

4

Eros e democracia: a maximização da liberdade em Rousseau

“É preciso ter fantasia para seguir Rousseau em seus ‘devaneios de visionário’ – reler o livro de outra maneira: lê-lo como que em sua superfície, como puros estetas, sensíveis ao desenho, à cor, ao tom ou ao ritmo das frases e da sua sucessão.”

Michel Launay

4.1. Rousseau: um autor singular “dessa inocência sufocada, mas sempre viva”!

“Qualquer pessoa que penetre com profundidade nesta obra e reconstrua a partir dela uma visão de Rousseau, do homem, do pensador e do artista, sentirá imediatamente o quanto o esquema abstrato de pensamento que normalmente se apresenta como ‘o ensinamento de Rousseau’ é insuficiente para apreender a abundância interior que a nós se revela. O que para nós se descobre aqui não é uma doutrina fixa e definida. Trata-se antes, de um movimento do pensamento que continuamente se renova, um movimento de tal força e paixão que (...) se impõe a nós e de modo constante nos arrasta consigo.”

Ernst Cassirer

Em sua introdução ao “Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens” [2005b (1755)], por meio de uma singela, mas translúcida apreciação das motivações internas que puseram o próprio Rousseau a trabalhar em sua obra e a si mesmo, Jacques Roger (2005) sugere e explicita o que nos é confirmado pela experiência analítica: somos os destinatários de nosso

próprio endereçamento.

Este autor parece percorrer os caminhos de Rousseau na busca por sua própria perfectibilidade¹, fazendo derivar a ‘singularidade’ do filósofo de seu envolvimento pessoal em sua obra, “*sem o qual (este) não seria mais que um teórico político entre os outros*” (p. XXVII).

No mesmo sentido – agora na introdução do “Emílio ou Da Educação” [2004 (1762)] –, Launay (2004) vai explicitar que não raro o raciocínio de Rousseau é atravessado pelos relatos de suas experiências mais recentes ou por suas confidências pessoais. Assim, “Em frente à minha janela há um morro no qual se reúnem para brincar as crianças do lugar. (...) com frequência recolho boas observações para este escrito” (“Emílio”, Livro IV).

Podemos dizer que determinadas passagens dos escritos de Rousseau não apenas expressam a autenticidade deste autor, como, igualmente, revelam o exercício de sua própria liberdade. Sua noção de liberdade parece vincular-se à ideia de autonomia. Esse conceito será esmiuçado mais adiante, o que não nos impede de destacar o trecho que se segue:

“*Não é sobre as ideias de outrem que escrevo, mas sobre as minhas. Não vejo as coisas como os outros homens; faz muito tempo que me chamaram a atenção para isto. Mas dependerá de mim dar-me outros olhos e exhibir outras ideias? Não. Depende de mim não confiar excessivamente em mim mesmo, não acreditar ser sozinho mais sábio do que todo mundo; depende de mim não mudar de sentimento, mas desconfiar do meu; isto é tudo que posso fazer, e é o que faço. Se, às vezes assumo o tom afirmativo, não é para impô-lo ao leitor, mas para fazer tal como penso. Por que proporia em forma de dúvida aquilo sobre que, no que me diz respeito, não tenho dúvidas? Digo exatamente o que se passa em meu espírito. Ao expor com liberdade meu sentimento, pretendo tão pouco que ele faça autoridade.*” (p. 4-5, grifo nosso)

De fato, as inquietações de Rousseau estão vivas em sua obra. Embora recomende como atitude de sabedoria “*não nos aventurarmos demais à procura dos motivos inconscientes*”, Launay (op. cit.) reconhece que

“(...) o grão das ‘observações’ (...) não foi moído e misturado numa mesma farinha, mas conservou um sabor natural. Conselhos, máximas, confidências pessoais, detalhes tirados ainda frescos de uma experiência recente (a vida cotidiana de Rousseau não hesita em se mostrar no livro).” (p. XII)

Com esses dois autores nos calcanhares de Rousseau, nos é possível, até

¹ Rousseau denomina “*perfectibilidade*” à faculdade de aperfeiçoar-se que, presente tanto no gênero quanto na espécie humana, distingue os homens dos outros animais.

mesmo, imaginar e supor que o leitor está a desvendar as vicissitudes do ‘desenvolvimento emocional’ deste pensador. Roger vai situar a possibilidade do filósofo de consolidar os pilares de sua rica construção teórica ‘entre’ a *“imagem heroica da altivez republicana”* – *“que ele formou para si em sua juventude”* – e os vaivéns de longos períodos de angústia, por meio dos quais adquirirá a capacidade de *“salvar-se sozinho”* (p. X e p. XXXVII). Assim é que *“Rousseau fez a mais importante de suas descobertas, descobriu a si mesmo”* (p. XIX).

Para além das considerações de Launay (op. cit.) – a respeito da forma instigante e, por que não, também criativa, com a qual Rousseau faz ‘uso’ de suas palavras – vimos, no menino que nasce de narrativas de infância em “Emílio”, a manifestação da ‘espontaneidade’ de um autor em sua existência singular. De fato, *“a arte de compor um livro faz muitas vezes lembrar, em Jean-Jacques, a arte do músico”*. Rousseau *“realiza brincando as coisas mais sérias”* (p. XII-XV).

É possível afirmar, portanto, que, em um ininterrupto movimento (de repetição) em torno dessa *“inocência perdida”*, dessa *“inocência sufocada, mas sempre viva”*, é que Rousseau fará ‘criativamente’ emergir, dentre outros conceitos, o de estado de natureza (p. XX).

Contraditoriamente, é nessa mesma nostalgia dos primórdios, que Rousseau encontra as justificativas para sua condenação. Ressentido e sentindo-se abandonado, o filósofo, violentamente, se defende com uma aparente aversão à opinião de seus contemporâneos: que o reconheçam, ao menos, como bárbaro!

Se a aprovação de seu “Discurso sobre as ciências e as artes” [2005a (1750)] trouxe-lhe alívio, a recompensa pessoal e intelectual de Rousseau nunca lhe foi, portanto, suficiente. Ele continuou a procurar se libertar. A começar, no entanto, por um falso movimento de adaptação, pelo qual, inutilmente, tenta se desprender. De acordo com Roger, Rousseau tenta se livrar

“(...) dessa altivez republicana, desse ‘gosto heroico e romântico’, como ele o denomina na carta a Malessherbs. Em vão. Nessa sociedade, à qual ele se esforçava por se adaptar, Rousseau já sabia que não seria feliz. A timidez, a lentidão e a inabilidade de suas reações, que o tornam inadaptado para desempenhar seu papel numa sociedade brilhante e espirituosa, impõem uma tortura perpétua a Rousseau.” (p. X)

Nessa trajetória, Rousseau busca certa relação entre sua vida e seus discursos. Avesso aos salões e às cortes, denunciava com sarcasmo os reis, os grandes e os ricos, pois entendia seres eles refratários à liberdade dos homens.

Dizia o filósofo, referindo-se ao “Emílio”: “*ele (Emílio) tem pena dos miseráveis reis, (...) dos falsos sábios, (...) desses ricos tolos* (Emílio, Livro IV).

O título de um de seus livros, “A moral sensitiva e o materialismo do sábio”, parece sugerir o anúncio daquilo que, na prática – a fim de manter sólida e incontestável a sua coerência –, o autor terá coragem de fazer. Em 1752, ainda tributário do pensamento de Locke, Rousseau tornara-se tesoureiro dos Dupin, ricos banqueiros parisienses. Todavia, mais tarde, de acordo com a narrativa de Launay (op. cit.), “*para estabelecer certa conformidade entre a sua vida e seus discursos, ele [Rousseau] deixa o serviço dos ‘financistas’ e realiza a sua reforma; quer viver “livre e pobre para ser digno de escrever ‘grandes e úteis verdades’*” (p. XII). Na sequência, em 1759, Rousseau se instala na casa do marechal de Luxemburgo, no pequeno castelo de Montmorency, onde, no final daquele ano, termina a primeira versão do “Emílio”. O autor desconfiava que o conteúdo do “Emílio” não agradaria nem ao governo francês, nem à Igreja Católica. A Sra. de Luxemburgo e o Sr. de Malesherbes, diretor da Livraria², garantem-lhe que, com algumas precauções, o livro poderia ser publicado na França. Embora temesse pelos rumos de sua nova obra e, igualmente, por sua própria segurança, Rousseau recusara-se a se submeter à censura de Malesherber, fazendo-lhe apenas algumas concessões.

Não satisfeito, após a condenação do “Emílio” e do “Contrato social” tanto na França como em Genebra, Rousseau redige as “Cartas da Montanha”. Nessa obra, o autor defende o “Emílio” e o “Contrato social”, solicitando, ironicamente, àqueles que viam em seus livros um estilo “encantadoramente” persuasivo e perigoso, que colocassem de lado seu “belo estilo”, “*porque afinal, do simples fato de um autor exprimir-se em bons termos não vejo como possa seguir-se que esse não sabe o que diz*” (“Cartas da Montanha”).

Assim, antes de compreender, enfim, que era o único juiz de si mesmo, Rousseau “*encenou uma comédia*” (p. 13), “Narcisse”! Roger destaca que, no prefácio desta obra³, esse suposto desprezo pelo julgamento dos outros esconde (e revela), precisamente, uma necessidade de aprovação. Assim, “*ele depende da*

² Diretor da Livraria é o que hoje chamaríamos de ministro da Informação.

³ Em 1752, Rousseau escreve a peça “Narcisse ou l’amant de lui-même”. Em dezembro do mesmo ano, é encenada no Théâtre-Français, com um importante prefácio do autor. Vale salientar desde já que o conceito de “amor de si” trabalhado por Rousseau como um princípio anterior à razão difere do sentimento de “amor-próprio”, fruto da relação em sociedade.

atenção dos outros, quer ser constantemente aprovado e compreendido, e nunca julga sê-lo. Incapaz de ser ele mesmo, incapaz de ser como os outros” (p. X-XI).

E continua: “*mais seguro de sua virtude do que de seus talentos, Rousseau sonha em ser distinguido: ‘o sábio não corre atrás da fortuna, mas não é insensível à glória’*” (p. XII). Nas palavras do próprio Rousseau, que inauguram (e emolduram) o seu segundo “Discurso”: “*e não ficarei descontente comigo mesmo se me tornar digno de meu assunto e de meus juízes*” (p. 159).

Mas se com Roger podemos dizer que Rousseau abomina a polidez é por ela dificultar a manifestação da liberdade em duas direções, quais sejam, na forma da ‘espontaneidade’ das relações e, simultaneamente, transfigurada na ‘capacidade de ser ele mesmo’.

Rousseau desprezava a cortesia lacônica que caracterizava os salões, dispensando as atitudes espontâneas e o interesse sincero. Incomodava-o os favores e as falsas aparências que constituem os costumes da civilidade. Dessa forma, “*como escreveu P. Burgelin ‘Ele foi o único a fazer o problema de a ordem social provir das exigências de autenticidade existencial, e a vincular sua própria salvação à salvação do Estado’*” (p. XXVII).

Não restam dúvidas, portanto, de que a noção de liberdade ganha centralidade no pensamento de Rousseau porque produzida sobre o arcabouço desejante do autor de se sentir, ele próprio, livre. Vale dizer que todos os outros temas que mereceram atenção da parte do filósofo parecem convergir e gravitar em torno deste eixo, sustentando, de maneira indissolúvel, tanto a sua perspectiva epistemológica quanto a sua concepção antropológica.

