pune os que ousam falar” (CS, III, XVIII, 2011:157).

³⁹ “O repouso e a liberdade parecem-me incompatíveis; é preciso optar” (*Considerações sobre a Polônia*, 1982, p. 25). E, quando trata das ordens, em defesa da cidadania, em que diz: “A liberdade é um alimento suculento, mas de pesada digestão; são necessários estômagos bem sadios para suportá-los” (*Idem*, p. 44).

agricultura, são a boca e o estômago que preparam a substância comum; as finanças públicas são o sangue que uma sábia economia, cumprindo as funções do coração, consegue distribuir por todo o corpo a nutrição e a vida; os cidadãos são o corpo e os membros que fazem mover, viver e trabalhar a máquina, tanto que não se pode ferir nenhuma parte, sem que tão logo a impressão dolorosa seja levada ao cérebro, se o animal estiver em estado de saúde (Rousseau, 1915a, p. 241; 2015, p. 110).

Em que pese a forte especificidade relativa à artificialidade do jogo da máquina política em Rousseau, esta “analogia do corpo”⁴⁰ enquanto “organismo vivo”⁴¹ opõe-se à metáfora do autômato⁴² e oportuniza pensar o Corpo próprio da *nação*⁴³. “A vida de um e de outro é o *eu* comum ao todo, a sensibilidade recíproca e a correspondência interna de todas as partes. Se essa comunicação vier a cessar, a unidade formal a se desvanecer e as partes contíguas a só pertencerem uma a outra por justaposição, o homem morre, ou o Estado se dissolve” (Rousseau, 1915a, p. 241; 2015, p. 110). Noutras palavras, um descompasso entre o

⁴⁰ Se nos detivermos um pouco na metáfora do corpo, segundo Milton Nascimento (2000, p. 95), “para designar não só o Estado, mas todas as corporações da sociedade, veremos o quanto Pufendorf e Rousseau, na verdade, estão retomando uma imagem que serviu para uma longa tradição às voltas com a identificação, com a atribuição de direitos e com a imputação de responsabilidades às companhias, à Igreja e a várias associações civis, principalmente à mais importante de todas, a associação política”.

⁴¹ Trata-se de um “ser moral que tem uma vontade; e esta vontade geral, que tende sempre à conservação e ao bem-estar do todo e de cada parte” (1915a, p. 241-242).

⁴² Na Introdução do *Leviatã*, Thomas Hobbes (2003, p. 11) sintetiza a possibilidade de produção do “animal artificial” que também o denomina como “autômatos (máquinas que se movem por meio de molas e rodas, tal como um relógio). Porque pela arte é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama República, ou Estado (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado”. Ainda que Rousseau não utilize a metáfora da máquina como Hobbes, ele também considera o corpo político como artificial; também reforçamos que este corpo é ontologicamente diferente dos corpos dos indivíduos que o compõe.

⁴³ *Nação* como testemunha em favor do Rousseau em viés republicano-democrático, como registrado nesse reconhecimento do liberalismo, em que se lê: “foi Rousseau, muito mais do que os primeiros liberais ou protoliberais, quem deu a contribuição decisiva. Dando uma torção democrática ao discurso contratualista dos direitos, Rousseau foi o principal antepassado da ideia de que a nação, e não o rei, era a sede em última instância da autoridade política. A questão agora consistia em como conciliar a antiga preocupação liberal em limitar o poder com o novo princípio pós-revolucionário de legitimidade. Tal foi a tarefa que exercitou os espíritos de Constant e Guizot, Tocqueville e Mill, e os tornou ‘liberais clássicos’ num sentido moderno” (Merquior, 2014, p. 138).

coração e o cérebro implica em morte do próprio corpo político. Uma ressonância do “corpo político” comparada à do “corpo humano” aponta o risco de morte latente que está subjacente nele.

Basta atentar-se para o fato de que, no Capítulo XI, Livro III, do *Contrato social*, o corpo político “começa a morrer desde o seu nascimento e traz nele mesmo as causas de sua destruição”, já que estas causas são contraídas pelo próprio ato de geração e permanecem em germe na obra gerada. O ato de geração que estabelece “a constituição do homem é obra da natureza, a do Estado é obra da arte”⁴⁴. Enquanto a obra da natureza tem seu tempo determinado e independe da vontade humana, a duração da obra humana depende somente da vontade do homem.

Sabe-se que o Silêncio da Cidadania testemunha Engodo no Corpo político. Infere-se da situação anterior outra questão que não deixa de ser importante por ter pouca plausibilidade e difícil solução: o homem pode ter boa ou má vontade, sem prejuízo da sua garantia de convívio. Neste sentido, segundo Rousseau, só se resolve a questão da obediência no campo político e da liberdade pública quando se localiza a obediência e liberdade naquilo que constitui a natureza do corpo político. As palavras *súdito* e *soberano* são correlações idênticas, cuja ideia se reúne sob a única palavra de *cidadania* (Rousseau, 2012b, p. 126-127). O cerne do problema é o seguinte: é exatamente do seio da vida pública⁴⁵ que se originam as maiores ameaças e que levam ao perecimento da vida ativa,

⁴⁴ “Le corps politique, aussi bien que le corps de l’homme, commence à mourir dès sa naissance et porte en lui-même les causes de sa destruction. Mais l’un et l’autre peut avoir une constitution plus ou moins robuste, et propre à le conserver plus ou moins longtemps. La constitution de l’homme est l’ouvrage de la nature, celle de l’État est l’ouvrage de l’art. Il ne dépend pas des hommes de prolonger leur vie, il dépend d’eux de prolonger celle de l’État aussi loin qu’il est possible, en lui donnant la meilleure constitution qu’il puisse avoir. Le mieux constitué finira, mais plus tard qu’un autre, si nul accident imprévu n’amène sa perte avant le temps” (Rousseau, 2012b, p. 123-124).

⁴⁵ Cf. *Contrato social*, Livro III, Capítulo XIV: “Quand ceux-ci sont avares, lâches, pusillanimes, plus amoureux du repos que de la liberté, ils ne tiennent pas longtemps contre les efforts redoublés du Gouvernement” (Rousseau, 2012b, p. 128).

a própria vida da cidadania. Quando os cidadãos deixam de ser cultivadores da coisa pública, tornam-se avaros, covardes, pusilânimes, passando a amar mais o repouso que a liberdade, deixam de resistir às tentações do Governo. Se os maiores ‘inimigos da astúcia política’⁴⁶ são ‘a paz, a união e a igualdade’, então aquele que opera com ‘astúcia política’ aposta na pouca ‘consciência’⁴⁷, quando infantiliza, propaga a discórdia e patrocina a desigualdade entre os homens, com vistas a obtenção de proveitos.

Com base na *Economia Política*, a vida política no republicanismo-democrático só pode operar pela conexão liberdade⁴⁸ e igualdade, ou seja, é preciso que exista equidade⁴⁹ entre as partes: ricos e pobres. O que nos leva a rechaçar qualquer tipo de engodo, principalmente, o que “resume em quatro palavras o pacto social desses dois estados”: “Tendes necessidade de mim, pois eu sou rico e vós sois pobre; façamos, pois, um acordo entre nós: permitirei que possais ter a honra de me servir, com a condição de que me dareis o pouco que vos

⁴⁶ Cf. *Contrato social*, Livro IV, Capítulo I: “La paix, l’union, l’égalité, sont ennemies des subtilités politiques. Les hommes droits et simples sont difficiles à tromper, à cause de leur simplicité; les leures, les prétextes raffinés ne leur en imposent point; ils ne sont pas même assez fins pour être dupes” (Rousseau, 2012b, p. 139).

