

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**  
**CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS**  
**CIÊNCIAS**

**Luiz Henrique Alves de Souza Monzani**

**TEATRO E SOCIEDADE EM ROUSSEAU**

**São Carlos**

**2013**

Luiz Henrique Alves de Souza Monzani

TEATRO E SOCIEDADE EM ROUSSEAU

Texto apresentado para Exame de Defesa ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luís Fernandes dos Santos Nascimento

São Carlos

2013

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da  
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

M816ts

Monzani, Luiz Henrique Alves de Souza.

Teatro e sociedade em Rousseau / Luiz Henrique Alves de Souza Monzani. -- São Carlos : UFSCar, 2013.  
131 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2013.

1. Filosofia. 2. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778. 3. Sociedade. 4. Teatro - filosofia. 5. Século XVIII. 6. Filosofia - história. I. Título.

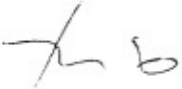
CDD: 100 (20<sup>a</sup>)

**LUIZ HENRIQUE ALVES DE SOUZA MONZANI**  
**TEATRO E SOCIEDADE EM ROSSEAU**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para  
obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 13 de março de 2013.

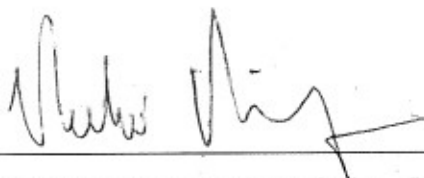
**BANCA EXAMINADORA**

Presidente 

Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto (Membro Titular - UFSCar)

1º Examinador 

Dr. Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz (Membro Titular - UFSCar)

2º Examinador 

Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta (Membro Titular - USP)

## **Agradecimentos**

Gostaria de agradecer ao Prof. Dr. Luís Fernando dos Santos Nascimento, meu orientador durante esta pesquisa, por todo apoio e confiança e por todas as frutíferas conversas que tivemos ao longo desses dois anos.

Aos professores Fernão Salles, Thelma Fonseca e Pedro Pimenta, por terem participado de perto desse processo, tanto no exame de qualificação quanto na defesa.

Estendo esse agradecimento a todos os meus professores que muito me ajudaram ao longo desse processo, que se iniciou durante minha graduação na UNICAMP e que continua na pós-graduação da UFSCar.

Aos funcionários das secretarias do departamento de Filosofia da UFSCar, cuja ajuda sempre foi indispensável.

Aos meus pais, Luiz Roberto Monzani e Josette Maria Alves de Souza Monzani, por todo o apoio que me deram. Tanto antes do meu ingresso na universidade, ao darem amparo e conselhos em todas as minhas escolhas, como durante, quando sempre estiveram, e estão presentes, e são dos mais importantes interlocutores que posso ter, tanto nas questões acadêmicas como nas ‘mundanas’.

À Kamila, minha inestimável companheira, por todo o apoio e por todo o amor ao longo desses anos; sua ajuda sempre me foi preciosa, assim como nossas memórias.

Agradeço à FAPESP pelo fomento a essa pesquisa, auxílio sem o qual essa pesquisa não poderia ter sido realizada.

## Sumário

Introdução.....	6
Primeiro Capítulo	
O conceito de homem no <i>Segundo Discurso</i> .....	24
Segundo Capítulo	
Ao redor do <i>Primeiro Discurso</i> .....	65
Terceiro Capítulo	
Dos espetáculos e do teatro.....	92
Conclusão.....	125
Bibliografia.....	128

# Introdução –

---

## Breve história da querela do teatro

*Les spectacles méritent encore plus d'attention. Je ne les considère pas comme une occupation qui retire les jeunes gens de la débauche. Cette idée serait celle d'un curé ignorant. Je regarde la tragédie et la comédie comme des leçons de vertu, de raison et de bienséance. Corneille a établi une école de grandeur d'âme, Molière a fondé celle de la vie civile... Tout bien pesé, il faut être ennemi de sa patrie pour condamner nos spectacles. (Voltaire)*

*Rien en effet ne rend les hommes plus sociables, n'adoucit plus leurs mœurs, ne perfectionne plus leur raison, que de les rassembler pour leur faire goûter ensemble les plaisirs purs de l'esprit. (Voltaire)*

O século XVIII foi animado por diversas discussões e querelas, e uma das mais famosas refere-se ao teatro. A querela do teatro teve início, na verdade, em meados de 1640 e podemos indicar seu fim mais ou menos em 1760, poucos anos após a publicação da *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos* de Rousseau, uma das obras que aqui nos propomos a estudar.

O teor dessa obra de Rousseau é conhecido. Nela, o genebrino condenará energicamente os espetáculos e, em particular, o teatro francês como se apresentava em sua época. Esse texto até hoje é lido com espanto pela virulência da crítica, ainda mais quando se considera que o autor foi o mesmo que escreveu o *Contrato Social* e cujo nome foi um dos mais propalados durante a Revolução. É preciso deixar claro desde já que não queremos analisar qual valor teve tal obra para a posterioridade; a história já

deu seu julgamento sobre o assunto.<sup>1</sup> Entretanto, é impossível não se perguntar porque Rousseau empreendeu uma crítica tão forte a uma instituição que esteve presente desde a Grécia antiga e continua presente até os dias de hoje.

As duas citações de Voltaire que usamos de epígrafe ilustram bem não somente o pensamento desse filósofo, mas também as ideias da maioria dos pensadores daquele tempo, como Diderot, d'Alembert, De Jaucourt e Marmontel. Todos acreditavam, mesmo que de modos diferentes, no valor positivo do teatro. Voltaire repetidas vezes, ao longo de sua extensa obra, defendeu o teatro e rebateu ao máximo todas as críticas a ele. De Jaucourt e Marmontel escreveram verbetes para a *Encyclopédie* em que defenderam os gêneros maiores do teatro, a tragédia e a comédia. Diderot, por seu lado, deixou seu nome na história com sua teoria do drama, exposta em algumas de suas obras mais famosas, como o *Discurso da poesia dramática* e d'Alembert elogiou as artes e as ciências no belo prefácio da *Encyclopédie*.

Em uma primeira aproximação da questão do teatro, para além desses grandes nomes que chegaram até nós, outros hoje esquecidos também fizeram parte. Ao aprofundar o olhar, vemos que os escritos não se limitaram aos filósofos ou colaboradores da *Encyclopédie*: em 1639, Scudéry publica *L'apologie du théâtre*; em 1666, Nicole publica o *Traité de la Comédie*; no mesmo ano, Prince de Conti lança o *Traité de la comédie et des spectacles*; em 1694, o padre Caffaro publica *Lettre d'un théologien*, texto que gerou polêmica e várias réplicas, a mais famosa dada por Bossuet no livro *Maximes et Réflexions sur la Comédie*. No século XVIII, para nos limitarmos ao que foi escrito antes dos três grandes pensadores, temos em 1751 o texto de Fagan *Nouvelles observations au sujet des condamnations prononcées contre les comédiens*; em 1755, Le Franc de Pompignan publica a *Lettre à M. Louis Racine, sur le théâtre en general, et sur les tragédies de Jean Racine en particulier*.

Não se trata aqui de recontar e comentar cada um desses textos, mas de tentar esclarecer o contexto no qual a *Carta a d'Alembert* foi escrita. Para tanto, analisaremos alguns elementos referente à reputação dos dramaturgos do período (nos referimos aqui aos séculos XVII e XVIII) e de suas obras.

---

<sup>1</sup> Como exemplo, podemos citar a própria Genebra de Rousseau. Apesar da publicação da *Carta*, a proibição contra espetáculos em Genebra durará apenas mais alguns anos. Em 1766, será fundado o *Théâtre de Rosimond* que, posteriormente, dará lugar ao *Grand Théâtre de Genève*, em funcionamento até os dias de hoje.



Rousseau se encontrava em uma posição pouco confortável quando da publicação de sua *Carta*; de um lado, as críticas teológicas já eram consagradas, mas, ao longo de todo o século XVIII, foram sendo sumariamente combatidas e grandes defesas do teatro saíram das tintas de muitos pensadores, inclusive dos filósofos conhecidos de Rousseau. São esses dois lados da querela que pretendemos analisar agora.

\*\*\*

### 1) A crítica teológica ao teatro

Até o início do século XVIII, as discussões acerca do teatro eram predominantemente teológicas e, não por coincidência, dois dos escritos mais famosos foram de dois teólogos: os de Nicole e Bossuet.

Ao longo dos séculos, as comparações entre a obra de Bossuet e a de Rousseau foram inevitáveis, visto que ambas teriam a mesma finalidade, isto é, condenar o teatro. Bento Prado Jr. já criticou as leituras que fazem essa aproximação,<sup>2</sup> pois todas elas limitam o campo de visão ao fato de ambos os textos serem diatribes, textos claramente anti-teatrais, e afirmam apenas que Rousseau nada mais faz que um resgate de uma ideologia ultrapassada.

Bento Prado Jr. mostrou claramente as inconseqüências de tais leituras que, no fundo, se baseiam mais na semelhança dos argumentos, mas que não atentam para as particularidades de cada autor. Mas essas leituras ainda não cessaram e é possível encontramos ecos dessas leituras, como por exemplo, nos comentários de Jean Goldzink que, apesar dos elogios à força e eloquência de Rousseau, ainda o coloca como retomando argumentos da tradição eclesiástica.<sup>3</sup> Por isso, uma volta ao texto de Bossuet pode ser útil para dissipar de vez essa visão e ver de perto o que anima a obra de Bossuet e a de Rousseau.

Bossuet, bispo e teólogo francês, é considerado até hoje um dos maiores oradores de todos os tempos. Seu nome é sempre lembrado quando tratamos da política

---

<sup>2</sup> PRADO JR, 2008: 267-271. Originalmente publicado em 1975.

<sup>3</sup> GOLDZINK, 2000: 49.

francesa do século XVII, pois ele foi um dos maiores defensores do absolutismo político e do direito divino dos reis. Mas nosso interesse está em outro lugar, evidentemente.

A obra de Bossuet dedicada à questão do teatro é uma resposta ao escrito do Padre Caffaro, que possuía uma posição favorável ao teatro. Bossuet reduzirá os argumentos de Caffaro em 35 máximas, e irá combater cada uma delas.

A primeira questão que Bossuet colocará, que resume o tom que a obra inteira terá é: “a comédia, atualmente, é assim tão honesta como pretende o autor da dissertação?” - ou seja, a comédia não possui nada de contrário aos bons costumes?

O ponto inicial dessa pergunta começa por uma análise das paixões. A cena teatral, ao representar certas paixões, excita-as no espectador, que não as teria de outro modo. Essas paixões, segundo Caffaro, apenas se insinuam no espectador ocasionalmente e por acidente, o que não acarreta prejuízo algum para as pessoas. Para Bossuet, essa é uma má leitura do teatro: segundo ele, não há outro objetivo das peças se não o de excitar paixões. Como é possível interessar o espectador se nenhuma das paixões retratadas na cena é sentida por ele? A peça, sem dúvida, será criticada e vaiada e seu fracasso, imediato. Mas a questão não é tão simples.

O problema do teatro não é somente excitar paixões no espectador: é excitá-las de um modo agradável. Qualquer cena representada, seja amorosa, seja a de um crime, é experienciada de modo prazeroso pelo espectador, pois no teatro, e torna-o simpático a essas atitudes. Não estamos frente a uma pintura, nós não vemos “linhas mortas e cores secas que agem, mas personagens vivos, de olhos reais ardentes ou ternos mergulhados na paixão; verdadeiras lágrimas nos atores, que verdadeiramente atraem aqueles que olham; enfim, movimentos verdadeiros, que incendeiam toda a plateia e todas as cabines”. (BOSSUET, 1864: 25)

Ao vermos uma jovem amante no palco, as jovens presentes ao teatro irão se identificar com ela, e passarão a encarar com naturalidade esse ‘maus desejos’. Em suma, o teatro manipula as paixões (“ele retira da paixão o que ela tem de grosseiro e de ridículo” [IBID: 26]) e apresenta-as com um aspecto agradável. O resultado final dessa representação não pode ser outra coisa que o desejo, isto é, o pecado.

Pode-se objetar, entretanto, que em todas as comédias o desfecho é o casamento dos protagonistas, o que levaria os espectadores a ver o sacramento religioso como o caminho a ser seguido. A representação das paixões não desvirtua as pessoas, mas sim demonstra o modo honesto que todos devem seguir. A comédia, portanto, não irá corromper, e sim instruir.

Ora, isso seria louvável, retorqui Bossuet, se não fosse apenas um jogo aparente que esconde o que realmente acontece. Na verdade, o problema apenas se agrava, pois o que se obtém, na verdade, é o coroamento final da sensualidade, em que o matrimônio é apresentado como meio de saciar os desejos. A corrupção das paixões leva a corrupção ao seu nível máximo, pois agora o casamento também entra no jogo do desejo e do prazer. É por isso que Bossuet dirá que o “lícito, longe de impedir seu contrário, o provoca”. (IBID: 28) O casamento é a solução encontrada pela reflexão não da razão, mas dos instintos, que procura um modo rápido, eficaz e legal (no sentido jurídico) para a sua realização. Para os amantes que buscam saciar seu prazer, a união conjugal é apresentada como caminho. Portanto, afirmar que o casamento instruirá o público, não passa de mera ilusão e é apenas “por modo e pela forma na comédia”. Por isso a conclusão inevitável: “Assim como os casamentos nos teatros são sensuais, eles parecem escandalosos aos verdadeiros cristãos”.

A cena teatral, em especial a comédia, é problematizada por Bossuet não apenas por aquilo que é colocado em cena. Como já se depreende do problema do casamento, as paixões se colocam como sua maior questão; mesmo que os espectadores tivessem consciência de tudo que ali é encenado, isso não significa dizer que aquilo não irá afetá-los. É o que explica o mesmo Bossuet: “Você não percebe que existem coisas que, sem ter efeitos marcados, colocam nas almas secretas disposições muito ruins, mesmo que sua malignidade não se mostre clara inicialmente? Tudo o que nutre as paixões são desse gênero”. (IBID: 32)

A comparação feita pelo teólogo entre as atrizes e as sereias deixa bem clara essa posição: “E vejam que elas se espalham em pleno teatro com toda a parafernália da vaidade, como essas *sereias*, que fala Isaiás, que o fazem permanecer nos *templos da volúpia*, cujos olhos são mortais, e que recebem de todos os lados aplausos, e seu retorno é o veneno que elas propagam por seu canto.” (IBID: 31) Do mesmo modo que as sereias encantam aqueles que as ouvem, as atrizes (e o teatro, em geral) afetam o

espectador de modo semelhante, tudo é apresentado de forma tão encantadora, de forma tão bela, que nenhuma pessoa deseja se livrar desse imenso prazer. A atriz, desse modo, é como uma sereia que usa seus charmes para encantar a plateia: essas mulheres, segundo o teólogo, que encantam por suas doçuras o coração dos homens, nada mais são do que prostitutas que se vendem no palco.

Longe de querermos justificar esse tipo de pensamento, o que interessa é que quando lançamos um olhar histórico sobre essa querela do teatro, percebe-se facilmente que o que está em disputa não é somente um pensamento estético. Como instituição social, que todos podem frequentar, o teatro está diretamente ligado a questões morais da sociedade, e por isso mesmo quando a mulher (símbolo de castidade, de pureza) se coloca como atriz é uma afronta aos princípios morais que regem essa sociedade. Assim uma curiosa frase de Bossuet ganha outro sentido nesse contexto: “Qual mãe, eu não digo cristã, mas que ao menos seja um pouco honesta, não amará mais ver sua filha no túmulo do que no teatro?” (IBID: 31) Dessa forma, discutir teatro é também discutir moralidade. É este o ponto que está presente em Bossuet: “O espetáculo apreende os olhares; os discursos ternos, os cantos apaixonados, penetram o coração pelas orelhas. Às vezes a corrupção vem em grandes ondas; algumas vezes, ela se insinua gota a gota: no fim, não se está menos submerso.” (IBID: 34)

Precisamos sempre ter em mente que o autor está embasado na doutrina cristã. Não é somente um ataque leviano que se faz ler. As passagens da Bíblia e dos grandes padres da igreja é prova clara disso. A posição da Igreja fica viva na passagem que Bossuet cita de São João: “Não ame o mundo, nem o que está no mundo; aquele que ama o mundo, o amor do Pai não está nele; pois tudo o que existe no mundo é concupiscência da carne, ou concupiscência dos olhos, ou orgulho da vida; e a concupiscência não é de Deus, mas do mundo”.

A tradição cristã enxerga o mundo como um castigo, em que no final a recompensa será a união com Deus. O cristão não está nesse mundo para se divertir. O teatro, ao fazer o espectador rir, contradiz a própria palavra de Deus: “Ai de vós que rir, pois vós chorarás.” Qualquer arte que dê prazer ao espectador, seja uma escultura, uma pintura, representa o mundo de uma forma prazerosa que aproxima o cristão do mundo e, conseqüentemente, afasta-o de Deus. Desse modo torna-se impossível uma

conciliação entre qualquer arte que dê prazer e a religião. Mas o teatro leva essa questão um passo adiante: ele é a imagem desse mundo, é a imagem *viva* desse mundo.