Em seu primeiro Discurso, “Sobre as ciências e as artes” [2005a (1750)], Rousseau se dedicará, sobretudo, a nos indicar os pressupostos que balizam sua concepção do conhecer. Mais tarde – envolto nas glórias que lhe rendera a academia de Dijon e nas polêmicas que sucederam seus ataques à sociedade parisiense – o filósofo nos reservará, com mais detalhes, sua visão do homem.

Com seu “singular poder criativo” – para usar a expressão de Cassirer (2003) –, Rousseau foi o primeiro pensador a abalar os pressupostos racionalistas que se apoiavam em um mundo determinado pela exatidão, fixidez e perfeição das formas. Ou seja, em um século forjado sob as insígnias dos contornos precisos e sob a glorificação da certeza, Rousseau contrapõe sua “*dinâmica inteiramente pessoal de pensamento, sentimento e paixão*” (p. 444). Dentro dessa perspectiva e

tomando como referência o tratado de Rousseau sobre educação, Launay (op. cit.) vai lembrar que

“(...) quem não sabe que toda educação deve ser *ritmada* e não seguir um esquema lógico concebido em uma cabeça de adulto para seres mecânicos não pode sentir a beleza dessa aparente ruptura de construção do livro IV.” (p. XVI, grifo nosso)

Assim, o pensador não apenas põe em causa o próprio conceito de forma, como, a partir disso, desmonta a presunção de que o poder da razão molda, define e conforma a realidade a seu bel-prazer. Mais do que em qualquer outra obra, Rousseau, no “Emílio”, confirmou a concepção segundo a qual a moral inculcada é frágil frente aos apelos do que ele próprio denominará “moral sensitiva”. Assim,

“(...) nunca é cedo demais para os pais e os mestres repreenderem, corrigirem, admoestarem, adularem ameaçarem, prometerem, instruírem, argumentarem. Fazei melhor do que isso: sede razoável e não raciocineis com vosso aluno, sobretudo para fazê-lo aprovar o que não quer, pois levar assim sempre a razão para as coisas desagradáveis só faz torná-la aborrecida e desacreditá-la bem cedo num espírito que não está em condições de ouvi-la. Exercitai seu corpo, seus órgãos, seus sentidos e suas forças, mas conservai sua alma no ócio tanto tempo quanto possível. (...) Deixai que se amadureça a infância nas crianças. Enfim, faz-se necessária para elas alguma lição? Evitai dá-la hoje, se podes adiá-la para amanhã sem perigo.” (p. 97)

Nessa perspectiva, se

“(...) uma falsa ordem ética fora responsável pela diversão do conhecimento, reduzindo-o a um mero refinamento intelectual (...), uma vez que o espírito alcançou a verdadeira liberdade na ordem do mundo político e social – então o homem pode com segurança entregar-se à liberdade de investigação.” (p. 464)

Distante da dissociação entre experiência e expectativa da qual trata Souza Santos (2001), a racionalidade a que alude Rousseau não conduz ao racionalismo, posto que, como se observará, reconhecer a experiência convém ao mundo da vida, sem ambicionar divorciar-se e/ou pairar acima dela.

É precisamente por sua perspectiva complexa de análise do fenômeno social, que, mais tarde, Rousseau talvez tenha escrito, concomitantemente, suas obras “Emílio” e “O contrato social” [2006 (1762)]. Em concordância com Launay (2004), é razoável afirmar que o conceito de liberdade que está presente em “O contrato social” como “princípio do direito político” desdobra-se no “Emílio” “no plano da Educação” (p. XXI) No Livro IV desse clássico sobre

educação, Rousseau afirma, categoricamente, que “*quem quiser tratar separadamente a política e a moral nada entenderá de nenhuma das duas*” (p. 325).

A seu modo, mais do que um mapeamento circunscrito à ordem política de seu tempo, Rousseau nos brinda com uma concepção sobre os indivíduos, a propriedade, a desigualdade, a religião, a moral etc. Assim, a construção simultânea de uma concepção sobre a natureza humana e de uma reflexão sobre as modalidades dos vínculos que se estabelecem em sociedade demonstram a complexidade de um pensamento que procura realçar, contrariando as postulações hobbesianas acerca da inevitabilidade do conflito entre o indivíduo e o *socius*, as relações existentes entre a possibilidade de uma afirmação radical da liberdade e um projeto – para falar com Boaventura – “prudente” de sociedade. Nas palavras do próprio autor no livro IV do “Emílio”: “*é preciso estudar a sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade*” (p. 325).

Nesse sentido, pode-se arriscar a afirmação de que Rousseau é um pensador (clássico) do complexo, no sentido originário do termo *complexus* resgatado por Morin (2002): “*o que é tecido junto*” (p. 89). Cabe a lembrança de Guattari (1999), para quem não existe, a princípio, uma oposição entre o que refere ao macro ou à micropolítica – repousando esta última sobre a formação do desejo no campo social.

Em síntese, é, portanto, nessa perspectiva complexa que se insurge o conceito de liberdade em Rousseau. Ou seja, o que podemos denominar com Souza Santos de “maximização da liberdade”, no pensamento do filósofo, possui as seguintes características: a) é tributária, como vimos, de uma visão de mundo, de homem e de ciência que não esconde seus pressupostos; b) atravessa a totalidade de sua obra; c) é indissociável de outros conceitos e interno a um todo. Prosseguiremos nossas reflexões a respeito da obra rousseauiana tendo como referência esses critérios distintivos.

4.2

“O enigma de Rousseau”: considerações preliminares sobre as implicações do conceito de “vontade geral”

“Não pensamos na doutrina de Rousseau como um conjunto estabelecido de proposições isoladas que podem facilmente ser registradas e encaixadas nas histórias da filosofia, através da reprodução e da resenha de seus textos. É certo que inúmeras monografias a descrevem deste modo, mas, comparados com a própria obra de Rousseau, todos esses relatos parecem particularmente frios e sem vida.”

Ernst
Cassirer

Como “a mais nobre das **faculdades** do homem”, a noção de liberdade representa uma preocupação de fundo que, de fato, atravessa toda a obra de Rousseau [2005b (1755, p. 229, grifo nosso)]. A trajetória do homem, da sua condição de liberdade no estado de natureza até o surgimento da propriedade – com todos os inconvenientes que dela surgiram – foi descrita, no entanto, de maneira privilegiada, no “Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens”.

Esse segundo discurso tem o intuito declarado de esclarecer o momento em que, para se opor o direito à violência, o homem submeteu sua natureza à lei, e o povo adquiriu “uma tranquilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real” (p. 160). É o próprio Rousseau que esclarece seus propósitos nesta obra: “empenhei-me a expor a origem e o progresso da desigualdade, o estabelecimento e o abuso das sociedades políticas, na medida em que essas coisas podem ser deduzidas da natureza do homem pelas simples luzes da razão” (p. 243).

O filósofo vai ocupar-se do tema da liberdade, portanto, articulando-o, como veremos, ainda que timidamente, à questão da igualdade. Seria a igualdade

(e em que condições) “autorizada pela ‘lei natural’”? [op. cit., p. 157)]. No “Emílio”, Rousseau já reconhece e antecipa o equívoco de se pretender educar um homem em uma sociedade onde a desigualdade domina. Em seu “tratado” sobre educação, este autor afirmará que seu pupilo, em seu processo de amadurecimento, “*terá de tal modo experimentado a liberdade e a igualdade que não poderá suportar a tirania ou a injustiça*”.

A resposta, no entanto, somente nos seria definitivamente fornecida sete anos depois de seu segundo Discurso, quando da publicação de “O contrato social”. De fato, ao distinguir, nesse momento, um “contrato legítimo” de um viciado pela desigualdade, Rousseau vai deixar nítida a preocupação de entrelaçar sua noção de liberdade à de igualdade. Mais adiante, poderemos afirmar que Rousseau se diferencia dos teóricos de seu tempo, distanciando-se, a seu modo, do individualismo subjacente às construções teóricas do período.

De acordo com Cassirer (2003), no entanto, Rousseau ora é tratado como um baluarte do individualismo moderno, ora é reconhecido como um dos expoentes do socialismo de Estado. De todo modo, ele jamais deixou de ser acusado de entregar-se ao subjetivismo, como quem, para o seu próprio deleite, relativizou, inclusive, os ditames objetivos da ética.

Cassirer (op. cit.) chega a afirmar que, em última análise, os apelos de Rousseau pela liberdade que estão contidos em seu segundo Discurso parecem franquear um individualismo sem limites. Inversamente – e como se o pensamento de Rousseau oscilasse entre extremos –, Cassirer (op. cit.) vai asseverar que “O Contrato Social” abdica da tese sustentada no segundo Discurso. Segundo este autor, foi preciso esperar “O Contrato Social” – sobretudo o conceito de “vontade geral” explorado neste texto – para ver um pensamento se transfigurar completamente, chegando às raias de um “absolutismo de Estado”. Assim,

“Toda vontade particular e individual é esmagada pelo poder da *volonté générale*. O próprio ato de integrar-se ao Estado significa a renúncia completa a todos os desejos particulares. O homem não se entrega ao Estado e à sociedade sem se entregar a ambos completamente. Pode-se falar de uma verdadeira ‘unidade’ do Estado somente se os indivíduos se fundem nesta unidade e desaparecem nela’.” (p. 459)

Analisemos, com o auxílio do próprio Rousseau, cada uma das críticas

levantadas.

Supondo a existência de duas espécies de desigualdade – isto é, a desigualdade natural (ou física) e a moral (ou política) –, o filósofo vai atentar para essa última. Para ele, considerando que a desigualdade física é inevitável, a pergunta em relação à sua fonte perde importância. Do mesmo modo, não se deve procurar uma relação essencial entre as duas desigualdades, já que isso equivaleria à pressuposição de que aqueles que mandam e/ou possuem riquezas são mais dignos do que os que obedecem, e que *“a força do corpo ou do espírito, a sabedoria ou a virtude, encontram-se sempre nos mesmos indivíduos, em proporção ao poder e ou à riqueza”* (p. 160).

Considerando justamente que Rousseau inclui a desigualdade de propriedade entre a desigualdade natural, Cassirer (op. cit.) se certificará quanto à impossibilidade de se encontrar no “Contrato Social” qualquer defesa de ideias propriamente comunistas.

Se com Cassirer (op. cit.) é defeso afirmar que as respostas de Rousseau não abrangem especificamente nenhum regime econômico, não se pode dizer, por outro lado, que este autor não está atento à ordem socioeconômica de sua época. Embora uma conexão entre as duas espécies de desigualdade citadas seja desaconselhável *a priori* e, sobretudo, ainda que a desigualdade física seja imodificável, Rousseau vai propor a sua substituição pela igualdade legal e moral. É assim que o filósofo não fica totalmente inerte às consequências da desigualdade social. Para Rousseau,

“Sob os maus governos, essa igualdade é apenas aparente e ilusória: serve somente para manter o pobre em miséria e o rico em sua usurpação. Na realidade, as leis são sempre úteis aos que possuem e prejudiciais aos que nada têm. Onde se segue que o estado social só é vantajoso aos homens na medida em que todos eles têm alguma coisa e nenhum tem demais.” (p. 30)

De acordo com Rousseau, se a desigualdade é quase inexistente no estado de natureza, a desigualdade moral ou política é “autorizada unicamente pelo direito positivo” (p. 243). Nas palavras do autor, como base de todo o sistema social,

“(…) em vez de destruir a igualdade natural, o pacto fundamental substitui, ao contrário, por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, e, podendo ser desiguais em força ou em talento, todos se tornam iguais por convenção e de direito.” (ibidem)

Assim, a segunda espécie de desigualdade – a desigualdade moral ou política – tem sua origem no social, posto que é ao desenvolvimento de nossas faculdades que ela deve seu incremento, tornando-se definitivamente assente com o estabelecimento da propriedade e das leis.