⁴⁷ Em sua “Dedicatória” ao *Segundo discurso*, diz: “Se persistir entre vós o menor germe de amargor ou desconfiança, apressai-vos de o destruir como um fermento funesto de onde resultaria cedo ou tarde vossos males e a ruína do Estado. Eu vos conjuro adentrar todos ao fundo de vosso coração e consultar a voz secreta de vossa consciência” (Rousseau, 1989, p. 34).

⁴⁸ “Acabo esta parte da *economia* pública por onde deveria ter começado. A pátria não pode subsistir sem a liberdade, nem a liberdade sem a virtude, nem a virtude sem os cidadãos” (Rousseau, 1915a, p. 255; 2015, p. 123).

⁴⁹ Ao tratar da parte dos tributos públicos mostra que é preciso garantir a proporção equitativa, “é sobretudo nas proporções exatamente observadas em que consiste o espírito da liberdade. Mas quando a taxa por cabeça é exatamente proporcional aos meios particulares, como poderia ser a que tem na França o nome de *capitação*, e que dessa maneira é ao mesmo tempo real e pessoal, ela é a mais equitativa, e por consequência a mais adequada a homens livres. Essas proporções parecem assim muito fáceis de observar, porque, sendo relativas ao estado que cada um tem no mundo, as indicações sempre serão públicas. Mas, como além da avareza, o crédito e a fraude sabem enganar até a evidência, é raro que se leve em conta nos cálculos todos os elementos que nele devem entrar” (Rousseau, 1915a, p. 266; 2015, p. 133).

resta pelo sofrimento que terei em vos comandar”⁵⁰ (Rousseau, 2015, p. 135). Ou ainda doutro modo, pela versão que aparece no *Contrato Social*, a trapaça do rico contra o pobre fica assim: “Fiz com você um acordo inteiramente em seu detrimento e inteiramente em meu benefício, que respeitarei enquanto me aprouver e você respeitará enquanto me aprouver” (Rousseau, 2011, p. 63). Duas maneiras que apenas mascaram a relação senhor-servo em base de proveito próprio⁵¹. Nenhum desses dois modos pactualmente⁵² advindos da astúcia do rico evidencia o fundamento político que reside na base racional do pacto social.

5.2 Kant⁵³

Especialmente, interessa a dificuldade apontada por Kant quanto a “Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?” na medida em que se pretende inquirir como factível a responsabilização da própria humanidade pela sua menoridade. Pois, de acordo com Kant (2008, p. 9), se lê:

⁵⁰ “Vous avez besoin de moi, car je suis riche et vous êtes pauvre; faisons donc un accord entre nous: *je permettrai* que vous ayez l’honneur de me servir, à condition que vous me donnerez le peu qui vous reste pour la peine que je prendrai de vous commander” (Rousseau, 1915a:268). No Livro I, de *O capital*, Karl Marx fornece curiosa interpretação histórica do trecho que começa com ‘permitirei’ (*je permettrai*): “Permitirei, diz o capitalista, *que tenhais a honra de me servir, sob a condição de que me deis o pouco que vos resta pelo incômodo que me causa comandar-vos*”, ao mostrar a transformação que ocorre na indústria: “fusos e teares, antes esparsos pelo interior, agora se concentram em algumas grandes casernas de trabalho, do mesmo modo que os trabalhadores e a matéria-prima. E fusos, teares e matéria-prima, que antes constituíam meios de existência independentes para fiandeiros e tecelões, de agora em diante se transformam em meios de comandá-los e de deles extrair trabalho não pago” (Marx, 2013, p. 817).

⁵¹ Karl Marx diz que não ocorre em Rousseau que “os indivíduos fazem o contrato por amor ao universal” (Marx; Engels, 2016, p. 389). Sugere que é tomar pela aparência o Contrato social de Rousseau, conforme Introdução ao *Grundrisse*, pelo fato de que: “o contrato põe em relação e conexão sujeitos por natureza independentes, não está fundado em naturalismo” (Marx, 2011, p. 39).

⁵² Trata-se dos vieses negativo e positivo do contrato no *Argumento jurídico*.

⁵³ Dialoga-se com passagens da: “Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo? (1784)”; “Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática (1793)”; “Paz Perpétua. Um projeto filosófico (1795/1796)”; e “Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade (1797)” (Kant, 2008).

O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. Sapere aude! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo.

Na avaliação kantiana dessa situação, há um sopesamento das instituições sociais principalmente na força de influência da religião e da Igreja⁵⁴, cuja atuação resulta em inibição do *uso público* da razão⁵⁵ na comunidade, em geral. Evidencia, portanto, uma espécie de tensão entre o uso privado e uso público da razão. De maneira que, o argumento ético-político kantiano antecipa o fato de que mesmo não sendo orientados pelo governo para fins públicos, não se deve pensar em destruir tais fins. Em função de que o uso público da razão confere obediência integral tanto a comunidade quanto a sociedade civil, alargadamente entre os povos. Associa-se, por assim dizer, o progresso da razão ao regime de governo, visto que o regime da comunidade converge como orientação de superação da menoridade. Portanto, toma como fio condutor uma expectativa de coragem para se servir do entendimento, desenvolver-se progressiva e civicamente, com fins de uso público da razão. Mas Kant não descarta o esforço da natureza⁵⁶ nas próprias espécies, cujas disposições concorrem ao desenvolvimento delas, naturalmente.

⁵⁴ Remete-se crítica à docência, cito: “Dirá: a nossa Igreja ensina isto ou aquilo; são estes os argumentos comprovativos de que ela se serve” (Kant, 2008, p. 13).

⁵⁵ Diz ele: “Por toda a parte se depara com a restrição da liberdade. Mas qual é a restrição que se impõe ao Iluminismo? Qual a restrição que não o impede, mas antes o fomenta? Respondo: o uso *público* da razão deve sempre ser livre e só ele pode levar a cabo a ilustração entre os homens; o *uso privado* da razão pode, porém, muitas vezes coartar-se fortemente sem que, no entanto, se impeça por isso notavelmente o progresso da ilustração. Mas por uso público da própria razão entendo aquele que qualquer um, enquanto *erudito*, dela faz perante o grande público do *mundo letrado*. Chamo uso privado àquele que alguém pode fazer da sua razão num certo *cargo público* ou função a ele confiado.” (Kant, 2008, p. 11-12).

⁵⁶ A relutância quanto a ‘intenção da natureza’, de acordo com a “Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita (1784)”, acolhe a dimensão das “leis naturais constantes” e “outros arranjos naturais” (Kant, 2008, p. 20).

Também interessa a dificuldade apontada na formulação kantiana “Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”, cujo teor consiste na conceituação de dever. Tal como ele explica:

Mas, numa teoria que se funda no *conceito de dever*, está deslocada a apreensão por causa da idealidade vazia deste conceito. Pois, não seria um dever intentar um certo efeito da nossa vontade, se ele não fosse possível também na experiência (quer ele se pense como realizado ou como aproximando-se constantemente do seu cumprimento); é deste tipo de teoria que se fala no presente tratado (Kant, 2008, p. 61-62).

Esta dificuldade salta aos olhos porquanto a orientação da prática do dever é condicionada a outros fins, cuja explicitação da ação mostra uma ausência de coragem para buscar o entendimento do dever tão somente no querer pelo dever.