O teatro engloba, portanto, uma disputa que é a da razão contra as paixões: a razão que nos levaria a Deus e as paixões que nos conduziria ao seu exato contrário, isto é: a uma vida desregrada e mundana. Assim sendo, “O mundo, e o teatro que é sua imagem, são igualmente reprováveis: é o mundo que possui todos os charmes e todas as pompas que se representam na comédia.” (IBID: 47)

Essa análise não se restringe somente às peças cômicas, mas também para todos os discursos que fazem rir. O teólogo francês retoma os argumentos de São Paulo segundo o qual existem três características ruins ao discurso: a de ser desonesto, ou a de ser louco, trivial, inconsiderado, ou a de ser agradável e bobo (*plaisant et bouffon*). O discurso *plaisant*, que advém de *plaisanterie* (arte de fazer rir) é o mais problemático. Esse discurso, que tem a mais bela aparência, aquele que mais agrada ao ouvinte, é colocado entre os vícios por São Paulo. Segundo o apóstolo, esse discurso é essencialmente da agradabilidade. De que serve o riso ao cristão? O discurso que faz rir é inútil, precisamente porque não tem outra função senão provocar o riso. Ele é sempre desonesto, pois não convém ao cristão dizer palavras inúteis, ociosas, que não tem nenhuma utilidade. Toda essa passagem do texto de Bossuet é justificada em nota por uma passagem da Bíblia (Mateus, 12: 36-37) que diz: “Digo-vos, pois, que de toda palavra fútil que os homens disserem, hão de dar conta no dia do juízo. Porque pelas tuas palavras serás justificado, e pelas tuas palavras serás condenado.” O riso, portanto, é indigno do cristão, e o discurso que faz rir (e assim a comédia) peca exatamente pela primazia desse tipo de discurso. Esse discurso deverá ser banido, pois ao cristão “convém mais chorar do que rir”. Podemos então perceber o teor da crítica teológica do teatro, segunda a qual a arte cênica tem de ser condenada na medida em que entra em conflito direto com os valores cristãos. Não será, como já dissemos, esse o motivo pelo qual Rousseau critica o teatro. Se temos aqui uma crítica clássica à arte cênica, vemos que Rousseau se distancia dela. Por sua vez, como mostraremos a seguir, o filósofo genebrino também não se alia àqueles que defendem e promovem o teatro.

## 2) Defesa do teatro: Diderot e a *Encyclopédie*

Um dos temas centrais que serão tematizados na *Carta a d'Alembert* será a especificidade dos gêneros teatrais: a comédia e a tragédia. Esses dois gêneros são, sem dúvida alguma, os maiores gêneros de espetáculos existentes e, exatamente por isso, serão objetos de uma análise detalhada por Rousseau. Porém, para melhor compreendermos o argumento de Rousseau, gostaríamos de gastar algumas linhas para ver o que diziam os defensores do teatro acerca desses gêneros e, para tanto, vamos nos basear nos artigos *Tragédia e Comédia* da *Encyclopédie*, escritos por Jaucourt e Marmontel, respectivamente para, em seguida, ver o que disse o inventor do “drama burguês”.

### 2.1 – Tragédia

O verbete “tragédia” começa com a seguinte definição: “ela é uma representação de uma ação heroica cujo objeto é excitar o terror e a compaixão”. Apesar de ser extremamente sucinta, ela contém todos os elementos que precisamos para investigarmos o que era aceito por esse conceito no século XVIII. Assim sendo, comecemos pelo entendimento do que é uma ação heroica.

Segundo o verbete, ‘se o efeito sentido na alma é levado a um grau extraordinário, a ação será heroica. Por exemplo, quando um homem tem uma coragem fora do comum, um valor, ou uma generosidade que está acima do comum, ela será definida como heroica. Ela pode ser heroica ou por si mesma ou pelo caráter daquele que a pratica. Ela será por si mesma, quando tiver por objetivo algo grandioso, como a aquisição de um trono ou a punição de um tirano. Será pelo caráter daquele que age quando os personagens que agem são reis ou príncipes’. A finalidade da tragédia será, seguindo ainda o que encontramos no verbete, “purgar as paixões colocando sob os olhos as distrações onde as paixões nos conduzem, e os perigos no qual elas nos precipitam”.

Para simplificar, podemos resumir os principais pontos do seguinte modo: a ação sempre deve ser grandiosa, acima do que a normal; isso implica que os personagens não podem ser pessoas comuns, que nós possamos reconhecer no dia a dia, mas homens de elevada posição, como reis, que nos causam admiração e terror. A finalidade disso será

mostrar o caminho certo aos homens para eles não se deixarem enganar pelas paixões e pelos vícios.

A tragédia promoverá em cena grandes ações, como o sacrifício de uma filha em oferenda aos deuses, para demonstrar aos homens comuns como as paixões devem ser regradas pelo entendimento e guiá-las de modo correto. O terror que experimentamos ao ver uma cena trágica prende a atenção do espectador e nele imprime uma sensação forte a ponto de ele refletir sobre o que acontece, para marcá-lo, enfim, para educá-lo sobre as paixões. É isso que podemos entender com “excitar o terror e a compaixão”.

Ora, mas o primeiro problema que se coloca é claro: como representar uma cena em que o pai precisa assassinar uma filha? O vício, em certo sentido, está presente nessas representações. Isso poderá conduzir a plateia a ver o crime como meio necessário para certos fins e, assim, justificar o assassinato. Porém, o que nos diz De Jaucourt, é que existem vícios heroicos: quando o vício pressupõe certa grandeza e uma solidez de espírito que poucos teriam para cometer. O sacrifício da filha de Agamêmnon é algo necessário, senão o exército do país será derrotado e a nação estará perdida. Desse modo, o vício se mostra como algo necessário, pois demonstrará no desenlace da peça que a paixão que conduziu Agamêmnon a tal ato foi outra: o amor pela nação, e assim os espectadores aprendem que essa paixão é mais importante.

Esse exemplo torna claro quais os alvos que a tragédia deve atingir: ela deve estimular as paixões que são boas para o coletivo, como o já citado amor da pátria, amor da glória, o medo da desonra. Seu contrário será aquela tragédia que tornar qualquer atitude viciosa, amável. Talvez seja por isso que Bossuet não dedicou tanto tempo a criticar a tragédia: as finalidades desse gênero teatral são bem claras, e todas tencionam o bem coletivo; ao menos na teoria, a tragédia tem uma finalidade boa para a sociedade. E sempre poderão responder, a uma tragédia criticada, que *aquela* é ruim, mas isso não significa que todo o gênero o seja também. Nessa diferença entre comédia e tragédia, ganha força o pensamento que afirma

Que ela afeta bem mais que a comédia. É certo que os homens, em geral, não são tão movidos pela ação teatral, quando entregue aos espetáculos, durante a representação de comédias como o são durante a de tragédias. Aqueles que fazem da poesia dramática seu divertimento, falam mais seguidamente e com mais afecção das tragédias do que das comédias que eles viram; eles sabem um maior número de versos das peças de Corneille e de Racine do que de Molière.

Enfim, o público prefere o encontro da diversão fazendo-o chorar, a aquele que, para diverti-lo, o faz rir. (JAUCOURT, verbete Tragédie)

Desde a época de Platão e Aristóteles, a tragédia possui um nítido privilégio e, apesar das críticas, a tragédia se sustenta com força. Mesmos casos que fugiam às regras clássicas e recebiam a alcunha de “bizarros” eram defendidos. Esse é o caso de Shakespeare.<sup>4</sup>

A descrição do dramaturgo inglês encontra-se do seguinte modo no verbete: “Ele cria o teatro inglês por um gênio cheio de talento natural, de força, de fecundidade e sem nenhum conhecimento das regras”. Descrito também como “monstruoso”, a mistura de Shakespeare de cenas sublimes com cenas miseráveis, rende-lhe a crítica de que não conhecia as regras, que não sabia escolher como trabalhar suas cenas, apesar de ser dono de um grande gênio. Voltaire, que apesar de conhecer e inclusive traduzir trechos da obra do inglês, não o poupou de críticas<sup>5</sup>. A falta de apreço às regras clássicas de Shakespeare, e a presença de personagens comuns (como coveiros) no palco eram, sem dúvida, motivos de estranhamentos, para dizer o mínimo. A exemplo do que faz em relação à tragédia, o século XVIII, e em especial a *Encyclopédie*, não deixará de refletir acerca do outro gênero clássico: a comédia.

## 2.2 – Comédia

---

<sup>4</sup> De Jaucourt afirmará sobre Shakespeare no verbete: L'ombre d'Hamlet paroît, & porte la terreur sur la scène, tant Shakespear possédoit le talent de peindre : c'est par-là qu'il sut toucher le foible superstitieux de l'imagination des hommes de son tems, & réussir en de certains endroits où il n'étoit soutenu que par la seule force de son propre génie. Il y a quelque chose de si bizarre, & avec cela de si grave dans les discours de ses phantômes, de ses fées, de ses sorciers, & de ses autres personnages chimériques, qu'on ne sauroit s'empêcher de les croire naturels, quoique nous n'ayons aucune regle fixe pour en bien juger, & qu'on est contraint d'avouer, que s'il y avoit de tels êtres au monde, il est fort probable qu'ils parleroient & agiroient de la maniere dont il les a représentés. Quant à ses défauts, on les excusera sans doute, si l'on considere que l'esprit humain ne peut de tous côtés franchir les bornes que le ton du siecle, les moeurs & les préjugés opposent à ses efforts.

<sup>5</sup> Franklin de Matos nos conta sobre essa crítica: “Outra anedota confirma esse princípio e mostra ainda o que Voltaire pensava da tragédia. Certa vez, no castelo de Ferney, um visitante se pôs a fazer o elogio do teatro de Shakespeare, que começava então a se tornar conhecido fora da Inglaterra. Embora os tipos do dramaturgo inglês sejam buscados no meio do povo, dizia, deve-se reconhecer que eles não deixam de pertencer à natureza. Voltaire interrompeu seu interlocutor: “Com sua permissão, senhor, meu traseiro também faz parte da natureza e, no entanto, eu uso calças””. (MATOS, 2009: 9)



Não foram poucos os ataques e crítica ao gênero cômico. Para entendermos como o século de Rousseau pensa a questão, tomemos novamente a *Encyclopédie*. O verbete consagrado à comédia começa pela afirmação segundo a qual ela difere da tragédia em três pontos: no princípio, nos meios e na finalidade. Analisemos o que Marmontel tem a nos dizer sobre cada um deles.

Segundo o autor, a sensibilidade humana é o princípio da tragédia, o patético é seu meio e o horror dos grandes crimes e o amor das sublimes virtudes são sua finalidade. Como vimos, a tragédia, através das ações heroicas, pretende passar determinadas virtudes aos espectadores através de personagens que são verdadeiramente heróis, que não encontramos no nosso dia-a-dia. O meio como a tragédia pretende atingir sua finalidade, ainda segundo Marmontel, é o patético. Essa palavra, que no nosso uso corrente tem um uso extremamente trivial, possuía ainda o seu significado etimológico no século XVIII: a palavra, que deriva do grego *pathétikós*, diz respeito àquele que sente as impressões de modo passivo, àquilo que comove. No verbete “*Pathétique*”, encontramos a seguinte definição: “o patético é o entusiasmo, essa veemência natural, essa pintura forte que move, que toca, que agita o coração do homem. Todo o que transporta o ouvinte para fora de si, tudo que cativa seu entendimento e subjuga sua vontade, é patético”. Em suma, para conseguir que o público louve certas virtudes, tenha certas paixões, a tragédia comove o coração dos homens através de situações de terror e de compaixão - como no caso do sacrifício da filha.

A comédia, entretanto, tem por princípio a “malícia natural dos homens”; seu meio é de “mostrar o ridículo”, e sua finalidade será de corrigir os vícios da humanidade. A comédia, ao contrário da tragédia que imita heróis, imita pessoas comuns, que presenciamos em nosso cotidiano. Não são pessoas de caráter extraordinário, com paixões regradas, de preceitos firmes. Por isso o princípio da comédia será trabalhar aquilo que é inerente a todas as pessoas: a malícia, ou seja, essa propensão que todos temos para o mal. Mas não é possível fazer com que sintamos compaixão pelos vícios dos outros, nem mesmo ódio, acrescenta Marmontel, pois entendemos e podemos nos colocar no lugar desses personagens. Por isso é que “nós vemos as faltas de nossos semelhantes com uma complacência mesclada de desprezo”.

Essa identificação, já criticada por Bossuet, será o meio de a comédia sortir seu efeito. A comédia conseguirá captar aquilo que é vicioso da pessoa e mostrar como ridículo para o público. O ridículo é aquilo que possui qualquer deformidade. Essa deformidade, conforme consta no verbete “*Ridicule*” é “uma contradição dos pensamentos de qualquer homem, dos seus sentimentos, dos seus costumes, de seu ar, do seu modo de agir, daquele da natureza, com suas leis e usos”. É tudo aquilo que foge ao que estamos acostumados. A comédia, portanto, destacará um defeito, como a avarice e ridicularizará para, assim, atingir sua finalidade, que é “corrigir os vícios da humanidade, mais ou menos como se emprega as pontas do diamante para polir o próprio diamante”.

Mas essa identificação não significa correção; pelo contrário, o que pode ocorrer é a identificação do espectador, por essa complacência com o personagem, que pode levá-lo a encarar como natural aquilo que é vicioso. A comédia, por representar personagens comuns, está representando exatamente sua plateia. Ao rir de um avaro, como garantir que as pessoas não se identifiquem e comecem a agir como ele? A questão do espectador é central na discussão da comédia, por isso Marmontel descreve que

(...) um pinta os homens como eles foram algum dia, a outra, como eles costumam ser. A tragédia é um retrato da história, a comédia é um retrato; não o retrato de um homem, como a sátira, mas de uma espécie de homens generalizada na sociedade cujo traços mais marcantes são reunidos em uma mesma figura. Enfim, o vício não pertence a comédia, e sim o ridículo e o desprezível.

O que propõe Marmontel é que o vício não pertence ao domínio da comédia, porque não estamos tratando de um personagem específico. Não estamos falando que determinada pessoa seja avara, mas que todos os homens possuem, ao menos um pouco, de avarice. A comédia, assim sendo, tem como princípio não o vício de uma pessoa, mas sim os vícios que pertencem a todos os homens em geral. Todos somos avaros, egoístas, invejosos, preguiçosos em alguma medida. É a todos nós que a comédia pretende falar: ela ridiculariza algum desses defeitos para educar o homem comum para ele não ser motivo de risada.

O problema do riso é extremamente importante, como vimos com Bossuet. Marmontel, ao descrever a cena cômica, afirma que “as imagens nos fazem sorrir, se elas são pintadas com fineza ( *finesse*): elas nos fazem rir, se os traços dessa alegria maligna, tão marcantes quanto inesperados, são acentuados pela surpresa.” O riso não é condição *sine qua non* da comédia: o objetivo da comédia é corrigir, instruir com lições prazerosas, mas disso não se segue que o riso seja obrigatório. Marmontel, em outro verbete que escreveu para a *Encyclopédie* (verbetes *farce*), separa muito bem os dois campos: “a farsa é uma espécie de cômico grosseiro onde todas as regras do decoro, do verossímil e do bom senso são igualmente violadas. O absurdo e o obsceno são para a farsa aquilo que o ridículo é para comédia”. A farsa, como gênero menor e pior, é esse espetáculo onde não se instrui e nada se aprende, que serve apenas para um divertimento pueril. É esse espetáculo que faz rir e não preocupa ninguém. É, afinal, o espetáculo que “não exerce nem o gosto nem a razão: por isso agrada tanto aquelas almas preguiçosas; e é por isso que é um espetáculo pernicioso. Se ele não tem nada de atraente, ele não será senão ruim”.

A defesa da comédia é, sem dúvida, muito bem empreendida por Marmontel, mas a questão não fica resolvida. As críticas que vimos não se resolvem, especialmente a que diz respeito ao encantamento da cena cômica pelo espectador. Assim, outros defensores do teatro começam a surgir nesse cenário, com propostas mais sólidas, como, por exemplo, uma modificação da comédia, para que essa não mantivesse os princípios sob os quais os ataques se dirigiam.