Nesse contexto, afirma Cassirer que

“(...) o Estado pode interferir na propriedade, e é qualificado para fazê-lo, na medida em que a desigualdade da propriedade põe em perigo a igualdade moral dos súditos submetidos à lei – por exemplo, quando esta desigualdade condena classes específicas de cidadãos a uma completa dependência econômica e ameaça convertê-los em joguete nas mãos dos ricos e poderosos. Em tal situação, o Estado pode e deve interferir.” (p. 466)

No entanto, se Rousseau procurou sustentar seu modelo de formação social sobre a base da amálgama liberdade-igualdade, ele o fez, sem dúvida, de maneira acanhada. O filósofo, de fato, não confere ao tema da igualdade a mesma centralidade atribuída ao tema da liberdade. É neste ponto que retomamos as críticas voltadas ao conceito de “vontade geral”.

De acordo com Negri, a igualdade rousseuniana, essencialmente política, faz uma ligeira menção à “*igualdade social como algo desejável, de certo modo pressupondo-a*” (p. 285, grifo nosso). Para este autor, “*através de uma decisão prática que emana da polêmica e da luta, Rousseau tornou-se (sem nunca ter sido) o condutor da passagem teórica da igualdade política para a igualdade social*” (p. 290).

Observando os acontecimentos que se sucederam no curso da Revolução Francesa, Negri (op. cit.) procura destacar o conflito de interpretações presentes no debate político e na própria vida do movimento. Para ele, coube ao movimento revolucionário de massa depurar, pacientemente, os conceitos rousseunianos, de modo a recepcioná-los como inovação hermenêutica em seu próprio projeto. Desse modo,

“A novidade introduzida pela Revolução Francesa na teoria do poder constituinte consiste na reapropriação prática de sua temporalidade – uma temporalidade que rompe com toda intermitência e/ou separação política e, deste modo, introduz o poder constituinte no terreno da sociedade e de sua organização, situando-o como princípio da crítica do trabalho.” (p. 285)

Inserido no bojo de um pensamento que, segundo Negri (op. cit.), é

marcado pela ambiguidade, o conceito de “vontade geral” será aquele que concentrará as críticas advindas deste autor. De acordo com ele, “o paradoxo de Rousseau” reside justamente no fato de seu pensamento veicular, simultaneamente, *“uma concepção imediata e radical do poder constituinte na exata medida em que afirma a onipotência de um poder soberano abstrato”* (p. 287).

Desse modo, diante do que Negri apelidará de “enigma de Rousseau”, *“estamos sempre diante da decisão prática de interpretar, tendenciosa e unilateralmente, o sentido de seu pensamento”* (p. 292). O conceito de “vontade geral” parece fértil a esse respeito, posto que, potencialmente-se aberto a abstrações e, portanto, a manipulações.

No contexto da Revolução Francesa, o conceito de “vontade geral” foi interpretado, prestando-se ao uso que as massas fizeram dele. De acordo com sua consciência de classe, os *sans culottes* souberam desvelar e confrontar o projeto segundo o qual o desmantelamento das estruturas que sustentavam o Antigo Regime implicava na imediata definição – e codificação em formas abstratas – de uma ordem constitucional ajustada aos interesses da classe em ascensão e, portanto, afinada com a organização sócio-burguesa do trabalho.

Na concretude histórica, a ideia da soberania popular presente neste conceito materializou-se, portanto, de modo a fundar o exercício (direto) do poder do povo. Assim, por um lado, a “vontade geral” permite a contínua construção do poder constituinte. Por outro, tecida fora da temporalidade, ela confere uma base abstrata à noção de soberania. O “vago rousseunismo dos primórdios” – para usar a expressão de Negri (op. cit.) – retorna com vigor e, submetendo tudo à “vontade geral”, sugere o povo como sujeito do poder, apenas de maneira genérica.

Subjugada, assim, à tutela da “vontade geral”, a soberania popular fica condicionada à existência de um “soberano uno e indivisível”, ou seja, a um ente estritamente metafísico. Expropriado de seu potencial para dar normas a si mesmo, o indivíduo que triunfa como pressuposto lógico da vontade geral formal é o mesmo que se ‘sujeita’ à normatividade jurídica. *“A inversão é total e completa. A boa ordem política não é garantida pela criatividade das massas, mas sim pela obediência destas”*.

Nessa luta pela interpretação de Rousseau, a versão transcendental da

“vontade geral” encontrou na noção de indivíduo a maneira de sagrar-se vencedora. Nas palavras de Negri (op. cit.), o poder constituinte mantinha-se aí “*prisioneiro de uma essência atemporal*” (p. 287).

A par das contribuições deste autor, seria apropriado afirmar que “*o quebra-cabeça rousseauiano resolve-se na imagem fria de uma universalidade impotente?*” Preferimos não ser tão categóricos assim. Como qualquer homem do seu tempo, a elaboração teórica de Rousseau também não está isenta de refletir e testemunhar as ambiguidades que perfazem o processo histórico no qual o autor está inserido.

Sabemos – e vimos no primeiro capítulo – que, no tempo de Rousseau, as concepções de ‘todos’ e de ‘cada um de nós’ estavam na origem dos pactos que criam a sociedade. Mas a noção de ‘indivíduo’ que recobria a subjetividade iluminista já representava a chave interpretativa fundamental desde o momento em que a humanidade passou a requerer para si a responsabilidade de criar sua própria existência. Em contraposição à noção de ‘coletividade natural’ que marcou a visão de homem e de mundo do período pré-moderno, o ‘indivíduo’ surgiu no bojo das lutas que se insurgiram contra o transcendentalismo medieval.

Evidentemente, o conceito de ‘poder constituinte’ cunhado por Negri (op. cit.) nos conduz, de uma maneira muito mais consequente, à ideia de uma democracia radical. Inversamente, podemos dizer que o filósofo, tomada a totalidade de sua obra, pode ser colocado, como veremos, ao lado dos teóricos que reconhecem no homem um ser ontocriativo, reafirmando-o em sua historicidade – tanto como produtor de sua própria existência quanto como produtor da sociedade.

4.3.

‘Ser’ e ‘dever ser’: “eis a questão!”

Frente às inúmeras tentativas de enquadramento teórico do filósofo, e em particular, de sua concepção de liberdade, Cassirer (op. cit.) sugere que se busquem na vida do autor os eixos norteadores para uma análise coerente de seu pensamento:

“A tentativa de medir o mundo das

ideias de Rousseau pela antítese tradicional ‘racionalismo’ e ‘irracionalismo’ resulta em julgamentos igualmente ambíguos e incertos. (...) Com um pensador desta espécie, o conteúdo e o sentido da obra não podem ser separados do seu fundamento na vida pessoal; cada um deles só pode ser compreendido com o outro e no outro, num processo repetido de reflexão e esclarecimentos mútuos. Estes dois elementos – o homem e a obra – se entrelaçam de modo tão estreito que toda a tentativa de desemaranhá-los será uma violência feita a ambos, cortando seu nervo vital comum”.

A concepção rousseauiana desloca para o homem seu marco fundante, glorificando assim a possibilidade do ‘dar normas a si mesmo’. O autor proclama a liberdade como uma exigência do ‘ser’ humano. Para Emílio, *“tendo crescido em meio à mais absoluta liberdade, o maior dos males que pode conceber é a servidão”*.

O filósofo não apresenta o indivíduo, no entanto, como portador de uma universalidade definida pelo que se pode denominar com Costa (1994) de “alheamento em relação ao outro”. Para ele, *“(...) o impulso do mero apetite é escravidão”*. Assim é que Rousseau entende por liberdade *“(...) a obediência à lei que se prescreveu a si mesmo”* ([2006 (1762)], p. 26].

Foi o próprio Rousseau que, aliás, se ocupou, com cuidado, da distinção entre liberdade e a mera satisfação de caprichos. Entrelaçando o conceito de liberdade à ideia de limite, afirma o autor:

“Sabeis qual é o meio mais seguro de tornar miserável vosso filho? É acostumá-lo a obter tudo, pois, crescendo seus desejos sem cessar pela facilidade de satisfazê-los, mais cedo ou mais tarde a impotência vos forçará, ainda que contra a vontade a usar de recusa. E essa recusa inabitual dar-lhe-á um tormento maior do que a própria privação do que deseja. (...) Feliz, ele! É um déspota; ao mesmo tempo é o mais vil dos escravos e a mais miserável das criaturas. (...) vosso filho nada deve obter porque pede; mas porque precisa, nem fazer nada por obediência, mas somente por necessidade.” (p. 86 e 89).

Esse *auto nomus* emerge, portanto, de uma tensão (ou de uma complexa

complementaridade) entre autonomia e limite. Pode-se dizer que a liberdade surge como fruto da elaboração das determinações externas das quais o indivíduo não é livre. O “*homem nasceu livre e por toda parte se encontra sob grilhões*”, afirmará o autor.

Constituído nas contradições históricas, o homem reconhece sua filiação e elabora. Por elaboração, entendemos o enfrentamento da história como produção humana, o que implica o reconhecimento por parte do indivíduo de sua inscrição histórica e a consequente compreensão de sua capacidade de ser livre.

Portanto, em Rousseau a verdadeira liberdade é estar submetido às leis da natureza; e a “dependência das coisas”, mas, precisamente, só a ela. Toda e qualquer ‘dependência social’ apenas encontra respaldo na vinculação comum à lei. Sob pena de ferir o princípio de legitimidade que ampara o comando legal, nenhum outro tipo de obediência pode ser suscitado por qualquer outra autoridade que não a da lei.

Ora, para Rousseau, a sujeição apenas às necessidades naturais não perturba a liberdade, já que inexistente qualquer descompasso entre a lei e a liberdade. Dentro dessa perspectiva, o Estado emerge não como instituição exclusivamente coercitiva, mas, recuperando seu papel de garante necessário da vida política, possibilita as condições para a emergência de singularidades fundamentadas na aceitação da alteridade como valor positivo. Nesse ambiente de pertencimento e de investimento genuinamente cidadão, o dever ético é reclamado como direito, posto que aderir a ele é consentir para si mesmo.

Observemos, a partir dessa arquitetura política, uma importante inversão. Para Hobbes, o Estado – aí sim onipotente – serve à contenção dos inevitáveis impulsos agressivos do homem. Já com Rousseau estão lançadas as bases para a configuração daquilo que, tomando de empréstimo a expressão winnicottiana, pode-se denominar Estado “suficientemente bom”. Ao mesmo tempo em que, ao indivíduo, se opõe o ‘limite’ de retornar à simplicidade e à felicidade do estado de natureza, o caminho da liberdade está para ele aberto e em aberto, sendo-lhe imprescindível percorrê-lo. Em uma operação de troca, a independência do estado de natureza é substituída por uma liberdade real que consiste na aceitação da lei. Assim,

“Conquanto nesse estado se prive de muitas vantagens concedidas pela natureza,

ganha outras de igual importância: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem amiúde a uma condição inferior àquela que saiu, deveria bendizer sem cessar o ditoso instante que dela o arrancou para sempre, transformando-o de um animal estúpido e limitado num ser inteligente, num homem. [2006 (1762), p. 26]

Notemos que a capacidade de ser livre em Rousseau equivale à possibilidade de ser criativo em Winnicott. É possível afiançar que, ‘entre’ o ‘ser’ e o ‘dever ser’, o filósofo antecipa Winnicott na preocupação de compatibilizar laço social e liberdade. É o que veremos adiante com maior profundidade, explorando as noções rousseauianas de “amor de si”, “amor-próprio” e “compaixão”.