O teor crítico desse tratado tem por base *a relação da teoria à prática* formulada no âmbito da *moral*, do *direito político* e no *direito das gentes* (Kant, 2008, p. 63). Visualiza-se, portanto, uma síntese destas três formulações a seguir, cujo teor corrobora com a questão dos regimes políticos para além do Leviatã.

Um, a formulação do uso do conceito de dever “da relação da teoria à prática na moral”⁵⁷ em geral visa o bem de cada *homem*, mas não se extrai a capacidade do homem de buscar naturalmente a sua felicidade. Pois, o teor do *mandamento* do dever consiste em um abstrair-se não só da felicidade, mas de qualquer outro móbile na realização do próprio dever. Segundo ele, “exige uma obediência incondicionada, se basta a si mesma e não precisa de nenhuma outra influência” (Kant, 2008, p. 65). De acordo com ele, a única motivação da vontade é a própria lei incondicionada, cuja

⁵⁷ Cf. a formulação que fornece no tópico “I – Da relação da teoria à prática na moral em geral (em resposta a algumas objeções do Sr. Prof. Garve)” (Kant, 2008, p. 64-77).

[...] predisposição da vontade para se encontrar sobre tal lei, como constrangimento incondicionado, chama-se o *sentimento moral*; o qual não é, pois, causa, mas efeito da determinação da vontade, e dele não teríamos em nós a mínima percepção se aquele constrangimento não ocorresse em nós com antecedência (Kant, 2008, p. 71).

Trata-se, portanto, de uma “pura disposição moral”⁵⁸, de maneira que a conceituação de dever no âmbito da moral não visa uma convergência com habilidade pragmática. Pois, na moral, segundo ele, “tudo o que é correto para a teoria deve também valer para a prática” (Kant, 2008, p. 77).

Dois, a formulação do uso do conceito de direito “da relação da teoria à prática no *direito político*”⁵⁹ versa sobre o bem dos *Estados*, cujas restrições sobre o arbítrio⁶⁰ dos homens não impedem o *cidadão*⁶¹ de fazer o questionamento⁶² legítimo do direito. O teor do *direito político* cujo princípio do direito é a dignidade do povo consiste em *obediência* ao mecanismo da constituição política segundo leis coercitivas, no entanto esse teor engloba um *espírito de liberdade* em conformidade ao próprio direito, “a fim de não entrar em contradição consigo mesmo” (Kant, 2008,

⁵⁸ Portanto, o que importa não é experiência ou preceitos como guia da felicidade, mas, segundo ele, “uma pura disposição moral que honra o dever acima de tudo” (Kant, 2008, p. 76). Acompanhar a noção de *disposição moral*, segundo “Antropologia de um ponto de vista pragmático (1798)”: é o “desafio inato da razão para que também se trabalhe contra aquela propensão e, portanto, para que se apresente a espécie humana não como uma espécie má, mas como uma espécie de seres racionais que, em meios a obstáculos, se esforça para se elevar do mal ao bem num progresso constante” (Kant, 2009a, p. 227).

⁵⁹ Cf. o tópico “II – Da relação da teoria à prática no direito político (Contra Hobbes)” (Kant, 2008, p. 77-101).

⁶⁰ De acordo com ele: “Eis a razão: numa constituição civil já existente, o povo já não tem por direito a decisão de determinar como é que ela deve ser administrada” (Kant, 2008, p. 91).

⁶¹ Aceitou a exclusão da Mulher do conjunto da Cidadania: “Ora, quem tem o direito de voto nesta legislação chama-se um *cidadão* [*citoyen*], isto é, cidadão do Estado [*Staatsbürger*], e não cidadão da cidade [*Bourgeois*]. A única qualidade que para tal se exige, além da qualidade *natural* (de não ser nem criança nem mulher), é ser o *seu próprio senhor* (*sui iuris*)” (Kant, 2008, p. 85).

⁶² Das restrições às representações, ele sumariza assim: “Mas em todas os casos, seja qual for a decisão da legislação superior, pode-se fazer-se a seu respeito juízos gerais e públicos, nunca, porém, oferecer-lhe resistência por palavras ou por atos” (Kant, 2008, p. 98).

p. 99). Segundo ele, ao abstrair-se do *direito de constrangimento*⁶³ o povo evita sentir-se autorizado ao juízo em causa própria.

Ora, se, de fato, pelo que se observa “nenhuma teoria se aplica quando se olha a prosperidade do povo, mas tudo assenta numa prática dócil à experiência”, pode-se concluir, portanto, que a relação da teoria à prática no direito político se resolve, se houver um abstrair-se de contentamentos na dimensão da teoria do próprio direito. Tal como se lê:

Mas, se existe na razão algo que se pode exprimir pela palavra *direito político* e se, para homens que se encontram entre si no antagonismo da sua liberdade, este conceito tem uma força vinculante, por conseguinte, realidade objetiva (prática), sem ser preciso, no entanto, olhar pelo bem-estar ou pelo incômodo que daí lhes pode provir (e cujo conhecimento se funda apenas na experiência): então, baseia-se em princípios *a priori* (pois a experiência não pode ensinar o que é o direito), e há uma *teoria* do direito político, sem cuja consonância nenhuma prática é válida (Kant, 2008, p. 100).

Justamente por essa perspectiva kantiana o direito é, pois, objetivamente vinculante, consequentemente a prática só é válida se estiver em conformidade com a teoria do direito político.

Três, por último, a formulação do uso do conceito de direito “da relação da teoria à prática no *direito das gentes*”⁶⁴ consiste “em vista do bem do gênero humano no seu conjunto e, claro está, enquanto ele se concebe em progresso para o mesmo na série das gerações de todos os tempos futuros” (Kant, 2008, p. 63).

Segundo Kant, o teor do direito das gentes admite uma elevação progressiva do gênero humano por escala moral que vai do mal ao bem⁶⁵,

⁶³ Recusa o direito de constrangimento do povo contra o chefe de Estado, porquanto diz: “a tese é terrível” (Kant, 2008, p. 97).

⁶⁴ Cf. o tópico “III – Da relação da teoria à prática no direito das gentes, considerado do ponto de vista filantrópico universal, isto é, cosmopolita (Contra Moses Mendelssohn)” (Kant, 2008, p. 101-109).

⁶⁵ Avalia o progresso do gênero humano, nesses termos: “Poderei, pois, admitir que, dado o constante progresso do gênero humano à cultura, enquanto seu fim natural, importa também

cuja elevação progressiva para o melhor resiste às tentativas de inversão da responsabilização de chefes de Estado pelo povo⁶⁶ por meio da astúcia e violência que geram miséria e guerras, porquanto sobrecarregam os próprios povos envolvidos. Por essa perspectiva moral kantiana, uma resolução de paz inspirada mais por esperança na *benevolência desinteressada*⁶⁷ dos próprios povos que por *amor* à filantropia habitual é mais factível, pois, semeadora. Porquanto ainda se pensar que nem a educação nem o método são tão eficientes quanto àquilo que se espera “que a *natureza* humana fará em nós e conosco para nos forçar a entrar num trilho, a que por nós mesmos não nos sujeitaríamos com facilidade” (Kant, 2008, p. 105).

Há uma saída encontrada por Kant quanto ‘a relação da teoria à prática no direito das gentes’. Em sua avaliação, a insegurança da concorrência entre Estados que ousam subjugar uns aos outros ou de empenharem o que é seu pelo poder das armas, por vezes, segundo ele:

[...] torna a paz ainda mais opressiva e mais prejudicial para a prosperidade interna do que a própria guerra, jamais pode afrouxar. Ora, para tal situação nenhum outro remédio é possível a não ser (por

concebê-lo em progresso para o melhor, no que respeita ao fim moral do seu ser, e que este progresso foi por vezes interrompido, mas jamais cessará” (Kant, 2008, p. 103).