Essa modificação será ilustrada pelo que é chamado de gênero misto. Os autores tentarão achar um meio termo entre a tragédia e a comédia, para que nenhum gênero fosse alvo de críticas e que a moralidade fosse colocada a salvo dos extremos em que cada um dos gêneros poderia colocá-la. Fontenelle é um dos expoentes dessa corrente de pensamento.<sup>6</sup> Ele se pergunta se é possível passar do riso à lágrima sem acabar saindo do gênero em que se estava inicialmente. Ele produz uma “escala dramática”, que vai do “Terrível, grande, lamentável, terno, agradável, ridículo”, para afirmar que existem peças que não serão somente tragédias nem comédias, mas que somarão um

---

<sup>6</sup>Diz Fontenelle: “Trata-se de saber, se a comédia pode fazer chorar, sem fugir de sua natureza e sem machucar a razão: pois se sente às vezes à leitura dessas pequenas peças que elas produzem um pouco esse efeito, ao menos parecia. Ora, dizem, uma comédia que faz chorar é tão ridícula como uma tragédia que faz rir”.

pouco de cada. Assim, entre os dois extremos (terrível e o grande de um lado, e o agradável e o ridículo de outro) sobram o lamentável e o terno, que podem fundar esse gênero intermediário. Assim, concluirá Fontenelle, “nossa comédia colocada no meio do dramático, terá justamente o que há de mais tocante e mais agradável do sério, e tudo aquilo que há de mais picante do agradável”.

Não iremos aqui analisar profundamente esse gênero misto, pois ele não propõe nenhuma mudança significativa como aquela que será tematizada por Diderot, que veremos em seguida. O sucesso ou aceitação que teve esse gênero misto não interessa para o momento. Cabe apenas notar as diversas tentativas de conseguir “salvar” o teatro de suas críticas, e o delineamento de um possível gênero novo.

### 2.3 – Diderot

Diderot, como sabemos, fez uma revolução no pensamento estético no século XVIII. Ao contrário de Fontenelle, que procurou um meio termo entre os dois extremos, Diderot inovará ao propor uma nova cena teatral. O diretor da Enciclopédia desenvolve um gênero teatral que ficará conhecido para sempre: o gênero sério, isto é, a tragédia doméstica e a comédia séria, que ficaram conhecidos simplesmente como o *drama burguês*. Como conclusão dessa introdução, iremos analisar rapidamente as linhas gerais desse pensamento expostas no seu primeiro trabalho teórico acerca do tema, o *Diálogos sobre o Filho Natural*.

Segundo Diderot, o homem não pode estar sempre no estado de dor ou de alegria. Esses dois extremos, que são caracterizados no teatro pela tragédia e pela comédia, trabalham com o limite das emoções humanas, mas não conseguem representar aquilo que é o mais comum em todos os homens: suas situações atuais, aquilo que todos vivenciam. O problema será pautado pelo conceito de verossímil.

A ideia de Diderot, em linhas gerais, é que somente aquilo que parece real ao espectador irá afetá-lo de uma maneira verdadeira. Não nos condoemos com o sacrifício de uma princesa para aplacar a ira de um Deus do mesmo modo como iremos sentir a perda de um filho por uma mãe. Os personagens comuns que representam pais, mães,

filhos, enfim, toda essa gama de relações que todos os homens possuem, afetam mais porque o espectador enxerga a possibilidade do acontecimento ocorrer consigo ou com seu próximo. Nas palavras de Diderot:

EU: Mas essa tragédia nos interessa? Dorval: Ela é a mais próxima de nós. Esse é o quadro das infelicidades que nos cercam. O que! Você não concebe o efeito que produzem sobre nós uma cena real, de hábitos verdadeiros, de discursos proporcionados às ações, de ações simples, de perigos do qual é impossível que você não tema por seus parentes, seus amigos e por você mesmo? (DIDEROT, 1959: 148-9)

O gênero que Diderot pensa, portanto, visa esse homem comum, tal como aquele que vimos na comédia. O personagem da tragédia, o rei de Argos, não é conhecido de ninguém; essa particularidade do personagem não serve de nada para afetar o espectador. É assim que ele explicará a diferença entre os dois gêneros:

O gênero cômico é de espécies (elementos), e o gênero trágico é de indivíduos. Eu me explico. O herói de uma tragédia é tal ou tal homem: é Regulus, Brutus ou Catão; e nenhum outro. O principal personagem da comédia deve, ao contrário, representar um grande número de homens. Se, por acaso, nós lhe damos uma fisionomia muito particular, que não haja senão um indivíduo na sociedade que pareça a ele, a comédia retorna a sua infância e degenera em sátira. (IBID: 140)

Ora, essa particularidade da comédia nós já vimos presentes no verbete da *Encyclopédie*. Diderot não está apresentando aqui nenhuma ideia inovadora acerca da comédia, mas o diferencial reside em que ele trabalha com os conceitos gerais dos gêneros em prol do gênero sério, aquele que ele irá fundar. Logo ao início do terceiro diálogo, encontramos as vantagens desse gênero:

A vantagem do gênero sério que, colocado entre os dois outros, possui recursos tanto para se elevar quando para abaixar. Não é o caso do gênero cômico e do gênero trágico. Todas as nuances do cômico são compreendidas entre esse gênero e o gênero sério; e todas aquelas do trágico entre o sério e o trágico. (IBID: 137)

Aqui está a peculiaridade de Diderot: ele não pretende, tal como mostramos rapidamente com Fontenelle, achar um meio termo misturando os gêneros e tornar

possível uma comédia em que possamos chorar. Seu intuito é conseguir fundar um gênero teatral novo, em que as características dos dois extremos sejam interligadas, mas sem que a unidade da obra seja perdida. No caso da comédia lacrimajante,

Mas estaria você convencido do perigo que existe de cruzar a barreira que a natureza colocou entre os dois gêneros? Traz as coisas ao excesso; aproxima dois gêneros muito distantes, tal como a tragédia e o burlesco e você verá um sério senador desfrutar aos pés de uma cortesã o papel do pervertido mais vil e faccioso meditar sobre a ruína de uma república. (IBID: 138)

A verossimilhança é destruída nesse gênero, nenhum espectador acreditará nas cenas representadas e toda a finalidade do teatro é abalada. Diderot, assim sendo, mostra-se um profundo conhecedor da querela do teatro e demonstra os problemas que os próprios defensores acabam se colocando.

Retornando ao problema dos gêneros cômico e trágico, não queremos afirmar que Diderot usará o tipo cômico em suas peças. A comédia, como vimos, centrava-se no ridículo, ao supervalorizar defeitos existentes em todos os homens para ensiná-los os limites e como se portar. Não é essa ênfase que Diderot pretende trazer ao gênero sério:

Não são, propriamente dito, os caracteres que falta colocar sobre a cena, mas as condições. Até o presente, na comédia, o caráter foi o objeto principal e a condição não era senão acessória; falta que a condição venha a ser hoje em dia o objeto principal e que os caracteres sejam o acessório.

O defeito presente na comédia, como por exemplo, no *Tartufo* de Molière, dão o mote para a trama geral da peça. As circunstâncias para dar ensejo ao ridículo são colocadas ao acaso, isto é, são pensadas apenas em função do melhor modo para destacar a avarice, no caso particular daquela peça. Diderot pensa exatamente o contrário, pois o que deve ser colocado em pauta são as circunstâncias que rodeiam os espectadores, dado que são em suas responsabilidades, seus deveres, na sua condição que reside cada personagem. Ao mostrar como um pai de família deve se portar, o projeto pedagógico do teatro torna-se possível, pois mostra as reais situações que um pai encontra, pois na cena vemos um personagem agindo de acordo com a virtude nas mesmas situações que o espectador poderá encontrar; não irá mais ser apenas um guia de boas maneiras, um guia de como se portar perante os outros, para não ser ridicularizado.

Para atingir esse objetivo, Diderot lançará mão de outro artifício pouco valorizado em sua época: a pantomima. Esse recurso visa principalmente a busca pelo verossímil; na tragédia, para exaltar as paixões, os dramaturgos se valem de grandes e longos discursos. Mas um discurso pouco ou nada influi no espectador, pois o efeito é muito fraco; nós ouvimos, mas não vemos o sofrimento do ator em cena. É por isso que Diderot escreverá,

O que é que nos afeta no espetáculo do homem animado por alguma grande paixão? São seus discursos? Às vezes. Mas o que comove sempre são gritos, palavras inarticuladas, vozes entrecortadas, alguns monossílabos que escapam por intervalos, não sei que murmúrio na garganta, por entre os dentes. Quando a violência do sentimento corta a respiração e leva o tumulto ao espírito, as sílabas das palavras se separam, o homem passa de uma ideia a outra; começa uma porção de discursos; não acaba nenhum; e, salvo alguns sentimentos que exprimem no primeiro acesso e aos quais volta seguidamente, o resto é apenas uma sequência de ruídos fracos e confusos, de sons expirantes, de acentos abafados que o ator conhece melhor que o poeta. (IBID: 101-2)

Para atingir o espectador deve-se distanciar da insistência clássica no discurso e colocá-lo em segundo plano e privilegiar, em seu lugar, o papel do ator, aquele que poderá fielmente reproduzir a dor do personagem. Franklin de Matos explica bem essa passagem:

Como se vê, a atividade do poeta dramático, paradoxalmente, não deve estar centrada no discurso, mas em outra parte. Em cena, não é o verbo que importa em primeiro lugar, mas as paixões que o inspiram. É bem verdade que, se for capaz de atribuir uma grande paixão à sua personagem, o dramaturgo não terá dificuldades em fazê-la “falar bem”; mas não é menos verdade que, em geral, o belo discurso não empresta voz às nossas paixões. Segundo sugere o texto acima, se o discurso junta e ordena, as paixões cortam, entrecortam, separam. Quando estas emergem – por uma espécie de movimento regressivo – das ideias articuladas passamos às ideias que se amontoam ou apenas se esboçam; das palavras passamos às sílabas separadas, destas ao monossílabo, ao grito, ao ruído, ao murmúrio, ao acento abafado e, enfim, ao silêncio. (MATOS, 2001: 53)

Assim, nessa rápida incursão no pensamento de Diderot, vemos que ele estava inserido na querela do teatro e tinha um profundo conhecimento dela, apesar de, ao mesmo tempo, já estar se distanciando da mesma ao propor novos parâmetros para o

espetáculo teatral. Se seu pensamento não trata especificamente de uma defesa da comédia e da tragédia, a própria tentativa de superação de ambas, sem a supressão da representação teatral, mostra já o valor que o teatro tem para o filósofo, e é isso que gostaríamos de frisar.

\*\*\*

De um lado a crítica teológica do teatro, do qual Bossuet é o maior representante, do outro a promoção de um novo gênero de arte cênica que visaria torná-lo não apenas mais adequado às exigências estéticas e formais, mas também ao próprio modo de ser e aos costumes modernos e burgueses – gênero esse defendido por Diderot. Rousseau, como se pretende mostrar ao longo deste trabalho, não opta por nenhuma dessas duas vias. Sua opção, pautada por concepções e ideias que dizem respeito à sua filosofia e pensamento, marca uma escolha impar e original. Todo o esforço deste trabalho foi o de compreender os preceitos ou mesmo argumentos que fundamentam essa escolha. Ou seja: trata-se aqui de buscar entender o lugar que a crítica que Rousseau dirige ao teatro assume no interior mesmo de sua filosofia. Ou antes: de compreender a famosa *Carta a D'Alembert* como parte de um pensamento que também se expressa em obras anteriores, como os *Dois Discursos (Discurso sobre as ciências e as artes e o Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens)*. Por essa razão, dividimos nosso trabalho em três capítulos, são eles: o primeiro capítulo, onde voltaremos nossa atenção para o *Discurso sobre a origem da desigualdade* e trataremos de investigar o conceito de homem segundo Rousseau, através da oposição entre homem natural e homem social, para delimitar precisamente o significado de homem. No segundo capítulo, passaremos ao *Discurso sobre as ciências e as artes*, para analisarmos a crítica que Rousseau desfere ao uso das ciências e das artes, bem como o argumento aí defendido segundo o qual haveria uma estreita relação das artes e ciências com os costumes. E, por fim, no último capítulo, voltaremos nossa atenção à *Carta a d'Alembert* para analisarmos propriamente a crítica ao teatro de Rousseau em seus pormenores. Assim, nosso trabalho visa entender a relação entre teatro e sociedade em Rousseau e, para tanto, é necessário, compreender o que é o homem e o que é a sociedade na qual o teatro se manifesta; é necessário, em outras palavras, entender o homem e sua relação com a sociedade para, no final, poder compreender sua relação com o teatro.



# Primeiro Capítulo –

---

## O conceito de homem no *Segundo Discurso*

Nosso objetivo na primeira parte desse trabalho será o de investigar um conceito central do pensamento rousseauiano: o de homem. Nossa investigação voltará sua atenção para o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*.<sup>7</sup> Como se sabe, a investigação de Rousseau nessa obra visa responder à questão proposta pela academia de Dijon, na qual se pergunta se a desigualdade é legítima e se ela é autorizada pela lei natural. Entendemos revisar, aqui, com o sentido de buscar o que no direito natural implica os direitos e deveres de cada um e, portanto, qual a posição dessa teoria perante a patente desigualdade. A questão, entretanto, não é nova; filósofos e jusnaturalistas explicaram o surgimento da sociedade – e, desse modo, os fundamentos a partir dos quais se instaura a desigualdade – seja através do direito do mais forte, seja porque somente no estado social é que o homem pode realizar plenamente sua natureza e garantir seus direitos. A tradição com a qual Rousseau pode dialogar é extensa, composta por nomes como Hobbes e Pufendorf, para citarmos apenas os que tiveram maior influência no século XVIII. Assim sendo, fica claro desde já que um dos eixos temáticos que conduzirá o filósofo é a revisão da teoria do direito natural. Rousseau já observou desde as primeiras linhas do prefácio da referida obra a contradição explícita que se encontra ao comparar entre si essas diversas teorias.<sup>8</sup> Não se pode, portanto, desvincular a análise que Rousseau faz do tema da desigualdade da crítica que dirige a essas teorias.

\*\*\*

A frase que abre o prefácio do *Segundo Discurso* afirma o seguinte: “o mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem e ousou afirmar que a simples inscrição do templo de Delfos continha um preceito mais importante e mais difícil que todos os grossos livros dos moralistas”. (IBID: 122. IBID:

---

<sup>7</sup> Doravante essa obra será referida apenas como *Segundo Discurso*, nome pelo qual a obra ficou conhecida.

<sup>8</sup> “De forma que todas as definições desses homens sábios, aliás em perpétua contradição entre si, concordam unicamente quanto a ser impossível compreender a lei da natureza e, conseqüentemente, obedecê-la, sem ser grande pensador e profundo metafísico”. (OC III, 124. 1978: 230)

227) A inscrição no templo de Apolo (“conhece-te a ti mesmo”) refere-se à possibilidade de apreensão do homem através de seus próprios meios, através do uso da faculdade que o homem tem de conhecer para, enfim, conhecer a si mesmo. Somente a partir do momento em que nos conhecemos é que teremos acesso à verdade, isto é, ao que é o homem. Desde a primeira linha, então, um dos *leitmotivs* de Rousseau está enunciado, isto é, estudar o que é o homem.

Não deixa de ser fato curioso que essa frase de abertura já comece com um ataque aos moralistas franceses, grandes especuladores sobre as profundezas da alma humana, mas que, para Rousseau, deixam de atingir o seu fim por uma razão que o texto ainda não nos deixa entender totalmente. À vista desse ataque, parece que Rousseau deseja apontar para um embate entre duas posições contrárias: como conhecer o homem, através de um olhar para o nosso interior ou através de uma observação atenta aos outros homens?

Conhecer o homem. Isso significa perguntar-se sobre sua essência, como ele se desenvolveu ao longo da história, como ele se relaciona com seus semelhantes.<sup>9</sup> É necessário – para não dizer indispensável – compreender todos esses elementos para poder responder sobre a origem da desigualdade entre os homens, pois tal questão pressupõe todas as demais: perguntar-se sobre a desigualdade implica a existência de uma sociedade, de diferentes classes sociais, de relações, de percepções, de méritos, enfim, falar sobre desigualdade implica falar sobre diferenças, pois é sempre uma relação assimétrica que está em jogo. Na verdade, podemos dizer que existe um jogo de cenas, em que a desproporção e a distância entre os atores são muito complexos para serem entendidos de um relance. No palco estão o forte e/ou o rico de um lado, e o fraco e/ou pobre de outro, os dois se valendo de todos os artifícios, astúcias e artimanhas. Como, então, descobrir se a desigualdade é legitimada pela lei natural? É por essa razão que o conceito de homem é determinante para o pensamento de Rousseau nessa obra.