Nesse sentido, no que diz respeito à avaliação que associa Rousseau ao socialismo de Estado podemos afirmar que, realmente, não há, na obra de Rousseau, nenhuma menção explícita a qualquer forma de governo. Mais do que se rebelar vigorosamente contra a ordem socioeconômica de sua época, Rousseau ocupou-se com as questões referentes à organização política para, sobretudo, dedicar-se ao que nesse trabalho está sendo denominado ‘sociabilidade’.

Todavia, será possível divorciar as reflexões acerca da inserção ativa do indivíduo na vida da comunidade, daquilo que no primeiro capítulo foi designado ‘sociabilidade do capital’? Pelo que foi discutido anteriormente, e contrariando a linha de raciocínio de Cassirer, talvez não. As sociedades de consumo – sejam elas capitalistas⁴ ou não – favorecem a produção de subjetividades voltadas a uma concepção assaz individualista, isto é, onde a fixação narcísica substitui a possibilidade de singularizar a experiência com o outro.

Sendo assim, menos com as palavras de Rousseau, e mais com a sua própria experiência, é plausível tecer algumas considerações a respeito da maneira como o filósofo percorre o que se pode chamar de indissociabilidade liberdade-igualdade. Mais adiante, esta questão será abordada.

Por hora, vale apreciar a proposição que acentua o enquadramento do filósofo como expoente do individualismo. Muitos argumentos podem ser igualmente erguidos em sentido inverso. Cassirer (op. cit.) parece trabalhar com o pressuposto moderno mencionado anteriormente. Sua leitura veicula a crença de

⁴ Mas, uma vez, é preferível o qualitativo “capitalísticas” para designar aquelas sociedades promotoras, simultaneamente, de cidadania individual e processos de individuação.

que indivíduo e sociedade são polos necessários e permanentemente em conflito. A noção de desejo que pode ser extraída desta perspectiva impõe a lógica da castração nos termos colocados por Freud. Entendido como alguém que está invariavelmente disposto a não se escusar da realização imediata de seus desejos diante dos imperativos da boa convivência social, o indivíduo é ‘obrigado’ a ‘reprimir’ e/ou ‘transformá-los’⁵, seja por força da autoridade do superego, seja, quiçá, da lei e da *longa manus* de seu agente fiscalizador, executor e aplicador – o Estado.

Supõe-se que a obediência ao imperativo legal, portanto, precisa se impor pelo medo⁶, quer se admita que o medo se sustente em afetos internalizados, quer em função da crença de que a lei seja “a” referência exclusiva para o comportamento humano. Nessa concepção, é impensável a ideia – tal como pode ser sustentada a partir da elaboração rousseauiana e em termos winnicottianos – de que o indivíduo pode aceitar ‘limitar’ sua onipotência para realizar-se no social.

Na sequência de sua análise, Cassirer (op. cit.) nega, entretanto, que essa “contradição fundamental”, supostamente encontrada nas duas obras, perpassasse realmente os escritos de Rousseau (p. 460). Assim,

“Mesmo admitindo que fosse possível tal ruptura, como explicar que ela permanecesse completamente escondida aos olhos do próprio Rousseau? Pois até a velhice Rousseau nunca se cansou de afirmar e demonstrar a unidade de sua obra. Ele não via *Le contrat social* como uma apóstase em relação às ideias fundamentais que defendera em seus dois ensaios sobre as questões da academia de Dijon; considerava-o, ao contrário, como uma extensão coerente desses ensaios, seu acabamento e perfeição. (ibidem)

Em síntese, longe de significar uma total ruptura com a concepção da qual emergira inicialmente, o grande questionamento erigido em o “O contrato social” diz respeito a “*como poderemos construir uma sociedade genuína e verdadeiramente humana sem cair, nesse processo, nos males e perversidade da sociedade convencional*” (p. 461).

⁵ A esse respeito, ver a noção de sublimação em Freud.

⁶ Apesar da teoria clássica do ‘Direito como coação’ ter sido amplamente questionada, nos moldes que foram expostos no capítulo três, considera-se que ela não foi revista em termos, de fato, substanciais. Ainda que como meio, e não mais como objeto, e mesmo não sendo o indivíduo o destinatário primeiro das normas jurídicas, o universo do Direito continua a apostar no expediente Austiniano das “ordens baseadas em ameaças”. Portanto, embora de maneira disfarçada, mas, com intensidade crescente, o discurso jurídico tem se amparado na função psicológica do medo.

Vale dizer que o modelo de formação social subjacente à teorização rousseauiana se apresenta no “Discurso” e no “Contrato social” de maneira distinta e complexa, mas não contraditória. Se no último, consoante à utopia do dever ser, o autor enuncia um projeto de sociedade, no primeiro, ele questiona, radicalmente, a sociedade real da Europa do século XVIII. Dentro dessa perspectiva, esclarece Coutinho (1996):

“E porque discorda profundamente do ser da desigualdade e da opressão por ele identificado como a *Société civile* de seu tempo que Rousseau propõe o dever ser de uma formação social na qual liberdade e igualdade se articulem indissociavelmente: a crítica do presente completa-se assim com a proposição de uma utopia alternativa.”

Pode-se afirmar com Rousseau que contraditória é a experiência humana que do nascer livre submete o homem aos “*grilhões*”. A partir dessa leitura, a concepção libertária de Rousseau vai se inscrever, melhor do que em qualquer outro autor, na necessária tensão regulação-emancipação descrita por Souza Santos. Para além do contratualismo que privilegia o pilar da regulação, a noção de liberdade em Rousseau se maximiza equilibrando-se entre o ‘ser’ e o ‘dever ser’. É nessa perspectiva que o filósofo observa uma necessária complementaridade entre subjetivação e sociabilidade.

Integrando um conjunto de conceitos articulados e, dessa maneira, sendo indissociável de outros conceitos, sua noção de liberdade parece desdobrar-se na de autonomia e na de limite.

4.4

Longe das essências: o tema das faculdades potenciais em Rousseau

“É do homem que devo falar”, enunciará Rousseau na linha de abertura de seu segundo “Discurso” (p. 159).

Observe-se que, influenciado pelo contexto de sua época e na mesma direção dos contratualistas seus contemporâneos, Rousseau manterá a antiga distinção, a saber: a) o tempo das origens, correspondente ao “estado de natureza”; e b) o da sociedade civil, posterior ao primeiro e estabelecido por meio de um pacto entre os homens.

Despreocupado em percorrer e demonstrar os desenvolvimentos sucessivos de uma suposta “*verdadeira origem das coisas*” – as “*faculdades artificiais*” –, Rousseau não se atém aos acontecimentos que concorreram para a conformação do homem, preocupando-se, sem se aprofundar, com o que não raro chamará, de maneira vaga e imprecisa, de “*circunstâncias*”.

Esse aparente repúdio às determinações sociais pode sugerir ao leitor mais desavisado que Rousseau está preso a uma análise essencialista e, por que não dizer, determinística da natureza e dos fenômenos humanos. Coutinho (1996) esclarece essa suposta contradição, considerando que Rousseau, embora pareça repudiar o processo histórico de socialização, não desconhece sua importância fundamental na construção do humano. No mesmo sentido, Hauser (2003) salienta que a crítica do pensador à sociedade civil, obviamente, não significa um apelo ao retorno às origens (liberdade natural), mas “*a elevação das virtudes naturais do homem à condição de virtudes sociais*” (p. 166). Pode-se afirmar, portanto, que o filósofo traça e percorre, sim, os caminhos que os homens perfazem na passagem do estado de natureza à sociedade civil.

Ora, é Rousseau mesmo que põe termo a essa falsa discussão. Desconsiderando em seu estudo o que no homem poderia ser descrito como inerente aos seus “*dons naturais*”, ele próprio se utilizará do que denomina “*raciocínios hipotéticos e condicionais*”. Nas palavras do filósofo, “*não me deterei em pesquisar o que pôde ter sido no começo para tornar-se afinal o que é*”, pois, afinal, sobre esse assunto, somente seria possível “*formar senão conjecturas vagas e quase imaginárias*” (p. 163).

Engana-se, portanto, quem confia que o próprio Rousseau crê na existência concreta de um estado primordial *a priori*. Ao demandar uma volta às origens do estado de natureza, Rousseau pretende antes marcar a clara diferença entre o que o homem pode ser e aquilo que faz de si mesmo. Se não está a demarcar esses parâmetros a partir do conhecimento da natureza, ele também dispensa o conhecimento da história como critério exclusivo de determinação. É evidente que o filósofo mais uma vez não pretende afirmar, agora com o auxílio da etnografia ou da etnologia, um dado fixo da natureza humana⁷. Nas palavras do próprio autor,

⁷ Conforme já fora salientado, o homem compreendido como puro epifenômeno da cultura é igualmente desconsiderado em sua radical historicidade.

“(...) o empreendimento de distinguir o que há de original e de artificial na natureza atual do homem” implica em “bem conhecer um estado que já não existe, que talvez não tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e do qual é necessário, porém, ter noções exatas para bem julgar nosso estado presente.” (p. 151)

De acordo com Cassirer (2003):

“Para distinguir o ‘homme naturel’ do ‘homme artificiel’ não precisamos nem voltar às épocas do passado distante e morto, nem fazer a volta ao mundo. Cada um carrega o verdadeiro arquétipo dentro de si próprio; contudo, quase ninguém foi afortunado o suficiente para descobri-lo e arrancar dele seus invólucros artificiais, seus efeitos arbitrários e convencionais. É desta descoberta que Rousseau se orgulhava, proclamando-a diante de seus contemporâneos como sua verdadeira realização. Tudo o que podia opor ao trabalho acadêmico, ao saber, à filosofia e às teorias políticas e sociológicas do seu tempo era o simples testemunho de sua autoconsciência e autoexperiência.” (p. 457 e 458)

Rousseau orientará assim suas reflexões para o contexto social e intelectual de sua época. Segundo Cassirer (op. cit.):

“O mesmo defeito fundamental que já tinha anteriormente reconhecido na sociedade ele o reconhecia agora também nos seus porta-vozes intelectuais, nos representantes da sua espiritualidade verdadeira e mais refinada. Esta espiritualidade estava tão longe do espírito de verdade genuíno quanto a moral agradável do tempo estava distante da verdadeira moralidade.” (p. 452)

Conhecedor dos trabalhos de Grotius, Pufendorf, Hobbes e Locke, entre outros, o autor se dirigirá aos filósofos desse período, os quais, segundo ele, teriam analisado a sociedade civil travestida de estado de natureza – “*falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil. Falaram do direito natural que cada um tem de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer*” (p. 160). Mais adiante, esclarecerá Rousseau que, “*não sendo o gênero humano de uma época o gênero humano de outra época, é por essa razão que Diógenes não encontrava entre seus contemporâneos o homem de um tempo que já não existia*” (p. 241).