⁶⁶ Ora, por analogia, se, de fato, o povo é quem paga o ônus da guerra deve ser ele também que decidirá se entra ou não em guerra. Contra isso, ele argumenta: “não contém num Estado já existente um princípio que permita ao súdito impô-lo à força (como já se mostrou), mas semelhante princípio incumbe apenas aos chefes livres de todo o constrangimento. Embora não pertença certamente à natureza do homem, segundo a ordem habitual, ceder livremente o seu poder, isso não é, contudo, impossível em circunstâncias prementes, de modo que se pode considerar uma expressão não inadequada dos desejos e esperanças morais dos homens (na consciência da sua impotência) esperar da *Providência* as circunstâncias para tal requeridas” (Kant, 2008, p. 107-108).

⁶⁷ Diz ele: “é possível também que na história surjam tantas dúvidas quantas se quiserem contra as minhas esperanças que, se fossem comprovativas, poderiam incitar-me a renunciar a um trabalho que, segundo a aparência, é inútil; contudo, enquanto não for possível apenas certificar tudo isso, não me é permitido trocar o dever (como o *Liquidum*) pela regra de prudência (como o *Illiquidum*, porque é uma simples hipótese) de não visar o inexequível; e por mais incerto que eu possa sempre estar e permanecer sobre se importa esperar o melhor para o gênero humano isso não pode, no entanto, causar dano à máxima, por conseguinte, também não ao pressuposto necessário da mesma numa intenção prática de que ele é factível” (Kant, 2008, p. 104).

analogia com o direito civil ou político dos homens singulares) o direito das gentes, fundado em leis públicas apoiadas no poder, às quais cada Estado se deveria submeter (Kant, 2008, p. 108).

Esta formulação kantiana recusa, portanto, uma ideia de paz universal duradoura pela tese do *equilíbrio das potências na Europa*, cuja paz não passa de “uma pura quimera” (Kant, 2008, p. 108-109). Todavia, ele acredita que *é possível (in praxis)* não só a paz como também que *pode existir* um Estado universal entre os povos, mas apenas em conformidade com a sua teoria que dimana do princípio de direito sobre o que *deve ser* a relação entre os homens e os Estados. Conquanto não se proceder a exclusão de possíveis subsídios da força da natureza das coisas, de “que obriga a ir para onde de bom grado se deseja (*fata violentem ducunt noletem trahunt*⁶⁸), pois nesta última é também a natureza humana que se tem em conta” da qual, segundo ele, a razão moral prática deve considerá-la “como digna de ser amada”. Por fim, ele assevera, que, “do ponto de vista cosmopolita se persiste também na afirmação: O que por razões racionais vale para a teoria, vale igualmente para a prática” (Kant, 2008, p. 109).

Interessa ainda pela questão da *Paz Perpétua. Um projeto filosófico* dado a possível concordância do político prático com o teórico⁶⁹ em que suscita a interpretação adequada, pois condiciona o dever do acadêmico a manifestar suas opiniões publicamente acerca do Estado de modo consequente e diligente.

A formulação kantiana do teor projeto para a paz perpétua entre os Estados⁷⁰ engloba seis dispositivos legais, cujos artigos preliminares têm a seguinte consistência: *um*, a invalidade de qualquer tratado de paz

⁶⁸ “O destino guia o que lhe obedece, arrasta quem lhe resiste”.

⁶⁹ Do qual remete, “com grande autocomplacência o desdenhar como a um sábio acadêmico que, com as suas ideias ocas, nenhum perigo traz ao Estado (este deve antes basear-se em princípios empíricos)” (Kant, 2008, p. 129).

⁷⁰ Cf. “Primeira Secção – Que contém os artigos preliminares para a paz perpétua entre os Estados” (Kant, 2008, p. 130-135).

com reserva secreta de guerra futura; *dois*, a inadmissibilidade da aquisição de um Estado independente; *três*, a supressão progressiva dos exércitos permanentes; *quatro*, a revogação de endividamentos públicos em políticas externas; *cinco*, a interdição do uso de força particular na constituição e governo de outro Estado; *seis*, por último, a proibição de hostilidades e meios que impossibilitam a confiança mútua na paz futura entre Estados em guerra, tais como extermínio e meios que a levam.

Assim, a formulação do teor dos artigos definitivos para a paz perpétua entre os Estados⁷¹ é uma convergência positiva da teoria do direito como dever do estado civil-legal⁷² entre os povos. Isto deve ser de tal maneira que a possibilidade da Paz Perpétua resta condicionada, portanto, a esses três artigos: *um*, “a Constituição civil em cada Estado deve ser republicana”⁷³; *dois*, “o direito das gentes deve fundar-se numa

⁷¹ Cf. “Segunda Secção – Que contém os artigos definitivos para a paz perpétua entre os Estados” (Kant, 2008, p. 136-151).

⁷² Em suma: “O estado de paz entre os homens que vivem juntos não é um estado de natureza (*status naturalis*), o qual é antes estado de guerra, isto é, um estado em que embora não exista sempre uma explosão das hostilidades, há sempre, no entanto, uma ameaça constante. Deve, portanto, *instaurar-se* o estado de paz; pois a omissão de hostilidades não é a garantia de paz e se um vizinho não proporciona segurança a outro (o que só pode acontecer num estado *legal*), cada um pode considerar como inimigo a quem lhe exigiu tal segurança” (Kant, 2008, p. :136-137).

⁷³ Uma constituição só é denominada republicana, de acordo com Kant, se estiver em conformidade com os princípios da liberdade dos membros de uma sociedade (enquanto homens), com os princípios da dependência de todos em relação a uma única legislação comum (enquanto súditos), e, segundo a lei da igualdade dos mesmos (enquanto cidadãos); é uma constituição que se define por derivação de um contrato originário pelo qual se deve fundar toda a legislação jurídica de um povo; ela serve como paradigma do direito subjacente a outros tipos de constituição civil (Kant, 2008, p. 137-138).

federação de Estados livres”⁷⁴; *três*, “o direito cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal”⁷⁵.

O fato de a teoria da vinculação do direito ao dever no propósito da paz perpétua conter suplementos⁷⁶ é razoável, porque mostra a resistência kantiana à explicitação teórica do direito público pela analogia da Natureza, cuja questão concerne ao essencial no seguinte propósito:

‘O que a natureza neste desígnio faz em relação ao fim, que a razão impõe ao homem como dever, por conseguinte, para a promoção da sua *intenção moral*, e como a natureza subministra a garantia de que aquilo que o homem *devia* fazer segundo as leis da liberdade, mas que não faz, fica assegurado de que o fará, sem que a coação da natureza cause danos a esta liberdade; e isto fica assegurado precisamente segundo as três relações do direito público, o *direito político*, o *direito das gentes* e o *direito cosmopolita*’. Quando digo que a natureza quer que isto ocorra não significa que ela nos imponha um dever de o fazer (pois isso só o pode fazer a razão prática isenta de coação), mas que ela própria o faz quer queiramos quer não (*fata volenteum ducunt, nolentem trahunt*) (Kant, 2008, p. 157-158).