No caso da desigualdade, temos o homem, o outro, a família e a sociedade em destaque. Por isso, antes de tudo, a primeira parte do *Segundo Discurso* dedicará sua atenção à investigação acerca da natureza humana, com ênfase especial no homem no estado de natureza. Falar sobre o estado de natureza implica um cuidado especial dado

---

<sup>9</sup> “Como conhecer a fonte da desigualdade entre os homens, se não se começar a conhecer eles mesmos?” (OC III, 122. 1978: 227)

que se trata dos primórdios da humanidade da qual não possuímos nenhuma evidência concreta, quer dizer, não se sabe como era essa época e nem mesmo como ocorreu sua evolução. Existe alguma explicação para o estado hodierno ou ele seria fruto do mero acaso? Surge, desse modo, o primeiro problema: como é possível elaborar o conhecimento desse homem que está na origem se tudo o que temos é apenas o homem contemporâneo, que já sofreu diversas modificações? Pergunta Rousseau:

E como o homem chegará ao ponto de ver-se tal como o formou a natureza, através de todas as mudanças produzidas na sua constituição original pela sucessão do tempo e das coisas, e separar o que pertence à sua própria essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram a seu estado primitivo ou nele mudaram? (IBID: 122. IBID: 227)

Não se consegue estudar o homem dentro da sociedade, pois a sociabilidade é já um elemento que passará a fazer parte da constituição desse mesmo homem. Em outras palavras, essa sociabilidade será um elemento adicional a ser separado e estudado, não é algo natural e intrínseco à natureza humana. É necessário, portanto, separar aquilo que é intrínseco ao homem daquilo que foi adquirido ao longo de sua história para podermos saber como era seu estado primitivo. Fazer essa separação, entretanto, não é nada fácil, pois tudo está de tal modo arraigado na sociedade que temos dificuldade em fazer tal decantação. Como explica Rousseau:

Os estabelecimentos humanos parecem, à primeira vista, fundamentados em montões de areia movediça. Só quando examinamos de perto, só quando removemos o pó e a areia que cobrem o edifício, percebemos a sólida base sobre a qual se ergue e se aprende a respeitar seus fundamentos. Ora, sem o estudo sério do homem, de suas faculdades naturais e de seus desenvolvimentos sucessivos, jamais se chegará a fazer essas distinções e, no estado atual das coisas, separar o que a vontade divina fez daquilo que a arte humana pretendeu fazer. (IBID: 127. IBID: 231)

Rousseau nunca teve ilusões sobre a dificuldade dessa tarefa e foi sempre consciente do fato.<sup>10</sup> Dado a inexistência de provas, de fatos retumbantes sobre o estado de natureza, a tarefa de alcançar noções precisas acerca do homem é delicada. Sem elas, porém, o estudo da sociedade e da desigualdade é infrutífero, pois

---

<sup>10</sup> “Que meus leitores não pensem que ouse iludir-me julgando ter visto o que me parece tão difícil de ser visto. Iniciei alguns raciocínios, arrisquei algumas conjecturas, antes com intenção de esclarecer e reduzir a questão ao seu verdadeiro estado do que na esperança de resolvê-la”. (IBID: 123. IBID: 228)

(...) essas pesquisas, tão difíceis de fazer-se e sobre as quais se pensou tão pouco até aqui, constituem todavia os únicos meios que nos restam para remover uma multidão de dificuldades que nos ocultam o conhecimento dos fundamentos reais da sociedade humana. (IBID: 124. IBID: 229)

Não basta, à vista disso, supor certas variedades que podem ocorrer a um homem; por mais exacerbadas que possam ser as diferenças físicas entre alguns homens no estado de natureza, isso pouco ou nada representa no quadro geral da humanidade. A teoria do direito do mais forte, por exemplo, é rapidamente descartada exatamente por selecionar um elemento - a força- e deriva tudo a partir dele. Nenhum fato aleatório que pode provocar uma mudança no homem pode ser simplesmente generalizado e assumir-se como um fato de que o mesmo ocorreu igualmente para todos e em todos os lugares: “com efeito, não é concebível que essas primeiras mudanças, sejam quais forem os meios pelos quais se deram, tenham alterado, a um só tempo e da mesma maneira, todos os indivíduos da espécie.” (IBID: 123. IBID: 227-8)

Rousseau, assim, não se coloca na esteira desses pensadores<sup>11</sup> e apenas escolhe outro elemento para sua teoria: ele vai mais longe, pois coloca em xeque o método usado nas investigações acerca do direito natural até então. Deve-se, na verdade, investigar através dos princípios da natureza humana, isto é, explicar como o direito natural pode ter se instalado apenas a partir daquilo que é propriamente humano:

Meditando sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, creio nela perceber dois princípios anteriores à razão, um dos quais interessa profundamente ao nosso bem estar e à nossa conservação, e o outro nos inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes. Do concurso e da combinação que nosso espírito seja capaz de fazer desses dois princípios, *sem que seja necessário nela imiscuir o da sociabilidade, parecem-me decorrer todas as regras do direito natural.* (IBID: 125-6. IBID: 230-1. Grifo nosso)

Antes, para o exame acerca da natureza humana ser profícuo, deve-se em primeiro lugar constatar-se a impossibilidade de se basear na análise de um indivíduo, pois só é possível falar aqui do homem em sentido amplo, representando a humanidade. A tese não seria ‘vejamos como pode um indivíduo evoluir a partir do estado de

---

<sup>11</sup> Existem inúmeros pensadores que podem ser contemplados como representantes dessas correntes de pensamento; os mais famosos, porém, são Grotius, Hobbes, Pufendorf e Locke.

natureza’; ela poderia, na verdade, ser formulada nos seguintes termos: ‘considerando os elementos inatos da natureza humana, como pode ter ela evoluído ao que vemos hoje?’ Surge assim um novo problema:

O que há de mais cruel ainda é que, *diz Rousseau*, todos os progressos da espécie humana, distanciam-na incessantemente de seu estado primitivo, quanto mais acumulamos novos conhecimentos, tanto mais afastamos os meios de adquirir o mais importante de todos; é que, num certo sentido, à força de estudar o homem, tornamo-nos incapazes de conhecê-lo. (OC III, 122-3. 1978:227)

Rousseau visa não confundir o homem contemporâneo com o homem da origem, pois isso implica somente uma transposição do homem para um local isolado de tudo e de todos. Caso se ignore a advertência acima, todo o desenvolvimento da história humana será visto já com seu fim em mente, restando apenas ao pesquisador elencar a cadeia de fatos de modo a tornar cristalino o momento presente. Assim, ao invés de uma pesquisa sobre as causas, teríamos apenas um relato. Obviamente, o princípio que será colocado, bem como a explicação sobre a natureza humana, irá variar em cada autor, na dependência do que se deseja provar;<sup>12</sup> mas o problema resta o mesmo, pois a questão é resolvida antes mesmo de ser colocada:

Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá. Uns não hesitaram em supor, no homem, nesse estado, a noção do justo e do injusto, sem se preocuparem com mostrar que ele deveria ter essa noção, nem que ela lhe fosse útil. Outros, falaram do direito natural, que cada um tem, de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros, dando inicialmente ao mais forte autoridade sobre o mais fraco, logo fizeram nascer o Governo, sem se lembrarem do tempo que deveria decorrer antes que pudesse existir entre os homens o sentido das palavras autoridades e governo. Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza ideias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil. (IBID: 132. IBID: 235)

Os antecessores de Rousseau enxergaram a necessidade de retornar ao estado de natureza para provar a necessidade do estado civil, mas descreviam o homem natural pensando e agindo como um homem social e, desse modo, não descreveram um homem em estado de natureza, mas sim um homem social privado da sociedade. Assim, não

---

<sup>12</sup> Grosso modo, para Hobbes, o estado de natureza será o “estado de guerra de todos contra todos”, mas como todos os homens desejam a paz, formam o estado civil. Em Locke, pelo contrário, o estado de natureza não é um estado de guerra, mas é um estado instável e, para salvaguardar os bens próprios, o homem decide juntar-se em sociedade.

conseguiram enxergar nada além do que desejavam e descreviam somente o homem civil, com todas as suas necessidades, medos e, principalmente, sua razão. O que o genebrino se põe em questão é a própria possibilidade do homem chegar a certas ideias abstratas: como esse homem pôde pensar que se juntar em uma sociedade civil seria melhor para sua própria conservação? A partir de qual momento ele percebe que sua situação pode ser um estado de guerra de todos contra todos e que a solução é o estado civil? A partir do momento em que um pensador põe em questão como explicar a origem da sociedade, ele considera somente aquilo que é necessário para fazê-la surgir, forjando nada mais que uma quimera.

Por essa razão Rousseau afirmará que sua intenção é pesquisar um “estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá”. (IBID: 123. IBID: 228)<sup>13</sup> Afirmar que esse estado talvez nunca tenha existido? Em uma leitura rápida, tal sentença pode causar certo estranhamento; pode-se entendê-la como uma licença para uma livre especulação acerca do homem, sem compromisso algum com a veracidade. Não nos apressamos em encontrar uma conclusão. Lembremos, antes de tudo, o que diz Rousseau sobre as diferenças que o homem sofreu ao longo da história:

Como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, *alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas*, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque de tornar-se quase irreconhecível e, em lugar de um ser agindo sempre por princípios certos e invariáveis, em lugar dessa simplicidade celeste e majestosa com a qual seu autor a tinha marcado, não se encontra senão o contraste disforme entre a paixão que crê raciocinar e o entendimento delirante. (IBID: 122. IBID: 227. Grifo nosso)

O homem, dentro da natureza, é comparado à estátua de Glauco porque está sujeito a todas as mudanças e a todas as vicissitudes que regem o mundo natural, como qualquer objeto ou animal. Então, por que imaginar que seria diferente o que ocorre com o homem do que acontece com uma estátua que, ao longo dos anos, perde

---

<sup>13</sup> Cabe notar, entretanto, que enquanto tratamos da possível evolução do homem até o estado social, fala-se sempre d’o homem. Quando já instaurado esse estado, pode-se então falar do indivíduo, dado que a existência dele é real e, também, como explica Maria das Graças de Souza, “é preciso compreender bem as motivações dos indivíduos particulares para entender os efeitos das inclinações na sociedade”. (SOUZA, 2001: 65)

totalmente sua forma, sua cor, e já não é mais quase reconhecível? Do mesmo modo, não é possível assumir uma postura em que o homem já possua qualquer pensamento, pois isso seria admitir que o homem saiu das mãos da natureza exatamente como ele é agora, e nada pode garantir a veracidade disso. Qualquer teoria que parta desse princípio tem como ponto de partida a imutabilidade do homem ao longo de sua história, fato facilmente contestado, como já vimos anteriormente. Por isso a história hipotética é que tomará a frente nessa investigação. Postular que o estado de natureza é fictício, isto é, que ele não passa de uma mera hipótese que permite inferências sem compromisso com nenhum fato é o único caminho possível para uma explicação plausível: todas as tentativas de seus antecessores fracassavam por que necessitavam de uma comprovação impossível de ser realizada.<sup>14</sup> Desse modo, compreendemos que a hipótese acerca do estado de natureza atua, de certo modo, como um mecanismo lógico que permitirá desmembrar a sociedade em seus elementos menores e investigar cada um deles separadamente; pode-se tratar do homem isolado na natureza; seus primeiros contatos com seus semelhantes e, depois, ver como foram possíveis os primeiros rudimentos de uma sociedade. Starobinski comentando a situação em que o homem primitivo se encontra explica que, lá,

O tempo não transcorre ainda, não há história, as águas estão imóveis. Daí a necessidade de imaginar o que pode pôr fim a essa origem anterior à história; a conjectura filosófica deve reconstruir o acontecimento decisivo que, rompendo o equilíbrio primordial e a plenitude fechada do estado de natureza, com isso tornou-se o começo da história. (...) Busca, em tudo, a explicação genealógica, que exhibe a partir de um termo inicial toda uma cadeia de efeitos e de consequências bem ligados. (STAROBINSKI, 2011: 371-2)

Desse modo, quando o filósofo de Genebra afirmou que o estado de natureza nunca existiu, vemos que se trata de uma extrema perspicácia do autor: afirmar que um estado anterior realmente existiu esvaziaria qualquer possibilidade de uma explicação puramente racional, pois a história pedirá comprovações factuais desse estado. Por conseguinte, afastar a existência desse estado é necessário para fundar a base daquilo que Rousseau vem construindo desde a primeira linha do prefácio, ou seja: reavaliar o

---

<sup>14</sup> Hobbes, para tomarmos um exemplo, assumia que “o homem era o lobo do homem” e o estado de natureza é um estado de guerra de todos contra todos e que, do medo da morte e do fato de perceber através da razão que a vida social lhe será mais vantajosa, concluirá que somente após ceder e transferir os direitos individuais para um homem (o soberano) é que poderá haver paz; Hobbes, entretanto, assume que a razão é algo natural ao homem, o que Rousseau não concorda e, por esse motivo, irá afirmar que a razão não é natural ao homem, como veremos adiante nesse trabalho.

direito natural baseado apenas nos princípios da natureza humana e, para tanto, se valerá de um método que permita essa especulação lógica exclusiva sobre os elementos constituintes dessa natureza. Por isso, afirmar que aquele estado talvez nunca tenha existido é uma afirmação do método, que pode ser descrita também do seguinte modo:

Comecemos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão. Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a sua verdadeira origem. (IBID: 133. IBID: 236)

Rousseau traça uma linha clara entre fatos e raciocínios, entre história factual e história hipotética. A enunciação do método que será usado deixa claro que, ao longo do *Segundo Discurso*, teremos em vista sempre a busca pela “natureza das coisas” e não pela “verdadeira origem”. Ora, até o presente momento, viemos falando que Rousseau escrevera essa obra com o objetivo de explicar a origem da desigualdade entre os homens e essa última citação parece estar em clara contradição com isso. Vejamos, então, com mais detalhes o que entende o filósofo pelos termos “natureza das coisas” e “verdadeira origem”.

Rousseau excluiu a possibilidade de existência do estado de natureza, pois nada pode garanti-lo e afirmou, em seguida, que buscará a natureza das coisas ao invés da verdadeira origem; o que, em outros termos, talvez possamos dizer que o estado de natureza não pode ser comprovado, pois não é possível experiência alguma dele; mesmo explicações teológicas que se baseiam no relato bíblico de pouco adiantam:

(...) não chegou mesmo a surgir, no espírito da maioria dos nossos, a dúvida quanto a ter existido o estado de natureza, conquanto seja evidente, pela leitura dos livros sagrados, que, tendo o primeiro homem recebido imediatamente de Deus as luzes e os preceitos, não se encontrava nem mesmo ele nesse estado e que, acrescentando aos escritos de Moisés a fé que lhe deve todo filósofo cristão, é preciso negar que, mesmo antes do dilúvio, os homens jamais tenham encontrado no estado puro de natureza. (IBID: 132. IBID: 236)

Assim, se a impossibilidade de comprovação estava afastada através de um viés secular (pois não existem fatos), tampouco os escritos sagrados ajudam na prova da existência desse estado de natureza que todos os pesquisadores tanto desejaram. Não se trata, pois, de uma investigação científica no sentido em que entendemos hoje, isto é, a



busca de uma hipótese que dê conta do fato investigado e que seja sustentada em fatos, mas sim de um trabalho teórico que visa iluminar o que é o homem, no qual a inscrição do templo de Delfos é o único método de exegese. Do contrário, nada mais leremos do que extrapolações fantasiosas criadas para se chegar a um fim pré-determinado, que de nada servirão para explicar como realmente foi possível o estado presente. Por isso, a história hipotética é fundamental. Somente ela propicia ao filósofo a possibilidade de um pensamento livre de preconceitos, já que o conjunto de dados do qual se parte é a exclusão de tudo aquilo que o homem pode ter adquirido durante sua evolução. Portanto, antes de chegar o ponto a que todos os filósofos e jusnaturalistas almejavam, isto é, como foi possível ao homem fundar o pacto social, é preciso compreender, em primeiro lugar, como pôde ser o homem em um suposto estado natural baseado apenas em princípios de sua natureza e, em seguida, inquirir quais modificações ocorreram em sua natureza para, principalmente e por fim, verificar quais as causas dessas modificações.

O que Rousseau entende por causas, pode ser observado na terceira nota desse texto. Na mesma, o filósofo de Genebra está discorrendo acerca de como deve ser fisicamente o homem natural, se ele é bípede ou um quadrúpede, em suma: qual sua formação física natural. Ao assumir como método uma história hipotética, cabe ao genebrino extirpar tudo o que o homem possui na atualidade, para encontrá-lo tal como a natureza pode havê-lo feito. O problema é exposto da seguinte maneira:

As mudanças que podem produzir na conformação do homem o prolongado hábito de andar sobre dois pés, as relações que ainda se observam entre os braços e as pernas anteriores dos quadrúpedes e a indução feita sobre o seu modo de andar fizeram com que nascessem dúvidas acerca da posição que nos deveria ser mais natural. (IBID: 196. IBID: 286)

Assim, o primeiro passo de Rousseau é definir a formação física desse homem, e para isso é preciso determinar se ele já se locomovia como nós ou se esta foi apenas outra modificação adquirida ao longo dos tempos, pois atualmente presenciamos que as crianças, em primeiro lugar, engatinham, e somente mais tarde aprenderão a andar sobre dois pés. Rousseau cita exemplos históricos, retirados de livros de viagens e dos relatos de Condillac, que afirmam que essa mudança ocorre através do exemplo dos pais.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> IBID: 196. IBID: 286.