“*Evitemos, portanto, confundir o homem selvagem com os homens que temos diante dos olhos*” (p. 170). Mas, nesse sentido, que características reservará o homem rousseauiano? Como elas se articularão com os dois tempos supostos pelo autor, quais sejam, o “estado de natureza” e a “sociedade civil”?

Em relação a cada um desses momentos bem distintos, Rousseau fará

corresponder uma determinada descrição antropológica. Novamente, podemos supor que ele está a descrever e a opor dois tipos ideais e essenciais do humano, quais sejam, o “homem selvagem” ou “bárbaro” e o “homem policiado”, “civilizado” ou “sociável”.

Contudo, embora essa análise possa, a princípio, conduzir a uma desconsideração quanto ao processo – sempre histórico – de socialização, ela está, precisamente, a indicar o contrário. Da maneira *sui generis* como é apropriada e retrabalhada pelo filósofo, tem-se como enfoque a trajetória percorrida pelo homem rumo ao que o autor vai denominar de “perfectibilidade”. Ainda que tomando a passagem do estado de natureza à sociedade civil, Rousseau preocupe-se, sim, com as vicissitudes e com os ‘desenvolvimentos’ – para retomar Winnicott – próprios do caminhar humano.

Para Rousseau, o homem, em seu estado natural – “*errando pelas florestas, sem engenho, sem a palavra, sem domicílio, e sem vínculos, sem a menor necessidade de seus semelhantes, assim como nenhum desejo de prejudicá-los*” –, não é dotado nem de força, nem de agilidade, nem de destreza (p. 197). Sem estabelecer nenhum tipo de relação com seus semelhantes, ele não tem, assim, a ‘possibilidade’ de ser nem bom, nem mal. A esse respeito, orienta o autor:

“Não vamos, sobretudo, concluir com Hobbes que, por não ter a menor ideia da bondade, o homem seja naturalmente mau. Hobbes viu muito bem o defeito de todas as definições modernas do direito natural, mas as consequências que tira da sua mostram que a toma num sentido que não é menos falso.” (p. 188)

O homem rousseauiano é, portanto, desprovido das capacidades inatas que lhe conferira Hobbes. “*A vaidade, a consideração, a estima, o desprezo*” são algumas das características dadas a conhecer somente aos homens civilizados (p. 193). O próprio autor esclarece os pressupostos do pensamento hobbesiano, do qual diverge:

“Hobbes pretende que o homem é naturalmente intrépido e só procura atacar e combater. Um filósofo ilustre pensa, ao contrário, e Cuberland e Pudendorf também o asseguram, que nada é tão tímido quanto o homem no estado de natureza, e que ele está sempre trêmulo e pronto para fugir ao menor movimento que perceba.” (p. 166)

Aliás, se fosse possível ampliar o escopo da análise empreendida por Rousseau, seria apropriado afirmar que o filósofo, para negar a natureza como essência, e igualmente como um dado de seu contratualismo, chega até mesmo a dispensar a ideia, observada tanto em Winnicott quanto em Freud, de uma sociabilidade constitutiva⁸. Segundo ele, pode-se observar o

“(...) pouco cuidado que teve a natureza em aproximar os homens por necessidades mútuas (...), quão mal ela preparou a sociabilidade deles e quão pouco de si mesma colocou em tudo quanto eles fizeram para lhes estabelecer os vínculos. É impossível imaginar por que, nesse estado primitivo, um homem teria mais necessidade de outro homem do que um macaco ou um lobo de seu semelhante.” (p. 186)

É nesse ponto que Rousseau terá que se esforçar para encontrar outra forma de compatibilizar sua perspectiva, simultaneamente, não essencialista e, aparentemente, a-histórica a respeito da construção do humano. Tendo sido desconsiderados os pressupostos ancorados tanto na essência quanto nos acontecimentos, e dispensada à ideia de uma sociabilidade constitutiva, o autor atribuirá o desenvolvimento do gênero humano ao que denominará “*concursos singulares e fortuitos de circunstâncias (...) que poderiam muito bem nunca ocorrer*” (p. 171). Ao se referir, por exemplo, à descoberta do fogo, Rousseau se utilizará, em outra passagem, da expressão similar “*diferentes acasos*” (p. 177).

O argumento é tão frouxo que, nitidamente, se desmantela já no Livro I do “Emílio” [2004 (1762)]. O autor, que em seu segundo “Discurso”, asseverava que a duração e os mecanismos da primeira idade eram desnecessários em suas análises, naquele livro se dedica às viravoltas da “condição infantil”.

Todavia, mesmo antes da então mencionada distinção entre “homem selvagem” e “homem policiado” não visa à afirmação de tipos (essenciais) do humano, mas, ao contrário, tenta desmontar a hipótese hobbesiana da agressividade natural e insuperável do homem. Nas palavras de Rousseau, os homens, “*antes*

⁸ Essa é perspectiva que melhor se contrapõe ao “dualismo básico” - natureza versus cultura – característico do pensamento dominante da modernidade ocidental. Vale dizer, para relembrar, que essa abordagem se afasta tanto da lógica que sustenta a ideia de uma natureza humana imodificável pela história quanto se distancia daquela pela qual a emergência da subjetividade é uma pura produção da cultura. Distinguindo essência de existência, nessa concepção a ideia de uma essência é abandonada, mas, junto com a noção de existência – ou de “experiência”, nos termos de Souza Santos - se preserva a possibilidade de se postular a relação entre natureza e cultura.

selvagens do que maus e mais preocupados em proteger-se do mal que podiam receber do que tentados a fazê-lo a outrem, não estavam sujeitos a rixas muito perigosas” (p. 193).

Observe-se, assim, que, de acordo com este autor, a passagem do estado de natureza à sociedade civil ganha novos contornos, tendo como corolário as vicissitudes do percurso homem selvagem-homem civilizado. Apesar de despretensioso, esse acréscimo de nomenclatura opera uma mudança fundamental. É nesse terreno que, ao se interrogar quanto ao que teria favorecido o suposto “progresso” do gênero e da espécie humana, o filósofo vai aprofundar o tema das “faculdades potenciais” e, definitivamente, encontrar-se com o problema da “dependência universal”. “*Até que ponto poderiam aperfeiçoar-se e esclarecer-se mutuamente os homens?*” é a questão que instigará Rousseau (p. 178). Na descrição do autor,

“(...) os séculos escoavam-se em toda a grosseria das primeiras épocas, a espécie já estava velha e o homem continuava a ser sempre criança. (...) É impossível conceber como um homem poderia ter, somente por suas forças, sem o auxílio da comunicação e sem o agulhão da necessidade, transposto tão grande intervalo.” (p. 197 e p. 176)

Para Rousseau, o “homem selvagem” difere do “homem policiado” porque enquanto aquele – isolado e sem vínculo – não tem “*nem mal por temer nem bem por esperar de ninguém*”, este está submetido a uma “dependência universal” (p. 188). Em outras palavras, o tema da “dependência universal” se articula, obviamente, com a questão da sociabilidade, na qual o “ambiente” – para usar uma expressão de Winnicott – interfere de maneira capital.

Assim, essa dependência ressaltada por Rousseau é fruto da “*reunião de homens artificiais e de paixões factícias (...); obra de todas essas novas relações e não tem nenhum fundamento real na natureza*” (p. 241, grifo nosso). Assim, se as enfermidades naturais, a infância, a velhice e as doenças de toda espécie são indícios da fragilidade humana, os últimos pertencem, particularmente, ao homem que vive em sociedade.

No estado de natureza, o homem está muito pouco sujeito a estes males. A maioria deles é causada, portanto, pelo engenho do próprio homem ao abdicar da vida simples, solitária e uniforme que lhe fora oferecida pela natureza. Assim:

“Se o selvagem doente, abandonado a si mesmo, nada tem por esperar senão da natureza, em compensação, nada tem por temer além de seu mal, o que amiúde torna sua situação preferível à nossa. Nos causamos um número maior de males do que o dos remédios que a medicina nos pode fornecer.” (p. 168-170)

Também no que respeita ao homem moral, diferentemente dos animais, embora a natureza lhe tenha sido igualmente zelosa, “*o homem concorre para as suas qualidades de agente livre*” (p. 172). É, precisamente, a vontade do espírito que corrompe os sentidos, e não o contrário, como pretendia Hobbes. Destaque-se que, como na elaboração teórica dos psicanalistas ora estudados, o reconhecimento do que se pode denominar de “primado da afetividade” – para usar uma expressão de Freud – constitui um pressuposto fundamental do pensamento de Rousseau. Assim,

“(…) não é tanto o entendimento quanto a sua qualidade de agente livre que confere ao homem sua distinção específica entre os animais. (...) a física explica de certa maneira o mecanismo dos sentidos e a formação das ideias, mas, na faculdade de querer, ou melhor, de escolher, e no sentimento dessa faculdade só se encontram atos puramente espirituais, *dos quais nada se explica pelas leis da mecânica.*” (p. 173, grifo nosso)

E continua o filósofo: “*digam o que quiserem os moralistas, o entendimento humano deve muito às paixões, que, segundo uma opinião geral, lhe devem muito também: é pela sua atividade que nossa razão se aperfeiçoa*” (p. 175, grifo nosso). É, portanto, sem divorciar razão e afeto, que Rousseau vai evidenciar a faculdade (humana) de aperfeiçoar-se como critério distintivo entre o homem e o animal.

É digno de nota que, diferentemente de Freud, para quem os homens se esforçam para conseguir a felicidade e para manter afastado o sofrimento, o homem selvagem de Rousseau é ocioso e, como tal, não se sente demasiadamente infeliz com a privação daquilo que consideramos indispensável. Nos termos do filósofo, “*não constituem tão grande infelicidade (...) nem tão grande obstáculo à sua conservação, a nudez, a falta de habitação e a privação de todas essas inutilidades que acreditamos tão necessárias*” (p. 171). Ao contrário de um “puro ego em busca de prazer” descrito por Freud, o homem selvagem “*deve gostar de dormir e ter o sono leve como o dos animais que, pensando pouco, dormem, por assim dizer, todo tempo em que não estão pensando*” (p. 171).

Em síntese, se para Freud o propósito da vida humana é a felicidade

orientada (simplesmente) pelo programa do princípio do prazer, para Rousseau as *“faculdades potenciais dos homens só puderam desenvolver-se nas ocasiões de serem exercidas, a fim de que não fossem supérfluas e onerosas antes do tempo nem tardias e inúteis no momento da necessidade”* (p. 187). Ainda de acordo com este autor, no estado de natureza, o aperfeiçoamento das coisas obedece a uma certa uniformidade, sem o ímpeto das mudanças súbitas que desafiam os povos reunidos.

Falando em termos de “potência”, Rousseau continua a se afastar, portanto, dos pressupostos que sustentam a concepção de uma essência do humano. Como vimos, falar de “potência” é supor a existência de uma natureza, sim, mas é igualmente reconhecer que o existente depende do ambiente social para se atualizar. Precisamente, *“a natureza trata todos os animais abandonados a seus cuidados com uma predileção que parece mostrar quão ciosa é desse direito”* (p. 170).