⁷⁴ É preciso avançar a *federação da paz* (*foedus pacificum*), que visa o fim de todas as guerras contra o *pacto da paz* (*pactum pacis*), que busca acabar apenas com uma guerra; estender a confiança do direito particular ao federalismo livre como substituto da federação das sociedades civis, cuja razão deve vincular o próprio conceito de direito das gentes; e, por fim, proceder o alargamento do consentimento por leis públicas coativas nas reciprocidades dos Estados entre si, objetivando-se a formação do *Estado de povos* (*civitas gentium*), na aceitação *in hypothesis* do que é correto *in thesi*, como ideia positiva de uma república mundial (Kant, 2008, p. 137-151).

⁷⁵ Direito cosmopolita vincula o direito positivamente às condições de hospitalidade universal como *direito do gênero humano*; o direito cosmopolita estende-se para além do direito de um estrangeiro não ser tratado com hostilidade quando recusa o *comércio* enquanto *conquista*, como fator de violência e propagador de guerra entre sociedades; o direito cosmopolita avança a mundialização da *comunidade entre os povos da Terra* de tal modo que a *violação do direito* em um determinado lugar é sentida em toda parte da Terra; trata-se, portanto, de uma representação do direito cosmopolita como complemento necessário e exequível: “tanto do direito político como do direito das gentes, num direito público da humanidade em geral e, assim, um completo da paz perpétua, cuja contínua aproximação é possível encontrar-se só sob esta condição” (Kant, 2008, p. 151).

⁷⁶ Consultar: “Suplemento Primeiro – Da garantia da paz perpétua” (Kant, 2008, p. 151-161), “Suplemento Segundo – Artigo secreto para a paz perpétua” (*Idem*, p. 161-163).

Kant reforça o entendimento de que no esforço da natureza há, portanto, intenção independentemente da vontade humana. Por assim dizer, o que pode ocorrer pela analogia da natureza através do mecanismo das inclinações e da astúcia humanas, pode até favorecer, mas não deve ocorrer, pela analogia da arte humana, cuja razão é o conceito daquilo que é possível ao gênero humano. Com isso, e somente assim, a formulação teórico-prática porquanto separa o direito político, o direito das gentes e o direito cosmopolita antes pode ser suprida pela arte humana, mas somente naquilo que concerne ao propósito moral de paz perpétua.

Provavelmente esse é o teor do apêndice⁷⁷ cujo adicional corresponde à formulação de que o que vale na teoria também vale na prática. Sobretudo, só há discrepância entre a moral e a política pela ótica pragmática conquanto se afasta do princípio puro do direito vinculado ao dever, visto que se tenta justificar a busca para vencer a própria astúcia segundo o princípio mau que habita em nós mesmos. Tal como se lê:

Não há, pois, *objetivamente* (na teoria), nenhum conflito entre a moral e a política. Em contrapartida, *subjetivamente* (na inclinação egoísta dos homens que, por não estar fundada nas máximas da razão, não se deve ainda chamar prática), há e pode haver sempre esse conflito porque serve de pedra de afiar à virtude, cujo verdadeiro valor [segundo o princípio: *tu ne cede malis contra audentior ito*⁷⁸] não consiste tanto, no caso presente, em se opor com firme propósito aos males e sacrifícios que se devem aceitar, mas em olhar de frente o princípio mau que habita em nós mesmos e vencer a sua astúcia, princípio muito perigoso, enganador e traidor, capaz porém de racionar com subtileza e de aduzir a debilidade da natureza humana como justificação de toda a transgressão (Kant, 2008, p. 175-176).

⁷⁷ Cf. "Apêndice: 'I – Sobre a discrepância entre a moral e a política a respeito da paz perpétua', 'II – Da harmonia da política com a moral segundo o conceito transcendental no direito público'" (Kant, 2008, p. 163-185).

⁷⁸ Tu não cedas ao mal, seja ousado para enfrentá-lo. [Tradução nossa].

Por essa ótica enquanto a objetividade incondicionada concerne ao subministrar *a priori* na razão um princípio formal do direito às práticas subjetivas, o agir condicionado se funda na astúcia política em vez do dever. Não obstante a essa discrepância revisada, a possibilidade “da harmonia da política com a moral segundo o conceito transcendental no direito público” (Kant, 2008, p. 177) conseqüentemente inclui na dimensão pública da decisão *a forma da publicidade* como pretensão jurídica. De tal maneira que, a fórmula transcendental se expressa assim: “São injustas todas as ações que se referem ao direito de outros homens cujas máximas não se harmonizem com a publicidade” (Kant, 2008, p. 178).

Portanto, a teoria kantiana exclui a possibilidade de validade de quaisquer máximas *secreta* no campo ético-político e jurídico. O direito público se converge em exigência de que toda máxima seja então *cognoscível a priori*, de maneira que isto se explicita naquilo que concerne ao *direito político (ius civitatis)*, ao *direito das gentes* e ao *direito cosmopolita*. Todavia, a partir de um possível fracasso da astúcia da política através da publicidade das suas máximas no âmbito da legalidade em geral, ele formula outro princípio transcendental e positivo do direito público, que é expresso assim: “Todas as máximas que necessitam da publicidade (para não fracassarem no seu fim) concordam simultaneamente com o direito e a política” (Kant, 2008, p. 184). Por conseguinte, para além de um dever resta uma esperança kantiana no estado de um direito público cujo progresso é a *tarefa* da paz perpétua⁷⁹ entre os povos.

Finalmente, interessa pela dificuldade apontada por Kant quanto ao “suposto direito de mentir por amor à humanidade⁸⁰”, cuja refutação

⁷⁹ Como fim moral, pois, segundo Kant, é a supressão de tratado de paz como armistício ou trégua.

⁸⁰ Cf. “Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade (1797)” (KANT, 2008, p. 187-194).

reporta à controvérsia que Constant provocou a Kant. Conforme revisão kantiana, se lê:

No escrito, ‘*A França no ano 1797, Sexta parte, n.1: Das Reações Políticas*’, de Benjamin Constant aparece o seguinte na p. 123: ‘O princípio moral “é um dever dizer a verdade”, se se tomasse incondicionalmente e de um modo isolado, tornaria impossível qualquer sociedade. Temos disso a prova nas consequências muito imediatas que deste princípio tirou um filósofo alemão, o qual chega ao ponto de afirmar que a mentira dita a um assassino que nos perguntasse se um amigo nosso e por ele perseguido não se refugiou na nossa casa seria um crime’ (Kant, 2008, p. 187).

Kant confessa em nota que teria dito isso, mas não se lembrava mais onde disse. Ele se retrata irônico-indignada⁸¹, declaradamente. Pelo olhar kantiano, Constant articulou refutação tendo por base um princípio falso de dever, de que: “Por conseguinte, dizer a verdade é um dever, mas apenas em relação àquele que tem direito à verdade” (Kant, 2008, p. 188). Sim. É possível sofismar contra o *dever formal*⁸² de veracidade, mas não há teor moral algum em sofisma⁸³ contra mandamento da moralidade.

⁸¹ Contra a pecha da mentira por trás da provocação: “Quem suporta a pergunta que outrem lhe dirige a propósito de se ele, na declaração que agora tem de fazer, quer ou não ser verdadeiro, não admite já com indignação a suspeita contra ele deste modo levantada, isto é, que poderia muito bem ser um mentiroso, mas pede permissão para pensar numa possível exceção é já um mentiroso (*in potentia*); o que mostra que não reconhece a veracidade como dever em si mesmo, mas reserva para si exceções a uma regra que, segundo a sua essência, não admite exceção alguma, pois esta seria uma contradição direta da regra consigo mesma” (Kant, 2008, p. 193).