Mas essa é uma razão extremamente particular, que não possui a força de uma prova que demonstra a necessidade desse fato, pois o ponto forte dessa tese depende da premissa a partir da qual andar de outro modo “levaria a nos privarmos do uso das mãos”, (IBID: 196-7. IBID: 286) tese facilmente rebatida pelo exemplo dos macacos “que mostram poderem as mãos ser muito bem empregadas dos dois modos”, (IBID) isto é, tanto para locomoção como para outras tarefas, e que pode provar somente que “o homem pode dar a seus membros uma destinação mais cômoda do que a natureza e não que a natureza destinou o homem a andar de um modo diferente do que lhe ensina”. Assim, a explicação do andar ereto do homem, pelo exemplo de reiteradas experiências, prova, no limite, que o homem possui uma capacidade de adaptação, mas nenhuma necessidade de que a natureza o tenha feito desse modo.

Ora, é por isso que Rousseau acrescentará: “Há, porém, parece-me, razões muito melhores a apresentar para afirmar que o homem é um bípede”. (IBID) Para comprovar que o homem é naturalmente bípede, o genebrino recorre a um exame biológico da constituição humana:

As principais são: o modo pelo qual a cabeça do homem se acha ligada ao corpo, pois, em lugar de dirigir seu olhar horizontalmente, como o fazem todos os outros animais e como ele próprio tem ao andar de pé, ficaria ele, andando com quatro pés, com os olhos diretamente fixados na terra, situação pouco favorável para a conservação do indivíduo; o fato de lhe faltar a cauda, de que não precisa andando com dois pés, mas que é útil aos quadrúpedes, não faltando a nenhum destes; estar o seio da mulher muito bem situado para um bípede, que carrega o filho nos braços, e tão mal para um quadrúpede, que nenhum o tem colocado dessa maneira. (IBID: 197. IBID: 287)

A lista de causas enumerada por Rousseau é muito maior do que essa, mas o ponto já se torna claro. A observação da composição do corpo humano é a prova suficiente da necessidade do homem ser bípede, pois todo o conjunto só poderá ser harmonioso (e funcional) na posição ereta. Assim sendo, Rousseau descarta aquela explicação anterior, pois a prova baseada no “exemplo das crianças, tomado numa época em que as forças naturais ainda não se desenvolveram nem os membros ainda se fortaleceram, nada conclui absolutamente”. (IBID. IBID) Portanto, a história para Rousseau deve suprimir esse tipo de informação baseada no exemplo e no particular como prova e coloca no lugar a busca de causas gerais, que deem conta da natureza, que expliquem através de um princípio presente em todos os animais (instinto de

conservação, por exemplo), a necessidade dessa constituição. Essas são as “razões muito melhores” invocadas pelo genebrino, pois nada se pode objetar desse raciocínio hipotético bem fundamentado. É permitido a Rousseau, portanto, no início da primeira parte do seu *Segundo Discurso*, supor que o homem era constituído fisicamente com quatro membros e bípede tal como ele o é agora, e dispensar, por um lado, sua história factual (“sua organização através de seus desenvolvimentos sucessivos”) e, por outro, os juízos de especialistas, pois “a anatomia comparada progrediu muito pouco até hoje, as observações dos naturalistas ainda são muito incertas para que se possa, sobre tais fundamentos, estabelecer a base de um raciocínio sólido”. (IBID: 134. IBID: 237) Assim, pode-se categoricamente descartar “os fatos particulares que pouco peso têm ainda contra a prática universal de todos os homens e até das nações que, não dispendo de nenhuma comunicação com as outras, nada puderam imitar delas”. (IBID: 197. IBID: 287)

Para ser possível uma construção alternativa à rousseauísta, não basta apenas construir uma história em que o desenvolvimento sucessivo do homem poderia chegar a sua forma final de bípede; não é a isso que o genebrino se propõe; pelo contrário, a hipótese precisa ser racionalmente validada, seus princípios necessitam possuir uma validade lógica, isto é, não se trata de um mero edifício de conceitos elaborados através da imaginação de cada um, mas sim da busca de uma possibilidade de fundamentação racional para uma hipótese que está em jogo. Assim, não foi suficiente para Rousseau apenas “descartar os fatos”, mas demonstrar como é possível pensar o estado de natureza sem depender de qualquer fato randômico. Como resume o filósofo:

Primeiro, mesmo que se fizesse ver que ele poderia ter anteriormente conformação diversa da que conhecemos e nesse ínterim transformar-se por fim naquilo que é, não seria o bastante para concluir que tal se teria passado dessa maneira, porquanto, após ter mostrado a possibilidade dessas mudanças, seria preciso ainda, antes de admiti-las, mostrar pelo menos sua verossimilhança. (IBID)

Rousseau, portanto, não está em busca da “verdadeira origem”, e a exigência mínima para seu trabalho – como o dos outros – é de um pensamento que seja verossímil. A partir disso, pode-se esperar uma explicação satisfatória da “natureza das coisas”. Não há, assim, contradição alguma em investigar a origem da desigualdade e

‘trocar’ a busca da verdadeira origem pela da natureza das coisas, pois, como explica Starobinski,

Se não pode dispensar a noção de uma natureza humana essencial, também não pode renunciar à ideia de um devir histórico, que lhe permita dar uma explicação plausível da alteração que a humanidade sofreu ao afastar-se de suas bem-aventuradas origens. (STAROBINSKI, 2011: 33)

Acompanhemos, então, o percurso do filósofo. A primeira parte do *Segundo Discurso* é dividida em três partes: a primeira tratará da sobre constituição física do homem; a segunda, sobre a parte metafísica e, por fim, a terceira terá a parte moral do homem.

\*\*\*

Rousseau inicia essa primeira parte do trabalho afastando de imediato todos os dons e faculdades do homem. O primeiro parágrafo começará com a descrição física desse homem<sup>16</sup> para, a partir disso, analisar quais são as qualidades que o compõem. O método que viemos descrevendo nas páginas anteriores entra em funcionamento desde as primeiras linhas da primeira parte do *Discurso*, ao descartar tudo que não poderá ser provado como natural ao homem:

Despojando esse ser, assim constituído, de todos os dons sobrenaturais que ele pode receber e de todas as faculdades artificiais que ele só pode adquirir por meio de progressos muitos longos, considerando-o, numa palavra, tal como deve ter saído das mãos da natureza. (IBID: 134. IBID: 238)

Em primeiro lugar, o homem natural será ‘mais forte e robusto’: exposto a todas as intempéries da natureza, a todos os animais selvagens, ele foi *habitado* a viver sob condições extremas e será, naturalmente, mais apto a sobreviver a climas gelados e não sentir tanto impacto com as mudanças fortuitas que possam vir a ocorrer.<sup>17</sup> Do mesmo

---

<sup>16</sup> “Eu o suporei conformado em todos os tempos como o vejo hoje: andando sobre dois pés, utilizando suas mãos como o fazemos com as nossas, levando seu olhar a toda a natureza e medindo com os olhos a vasta extensão do céu”. (IBID: 134. IBID: 238)

<sup>17</sup> “Habitados, desde a infância, às intempéries da atmosfera e ao rigor das estações, experimentados na fadiga e forçados a defender, nus e sem armas, a vida e a prole contra as outras bestas ferozes ou delas escapar correndo, os homens adquirem um temperamento robusto e quase inalterável”. (IBID: 135. IBID: 238)

modo, a falta de instrumentos irá contar pontos a favor de sua constituição natural; sem ajuda de utensílios, precisa desenvolver ao máximo suas capacidades físicas e, por isso, chegará o mais perto possível de uma excelência física enquanto que o homem social, ao contrário, atrofia cada vez mais seu corpo porque cria métodos eficazes na substituição da força e da destreza física.<sup>18</sup> Basicamente, o homem social consegue atingir novos patamares naquilo a que se propõe, mas sem máquinas e artifícios é obsoleto.

Ao contrário do que supõem alguns filósofos<sup>19</sup>, nem mesmo certas paixões podem ser calculadas como partes que regem o modo de ação desse homem selvagem. O medo, por exemplo, é sempre algo passageiro, pois ele só se apresenta perante o novo, em que não se sabe o que se deve esperar dele. Essas novidades, porém,

São circunstâncias raras no estado de natureza, no qual todas as coisas se desenvolvem de uma maneira tão uniforme e no qual a face da terra não está sujeita às mudanças bruscas e contínuas que determinam as paixões e a inconstância dos povos congregados. Mas o homem selvagem, vivendo disperso entre os animais e vendo-se desde cedo na iminência de medir forças com eles, *logo fez a comparação* e, verificando que mais os ultrapassa em habilidade do que eles o sobrepujam pela força, aprende a não mais temê-los. (IBID: 136. IBID: 239. Grifo nosso)

A estabilidade desse estado implica no reconhecimento imediato daquilo que se passa na frente do homem; acostumado sempre as mesmas situações, isto é, a sempre se comparar com um animal, rapidamente ele pode perceber se pode enfrentá-lo. Não existe, por assim dizer, nada que ultrapasse o nível da pura percepção para o homem selvagem e poucos motivos para suas comparações estarem erradas. O selvagem, dirá Rousseau, só possui funções puramente animais:

Perceber e sentir será seu primeiro estado, que terá em comum com todos os outros animais; querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e quase as únicas operações de sua alma, até que novas circunstâncias nela determinem novos desenvolvimentos. (IBID: 143. IBID: 244)

---

<sup>18</sup> IBID. IBID.

<sup>19</sup> Para nos atermos ao mesmo exemplo que usamos anteriormente, Hobbes afirmará que “fora do Estado [isto é, no estado de natureza] reinam as paixões, a guerra, o medo, a pobreza, a crueldade, a solidão, a barbárie, a ignorância, a selvageria”. (HOBBS, 1966: 172)

O homem, dessa forma, é um animal, pois é parte conjunta do mundo, não o vê como separado de si; sente fome e assim deseja comer algo; vê um animal e sente medo. A natureza não se apresenta, em suma, como um outro. Salinas Fortes explica essa comparação com o animal de modo exemplar:

Antes que as condições se criem, temos ainda um quase animal limitado às puras sensações. Para este indivíduo isolado, que poucas relações mantém com seus semelhantes e que se acha confinado ao instante e ao presente, nem a própria Natureza pode oferecer-se ainda como espetáculo. (SALINAS FORTES, 1997: 55)

Porque sua existência se limita à percepção, outros fatores que incomodam e atingem o homem social serão pouco efetivos para o homem natural. Esse é o caso, por exemplo, das doenças e do envelhecimento. Os males que advêm desses fatores são sentidos apenas na vida social. As doenças e a morte não podem ser consideradas como desgraças ao homem selvagem, pois somente raciocinando é que ele poderá perceber que quanto mais envelhece, mais debilitadas ficam suas qualidades físicas. Na estabilidade do estado, a vida do homem primitivo segue o mesmo ritmo: “Entre os velhos, que agem e transpiram pouco, a necessidade de alimentos diminui com a faculdade de atendê-la”. (IBID: 137. IBID: 240) A lógica da morte também não pode ser percebida, pois implica uma razão ativa em pleno funcionamento para perceber que, em um tempo futuro, deixaremos de existir.

Segundo Rousseau, as facilidades da vida em sociedade acabam causando males que a natureza saberia evitar, pois viver de acordo com a natureza significa também evitar excessos, viver moderadamente:

A extrema desigualdade na maneira de viver; o excesso de ociosidade de uns; o excesso de trabalho de outros; a facilidade de irritar e de satisfazer nossos apetites e nossa sensualidade; os alimentos muito rebuscados dos ricos, que os nutrem com sucos abrasadores e que determinam tantas indigestões; a má alimentação dos pobres, que frequentemente lhes falta e cuja carência faz que sobrecarreguem, quando possível, avidamente seu estômago; as vigílias, os excessos de toda sorte; os transportes imoderados de todas as paixões; as fadigas e o esgotamento do espírito, as tristezas e os trabalhos sem número pelos quais se passa em todos os estados e pelos quais as almas são perpetuamente corroídas. (IBID: 141. IBID: 242-3)

Para além da força retórica de Rousseau, essa longa lista de exemplos deixa claro que a maioria dos males conhecidos pelo homem são frutos de outra lógica que aquela da natureza. Dos privilégios, das facilidades que se podem obter, das delícias que entram no cotidiano de cada homem, tudo se torna amplificado – indispensável - em função da corrupção na alma do homem. O homem começa a se tornar um animal doméstico:

O cavalo, o gato, o touro, o próprio asno tem, na maioria, uma estatura mais alta, e todos uma constituição mais robusta, mais vigor, força e coragem quando nas florestas do que em nossas casas; perdem a metade dessas vantagens tornando-se domésticos e poder-se-ia dizer que todos os nossos cuidados para tratar bem e alimentar esses animais só conseguem degenerá-los. Acontece o mesmo com o próprio homem. Tornando-se sociável e escravo, torna-se fraco, medroso e subserviente, e sua maneira de viver, frouxa e afeminada, acaba por debilitar ao mesmo tempo sua força e sua coragem. (IBID: 139; IBID: 241)

Aliás, o homem está em condições piores que do que aquela do animal, acrescentará Rousseau, pois o homem possui a capacidade de criar novos fatos e dependências com o uso da razão que o animal é impossibilitado por sua natureza. Não se trata, aqui, de uma apologia a um selvagem irracional ou, como disse Voltaire<sup>20</sup>, um elogio para que voltemos a andar sobre quatro patas. De modo similar ao que tentamos demonstrar que ocorre com a escolha do raciocínio hipotético frente à história factual, o mesmo ocorre com a razão. Não há meios de comprovação de que o homem natural possua razão, e segundo o método que vimos Rousseau estabelecer, se não existe nenhum meio possível de comprova-la, deve-se suprimir ao invés de assumir como natural, tal como seus antecessores fizeram; é uma necessidade metodológica dado que imaginar um homem selvagem com razão torna-se um meio de subverter a lógica de qualquer hipótese; como faculdade mais nobre, toda e qualquer adversidade mínima seria de pronto uma fagulha para ativar a razão a trabalhar e, desse modo, superar a dificuldade. A comparação entre o uso de instrumentos pelo homem social e a força pura do homem natural é elucidativa:

Sendo o corpo o único instrumento que o homem selvagem conhece, é por ele empregado de diversos modos, de que são incapazes, dada a falta de exercício, nossos corpos, e foi nossa indústria que nos privou da força e da agilidade que a necessidade obrigou o selvagem a adquirir. Se tivesse um machado, seu punho romperia galhos tão resistentes? Se tivesse uma funda, lançaria com a mão, com tanto vigor, uma pedra? Se possuísse uma escada, subiria a uma árvore tão

---

<sup>20</sup> Carta de Voltaire a Rousseau (30 de agosto de 1755).

ligeiramente? Se tivesse um cavalo, seria tão veloz na corrida? (IBID:135. IBID: 238)

Que é a razão senão o maior instrumento do homem? Estudar o homem no estado de natureza implica suprimir a razão, pois ela é a capacidade que possibilita ao homem agir de outro modo do que aquele indicado pela natureza. Assim, com essa faculdade, é possível provar qualquer desenvolvimento que se queira, pois basta escolher uma tese e colocar a razão guiando o homem em direção a esse fim.

É por isso que Rousseau, após afirmar que as doenças são fruto da sociedade e criticar toda a máquina por detrás da medicina, afirma: “Finalmente, por mais útil que possa ser entre nós a medicina bem administrada, será sempre certo que o selvagem doente, abandonado a si mesmo, nada espera senão da natureza”. (IBID: 139. IBID: 241) Com a razão, o homem cria remédios e torna-se dependente deles; percebe que os remédios não funcionam, e se entristece; sente a morte se aproximando, culpa o médico por não curá-lo e lamenta tudo o que perderá. Assim, Rousseau ao descrever o homem natural não visa um retorno à natureza, mas mostra como sofremos quando conscientes da realidade: “e, em compensação, *continua Rousseau*, [o selvagem doente] nada deve temer senão o seu mal, o que frequentemente torna sua situação preferível à nossa”. (IBID. IBID) Toda essa comparação visa, como resume Salinas, a mostrar que o homem social é “uma evolução que é um recuo”. (SALINAS, 1997: 43)

Não foi, entretanto, a medicina a primeira causa que começou a mudar a vida do homem. Para o homem primitivo, é muito provável que os primeiros instrumentos que surgiram fossem “soluções” para as adversidades mais eminentes, aquelas sentidas no dia a dia. Possivelmente, então, as vestimentas e a moradia devem ter sido as primeiras modificações que surgiram na vida do homem;<sup>21</sup> de modo análogo ao que ocorre com a medicina, essas criações visam apaziguar as suas dificuldades, mas são dificuldades com as quais o homem primitivo estava acostumado a viver:

Não constituem, pois, para esses primeiros homens, nem tão grande mal, nem, sobretudo, tão grande obstáculo à sua conservação, a nudez, a falta de moradia e a privação de todas as inutilidades que consideramos tão necessárias. (IBID: 139-40. IBID: 242)

---

<sup>21</sup> Essas mudanças, obviamente, continuam no campo do raciocínio hipotético: “a menos que se suponham esses singulares e fortuitos concursos de circunstâncias dos quais falarei em seguida e que poderiam muito bem jamais ter acontecido...”. (IBID: 140. IBID: 242)



Trata-se, se podemos dizer assim, de uma via de duas mãos. A criação de novas comodidades para a vida do homem acarreta necessariamente um mal, pois o acostuma com um modo de vida mais fácil; ao se oferecer “coisas pouco necessárias, pois tinha passado até então sem elas” o homem cria uma nova condição para sua vida que já começa a se distanciar daquela proposta pela natureza.