Portanto, ao se referir à “perfectibilidade”, o autor está a descrever uma tendência, ou seja, mais especificamente, a possibilidade que o gênero e a espécie humana têm de aperfeiçoar suas virtudes naturais. No entanto, de acordo com o filósofo, é justamente essa faculdade peculiar que, (a)sujeitando o homem – e somente ele – a “tornar-se imbecil”, é a fonte de todas as suas infelicidades. Para ele, os homens nas origens estariam *“numa situação mais feliz, de não ter nem mal por temer nem bem por esperar de ninguém, do que a de estarem submetidos a uma dependência universal e a de obrigarem a receber tudo daqueles que não se obrigam a nada lhes dar”* (p. 188). Estaria Rousseau a cair no dualismo eu versus outro, próprio da modernidade iluminista e tão bem trabalhado pela perspectiva individualista de Hobbes?

Ora, como vimos, Rousseau não está a requerer o retorno à condição de liberdade característica do estado de natureza, mas, ao contrário, aspira pela transformação das virtudes naturais do homem em virtudes sociais. Considerando que a submissão não é um dado da natureza humana, porém encontra suas raízes entre as faculdades do “homem policiado”, o autor responde com ‘desdém’ à clássica operação hobbesiana de troca da liberdade pela segurança oferecida pelo Estado. Assim,

“(...) sacrificou-se o sangue dos cidadãos à pretensa felicidade do Estado

(...) e o povo, já acostumado com a dependência, com o sossego e com as comodidades da vida, e já sem condições de romper seus grilhões, consentiu em deixar aumentar sua servidão para fortalecer sua tranquilidade.” (p. 165 e p. 234)

A seguir, de maneira mais detalhada, observaremos que a concepção antropológica de Rousseau se alia à importância que ele confere ao “ambiente” – no dizer de Winnicott. O tema das faculdades potenciais e a questão da dependência universal em Rousseau andam lado a lado.

Tal como Winnicott, Rousseau não tem dúvidas quanto à crença na capacidade de cada ser humano de crescer em direção à maturidade e de contribuir positivamente para a sociedade, desde que, para usar a expressão adotada pelo psicanalista, diante de uma provisão ambiental adequada. Para Winnicott, *“se tudo correr bem no sentido da continuidade do ser, o indivíduo tornar-se-á ativo e apto a tomar parte na vida da comunidade”*. Em Rousseau [2004(1762)], *“se as mães se dignarem a amamentar seus filhos, os costumes refomar-se-ão por si mesmos, e os sentimentos da natureza despertarão em todos os corações. O Estado irá repovoar-se”* (p. 22).

4.5.

O homem rousseauiano e o ‘ambiente social’: “a educação é uma arte”

“Não eduques as crianças nas várias disciplinas recorrendo à força, mas como se fosse um jogo, para que também possas observar melhor qual a disposição natural de cada um.”

Platão

O projeto rousseauiano é, de fato, ambicioso, posto que, centrado nas vicissitudes da condição humana, procura formular desde uma concepção sobre a natureza do homem até refletir sobre a moral e as instituições políticas de seu

tempo. Dentro dessa gama de questões, mas sem dissociá-las, Rousseau vai asseverar que a primeira de todas as utilidades é aquela que concerne à formação dos homens. “*Isso está ligado a mais coisas do que se pensa!*”, advertirá. “*Quereis que cada um volte aos seus primeiros deveres? Começai pelas mães; ficareis admirados com as mudanças que produzireis*” (p. 21).

Já nas primeiras linhas do prefácio de seu “Emílio” [2004(1762)], Rousseau esclarece que as reflexões contidas no texto tiveram como intuito “*agradar a uma boa mãe que **sabe pensar***” (p. 3, grifo nosso). Observemos que, da mesma maneira que Winnicott⁹, Rousseau, afastando-se do racionalismo da modernidade, salienta o valor de um saber apreendido com o vivido. Assim, “*ele [o ser humano] seria mais bem educado por um pai judicioso e limitado do que pelo mais hábil professor do mundo, pois o zelo suprirá melhor o talento do que o talento ao zelo*” (p. 26).

Como corolário, portanto, além de não ignorar – como veremos mais adiante – a importância do papel da figura materna naquilo que vai delimitar como educação, Rousseau reconhece que os pais portam um saber relativo à educação de seus filhos. Nada melhor que a experiência dos próprios pais para consolidar outra experiência nessa direção. “*Pais e mãe, o que é realizável é o que desejais fazer. Deverei eu responder pela vossa vontade?*”, pergunta o filósofo.

Por outro lado, não é possível, pois, uma educação dirigida por quem não tenha vivenciado uma ‘experiência’ de boa educação. Segundo o autor, os mais sábios se atêm ao que importa conhecer, enquanto para que uma educação proposta seja levada a contento, basta que ela se ajuste à natureza humana.

Dessa forma, Rousseau deixa consignada a importância de uma educação que seja, longe de contrariar a “regra da natureza”, “*bem adaptada ao coração humano*” (p. 5). Nas palavras do autor: “*eis a regra da natureza. Por que a contrarias? Não vedes que, acreditando corrigi-la, destruís sua obra, impedis o resultado de seus trabalhos?*” (p. 24).

Na sequência, consoante aos pressupostos adotados até então, o filósofo vai diferenciar educação, formação e instrução, considerando que aquilo que denomina “verdadeira educação” “*consiste menos em preceitos do que em*

⁹ Lembremos que Winnicott não utiliza o termo ‘educação’, mas, como se verá, o sentido adotado por Rousseau ao utilizá-lo em muito se assemelha ao que o psicanalista vai descrever como processo de desenvolvimento.

exercícios” (p. 15).

Para Rousseau, o significado do termo educação corresponde, pois, ao que lhe era atribuído pelos antigos, isto é, a “alimentação”. Segundo o autor, *“começamos a nos instruir quando começamos a viver; nossa educação começa junto conosco; nosso primeiro preceptor é a nossa ama-de-leite”* (ibidem). E o filósofo confessa seus propósitos: *“viver é o ofício que quero ensinar”* (p. 15).

Assim é que Rousseau faz um convite a que se percorra seu estudo da “condição humana”, pois, considerando que, na ordem natural, todos os homens são iguais, segue-se que o que há de comum entre eles é sua própria disposição para ser humano. Nos termos de Rousseau:

“Pouco me importa que destinem meu aluno à espada, à Igreja ou à barra. Antes da vocação dos pais, a natureza o chama para a vida humana. Ao sair de minhas mãos, concordo que não será nem magistrado, nem soldado, nem padre; será homem em primeiro lugar; tudo que um homem deve ser, ele será capaz de ser.” (p. 15)

Dentro desta perspectiva, Rousseau vai explorar muito pouco a educação em seu sentido mais usual, qual seja, o da transmissão de conhecimentos. Em suas análises, o filósofo dará atenção especial à primeira infância, destacando – e mais uma vez – que a educação a que se refere é um processo. Assim:

“Moldam-se as plantas pela cultura, e os homens pela educação. Se o homem nascesse grande e forte, a estatura e força ser-lhe-iam inúteis até que tivesse aprendido a servir-se delas; ser-lhe iam prejudiciais, pois impediriam que os outros pensassem em socorrê-lo e, entregue a si mesmo morreria de miséria antes de *ter conhecido suas necessidades*. (p. 8, grifo nosso)

Ademais, esse processo precisa corresponder àquilo que o indivíduo está apto a suportar. Isto é, seguindo-se o que vai nomear de “marcha da natureza”, para Rousseau importa *“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”* (p. 4). Já no Livro I, ele continua: *“queixamo-los da condição infantil e não vemos que a raça humana teria perecido se o homem não tivesse começado por ser criança”* (p. 9).

Note-se que, nesse ponto, é novamente clara a aproximação entre Rousseau e Winnicott. Os dois autores enfatizam a condição humana em termos de um vir-a-ser.

Nesse sentido, como vimos, há que se sublinhar, preliminarmente, que o

humano é uma potência de ser e, para tanto, precisa desenvolver-se do núcleo para a casca. Rousseau aproxima-se desse movimento fundamental (e fundante) a que Winnicott chama de espontaneidade, ao declarar que, na medida de suas forças, ao homem deve ser permitido ter conhecimento de suas necessidades. O trecho abaixo poderia, perfeitamente, ter sido escrito por Winnicott, quando o psicanalista inglês se refere à experiência de “*sentir que a vida vale a pena ser vivida*”. Para Rousseau:

“Trata-se menos de impedi-lo de morrer do que de fazê-lo viver. Viver não é respirar, mas agir; é fazer uso de nossos órgãos, de nossos sentidos, de nossas faculdades, de todas as partes de nós mesmos que nos dão o sentimento de nossa existência. O homem que mais viveu não é o que contou maior número de anos, mas aquele que mais sentiu a vida.” (p. 16)

Além disso, depreende-se que para se atualizar, essa potência depende de um cuidado primoroso do ambiente¹⁰ circundante. A esse respeito, novamente os autores se aproximam, agora de maneira curiosa. Ambos se remetem à ideia de um “lugar” onde se localizariam as primeiras experiências culturais – representadas pelo “brincar” em Winnicott e pelo “divertir-se” em Rousseau. Em Winnicott, como mencionamos, esse “espaço potencial” é, inicialmente, propiciado pela relação mãe-filho. Rousseau, por sua vez, vai se referir ao ambiente em que se dão “os atrativos da vida doméstica”. De todo modo, é aí que tais experiências ganham sentido a partir (e para) a criança. Nos trechos abaixo, destacamos Winnicott, em “O brincar e a realidade” (1975), citando o poeta indiano Tagore, e Rousseau, no “Emílio” [2004 (1762)]:

“Na praia do mar de mundos sem fim, crianças brincam”.

“Quando o lar não passa de uma triste solidão, é preciso divertir-se em outro lugar” (p. 23).

Resta-nos, por fim, a indagação sobre a maneira de esse cuidado se processar, sendo certo que uma determinada ideia de ‘manejo’ do *timing* e de respeito à continuidade do ser está implícita nessa questão.

Quanto a este último item, sabemos que Winnicott pondera que a continuidade do ser segue seu curso, a menos que o ambiente venha lhe causar constrangimentos. Rousseau, por seu turno, também vai preferir que o ambiente

¹⁰ Sabemos que Rousseau não utilizou a palavra “ambiente” em seus escritos. Todavia, a fim de facilitar o entendimento do leitor quanto às aproximações sugeridas entre os dois autores, preferimos utilizar a expressão com liberalidade, a ter que tecer ressalvas a todo o momento.

atue como facilitador na emergência do que vai qualificar de “homem raro”.

Dessa forma:

“Para se formar esse homem raro, o que temos de fazer? Muito, sem dúvida: impedir que algo seja feito. Quando se trata apenas de ir contra o vento, bolinamos; se, porém, o mar estiver agitado e quisermos permanecer parados, devemos lançar âncora. Toma cuidado, jovem piloto, para que teu cabo não se desamarre ou a âncora não se solte, e o barco se ponha à deriva antes que o percebas.” (p. 14)

Em outra passagem do “Emílio”, Rousseau deixa ainda mais claro que a natureza humana segue seu curso, se o ambiente não atrapalhá-la:

“Se pudésseis nada fazer e nada deixar que fizessem, se pudésseis levar vosso aluno são e robusto até a idade de doze anos sem que ele soubesse distinguir a mão esquerda da direita, desde vossas primeiras lições os olhos se abririam para a razão; sem preconceitos, sem hábitos, ele nada teria em si que pudesse obstar o efeito de vossos trabalhos. Logo se tornaria em vossas mãos o mais sábio dos homens e, começando por nada fazer, teríeis feito um prodígio de educação.” (p. 97)

Mas a que faz menção Rousseau quando utiliza a fórmula “homem raro”? Ora, o autor pretende enfatizar o que, já em seu segundo “Discurso”, aparece como ‘resultado’ do desenvolvimento de uma dada capacidade de “estar sempre inteiro consigo mesmo” [2005b(1755), p. 165]. Rousseau caminha na lógica de que o tornar-se si mesmo, isto é, o singularizar-se¹¹ é um processo que se constrói na alteridade. Ao invés de inviabilizar a relação com o outro, ele a potencializa. Desafia o filósofo [2004(1762)]: “*o que se tornará para os outros um homem que tenha sido educado unicamente para si mesmo?*” (p. 14). E adverte: “*combatidos e errantes durante toda a nossa vida, terminamo-la sem termos podido entrar em acordo com nós mesmo, e sem termos sido bons nem para nós, nem para os outros*” (ibidem).