⁸² Parece razoável alegar, que, segundo Constant: “nenhum homem pode ser vinculado senão pelas leis para cuja formação contribuiu.” (Kant, 2008, p. 190). Porém, é contraditório alegar ignorância das leis, quando, de fato, os indivíduos contribuem em sua pessoa ou mediante *representantes* para a formação das próprias leis (*Idem*, p. 191).

⁸³ Cf. nota: “Não posso aqui tornar mais acutilante o princípio ao ponto de dizer: ‘A inveracidade é a violação do dever para consigo mesmo’. Pois tal princípio pertence à ética; mas aqui fala-se de um dever do direito. — A doutrina da virtude vê naquela transgressão apenas a *indignidade*, cuja reprobção o mentiroso sobre si faz cair.” (Kant, 2008, p. 188).

Todavia, é preciso proceder uma aproximação adequada da conceituação de dever não só mediante a *Doutrina do direito*⁸⁴, na qual, se lê: “Todos os deveres são ou *deveres jurídicos (officia iuris)*, isto é, aqueles para os quais é possível uma legislação externa, ou *deveres de virtude (officia virtutis seu ethica)*, para os quais não é possível uma tal legislação” (Kant, 2017, p. 45). Cujó ânimo diligente, portanto, separa *dever jurídico* de *dever de virtude* (ou *ético*)⁸⁵, também mediante a *Doutrina da virtude*⁸⁶, cujo dever do homem para consigo mesmo enquanto ser moral recusa não só o vício da mentira, mas ainda o vício da avareza e do servilismo. Ora, pois, Constant se equivocou seguramente, ele não considerou a rigor o teor moral da formulação kantiana de que a mentira é a maior violação do *dever do homem para consigo mesmo* enquanto ser moral, cuja concordância da humanidade na sua pessoa resta obrigado à veracidade para consigo mesmo (Kant, 2008, p. 241-242). Sobretudo, porquanto o teor desta dificuldade recepciona a explicitação do dever mediante a *Fundamentação da*

⁸⁴ Cf. *Metafísica dos costumes (1797)*, “Primeira parte – Primeiros princípios metafísicos da doutrina do direito”, “Introdução à Doutrina do direito”, tópico: “Divisão da metafísica dos costumes em geral” (Kant, 2017, p. 45-48).

⁸⁵ Por assim dizer, os *deveres jurídicos* são estritos, tais quais consignados no *direito privado* (civil) e no *direito público*; já os *deveres de virtude* são amplos porquanto submetidos à auto coerção livre, cuja razão determina *a priori* o fim que é ao mesmo tempo dever; de modo que, os deveres de virtude consistem em moralidade, genuína (Kant, 2017).

⁸⁶ Cf. *Metafísica dos costumes (1797)*, “Segunda parte – Primeiros princípios metafísicos da doutrina da virtude”, “I. Doutrina elementar ética”, “Primeira parte – Dos deveres do homem em geral para consigo mesmo”, “Primeiro livro – Dos deveres perfeitos do homem para consigo mesmo”, “Segundo capítulo – Dos deveres do homem para consigo mesmo meramente enquanto ser moral” (Kant, 2017, p. 241-250). *O suposto direito de mentir* é sofismado desse parágrafo: “Se eu disser uma inverdade nos negócios sérios, em que se trata do meu e do seu, tenho de ser responsável por todas as consequências que daí possam decorrer? Por exemplo, um senhor da casa ordenou que, se uma certa pessoa perguntasse por ele, se deveria negar sua presença. O criado assim faz; mas dessa maneira possibilita que o senhor escape e que pratique um crime maior, que poderia ter sido impedido pelo guarda que lhe fora enviado. Sobre quem recai a culpa (segundo princípios éticos)? Com certeza sobre o último, que violou, por meio de uma mentira, um dever para consigo mesmo, cujas consequências lhe são imputadas pela sua própria consciência moral” (*Idem*, p. 244).

*metafísica dos costumes*⁸⁷, cuja convergência é o quadro conceitual de que, por um lado, o *dever necessário para consigo mesmo* [1] se distingue do *dever necessário ou exigível para com os outros* [2], por outro lado, o *respeito ao dever contingente (meritório) para consigo mesmo* [3]⁸⁸ se separa do *dever meritório para com outros* [4].

Há duas questões, “Sobre o suposto direito de mentir”, em destaque: *uma*, se o homem tem o *direito* de ser inverídico quando *não pode esquivar-se* a responder *sim* ou *não*; *outra*, se *não está obrigado* na declaração sob coação injusta *a ser inverídico* para evitar um crime que o ameaça a si ou a outrem (Kant, 2018, p. 188). Pela formulação kantiana, àquela, exige-se o dever formal de veracidade do homem relativo a quem quer que seja, ainda que em desvantagem para ele ou outrem; razão pela qual a verdade não constitui uma propriedade sobre a qual a um indivíduo se pudesse conceder e a outro recusar o direito. Pela outra, porque também o dever de veracidade que se abstrai de fazer quaisquer distinções entre pessoas é um dever incondicionado, portanto vale em todas as condições (Kant, 2008, p. 192).

Há, portanto, um fim moral no teor da formulação kantiana que passa da metafísica do direito a um princípio da política, que, de fato, consiste na orientação de que “o direito nunca se deve adaptar à política, mas é a política que sempre se deve ajustar ao direito”. A política resta iluminada por um princípio transcendental, reconhecido *a priori*, por conseguinte, apodíctico, ao qual, nunca se deve abandonar. Assim, se conclui que a mentira é uma violação *em geral* do princípio do direito tocante a todas as declarações inevitavelmente necessárias, de tal modo

⁸⁷ Consultar: *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), “Segunda Secção – Transição da filosofia moral popular à metafísica dos costumes” (Kant, 2009b, p. 161-303).

⁸⁸ Em que disse: “não basta que a ação não esteja em conflito com a humanidade em nossa pessoa, enquanto fim em si mesmo; ela tem também de *se pôr de acordo para isso*. Ora, há no homem predisposições naturais a uma maior perfeição, que pertencem ao fim da natureza com respeito à humanidade em nosso sujeito; negligenciá-las poderia, em todo o caso, muito bem subsistir com a *conservação* da humanidade enquanto fim em si mesmo, mas não com a *promoção* desse fim” (Kant, 2008, p. 247-249).

que, segundo ele, “é ainda muito pior do que cometer uma injustiça contra qualquer indivíduo, porque uma tal ação sequer pressupõe um princípio para ela no sujeito” (Kant, 2008, p. 193).

Agrega-se, por fim, a contribuição da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, à qual, é insuficiente pensar a superação do poder, ou o casamento do poder com a lei e liberdade. Tal como o quadro conceitual seguinte: (A) Lei e liberdade sem poder (anarquia), (B) Lei e poder sem liberdade (despotismo), (C) Poder sem liberdade nem lei (barbárie), (D) Poder com liberdade e lei (república). Por *república*, segundo ele, se entende apenas um Estado em geral, de maneira que a saúde do Estado reside na conservação de sua constituição, cuja existência é a lei suprema de uma sociedade civil em geral, à qual só pode existir por meio daquela (Kant, 2009a, p. 224-225).

6 Dimensão Política da Teoria Política

Arrola-se, aqui, dois enquadramentos teóricos: *um*, responde ao conceito de filosofia política e dimensiona o âmbito da teoria política; *outro*, destaca que a distinção entre política e político já dá conta de saber qual é a dimensão da *teoria política* e qual é da *ciência política*.

A importância da conceituação da *teoria política*, como é pintada na história das ideias por Isaiah Berlin (2009, p. 72), deve-se ao fato de que ela se diferencia das outras ciências.