Assim, ao explicar como funciona a parte física do homem natural, pode-se explicar um pouco melhor a constituição desse homem:

Constituindo a própria conservação quase sua única preocupação, as faculdades mais exercitadas deverão ser aquelas cujo objetivo principal seja o ataque e a defesa, quer para subjugar a presa, quer para defender-se de tornar-se a presa de um outro animal; os órgãos que só se aperfeiçoam pela lassidão e pela sensualidade devem, ao contrário, permanecer num estado de grosseria que deles *excluirá qualquer delicadeza*; ficando seus sentidos, nessa direção, divididos, *terá o tato e o gosto de uma redução extrema*, e a vista, a audição e o olfato de uma enorme sutileza. (IBID: 140. IBID: 242. Grifos nossos)

A semelhança com o animal continua patente. Somente os sentidos que são exercidos para a própria conservação é que serão aguçados, de modo análogo ao que se percebe no exame de qualquer animal. Por isso, o homem nesse estágio terá a visão, audição e olfato extremamente desenvolvidos. Entretanto, mais importante que isso, é a contraparte que Rousseau deixa entrever: percebe-se que o tato e o gosto não tem motivo para se desenvolver, que, portanto, o gosto refinado a que o homem contemporâneo está acostumado nada mais é do que outro desenvolvimento desnecessário, produto de uma corrupção ocasionada pelo luxo de outro modo de vida.

Esse é o germe da racionalidade que irá imperar nas sociedades. Na nona nota do *Segundo Discurso*, lemos que o luxo é impossível de ser prevenido porque a dependência criada pela sociedade no homem cria uma ligação indissociável entre comodidades e certa ideia de vida feliz que seria impossível sem aqueles. Um homem só pode sanar sua necessidade por luxo a expensas do trabalho de outro.<sup>22</sup> A sociedade compensa o descanso de um homem com o trabalho de outro: “mas, com o homem em sociedade, as coisas se passam muito diferentemente: trata-se, em primeiro lugar, de

---

<sup>22</sup> “o luxo (...) é o pior de todos os males que possam advir e, para sustentar uma multidão de criados e de miseráveis engendrados por ele, oprime e arruína o operário e o cidadão”. (IBID: 206. IBID: 294)

atender ao necessário e, depois, ao supérfluo; depois, vêm as delícias e, depois, as imensas riquezas; depois, os súditos e os escravos”. (IBID: 203. IBID: 292) Mas, estamos nos adiantando. Esses raciocínios Rousseau desenvolverá somente mais tarde e, até esse momento, o filósofo não falou senão do homem físico e de sua constituição natural.

Cabe notar, também, que todas as notas que Rousseau acrescenta nesse texto, até o final da descrição do homem natural, são de cunho estritamente científicas. Todas elas variam entre relatos de viagens e citações de Buffon, sempre tentando demonstrar a necessidade do raciocínio que se desenvolve ao longo do texto; Rousseau nunca as toma como prova concreta porque sabe, como já dissemos, que as “as observações dos naturalistas ainda são muito incertas para que se possa, sobre tais fundamentos, estabelecer a base de um raciocínio lógico”. (IBID: 135. IBID: 237) Trata-se, portanto, de trazer a ciência como auxiliar da hipótese desenvolvida pelo filósofo e não o contrário. Rousseau enxergou nos relatos de Buffon uma ‘antropologia filosófica’, nas palavras de Starobinski, isto é, viu uma teoria que explicava o homem natural e que poderia ser facilmente aceita. Claro que isso não implicou simplesmente uma transposição da teoria de Buffon para a obra de Rousseau. A diferença essencial reside no método empregado pelos dois pensadores, pois para Rousseau a sociedade, a inteligência, a razão são todos produtos do processo histórico que se opõem à imagem da origem. Em Buffon, ao contrário, a história se passa como uma sequência de fatos, onde a totalidade, (isto é, o homem atual) estava dada desde o início e seria desenvolvida naturalmente. Starobinski resume exemplarmente essa oposição:

A história, com efeito, não aparece para Buffon como uma aventura livre e arriscada; nela reconhece a sucessão das etapas através das quais o homem emprega cada vez melhor seus poderes nativos, até dispor soberanamente de todas as riquezas naturais. A civilização, para Buffon, é, portanto, a realização normal da humanidade do homem. Não sendo para ele o entendimento, a inteligência, a sociedade aquisições históricas, mas propriedades essenciais do homem, elas pertencem já ao selvagem. Não haverá então, em Buffon, oposição marcante entre o estado de natureza e o estado de civilização. (STAROBINSKI, 2011: 41)

Aquilo que distancia Rousseau dos filósofos e jusnaturalistas será também aquilo que o afastará da história natural de Buffon, pois seu método se move na

contracorrente do pensamento contemporâneo.<sup>23</sup> Pensava-se (talvez à exceção de Bernard Mandeville<sup>24</sup>) que o estado social era um aperfeiçoamento do estado natural, isto é, que a sociedade era o efeito necessário do estado de natureza.

\*\*\*

Até o momento, vimos acompanhando os raciocínios de Rousseau acerca do homem físico e a comparação com os animais foi um tema constante. Entendemos, assim, como pode ter sido a constituição física do homem e vimo-lo completamente despido de todas as qualidades que nós identificamos como inerentes à natureza humana, como a razão e a linguagem. Na impossibilidade de prová-la como *necessariamente* inerente ao homem, a supressão dessas qualidades se fez necessária. Porém, sabemos que o contrato para o estado civil será consumado, sabemos que o homem tem razão, se comunica que, enfim, tem todas as capacidades que vemos. Como esse homem em estado de natureza pode, afinal, dar qualquer passo em direção a algo que vai além das suas puras sensações? Esse ser natural, para quem o tempo não se faz presente, que não está separado do mundo, como pode ele vir a se tornar o homem que conhecemos hoje?

É para responder a essas questões que Rousseau falará considerará a parte metafísica do homem. O filósofo continuará se valendo da comparação com o animal, mas agora visa entender o que é especificamente humano e que pode possibilitar ao homem, ao contrário dos animais, andar em sentido diferente do que é indicado pelo instinto. As qualidades que o diferenciam do animal serão duas: a liberdade e a perfectibilidade. Vejamos, então, cada uma delas. A liberdade é descrita da seguinte maneira:

Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estragá-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como agente livre. Um

---

<sup>23</sup> Outros comentadores se debruçaram sobre a relação entre Buffon e Rousseau. Conferir, especialmente, os estudos detalhados de Jean Morel: *Recherches sur les sources du Discours de l'inégalité* e a obra de Victor Goldschmidt: *Anthropologie et politique – Les principes du système de Rousseau*, páginas 115-125.

<sup>24</sup> Mandeville é um dos poucos pensadores além de Rousseau que afirmará ser a vida social não uma sequencia natural ou lógica da vida natural, mas sim uma decorrência de diversos acasos. No caso de Mandeville, será a obra astuciosa e ardilosa de alguns homens como veremos mais à frente nesse trabalho.

escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade. (IBID: 141. IBID: 242)

A vida do animal segue sempre o mesmo roteiro, dada a impossibilidade de desvio: seu instinto afirma que deve comer determina comida todos os dias e, caso não a encontre, acabará morrendo de fome pois não existe nada dentro dele que indique que um outro alimento pode lhe dar a subsistência do mesmo modo. O homem, por outro lado, tem a capacidade de se desviar daquilo que lhe é proposto quando da impossibilidade da sua primeira opção; pode, por exemplo, escolher se alimentar de um fruto ao invés de outro que não mais encontra. Porém, a liberdade não funciona em termos tão simples.

Possuir ou não a capacidade de decidir por um ato próprio gera consequências positivas e negativas. Por um lado, se o animal morre de fome por não se desviar da regra prescrita pelo instinto, por outro lado, ele nunca chegará a cometer qualquer excesso como faz o homem: “os homens dissolutos se entregam a excessos que lhes causam febre e morte, porque o espírito deprava os sentidos e a vontade ainda fala quando a natureza se cala”. (IBID: 141. IBID: 243) A liberdade, assim, não é uma capacidade com valores puramente positivos, pois essa independência frente às leis do instinto podem lhe ser prejudiciais. Dessa maneira, se existem vantagens para o homem, elas não são isentas de desvantagens. Desvantagens não significam, é claro, menosprezar a importância desse fator:

O homem sofre a mesma influência [que todos os animais], mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma, pois a física de certo modo explica o mecanismo dos sentidos e a formação das ideias, mas no poder de querer, ou antes, de escolher e no sentimento desse poder só se encontram atos puramente espirituais que de modo algum serão explicados pelas leis da mecânica. (IBID: 141-2. IBID: 243)

O homem, assim, não é um mero autômato como gostariam os materialistas, pois caso não exista algo para além da física e das leis da mecânica, não é possível explicar como pode o homem ser diferenciado do animal. Supor, por exemplo, a existência da razão no homem primitivo, é simplesmente eleger uma capacidade que não é possível provar que nele esteve presente desde sempre. Por isso a diferenciação se dá para além daquilo que compõe a experiência sensível. Mas a capacidade de concordar ou resistir

ao que é ditado pela natureza, sozinha, não dá conta de explicar a diferenciação entre homem e animal e é assim que surge a segunda qualidade distintiva do homem frente aos animais, a perfectibilidade:

Uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação – é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie como no indivíduo. (IBID: 142. IBID: 243)

A capacidade de perfectibilidade é a outra grande diferença incontestável do homem perante os animais, pois somente aquele evoluiu ao longo de toda a história. Não vemos modificações em nenhum outro animal; ao ver um cachorro agindo, saberemos como todos os cães agiram, agem e agirão. Não existe nenhum fluxo do instinto que leve à razão e o mesmo vale para todos os animais. Limitados ao instinto, não há nada que abale a estabilidade de sua vida. Somente a soma daquelas duas capacidades é que pode explicar como faculdades como a razão e a imaginação podem surgir. Diz Salinas Fortes:

Se há uma distinção em relação ao animal é porque o homem é *livre e perfectível*. Ou seja, pode interromper o automatismo e aperfeiçoar o seu equipamento sensorial, desenvolvendo, a partir do seu exercício e bom uso, novas faculdades: a imaginação, a memória e a razão. Entre as sensações e a razão, com efeito, não há solução de continuidade. (SALINAS FORTES, 1997: 63)

Ora, até o presente momento, não há como afirmar que de todas as comparações feitas por Rousseau, seu leitor não pensará, por mínimo que seja, que exista um leve pendor para o estado de natureza por parte do filósofo. Queremos dizer que, em uma leitura apressada, é impossível não imaginar que o estado de natureza não seja o estado ideal para o homem e que todos os adventos adquiridos ao longo da evolução da espécie humana trouxeram apenas desgraças e tristezas. Como, então, entender esse desenvolvimento negativo sabendo que o homem possui a capacidade que o torna capaz de buscar a perfeição? Parece, assim, que ela é uma capacidade fundamentalmente paradoxal e isso não passou despercebido ao genebrino:

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. (IBID: 142. IBID: 243)

Para responder a tal objeção, precisamos voltar novamente nossa atenção à nona nota, introduzida nesse parágrafo que acabamos de citar. Ela começa com a lembrança de um autor que, pesando todos os prós e contras da vida humana, pode concluir que o saldo era negativo para a humanidade, e Rousseau não se espanta com tal fato:

O autor tirou todas as suas conclusões da constituição do homem civil; se tivesse se informado sobre o homem natural, pode-se imaginar que encontraria resultados muito diversos; perceberia que o homem só tem aqueles males que a si mesmo se infligiu e que a natureza está justificada. Não foi sem esforço que conseguimos tornar-nos tão infelizes. (IBID: 202. IBID: 291)

À medida que as relações humanas se estreitam, o funcionamento natural é substituído pelo social. Quando um homem começa a possuir interesses novos, frutos das comodidades advindas, começa a procurar sempre métodos para sua realização, mesmo que isso implique subjugar ou infligir danos a outrem. Já vimos anteriormente: os costumes adquiridos transformam-se “em hábitos necessários cuja negligência ou privação nos custa imediatamente a vida ou a saúde”. (IBID: 204. IBID: 293) Esse raciocínio é que permite a seguinte afirmação:

Os homens são maus – uma experiência triste e contínua dispensa provas; no entanto, o homem é naturalmente bom – creio tê-lo demonstrado; o que, pois, poderá tê-lo deprimido a esse ponto senão as mudanças sobrevindas em sua constituição, os progressos que fez e os conhecimentos que adquiriu? (IBID: 202. IBID: 291)

Assim, Rousseau não se espanta com aquele resultado negativo, dado que foi removido da equação o estado de natureza. Qualquer infelicidade que o homem tenha, não é culpa do estado de natureza.<sup>25</sup> Mas o problema se mantém: como o homem pode se aperfeiçoar e, ao mesmo tempo, estar do lado da balança que pende para a infelicidade?

---

<sup>25</sup> Na *Carta a Beaumont*, Rousseau afirmará a mesma coisa: “Não era necessário supor o homem mau por sua natureza, visto que se podia assinalar a origem e o progresso de sua maldade”. (ROUSSEAU, 2005: 78. OC IV, 967)

A ação humana é guiada por três elementos distintos que se misturam entre si: em primeiro lugar, temos o instinto; depois as paixões e, por fim, a razão. Já vimos o papel que o instinto desempenha na composição da natureza humana. Numa longa passagem, Rousseau desenvolve os outros dois:

O entendimento humano muito deve às paixões que, segundo uma opinião geral, lhe devem também muito. É pela sua atividade que nossa razão se aperfeiçoa; só procuramos conhecer porque desejamos usufruir e é impossível conceber porque aquele, que não tem desejos ou temores, dar-se-ia a pena de raciocinar. As paixões, por sua vez, encontram sua origem em nossas necessidades e seus progressos em nossos conhecimentos, pois só se pode desejar ou temer as coisas segundo as ideias que delas se possa fazer ou pelo simples impulso da natureza; o homem selvagem, privado de toda espécie de luzes, só experimenta as paixões dessa última espécie, não ultrapassando, pois, seus desejos a suas necessidades físicas. (IBID: 143. IBID: 244)

Existe, por assim dizer, uma hierarquia do desenvolvimento da ação do homem. Quando o homem começou a se dar novas “inutilidades”, para se proteger e para ter mais conforto, criou novas necessidades para si. Dessas necessidades, surgem novas paixões: para sobreviver ao frio, a posse de uma pele de animal tornou-se obrigatória. Da repetição desse movimento inicial, o homem pode perceber que devem existir outras coisas que irão facilitar sua vida e, assim, desenvolverá cada vez mais suas paixões em busca delas. Desse movimento é que a razão ganha força: percebendo as vantagens, a razão poderá compará-las e criar ainda mais necessidades.

À medida que o homem aperfeiçoa sua natureza, ao mesmo tempo, deteriora o modo que vive. É o mesmo raciocínio que vimos aplicado anteriormente aos instrumentos e à medicina, desenvolvido agora para explicar a evolução da ação humana, isto é, explicar como de pura instintividade pode o homem chegar ao uso pleno da razão. O fato preponderante a ser analisado, portanto, é o meio termo que permite a passagem do instinto à razão: as paixões.<sup>26</sup> Voltemos nossa atenção a esse ponto e deixemos a questão sobre a perfectibilidade em aberto por um momento.<sup>27</sup>

\*\*\*

---

<sup>26</sup> “O homem encontrava unicamente no instinto todo o necessário para viver no estado de natureza; numa razão cultivada só encontra aquilo de que necessita para viver em sociedade”. (IBID: 152. IBID: 251)

<sup>27</sup> Gostaríamos apenas de ressaltar que Rousseau ainda analisa três outros elementos que poderiam ser considerados determinantes como fatores explicativos das diferenças entre homens e animais. São eles: a agricultura, as ideias de justiça e a linguagem. Os três fatores são excluídos por Rousseau do homem natural, pois não se pode comprovar que algum deles possa existir em absoluto no estado de natureza.

Na décima quinta nota do *Segundo Discurso* podemos recordar a dicotomia do amor. Um deles – o amor próprio - é definido como “um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam” enquanto que o outro – o amor de si – é explicado como “um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude”. (IBID: 219. IBID: 306-7) Essa separação operada por Rousseau em que, de um lado, temos uma paixão natural que visa à conservação e, de outro, uma paixão social, responsável pelos danos que causamos aos outros é fundamental para a compreensão do que vimos analisando até então.