Nesse processo de educação rumo ao ser si mesmo, pode-se afirmar que, da mesma forma que em Winnicott, Rousseau remonta à importância dos primeiros cuidados maternos:

“(...) a primeira educação é mais importante e cabe incontestavelmente às mulheres. Se o autor da natureza houvesse desejado que ela coubesse aos homens,

¹¹ Rousseau também não utiliza esse termo. Em várias passagens anteriores, já mencionamos que a expressão vem sendo utilizada no sentido que lhe emprestou Guattari (2004).

ter-lhes-ia dado leite para alimentar as crianças. [a mãe] Cultiva, rega a jovem planta antes que ela morra; (...) forma desde cedo um cercado ao redor da alma de teu filho; outra pessoa pode marcar o seu traçado, mas apenas tu podes colocar a cerca.” (p.7-8)

No mesmo sentido, e da maneira espontânea que caracteriza a sua escrita, indagará o filósofo:

“Mas deve a questão ser encarada apenas pelo lado físico? Terá a criança menos necessidade de uma mãe do que de suas tetas? Outras mulheres, e até animais, poderão dar-lhe o leite que a mãe recusar, mas a solicitude materna não se pode substituir.” (p. 21)

Assim como em Winnicott, é preciso observar o sentido que Rousseau confere ao termo ‘mãe’. Mais vale, nos dois autores, utilizar-se a expressão ‘figura materna’. Ambos não ignoram que outras pessoas possam ocupar o lugar da mãe em uma maternagem “boa o bastante” – para usar a conhecida frase do psicanalista.

Igualmente, ao descrever o que designa por “solicitude materna”, Rousseau parece considerar a habilidade de uma “mãe devotada”, reconhecendo aí o que Winnicott assinala como uma espécie de empréstimo do ego da mãe ao bebê. Se, para o psicanalista, não existe coisa como um bebê, e o que se percebe nos primeiros instantes da vida é a unidade indissolúvel mãe-bebê; para o filósofo, “*sem mãe não há filho*” (p. 23). Nessa perspectiva, “(...) *é a ti que me dirijo, terna e providente mãe, que soubeste afastar-se da estrada principal e proteger o arbusto nascente*”, afirmará Rousseau (p. 8).

Observe-se que Rousseau está a descrever aquilo que, em Winnicott, é conhecido como fase da dependência absoluta. Nessa etapa, como vimos, a mãe deve se adaptar completamente às necessidades do bebê. Tanto Rousseau quanto Winnicott se preocupam aqui com os perigos de um ambiente intrusivo¹², isto é, com os malefícios de um ambiente que se impõe ao bebê, antes mesmo da conquista de seu verdadeiro self. De acordo com Rousseau:

“Quem não vê que a fraqueza da primeira infância aprisiona as crianças de tantas maneiras que seria bárbaro somar a tal sujeição a de nossos caprichos, retirando-lhes uma liberdade tão limitada, da qual podem abusar tão pouco e da qual é de

¹² Vale lembrar que por intrusivo qualifica-se não apenas o ambiente que se impõe de maneira invasiva, mas também o que falta ao bebê como suporte ao seu ego ainda não formado.

pouca utilidade tanto para elas quanto para nós que as privemos? Se não há objeto tão digno de riso quanto uma criança ativa, não há objeto mais digno de piedade do que uma criança medrosa. Já que com a idade da razão começa a servidão civil, por que antecipá-la com a servidão privada?” (p. 88)

Destarte, esse pensador também não se descuidará da fase em que a mãe sente que o bebê já pode assimilar seu afastamento. Nesse momento, como já foi mencionado, há que se considerar a noção de limite implícita ao conceito de liberdade desenvolvido por Rousseau.

Aqui, cabe trazer à baila, mais uma vez, aquela fundamental diferença entre a ideia de ‘castração’ e a de ‘limite’. Vimos que a primeira noção é característica da elaboração freudiana e, analogamente, se presentifica no pensamento de Hobbes. Já a de limite é mais adequada quando se trata de analisar as construções teóricas de Winnicott e de Rousseau. Acrescente-se às análises feitas anteriormente que a ideia de limite, ao mesmo tempo em que considera a necessária restrição da onipotência do sujeito, não exclui a possibilidade do que se pode chamar de realização plena do desejo.

“Em que, então, consiste a sabedoria humana ou o caminho da verdadeira felicidade? Não exatamente em diminuir nossos desejos, pois, se eles estivessem abaixo de nossa potência, uma parte de nossas faculdades permaneceria ociosa, e não gozaríamos de todo o nosso ser.” (p. 74)

Vimos, portanto, que o processo de desenvolvimento descrito por Rousseau considera, igualmente, o equilíbrio delicado entre aquilo que o indivíduo pode tolerar e as oposições que o ambiente deve lhe fazer. Dessa maneira, *“aquele de nós que melhor souber suportar os bens e os males desta vida é, para mim, o mais bem educado”*, dirá Rousseau (p. 15).

Em uma etapa em que o indivíduo já “aprendeu” a lidar com algumas de suas “necessidades”, torna-se imperioso que o ambiente o auxilie a desenvolver-se no sentido de ser ele mesmo.

Trata-se agora, mais claramente, de se estimular a “espontaneidade” – nos termos de Winnicott. Nesse processo de um ir ao encontro do outro, *“não [se] deve dar preceitos, e sim fazer com que eles sejam encontrados”* (p. 31, grifo nosso).

A importância e o papel fundamental da figura materna na educação dos filhos, considerando, precisamente, as etapas acima descritas, podem ser assim

resumidos nas próprias palavras de Rousseau:

“O filho deve amar a mãe antes de saber que este é o seu dever. Se a voz do sangue não for fortalecida pelo hábito e pelos zelos, ela desaparece nos primeiros anos, e o coração morre, por assim dizer antes de nascer. Eis-nos desde os primeiros passos fora da natureza. Também saímos dela por um caminho oposto, quando, em vez de desdenhar os cuidados de mãe, uma mulher os exagera; quando faz de seu filho seu ídolo, aumenta e aumenta sua fraqueza para impedi-lo de senti-la e, esperando furtá-lo às leis da natureza, afasta dele alguns golpes dolorosos, sem pensar quantos perigos e acidentes, em troca de alguns incômodos de que o preserva momentaneamente, acumula mais adiante, e quanto é bárbara a precaução de preservá-la na infância sob as fadigas dos homens adultos.” (p. 23)

4.6

“Amour de soi-même” e “compaixão” na teoria moral de Rousseau

Destacada a amplitude da teorização rousseauniana e a relevância que a “formação dos homens” adquire no conjunto do pensamento de Rousseau, trata-se de compreender, agora, a concepção moral que lhe é subjacente.

Em seu “Emílio”, o pensador, de uma maneira tão simples quanto profunda, nos surpreende mais uma vez: “*o prudente não precisa de leis*” (p. 93). Ora, com essa afirmação, Rousseau não pretendia realmente abalar os pilares que sustentavam e davam corpo às instituições políticas de sua época. Como sabemos, ele mesmo foi um filósofo político, tendo procurado traçar, em seu “Contrato social”, nada menos que os princípios do direito político.

Com uma crença na perfectibilidade do homem e no poder da educação bem peculiar, Rousseau parece ter, sim, um propósito muito mais profilático do que correccional. “*Não vos espanteis se a maioria dos filósofos faz questão de pintar o homem tão mau*”, criticará o autor.

Muito próximo da máxima winnicottiana de que o que ameaça à sociedade não é a agressividade do homem, mas a repressão da agressividade pessoal nos indivíduos, Rousseau se preocupará com os ensinamentos que inibem, já na infância, a possibilidade do ser si mesmo. “*A natureza quer que as crianças sejam crianças antes de serem homens*”, dirá Rousseau (p. 91). “*Nada é útil e bom para ele se não convém à sua idade*”, explicitará mais adiante (p. 349).

Assim, se Winnicott nos remete aos vaivéns no “desenvolvimento

emocional”, Rousseau está, da mesma maneira, preocupado com o que vai denominar de “passagem da infância para a condição de homem” (op. cit., p. 661). Vale dizer que o termo passagem aqui empregado indica menos a substituição de uma fase da vida por outra, do que a sobreposição das experiências acumuladas em cada etapa. Segundo Rousseau, *“se quiserdes prolongar pela vida inteira o efeito de uma boa educação, conservai ao longo da juventude os bons hábitos da infância, e, quando vosso aluno for o que deve ser, fazei com que seja o mesmo em todos os tempos”* (p. 636).

Como se um arqueólogo fosse, o homem acessa a sua condição de humanidade, portanto, fazendo novas descobertas em sua trajetória, sem abandonar vestígios de antigos “hábitos”. A teoria moral de Rousseau se debruça, assim, no exame do processo que se desenrolará ‘entre’ a aquisição da razão – característica da fase da maturidade – e a manutenção dos “bons hábitos da infância”. Trata-se daquilo que o próprio autor denominará de conquista da “liberdade bem regrada”, o único instrumento que ainda não fora tentado, embora seja, paradoxalmente, aquele que, segundo ele, pode dar certo. (p. 636).

De acordo com Rousseau, enganam-se os educadores e, sobretudo, os pais que acreditam que, para ser adulto, é necessário renunciar a tudo o que se fazia quando criança. Para o autor, uma maneira de viver não deve sobrepujar a outra, já que para a realização da “liberdade bem regrada” há que haver um consórcio de compaixão e preservação do ser si mesmo – o que equivale a dizer que sociabilidade e singularização/criatividade são faces de um empreendimento único. *“O homem regrado”*, afirmará Rousseau, *“nem na velhice perde o gosto pelos prazeres que amava quando criança”* (p. 637). No mesmo sentido, *“mostrai-lhes nos próprios deveres a fonte de seus prazeres e o fundamento de seus direitos”* (p. 570).

Dessa forma, todo hábito adquirido por meio de força e seguido contra a vontade não é, em verdade, um verdadeiro hábito. As crianças e os jovens *“só esperam a oportunidade de se livrarem deles. Não se adquire o gosto de estar na prisão em razão de ficar nela; o hábito, então, longe de diminuir a aversão, aumenta-a”* (p. 637).

Na realidade, Rousseau, reiteradamente, indica os malefícios, não apenas para o indivíduo, mas também para a sociedade, da imposição de deveres não assumidos espontaneamente. Os trechos abaixo selecionados dão clareza nessa

direção.