Todavia, a perspectiva da teoria política não é apenas um aspecto ou expressão qualquer. Pode se dizer que em cada aspecto e expressão das realidades que a teoria política delinea há, portanto, uma riqueza de recortes tão própria e específica de ideias. Tanto é assim, de tal forma que o pensamento requer uma certa adequação e tradutibilidade.

Por esta perspectiva, a teoria política, segundo Berlin (2009, p. 72-73):

[...] é um aspecto do pensamento (e as vezes do sentimento) sobre as relações dos homens entre si e com suas instituições, em termos de objetivos e escalas de valor que se alteram como resultado de circunstâncias históricas de variados tipos, sobretudo em termos de novos modelos derivados de outros campos da experiência — científico, histórico ou religioso [...] Mas a expressão dessa visão não constitui progresso, apenas uma história de atitudes sucessivas dos seres humanos diante de sua difícil situação, atitudes que, precisamente por ser às vezes tão difícil que as pressuposições de uma era e cultura sejam captadas por aqueles criados numa época diferente, requerem para sua compreensão o exercício de um tipo específico de imaginação moral num grau muito incomum.

Esta definição constitui a caracterização do modo específico da teoria política, por assim dizer, uma atitude cuja ação enseja um tipo específico de olhar e sentir sobre as relações humanas e suas instituições, objetivo efetivamente; pois requer interpretação cuidadosa.

Em suma, essa concepção de teoria política discerne o campo do pensamento político, tal como denomina ‘fronteiras’ ou ‘uma província própria’, e aceita a provocação para formular e indicar, aquilo que Berlin mesmo declara, como “primeira hipótese tentativa, que no coração da filosofia política propriamente dita está o problema da obediência”⁸⁹. Ele concorda de que é conveniente, de certa maneira, ver as questões tradicionais do assunto em termos desse problema: “Por que deveria eu obedecer a este ou àquele homem ou grupo de homens, ou a um decreto escrito ou falado?” (Berlin, 2009, p. 79).

É preciso ainda destacar o fato de que a distinção entre a *política* e o *político*⁹⁰ só resolve a dificuldade quanto a saber qual é a dimensão da *teoria política* e qual é a da *ciência política*, pontualmente.

⁸⁹ A querela da *obediência* consiste em saber se o compromisso é, de fato, tácito, ou, apenas uma ficção. Tratamento dessa temática vem associado, geralmente, ao tema da desobediência civil; neste caso,

⁹⁰ Arrola-se duas questões, que, inicialmente, devem ser consideradas seguindo a crítica de Claude Lefort quanto aos “Direitos do homem e política”: “Nada se dizer de rigoroso sobre uma política dos direitos do homem enquanto não se examinar se esses direitos têm uma significação propriamente política, e nada se pode avançar sobre a natureza do político que

Há, segundo Chantal Mouffe (2021, p. 7), “dois tipos diferentes de abordagem: o da ciência política, que lida com o empírico da ‘política’, e o da teoria política, esfera de ação dos filósofos, que não investigam os fatos da *política*, mas a essência do *político*”.

Ela insere a investigação que faz das práticas da política democrática no nível *ôntico* (a política), e reitera o fato de que:

[...] é a falta de compreensão do *político* em sua dimensão ontológica que está na origem da atual incapacidade de pensar de forma política. Embora uma parte significativa de minha argumentação seja de natureza teórica, meu objetivo principal é político. Estou convencida de que o que está em jogo na discussão acerca da natureza do *político* é o próprio futuro da democracia (Mouffe, 2021, p. 8).

7 Práxis políticas versus técnicas políticas eclipsando a arte política

Recepciona-se, aqui, o legado aristotélico de que a arte política é uma práxis verdadeiramente virtuosa e inventiva (tão germinal quanto a poíesis). Concernente a isto, destaca-se a ideia de que as técnicas políticas mesmo eclipsando a arte política, não podem superá-la como fundamento de sociabilidade, expectativa de felicidade e esperança. Até porque, ainda não se aproximou o tempo⁹¹ de a humanidade benfazeja colocar-se sofrivelmente a esperar algo como o que foi prometido aos

não ponha em jogo uma ideia da existência ou, o que dá no mesmo, da coexistência humana” (Lefort, 2011, p. 60).

⁹¹ Tempo doutra arbitragem apitar o próprio fim do tempo, segundo “O fim de todas as coisas (1794)”, de que: “No *Apocalipse* (X, 5-6), ‘um anjo levanta a sua mão ao céu e jura por Aquele que vive eternamente, que criou o céu, etc., que doravante não haverá mais tempo’” (Kant, 2008, p. 120). A hipótese da destinação do Cristianismo como religião universal considera “o fim (investido) de todas as coisas, sob o aspecto moral” (*Idem*, p. 128).

hebreus em cativo da Babilônia (o projeto em Jeremias 29,11), nem tampouco o consolo divino final (previsto em Apocalipse de João 21,4)⁹².

Neste sentido, corrobora-se com a tese de que a maior dificuldade localizada na dimensão da teoria política moderna e contemporânea refere-se ao seu método de pesquisa e alcance. Especialmente, saber dizer *qual método*⁹³, quais dificuldades ou possibilidades, e quais limites.

Quanto a isto, a filosofia da democracia do século XVIII pode ser resumida na seguinte definição, conforme Joseph A. Schumpeter⁹⁴ (2017, p. 339):

[...] o método democrático é o arranjo institucional para se chegar a decisões políticas que realiza o bem comum fazendo com que o próprio povo decida as questões mediante a eleição de indivíduos que se reúnem para lhe satisfazer a vontade.

Mas, a questão crítica que se coloca, a partir daí, é buscar entender, segundo ele “como é possível que uma doutrina tão patentemente contrária aos fatos tenha sobrevivido até os nossos dias e continue ocupando o seu lugar no coração do povo e na linguagem oficial dos governos?” (Schumpeter, 2017, p. 358).

Ele explica a sobrevivência do método da teoria clássica da ação coletiva (do XVIII) a partir de quatro arrazoados, assim enumerados: *um*, tem-se o forte apoio da associação com a fé religiosa, de maneira que a palavra se transforma em bandeira, em símbolo de tudo que é mais

⁹² É preciso resistir à tentação apocalíptica, “então, porque o Cristianismo estaria destinado a ser a religião universal — para tal se tornar, porém, não seria favorecido pelo destino — teria lugar o fim (invertido) de todas as coisas, sob o aspecto moral” (Kant, 2008, p. 128).

⁹³ Impasse importante quanto ao desenvolvimento e aplicação de método (‘os arranjos políticos’) do regime republicano continua atual, enquanto de um lado, o bom genebrino avança o regime democrático como *assembleia* em suas *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada* (In: Rousseau, 1954, p. 376-38; ed. brasileira: 1982, p. 64-69); por outro lado, as considerações sobre as instituições da França, formuladas pelo fiel conservador inglês de origem irlandesa, conservam aristocracias com arranjos de predileção (Burke, 1982, p. 163-222).

⁹⁴ Principal defensor da tese da liderança competitiva nas sociedades em maior escala e jogo de competição.

querido para um homem, amor à nação; *dois*, as formas e frases da democracia clássica servem como *motes* para maiorias entusiásticas arraigando-se em ideologia nacional; *três*, a observação de que antes da Primeira Guerra Mundial a opinião pública nos EUA estava ocupada em explorar possibilidades econômicas, as circunstâncias favoráveis neutralizavam possíveis efeitos de problemas local, regional ou nacional, exceto, a Guerra de Secessão; e, *quatro*, a demagogia dos políticos que bajula as massas produz expectativas de oportunidades como fuga de responsabilidade e aniquila adversários em nome do povo (Schumpeter, 2017, p. 359-363).