Sabemos já desde o prefácio que a natureza do homem é composta por dois elementos: o amor de si e a piedade.<sup>28</sup> Relembremos que Rousseau - em passagem já citada aqui<sup>29</sup> - afirmou que existem dois elementos anteriores à razão, e já apontamos a necessidade da razão surgir em determinado momento; mas, lá mesmo no prefácio, tínhamos indícios de que a razão era necessária para o surgimento da sociedade: “os homens tiveram de utilizar, para o estabelecimento da sociedade, luzes que só se desenvolvem com muito trabalho e para poucas pessoas, no próprio seio da sociedade”. (IBID: 124. IBID: 230) Segue-se a isso que aqueles dois elementos que compõem a natureza do homem são anteriores a toda sociedade e a todas as relações; prescindir de sociedade e de relações significa que esse homem não possui moralidade alguma, e é essa afirmação que abre a parte investigativa acerca do homem moral: “Parece, a princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes”. (IBID: 152. IBID: 251)

O amor de si, para começarmos a tatear esse terreno, seria num sentido largo algo como um “instinto de sobrevivência”: ele não depende de nada e de ninguém, pois o desejo de conservação é inato ao homem e se exprime sem nenhuma mediação e é, portanto, um sentimento amoral. Na falta de relações entre os homens, tudo que é

---

<sup>28</sup> “Creio nela perceber [na alma humana] dois princípios anteriores à razão, um dos quais interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação, e o outro nos inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes”. (IBID: 125-126. IBID: 230-1)

<sup>29</sup> Cf. página 4.



natural é expresso de modo livre, sem nenhuma restrição e por isso mesmo não pode implicar alguma moralidade.<sup>30</sup> Caso a natureza humana fosse composta apenas do amor de si, não existiria possibilidade alguma para o homem se relacionar com o outro, dado que não existiria razão suficiente para ele perceber alguém como outro diferente de mim. Ele se importaria apenas consigo mesmo. Como disse Rousseau, é um sentimento que leva qualquer animal a cuidar de sua própria conservação. O selvagem não possui nada além de seus instintos, não possui ainda nem razão nem imaginação. Não haveria, por assim dizer, possibilidade do homem pensar a não ser na sua preservação e ignoraria completamente a existência de tudo ao seu redor. O quadro só pode ser diferente por causa da segunda qualidade: a piedade. O que é a piedade? Ela é um sentimento que modera em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, nos diz Rousseau. (IBIC: 156. IBID: 254) Grosso modo, poderíamos dizer que o amor de si teria, no estado de natureza, o mesmo estatuto que o egoísmo possui na sociedade: o homem primitivo visa apenas à conservação própria tal como em sociedade os indivíduos visam apenas seus interesses próprios. Claro que não se trata de um egoísmo, pois isso pressuporia o reconhecimento do outro e a escolha deliberada de desprezar o interesse de outrem. Então como a piedade regula a influência do amor de si no homem selvagem?

Rousseau complementa sua descrição da piedade: “ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude”. A piedade é a máxima, presente em todos os homens, que serve de guia de sua conduta. É através dela que o homem poderá sair de si e identificar o outro como um outro eu. A piedade diz aos homens “faze a outrem o que desejas que façam a ti”. Piedade é o sentimento de co-paixão, isto é, sentimento em direção ao outro. Por isso Rousseau falará que dela irão decorrer todas as virtudes sociais como a clemência e a humanidade, pois elas nada mais são que a piedade aplicada aos fracos ou aos culpados. (IBID: 155. IBID: 254) Como explica Salinas Fortes:

É possível, assim, caracterizar a *pitié* como uma faculdade *representadora*, ou seja, faculdade de se pôr imaginariamente no lugar do outro, capacidade de “transcendência”, de superação de si. Abertura para o outro ou para a alteridade, ela tem em si mesma algo de móvel: o sentir, nesse caso, é um sentir junto ao outro, que é, como tal, transporte e movimento imaginário para fora. (SALINAS FORTES, 1997: 61)

---

<sup>30</sup> Encontramos na *Carta a Beaumont* uma confirmação dessa leitura: “fiz ver que a única paixão que nasce com o homem, a saber, o amor de si, é uma paixão em si mesma indiferente quanto ao bem e ao mal, que só se torna boa ou má por acidente e segundo as circunstâncias em que se desenvolve”. (OC III, 936. 2005: 48)

É por essa razão que Rousseau criticará Hobbes, pois o último afirmará que o homem é naturalmente mau simplesmente porque ele não possui ideia de bondade; porém, todos os atos do selvagem – mesmo os violentos – são isentos de julgamento. Ele não ataca alguém baseado em uma concepção da violência que outros homens podem exercer. É apenas o amor de si agindo, como em qualquer outra situação de perigo.

Hobbes não viu que a mesma causa que impede os selvagens de usar a razão, como o pretendem nossos juristas, os impede também de abusar de suas faculdades, como ele próprio acha; de modo que se poderia dizer que os selvagens não são maus precisamente porque não sabem o que é ser bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas a tranquilidade das paixões e a ignorância do vício que os impedem de proceder mal. (IBID: 154. IBID:252)

Hobbes falhou ao perceber o outro princípio que guia a natureza humana: a piedade. Sem a piedade, o homem só se importaria com sua própria conservação. O amor de si seria o único agente atuante na natureza humana, e assim o homem nada faria por qualquer outro, pois sempre colocaria sua conservação acima de tudo:

Os homens jamais passariam de monstros se a natureza não lhes tivesse conferido a piedade para apoio da razão (...) decorrem somente dessa qualidade todas as virtudes sociais que quer contestar nos homens. Com efeito, que são a generosidade, a clemência, a humanidade, senão a piedade aplicada aos fracos, aos culpados ou à espécie humana em geral? (IBID: 155. IBID: 254)

É por esse motivo que a piedade funciona como o “freio tão salutar” para as paixões humanas. Ela, sozinha, produz todo o necessário para a convivência harmoniosa entre os homens, pois ela é uma máxima natural presente no coração de todos os homens: “alcança teu bem com o menor mal possível para outrem”. (IBID: 156. IBID: 254) Como não há qualquer faculdade agindo em concorrência com ela, a identificação com o sofredor é “infinitamente mais íntima no estado de natureza do que no estado de raciocínio”.

Ora, mas como é possível ao homem natural esse transporte em direção ao outro? Se ele está isolado em si mesmo, não percebe ainda o mundo como um outro, como é que a piedade pode realizar um movimento do interior para o exterior e lá reconhecer o outro como um outro eu? Em outras palavras, sem a faculdade da

imaginação, o que permite ao homem ir para fora de si? Rousseau esqueceu que qualquer sentimento em relação ao outro pressupõe uma relação social? Para responder a essa pergunta, precisamos fazer uma pequena digressão.

No início do desenvolvimento sobre a piedade, Rousseau a introduziu com as seguintes palavras: “Não creio ter a temer qualquer contradição, se conferir ao homem a única virtude natural que o detrator mais acirrado das virtudes humanas teria de reconhecer. Falo da piedade”. (IBID: 154. IBID: 253) Esse detrator é Bernard Mandeville. Não deixa de ser curioso o fato de Rousseau trazer outro filósofo de sua época para a discussão, em especial Mandeville, que causou escândalo com a publicação de sua obra principal *Fábula das Abelhas*.

Ele é citado nominalmente, logo após a introdução da piedade, onde lemos a seguinte afirmação:

Vê-se, com prazer, o autor da *Fábula das Abelhas*, forçado a reconhecer o homem como um ser compassivo e sensível, sair, no exemplo que nos dá, de seu estilo frio e sutil para oferecer-nos a imagem patética de um homem aprisionado que descobre lá fora uma besta feroz arrancando um filho do seio de sua mãe, estraçalhando com os dentes assassinos seus fracos membros e rasgando com as unhas as entranhas palpitantes dessa criança. Que agitação tremenda não experimenta essa testemunha de um acontecimento pelo qual tem interesse pessoal nenhum! Que angústias não sofre com esse espetáculo, sem poder levar algum socorro à mãe desfalecida ou à criança moribunda! (IBID: 154. IBID: 253)

Rousseau faz referência explícita a um exemplo presente no texto *An essay on charit and charity-schools* (Um ensaio sobre a caridade e as escolas de caridade), no qual Mandeville disse:

Se algum de nós se encontra trancado em um quarto no térreo, em cujo pátio contíguo estivesse brincando uma criança feliz e bem humorada de dois ou três anos, tão próxima de nós que através das grades da janela quase podemos tocá-lo com a mão; e se enquanto nos deleitamos na diversão inocente e na imperfeita tagarelice da criancinha inocente, uma enorme e repugnante porca se aproximasse dela, com grunhidos que a encham de terror; seria natural pensar que isso nos deixaria inquietos, e com berros e sons ameaçadores tentaríamos mandá-la embora. Mas se isso acontecesse com uma criatura faminta, enlouquecida na busca por comida, não poderíamos impedir com todos nossos gritos e gestos ameaçadores dela alcançar a inocente criança, e de destruí-la e devorá-la. Vê-la com sua mandíbula amplamente aberta e o pobre cordeiro abatido com uma pressa gananciosa; ver o imundo focinho cavoucando nas ainda vivas entranhas e sugando o sangue quente, e ocasionalmente ouvindo o

estalar dos ossos e o grunhir com prazer selvagem do cruel animal sobre o horrível banquete. (MANDEVILLE, 1988: 255)<sup>31</sup>

Para compreendermos a intenção de Mandeville com esse exemplo, precisamos antes de tudo entender o que é almejado pelo autor nesse texto. O objetivo principal, como o próprio nome já deixa claro, é analisar a caridade, que é definida do seguinte modo:

Caridade é aquela virtude pela qual parte daquele sincero amor que temos por nós mesmos é transferido puro e não maculado para outros, não atados a nós por laços de amizade ou consanguinidade, e mesmo a simples estranhos, pelos quais não temos obrigação alguma, nem esperança ou expectativa sobre algo. Se enfraquecermos de qualquer modo o rigor dessa definição, parte dessa virtude será perdida. (IBID: 253)

O rigor da definição é exemplar, e altamente restritivo; não precisamos ir muito longe em sua análise para vermos como é difícil obter tal virtude. Um dos problemas dessa virtude, explica Mandeville, é a comum confusão dessa com a piedade e a compaixão. As duas últimas são sentimentos de condolências quando vemos alguém sofrer algum infortúnio: grosso modo, quanto mais próximos estamos desse alguém, mais sofremos, e, quanto mais distantes, menos. Mas por que ocorre essa distinção? Isso parece indicar que algo além dessas virtudes atua no homem. Vejamos o que ele tem a nos dizer sobre a natureza humana:

A natureza humana é igual em todos os lugares: Gênio, Inteligência e partes naturais são sempre aguçados pela aplicação e podem ser aprimorados tanto na prática da pior vilania como também no exercício industrioso ou da virtude mais heroica. Não existe estação/posto da vida onde Orgulho, Emulação, e o Amor por Glória não são exibidas. (IBID: 275)

O homem não é composto apenas de virtudes; não pode existir natureza humana sem, ao mesmo tempo, serem exibidos os traços humanos viciosos. Se lembrarmos a *Investigação sobre a origem da virtude moral*, Mandeville descreve que o homem pode ser feito sociável, mas que ele é também “extraordinariamente egoísta e cabeça dura”,

---

<sup>31</sup> Todas as traduções do texto de Mandeville são de nossa autoria. O texto-base usado foi o presente na edição da *Liberty Classics*, editado por F. B. Kaye (1988).

(IBID: 42) e que somente através de um ardil elaborado ele pode vir a formar uma sociedade:

A principal coisa, portanto, na qual legisladores e outros homens sábios que labutaram para o estabelecimento da sociedade se empenharam, foi em fazer o Povo acreditar que eles foram feitos para governar e que é mais benéfico para todos conquistar do que satisfazer seus apetites, e muito melhor cuidar do [que é] público do que se afigura ser seu interesse privado. (IBID: 42)

Fazer crer que a sociedade é melhor que a vida solitária, através de qualquer modo que se queira, torna-se tarefa complicada porque ela atinge exatamente o nervo do homem: seus apetites, desejos, paixões. O homem precisa submetê-los à vontade de outro, discipliná-los, deixar o seu interesse de lado em prol do bem comum: e isso não é tarefa fácil; pelo contrário, é uma tarefa extremamente complicada, posto que o homem não é naturalmente apto para a vida em sociedade, como esclarece Mandeville:

Todos os animais não educados possuem apenas o afã de satisfazerem a si próprios e seguem naturalmente a tendência de suas inclinações, sem considerar o bem ou o dano que sua própria satisfação pode ocasionar aos outros. Essa é a razão pela qual no estado de natureza selvagem as criaturas mais aptas a viver juntas pacificamente e em grande número são aquelas com o menor entendimento e com o menor número de apetites para gratificar; conseqüentemente, nenhuma espécie de animal é, sem o freio do governo, mais incapaz de concordar por muito tempo em multidão do que aquela do homem. (IBID: 41)

O que mais afeta uma natureza caracterizada como ‘egoísta e cabeça dura’? Somente através da bajulação contínua será desenvolvida aquilo que é comumente chamada de “virtude moral”: “O que impulsionou tanto, até o mais alto grau de abnegação, não foi outra coisa senão a esperteza (*policy*) de fazer uso dos meios mais efetivos de lisonjear o orgulho humano”. (IBID: 51) Tornar o homem apto à sociedade, então, é obra “da hábil direção dos políticos astutos; e quanto mais nos aprofundamos na natureza humana, mais convencidos ficaremos que as virtudes morais são a prole política que a adulação engendra no orgulho”. (IBID)

É apenas por meio de um encantador mecanismo (*bewitching engine*) é que o homem poderá vir a viver em sociedade: a bajulação. Com as lisonjas das qualidades do homem, com as adulações que demonstram sua grande superioridade perante outros

animais, que louvam seu vasto entendimento é que se pode penetrar no âmago desses homens e instruí-los a acreditarem em novas noções, como honra e vergonha:

Depois de terem se insinuado nos corações dos homens por meio dessa ardilosa adulação, começaram a instruí-los nas noções de honra e vergonha, representando um como o pior dos males e o outro como o mais alto bem a que podem aspirar os mortais. (IBID: 43)

Com isso, não se trata de um reconhecimento emotivo pelo sofrimento do outro que nos leva a ter piedade, pois o que agita essa cena é um constrangimento social a que fomos acostumados:

É a Humanidade que nos ordena a (*bid us*) ter compaixão para com o sofrimento dos outros, e a razão nos diz que quer uma coisa esteja longe ou seja feita à nossa frente, nossos sentimentos relativos a ela devem ser os mesmos, e nós devemos ter vergonha de admitir que não sentimos comiseração alguma em nós quando alguma coisa a requer. (IBID: 256)

Assim, o convívio social nos “ensina” que devemos sentir vergonha, que é representado como “o pior de todos os males”, (p.43) que o homem torna-se obrigado a ter sentimentos com relação àquela. Por isso Mandeville, como resume F. B. Kaye, “não nega a existência do que é usualmente chamado de virtude, mas apenas sustenta que isso não é virtude verdadeira”. Estamos sempre perante um jogo de aparências, e assim torna-se cristalina a verdadeira opinião de Mandeville acerca das escolas de caridade. Ele diz: “Escolas de caridade, e tudo o mais que promove ociosidade e impede o pobre de trabalhar, são mais acessórios para o crescimento da vilania do que ânsia de ler e escrever”. (IBID: 271)

É a partir desse ácido diagnóstico que Mandeville parte para o ataque, para mostrar quais as causas reais da existência da caridade e das escolas de caridade: o “**orgulho**” (p. 278) de ajudar, “**o baixo custo**” para os contribuintes (assim ninguém se importa em doar, p.280) que assim adquirem “**fama**” (p. 279), exatamente por se importarem com os desfavorecidos! O mesmo ocorre com os padres, por controlarem toda essa máquina; e os pecadores, por acreditarem que assim estão redimidos de seus pecados.

Assim sendo, como compreender aquele exemplo do animal faminto que ataca uma criança, de que Rousseau se vale para demonstrar que mesmo o maior detrator das

virtudes humanas não pode negar a existência da piedade? Logo após aquele exemplo, Mandeville acrescenta: “ouvir e ver tudo isso, daria à alma torturas indizíveis!” (IBID: 255) Essa última frase é a que interessou ao genebrino. Ela é interpretada por Rousseau como uma afirmação inegável que, mesmo que se queira esvaziar todas as virtudes de seus valores, a presença da piedade ainda se faz presente.