“Cedo vertemos em seu jovem coração as paixões que depois imputamos à natureza, e após nos termos esforçado para torná-la má, queixamo-nos de vê-la assim.” (p. 25)

“Impondo-lhes um dever que não sentem, vós os indispondes contra vossa tirania e impedis que vos amem; ensinai-lhes a se tornarem dissimulados, falsos mentirosos, para extorquirem recompensas ou fugir do castigo; finalmente, habituando-os a sempre encobrirem com um motivo aparente um motivo secreto, vós mesmos lhes dai um meio de vos enganar continuamente, de vos impedir o conhecimento de seus verdadeiros caracteres, e de fazer com que vós e os outros vos contenteis com palavras quando preciso.” (p. 92)

“A cada ensinamento precoce que queremos inculcar em suas cabeças, plantamos um vício no fundo de seus corações; professores insensatos acreditam fazer maravilhas tornando-as más para lhes ensinar o que é a bondade; e depois nos dizem com gravidade: assim é o homem. Sim, assim é o homem que fizestes.” (p. 94)

“O contrangimento perpétuo em que conservais vossos alunos irrita sua vivacidade; quanto mais contrangidos ficarem à vossa frente, mais turbulentos ficarão às vossas costas.” (p. 95)

Assim como Winnicott, Rousseau está a indicar, portanto, uma certa aquisição paulatina da moral. Ou seja, os autores vislumbram uma espécie de ‘senso moral’ que, longe de ser produzido pela repressão, pode emergir de vivências intersubjetivas favoráveis no processo de desenvolvimento do homem. “*Não deis a vosso aluno nenhum tipo de lição verbal*”, enunciará o filósofo. “*Ele deve receber lições somente da experiência*” (p. 94).

Rousseau vai localizar na “idade da razão” como que a fronteira dessa aquisição, embora, como dissemos acima, o que podemos denominar ‘sentimento ético’ seja uma conquista trabalhada desde etapas anteriores da vida. “*Antes dela*”, afirma o autor, “*não se poderia ter nenhuma ideia sobre os seres morais ou sobre as relações sociais*” (p. 89).

Notemos que o filósofo pretende se debater mais uma vez contra a postulação Hobbesiana da agressividade natural e insuperável do homem. Para Rousseau, nenhuma ação pode ser considerada má, a não ser se imbuída da intenção de prejudicar. Assim, se podemos falar em “más inclinações do homem”, há tempo de corrigi-las, e é na infância.

Podemos afirmar, ainda, que a “idade da razão” à qual se refere o filósofo corresponde, em Winnicott, à etapa do desenvolvimento emocional em que o

indivíduo já alcançou um estágio de dependência relativa para com o ambiente. Trata-se de falar de um ego integrado, total, que, separado do mundo que o cerca, também o considera como um objeto total. É nesse momento, quando o ego já se diferencia daquilo que é “não-eu”, quando as relações intersubjetivas se estabelecem de forma triangular, que podemos nos referir à capacidade de sentir culpa e de reparar. Em suma, a “idade da razão” em Rousseau é correlata à ideia de “concernimento” em Winnicott.

Evidentemente, cabe ressaltar que a psicanálise, desde Freud, como vimos, deriva às relações humanas da afetividade e de seus conflitos não elimináveis (sociabilidade constitutiva). Nesse sentido, ainda que a consciência possa ser mobilizada, a “intenção de prejudicar” encontra raízes no ‘desejo de prejudicar’. Rousseau assenta seus argumentos na vontade racional, e é, conseqüentemente, esse o sentido que devemos atribuir à “intenção” de que nos fala o filósofo. “Intenção de prejudicar” equivale, portanto, a vontade de prejudicar. Contudo, como já fora mencionado, a noção de razão em Rousseau adquire algumas peculiaridades, englobando vontade e desejo. Não é à toa que, considerando que *“a obra-prima de uma boa educação é formar um homem razoável”*, ele criticará a pretensão de se educar uma criança pela razão. *“Isto é começar pelo fim, é da obra querer fazer o instrumento”*, alertará (p. 90).

De todo modo, antes da “idade da razão” – ou da fase do “concernimento” –, o ‘indivíduo’ não tem condições de saber o que é ser culpado. Assim, de acordo com Rousseau,

“(…) não lhe ordeneis nenhum tipo de castigo, não façais nunca com que peça desculpas, pois não saberia ofender-vos. Carente de qualquer moralidade em suas ações, ele nada pode fazer que seja moralmente mau e mereça castigo ou reprimenda.” (p. 94)

Em síntese, podemos afirmar que, em Rousseau, a capacidade de sentir culpa e de reparar é uma conquista desse processo de ‘passagem’ da infância para a condição de homem. Da mesma maneira que em Winnicott, já vimos que, nessa trajetória, o autor não ignora a relevância do limite e a importância do ambiente nesse processo. A liberdade em Rousseau é “bem regrada” e, como salientamos, não admite caprichos. É com esses elementos que o autor circunscreve sua noção de sociabilidade.

A esse respeito, para a psicanálise, como vimos, voltar-se para a existência

do outro é um imperativo do processo de constituição subjetiva. Conforme salientamos, nos termos da psicologia profunda, o indivíduo – simultaneamente, social e pulsional – deve passar por processos identificatórios e por experiências de castração no percurso de seu desenvolvimento emocional. Dentro dessa perspectiva, tanto em Freud quanto em Winnicott, a ultrapassagem do narcisismo é exigida pelas características singulares do humano.

Cabe lembrar, no entanto, que Winnicott confere uma importância fundamental à experiência narcísica, atribuindo à fase de onipotência o embrião de nossa capacidade criativa. Podemos dizer que, com um sentido semelhante, Rousseau vai elaborar o conceito de “amor de si”, considerando, como já foi mencionado, a relevância do ser si mesmo para a concretização da liberdade e, por que não dizer, para a efetivação da sociabilidade, posto que são indissociáveis.

Trabalhando com o recurso da analogia, é possível afirmarmos que o conceito de narcisismo encontra em Rousseau duas noções que lhes são correspondentes, quais sejam, a de “amor-próprio” e a de “amor de si”.

Aludindo à ideia de um investimento (erótico) do indivíduo em si mesmo, os dois termos se aproximam. O pensador começa a indicar que as duas noções comportam diferenças entre si, ao se referir ao “amor de si próprio” como “amor-próprio tomado em sentido amplo” [2004(1762), p. 289)]. Ambos os termos relacionam-se, assim, ao conceito de narcisismo, embora apresentem diferentes e importantes nuances.

Em linhas gerais, o amor-próprio em sentido amplo, como um sentimento “primitivo”, “inato”, “única [paixão] que nasce com o homem e nunca o abandona enquanto ele vive”, recebe em Rousseau a designação de “amor de si” (ibidem). O autor assevera que “a única paixão natural ao homem é sempre boa e conforme à ordem da natureza [2004 (1762), p. 95)]. Assim, as “paixões doces e afetuosas” nascem do amor de si. Nas palavras do filósofo, “o amor de si, que só a nós mesmos considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas” [2004 (1762), p. (289)].

O amor próprio em sentido amplo “só se torna bom ou mal pela aplicação que se faz dele e pelas relações que se dão a ele” [2004 (1762), p. 95 e 288]. Tornando mal, esse sentimento ganha em Rousseau o nome de “amor-próprio”. De acordo com o filósofo, “as paixões odientas e irascíveis nascem do amor-próprio”, pois decorrem da reivindicação impossível de que os outros se prefiram

a nós.

Rousseau vai destacar, portanto, o “amor próprio” daquilo que designa por “amor de si”, ao mencionar que este último é “*a fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras (...) e de que todas as outras não passam, em certo sentido, de modificações*” [2004 (1762), p. (288)]. É, portanto, no decurso dessas modificações que podemos observar as peculiares do “amor-próprio”. Ora, para Rousseau, esse é um sentimento característico do indivíduo já socializado. “*O amor-próprio que se compara, nunca está contente*”, dirá o autor, pois exige não apenas que nos prefiramos aos outros, como que os outros nos prefiram a eles.

Reparemos que o “amor-próprio” assim definido se aproxima da ideia de fixação narcísica, tal como fora originalmente teorizado por Freud. Recordemos que o pano de fundo das análises freudianas é também o terreno das ‘relações’, isto é, o pai da psicanálise se remete ao eu total, já integrado e pronto para usar os seus objetos. No caso do narcisismo, sabemos que o eu investe-se, libidinalmente, como objeto para si mesmo. É a fixação (narcísica) no amor-próprio que é necessário superar, impondo limites à onipotência do sujeito.

Observemos, no entanto, que, no sentido de um estado em que o indivíduo ama a imagem de si mesmo, “*este amor-próprio, em si ou relativamente a nós, é bom e útil, e como não tem relação necessária com outrem, é a esse respeito naturalmente indiferente*” [2004 (1762), p. (95)]. Mais uma vez, Rousseau está a nos indicar que “*não há perversidade original no coração humano. Não se encontra nele um só vício de que não possamos dizer como e por onde entrou*” (ibidem).

É plausível ousar e afirmar que, nesse aspecto, Winnicott talvez tivesse concordado com Rousseau. Como vimos, para o psicanalista, a primeira etapa no processo que vai da dependência à independência no desenvolvimento emocional do indivíduo é a dependência absoluta. Esse estágio, embora deva ser ultrapassado, é fundamental, pois permite que a onipotência – solo das experiências criativas – seja vivenciada. A seu modo, então, Rousseau também explora o tema da “dependência universal”, conferindo um papel fundamental ao ambiente.

Além do “amor de si”, Rousseau vai admitir uma outra qualidade ou princípio, anterior à razão, que o homem possui em seu estado natural: a “compaixão”. Enquanto o “amor de si” se refere à capacidade ou tendência do

homem de zelar por sua própria conservação, a compaixão se inscreve, evidentemente, no terreno da relação com o outro.

Esses conceitos não são, todavia, estanques, relacionando-se entre si e realizando-se simultaneamente. Essa composição é particularmente importante porque denota, mais uma vez, que a concepção antropológica de Rousseau não separa destino individual e destino social do homem, demonstrando a complexidade de um pensamento que foge aos dualismos característicos da modernidade. Nessa perspectiva, Rousseau vai descrever, no “Emílio”, um aprendiz dedicado ao ofício de marceneiro para melhor aprender os ofícios e os deveres do homem, e não por ter sido obrigado. Emílio se sente satisfeito e realizado com isso.

Rousseau dismantela, assim, a necessária oposição (ou conflito) entre o eu e o outro, fazendo derivar do investimento alteritário o que podemos denominar de realização pessoal. Escreve o autor no “Contrato Social” [2006 (1762)]:

“Cada um, dando-se a todos, não se dá a ninguém, e, como não existe um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo o que se perde e mais força para conservar o que se tem.” (p. 21)

No entanto, percebemos que, afora os princípios ora delineados, Rousseau ignora a presença dessa e de outras características no homem natural. O filósofo nega qualquer tipo de sociabilidade que seja natural no homem, tal como fora descrito por seus contemporâneos.

Apesar disso, considerando os elementos dessa recusa e os argumentos que conduziram a ela, é possível tecer algumas aproximações entre o pensamento rousseauiano e o winnicottiano, distinguindo-os das perspectivas hobbesiana e freudiana. Assim como a noção de criatividade em Winnicott, a ideia de liberdade em Rousseau se equaciona melhor com a noção de limite do que com a de repressão e/ou, propriamente, com o conceito tradicional de castração.

Ao negar qualquer tipo de normatividade natural em sua concepção do humano, Rousseau se afasta, definitivamente, da postulação hobbesiana – e igualmente freudiana – de uma maldade ou agressividade natural do homem. Tal como Winnicott, embora não desconsidere a natureza humana nos termos já assinalados, Rousseau está a ressaltar no humano a sua potência.