8 Considerações finais

Conclui-se, então, com a seguinte reiteração: o paradigma da dominação do leviatã cuja explicitação, concreto-efetiva, consiste em regime de governo pela exclusão do conflito é insuficiente para se pensar um regime republicano democrático em toda a sua extensão, hodiernamente. Sobretudo porque há convergência no pensamento político de que o campo das técnicas embora importante é aquém da arte política, como possibilidade de diálogo das humanidades na dimensão das próprias *práxis* políticas, universalmente.

Referências

ABREU, Wilame Gomes de. *A Corrupção das 'Formas de Governo' nas Políticas de Aristóteles*. São Paulo: FFLCH-USP, 1997.

ABREU, Wilame Gomes de. *Dos fundamentos à teoria da convenção em Jean-Jacques Rousseau*. Goiânia: Kelps, 2019.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção (Homo Sacer II)*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2005.

Para além do Leviatã: a dimensão política dos regimes

- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2015.
- ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e aparelhos ideológicos do estado*. Trad. Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Presença, 1980.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012.
- ARENDT, Hannah. *Crises da República*. Trad. José Volkmann. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- ARISTOTELES. *Ética Eudemia*. Trad. Pierluigi Donini. Seconda edizione. Roma: Laterza, 2005.
- ARISTOTELES. *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe. Trad. María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.
- ARISTOTELES. *Politica*. Texts Greek. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit W. D. ROSS. OXONII: Etypographeo Clarendoniano, MCMLVII [1957].
- BARROS, A. Ribeiro. *Teoria da soberania de Jean Bodin*. São Paulo: UNIMARCO, 2001.
- BERLIN, Isaiah. *Ideias políticas na era romântica: ascensão e influência no pensamento moderno*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BERLIN, Isaiah. *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*. Trad. Tiago Araújo. Lisboa: Gradiva, 2005.
- BOBBIO, Norberto. *Do fascismo à democracia: os regimes, as ideologias, os personagens e as culturas políticas*. Trad. Daniela Versiani. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007.

BOBBIO, Norberto. *O terceiro ausente: ensaios e discursos sobre a paz e a guerra*. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Barueri: Manole, 2009.

BOBBIO, Norberto; VIROLI, Maurizio. *Diálogo sobre a república: os grandes temas da política e da cidadania*. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

BOBBIO, Norberto. *Direitos e deveres na república: os grandes temas da política e da cidadania*. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2007.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 1988.

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*. Trad. Renato de Assunção Faria, Denis Fontes de Souza Pinto e Carmen Lidia Richter Ribeiro Moura. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

CANOTILHO, J. J. Gomes. *Direito constitucional e teoria da constituição*. Coimbra: Almedina, 2003.

CASTORIADIS, Cornelius. *A ascensão da insignificância*. Trad. Carlos Correia de Oliveira. Lisboa: Bizâncio, 2012.

DAHL, Robert. *Poliarquia: participação e oposição*. Trad. Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Universidade de São Paulo: 2012.

DEUTSCH, Karl Wolfgang. *Política e governo*. Trad. Maria José Matoso Miranda Mendes. Brasília: Universidade de Brasília, 1983.

FINER, Samuel Edward. *Governo comparado*. Trad. Sérgio Duarte. Brasília: Universidade de Brasília, 1981.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

FRANKENBERG, Günter. *Técnicas de estado: perspectivas sobre o estado de direito e o estado de exceção*. Trad. Gercelia Mendes. São Paulo: Unesp, 2018.

GIDDENS, Anthony. *O Estado-Nação e a Violência (Segundo Volume de Uma Crítica Contemporânea ao Materialismo Histórico)*. Trad. Beatriz Guimarães. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008.

Para além do Leviatã: a dimensão política dos regimes

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HOBBS, Thomas. *Leviatã (ou Matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil)*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2009a.

KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009b.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Trad. Clélia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2017.

KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do estado*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. Trad. Isabel Loureiro, Maria Leonor Loureiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

LEFORT, Claude. *Desafios da escrita política*. Trad. Eliana de Melo Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Trad. Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LÊNIN, Vladimir Ilitch. *Democracia e luta de classes: textos escolhidos*. Trad. Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2019.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*. Vol. I. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Shneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

MACPHERSON, Crawford Brough. *Teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MARX, Karl. *Grundrisse (Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política)*. Trad. Mario Duayer, Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feurbarch, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2016.

MERQUIOR, José Guilherme. *O Liberalismo: antigo e moderno*. Coord. João Cezar de Castro Rocha. Trad. Henrique de Araújo Mesquita. São Paulo: É Realizações, 2014.

MERQUIOR, José Guilherme. *Rousseau e Weber: dois estudos sobre a teoria da legitimidade*. Trad. Margarida Salomão. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.

MÉSZAROS, István. *Para além do Leviatã: crítica do Estado*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2021.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. *Do espírito das leis*. Trad. Fernando Henrique Cardoso, Leôncio Martins Rodrigues. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MOUFFE, Chantal. *Sobre o político*. Trad. Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

NASCIMENTO, Milton Meira do. *Figuras do corpo político: o último dos artefatos morais em Rousseau e Pufendorf*. Tese de Livre Docência. São Paulo: FFLCH/USP, 2000.

PLATÃO. *Diálogos: Leis*. Vol. XII-XIII. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

PLATÃO. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

RAWLS, John. *Conferências sobre a história da filosofia política*. Trad. Fabio M. Said. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

RAWLS, John. *O Direito dos Povos. Seguido de A ideia de razão pública revista*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Cartas escritas da montanha*. Trad. Maria Costança Peres Pissarra e Maria das Graças de Souza. São Paulo: UNESP, 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. ***Considerações sobre o Governo da Polônia e Sua Reforma Projetada***. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Brasiliense, 1982.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contract social ou Essai sur la forme de la republique (Manuscrit de Genève)*. Sous la direction de B. BACHOFEN; B. BERNARDI; G. OLIVO. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2012a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contract social*. Présentation Bruno Bernadi. Paris: Flammarion, 2012b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Economia (Moral e Política), In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean le Rond. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Vol. 4. Política. Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza (Org.). Trad. Maria das Graças de Souza [et al.]. São Paulo: Unesp, 2015.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres choisies*. Paris: Éditions Garnier Frères, 1954.

SCHMITT, Carl. *La dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Trad. José Díaz García. Madrid: Alianza, 2013.

SCHUMPETER, Joseph A. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Trad. Liz Antônio Oliveira de Araújo. São Paulo: Unesp, 2017.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro, Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

WALDRON, Jeremy. *A dignidade da legislação*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2003.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

Capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Constantia*

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

A presente coletânea reúne textos apresentados durante o XIX Encontro Nacional de Pós-Graduação em Filosofia da ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia, realizado em Goiânia, no período de 10 a 14 de outubro de 2022, nas sessões do GT Rousseau e o Iluminismo, grupo de trabalho dedicado aos estudos relativos ao período conhecido como Filosofia das Luzes ou Iluminismo. Nesta primeira reunião científica presencial da ANPOF, realizada após os eventos da pandemia global de 2020, as sessões do GT foram marcadas pelo engajamento e entusiasmo dos pesquisadores na retomada de suas pesquisas e dos diálogos entre seus pares, pelo gosto dos debates acalorados e, ainda, pela ampliação temática.