Contudo, na conclusão da *Investigação sobre a origem da virtude moral* Mandeville dá uma definição extensa sobre a piedade que é interessante lembrarmos:

É impossível julgar a ação de um homem, a menos que estejamos completamente familiarizados com o princípio e o motivo pelo qual ele age. Piedade, apesar de ser a mais gentil e a menos enganadora de todas as nossas paixões, ainda é uma das fraquezas e nossa natureza, como a raiva, o orgulho ou o medo. Os espíritos mais fracos geralmente possuem a maior dela, razão pela qual ninguém é mais compassivo que as mulheres e as crianças. Deve ser confessado que de todas as nossas fraquezas é a mais amável e a que mais se assemelha a virtude; além disso, sem uma considerável dose dela a sociedade dificilmente poderia subsistir; mas, como também é um impulso da natureza, que não consulta nem o interesse público nem a nossa própria razão, ela pode produzir tanto o mal como o bem. Ela ajudou a destruir a honra de virgens e corrompeu a integridade de juizes; e qualquer um que a tome como princípio, por melhor que seja o bem que ele traga para a sociedade, não possui nada para se vangloriar a não ser que ele saciou uma paixão que coincidiu de ser benéfica para o público. Não há mérito algum em salvar uma criancinha inocente que cairá no fogo: a ação não é nem boa nem má e, independente de qualquer benefício que a criança recebeu, nós favorecemos apenas a nós mesmos; pois vê-lo cair e não acudir para salvá-lo iria causar grande dor que nossa preservação própria (*Self-preservation*) nos compele a prevenir. (IBID: 56)

O filósofo não poderia ser mais claro: a lógica que rege toda e qualquer paixão é a mesma que rege a piedade. Ela pode ser a mais doce, mas isso não impede que ela trabalhe sempre de acordo com a nossa natureza egoísta. Não se trata de afirmar que ela é uma paixão danosa, enganadora, mas simplesmente de reconhecer que ela é apenas uma entre tantas outras. Uma boa ação é feita para evitar um desprazer maior que adviria de não fazê-la, ou pelas compensações que esperamos obter por meio dela.

Portanto, a leitura que Rousseau faz de Mandeville está correta até certo ponto. Ela pode ser considerada certa na medida em que, como explica Victor Goldschmidt, a figura do médico holandês é usada como um tipo de argumento em que se invoca o testemunho de um adversário para, em seguida, subvertê-lo e convertê-lo a seu favor.<sup>32</sup> Não temos objeção alguma a essa leitura. Acreditamos, entretanto, que podemos extrair

---

<sup>32</sup> GOLDSCHMIDT, 1974: 335.

algo mais do pensamento de Rousseau. Não se trata de uma tentativa de buscar por uma fonte ou a procura de uma resposta direta; trata-se, no máximo, de uma tentativa de elucidação das ideias de Rousseau pelo contraponto que Mandeville nos fornece.

Mandeville está preocupado em demonstrar que não existe aquela virtude verdadeira tão buscada por todos os filósofos. A piedade, a benevolência, a caridade, enfim, em qualquer ação dita virtuosa “não são poucos os sintomas do orgulho que podemos descobrir”.<sup>33</sup> (IBID: 57) Mandeville, *assim*, poderia conceder a Rousseau a existência da piedade, mas nunca aceitaria dar-lhe o mesmo valor que o genebrino lhe dará. Porém, a diferença crucial resta em outro lugar. Para Rousseau, a piedade é um ‘sentimento natural e primitivo’ enquanto que para Mandeville é uma entre todas as paixões dos homens. Para o primeiro, mesmo animais dão demonstração de piedade, como no caso dos animais que evitam passar perto de outros animais mortos de sua espécie. A piedade, para Rousseau, é uma “virtude universal” e isso explica a possibilidade de transporte mesmo no estado de natureza. Salinas Fortes dá uma explicação precisa sobre essa aparente contradição:

É quase impossível, na realidade, imaginar como atuaria no estado de natureza um “sentimento” relativo como a comiseração, já que toda relação supõe necessariamente a passagem para o estado de sociedade. Mas essa impossibilidade se deve à própria impossibilidade de se conceber aquilo que está para além de toda representação e que só pode ser metaforicamente descrito por analogia com o nosso estado atual. O que importa é que Rousseau pretende que essa capacidade de sofrer no outro ou de se compadecer é na sua essência um impulso “natural”, ou seja, uma disposição que faz parte intrínseca da natureza humana, embora no estado de natureza ela goze de uma completa “virtualidade”. (SALINAS FORTES, 1997: 58)

Com o exemplo de Mandeville, vemos claramente que a preocupação deste está mais ligada em conciliar a existência e os progressos materiais e intelectuais das sociedades com o comportamento vicioso dessa mesma sociedade e a piedade não é nada mais que ‘mais um’ elemento de todo esse vício. A piedade em Rousseau possui estatuto completamente diferente e, por isso, só existirá confusão em seu valor se não atentarmos ao que ela representa dentro do quadro geral do *Segundo Discurso*. Assim, cada um dos filósofos difere na avaliação da piedade pelo estatuto que o elemento ‘sociabilidade’ têm dentro de cada um dos sistemas de pensamento.



Compreendemos, então, como os dois elementos anteriores à razão funcionam no estado de natureza. Todavia, não podemos nos esquecer da existência das paixões sociais, principalmente do amor-próprio. Sabemos pela definição desse último que é pela ação de causas exteriores que certas transformações podem ocorrer no amor de si e que ele poderá receber uma moralidade.<sup>34</sup> Quais são essas modificações que ocorrem com o homem e o colocam, por assim dizer, na contramão de sua natureza?

Como vimos anteriormente, Rousseau não entra em detalhes acerca de causas particulares. Seu método o dispensou de antemão dessa pesquisa factual, pois não se trata de buscar causas reais, impossíveis de serem verificadas, e sim da busca de um encadeamento possível – leia-se lógico – dos fatos humanos. Ao invés disso, ele mostrará que essa transformação é ancorada no desenvolvimento de certas capacidades que o homem natural não tem senão em potência, que “necessitam do concurso fortuito de inúmeras causas estranhas, que poderiam nunca surgir, e sem as quais ele teria permanecido eternamente em sua condição primitiva”. (IBID: 162. IBID: 258)<sup>35</sup> O mesmo movimento se mantém quanto às paixões. Pensando em termos de possibilidades lógicas, a mudança que afeta o homem em seu âmago na passagem para a vida social é explicada através dos mecanismos (as capacidades) que agem, mas a descrição passo a passo da transformação dos sentimentos é esvaziada de toda importância. Dados todos os fatores, pouco importa a ordem em que eles agiram.

Essa transformação depende, como explica Rousseau, do desenvolvimento da perfectibilidade, das virtudes sociais e de todas as faculdades racionais; por isso, com o amor próprio, o problema é mais delicado. Diga-se de passagem, até mesmo o sentimento de amor (amoroso), tal como o concebemos, não existe senão na vida social; o amor é limitado à necessidade física no estado de natureza, pois de outro modo

---

<sup>34</sup> Tal ponto encontra um desenvolvimento mais extenso no quarto livro do *Emílio*: “A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e não o deixa nunca durante a vida, é o amor de si mesmo; paixão primitiva, inata, anterior a qualquer outra e da qual todas as outras não são, em certo sentido, senão modificações. Assim, se quisermos, todas são naturais. Mas essas modificações em sua maioria têm causas estranhas sem as quais não ocorreriam nunca; e essas modificações, longe de nos serem vantajosas, nos são nocivas; mudam o primeiro objeto e vão contra seu princípio. É então que o homem se encontra fora da natureza e se põe em contradição consigo mesmo”. (OC IV, 491. 1968: 235)

<sup>35</sup> “Confesso que os acontecimentos que tenho de descrever podendo sobrevir de inúmeros modos, só por conjecturas posso decidir-me na escolha. Mas, além dessas conjecturas se tornarem verdadeiras razões quando são as mais prováveis que se possam extrair da natureza das coisas e os únicos meios que se possa ter para descobrir a verdade, as consequências que eu quero deduzir das minhas conjecturas, por isso não serão conjecturais, porquanto, sobre os princípios que acabo de assentar não se poderia estabelecer qualquer outro sistema que me fornecesse os mesmos resultados e do qual pudesse inferir as mesmas conclusões”. (IBID: 259. IBID: 162)

implica uma relação de reconhecimento do outro como objeto único e exclusivo do sentimento: “ora, diz Rousseau, é fácil de compreender que o moral, no amor, é um sentimento artificial, nascido do costume da sociedade (...) esse sentimento, baseando-se em certas noções de mérito ou de beleza, que um selvagem é incapaz de ter, e em comparações que não está em condições de fazer, deve ser quase nulo para ele”. (IBID: 158. IBID: 255) Mas, vejamos o que significa dizer que é o amor próprio “que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si do que de qualquer outro”.

Ao afirmar que o amor próprio nasce em sociedade, Rousseau quer precisar o fato de que esse sentimento só pode aparecer a partir do momento que o homem está em relação com seus semelhantes, dado que não é possível uma sociedade sem essa. Tudo está excluído, pois o selvagem encerra em si mesmo sua existência. O amor próprio não existe sem o uso da razão, da reflexão – em suma sem a habilidade de *comparar* – a questão da alteridade. O outro não é colocado em questão, pois o selvagem no estado inicial é quase um animal, guiado apenas pelo instinto. O amor próprio não pode existir no estado de natureza exatamente por que ele pressupõe o reconhecimento de outro homem como seu igual. Por isso que “no nosso estado primitivo, no verdadeiro estado de natureza, o amor próprio não existe”. (IBID: 219. IBID: 307) Assim, entender a distinção do amor de si e do amor próprio é entender também a distinção entre homem selvagem e civil, pois somente tornando-se sociável é que ele pode se tornar um ser moral, como escrevera Rousseau em um fragmento.<sup>36</sup>

Se o amor próprio não existe no estado de natureza, dada a independência total do homem, ele é um sentimento artificial que advém dessa nova situação em que o homem se encontra. Se nos lembrarmos de outro fragmento, Rousseau defende a mesma ideia ao afirmar que o homem isolado permanece sempre o mesmo, pois só poderá fazer progressos em sociedade.<sup>37</sup> Assim, com o advento da razão, o amor de si sofre uma transformação. Após os longos séculos que separam o homem das puras sensações do estado de natureza do homem social com seus primeiros conhecimentos racionais,

---

<sup>36</sup> « En ne songeant qu'à pourvoir à ses besoins, il acquiert par le commerce de ses semblables, avec les lumières qui doivent l'éclairer, les sentiments qui doivent le rendre heureux. En un mot, ce n'est qu'en devenant sociable qu'il devient un être moral, un animal raisonnable, le roi des autres animaux, et l'image de Dieu sur la terre. » (OC III, 477)

<sup>37</sup> « C'est par ces communications, d'abord forces, puis volontaires, que leurs esprits se sont développés, qu'ils ont acquis des talents, des passions, des vices, des vertus, des lumières, et qu'ils sont devenus tout ce qu'ils peuvent être en bien et en mal. L'homme isolé demeure toujours le même, il ne fait de progrès qu'en société. » (OC III, 533)

novas operações entram em funcionamento. O homem já ultrapassou as necessidades físicas, criou novas pelo hábito<sup>38</sup> que são, no fundo, frutos da própria sociedade: é criada toda uma nova situação, alheia a tudo do estado de natureza: os homens começaram a se relacionar, começaram a criar dependências mútuas e, basicamente, tornam-se animais domésticos.<sup>39</sup> A moralidade implica preferências, comparações e desejos:

(...) enquanto só se dedicaram a obras que um único homem podia criar, e as artes que não solicitavam o concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes quanto o poderiam ser por sua natureza, e continuaram a gozar entre si das doçuras de um comércio independente; mas, desde o instante em que um homem sentiu a necessidade do socorro do outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas. (IBID: 171. IBID: 264-5)

O tema que permeia todo esse pensamento de Rousseau é a opinião, que começa a entrar em jogo quando o homem passa a reconhecer o outro: começa-se a comparar quem é que canta melhor, quem é o mais belo, e inicia-se o cotejo com os vícios: “os homens começaram a apreciar-se mutuamente e se lhes formou no espírito a ideia de consideração”. (IBID: 170. IBID: 263) A partir desse momento, o homem encontra-se separado, dentro de uma economia de valores, em que a consideração do um pelo outro toma uma importância fundamental dada a dependência mútua que se estabeleceu; agora não vale mais ser, mas parecer ser:

Eis, pois, todas as nossas faculdades desenvolvidas, a memória e a imaginação em ação, o amor-próprio interessado, a razão em atividade, alcançando o espírito quase que o termo da perfectibilidade de que é suscetível. Aí estão todas as qualidades naturais postas em ação, estabelecidos a posição e o destino de cada homem, não somente quanto à quantidade dos bens e o poder de servir ou de ofender, mas também quanto ao espírito, à beleza, à força e à habilidade, quanto aos méritos e aos talentos e, sendo tais qualidades as únicas que poderiam merecer consideração, precisou-se desde logo tê-las ou afetar possuí-las. Para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade se era. Ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente distintas. (IBID: 175. IBID: 267)

---

<sup>38</sup> IBID: 214. IBID: 302.

<sup>39</sup> IBID: 139. IBID: 241.

Ter a capacidade de se comparar transformou o modo do homem viver sua existência. Enquanto selvagem, o outro não é reconhecido e não modifica sua vida; ele apenas satisfaz suas necessidades físicas mais fundamentais, que são poucas, e, sem influência de nada exterior a ele, continuaria para sempre dentro desse ciclo; ao passo que o homem social torna-se 'dependente' do outro para comer, para se vestir, enfim, 'dependente' em todos os sentidos possíveis e, para conseguir essas vantagens, a opinião do outro se torna vital. Como ele não basta a si mesmo em nenhuma esfera da vida, ele aprende esse novo modo de vida que é o social:

Dessa distinção [ser e parecer] resultaram o fausto majestoso, a astúcia enganadora e todos os vícios que lhes formam o cortejo. Por outro lado, o homem, de livre e independente que antes era, devido a uma multidão de novas necessidades passou a estar sujeito, por assim dizer, a toda a natureza e, sobretudo, a seus semelhantes dos quais num certo sentido se torna escravo. (IBID. IBID)

Por isso o genebrino afirma que “é a razão que engendra o amor próprio”, (IBID: 156. IBID: 254) isto é, o homem, ao ter consciência que o outro é parte de sua existência, engendra o amor próprio para parecer ser o que for mais vantajoso e, conseqüentemente, “é a reflexão que o fortifica”, pois, ao perceber tudo o que é possível obter pela emulação de certas qualidades, cada vez mais o homem enraíza o véu da hipocrisia em seu rosto. Nessa sociedade de máscaras em que o amor-próprio dá as cartas, não espanta que Rousseau afirme que ele é a razão de todos os males que os homens causam entre si.

É somente depois que o amor próprio se instala é que a piedade perderá sua força. Essa paixão, produto da sociedade, dá destaque a um objeto baixo certas categorias; para atingir seu objeto, valerá tudo, inclusive causar mal a outro. É a partir do amor próprio que veremos o nascimento de todas as paixões sociais. Como afirma Florent Guénard, “o amor próprio define uma lógica social bem mais que um sentimento: *aquela que consiste em se conformar com as expectativas dos outros*”. (GUÉNARD, 2011: 60. Grifo nosso.)<sup>40</sup> Podemos complementar essa explicação de Guénard se nos lembrarmos do que ocorria com a piedade, do seu transporte natural ao outro, pois com o amor próprio ocorre o mesmo transporte, mas agora sob o signo dessa lógica social, conforme bem explicado por Salinas Fortes: “Ao contrário do que ocorre

---

<sup>40</sup> No original: “*l’amour-propre définit une logique social bien plus qu’un sentiment : celle qui consiste à se conformer aux attentes des autres*”.

com o movimento de transporte próprio da *pitié*, no caso do amor próprio eu me comparo com outro e, portanto, transporto-me até ele, mas para dele me distinguir e para suplantá-lo.” (SALINAS FORTES, 1997: 65)

\*\*\*

É possível, agora, tentar formular uma resposta à questão que deixamos em aberto anteriormente acerca da relação entre a o processo histórico e a perfectibilidade. O fato determinante é que o homem pode se aperfeiçoar, mas isso não significa que no conjunto da obra o resultado não saia negativo; quando toda a humanidade se aperfeiçoa *visando apenas a própria comodidade* inevitavelmente ocorrerá um momento nesse processo em que os homens entrarão em choque. Quando o amor próprio engendra sua lógica, sufoca a piedade: <sup>41</sup> foi o processo de aperfeiçoamento do homem que o levou até lá; o problema é que a mesma faculdade levou outros homens ao mesmo ponto.

Assim, a desigualdade natural insensivelmente se desenvolve junto com a desigualdade de combinação, e as diferenças entre os homens, desenvolvidas pelas diferenças das circunstâncias, se tornam mais sensíveis, mais permanentes em seus efeitos e, em idêntica proporção, começam a influir na sorte dos particulares. (IBID: 174. IBID: 266)

E, um pouco mais a frente, complementa:

Por fim, a ambição devoradora, o ardor de elevar sua fortuna relativa, menos por verdadeira necessidade do que para colocar-se acima dos outros, inspira a todos os homens uma negra tendência a prejudicarem-se mutuamente, uma inveja secreta tanto mais perigosa quanto, para dar seu golpe com maior segurança, frequentemente usa a máscara da bondade; em uma palavra, há, de um lado, concorrência e rivalidade, de outro, oposição de interesses e, de ambos, o desejo oculto de alcançar lucros a expensas de outrem. (IBID: 175. IBID: 267)

O homem precisa da razão apenas para a vida em sociedade; a perfectibilidade somada às causas ocasionais, sem uma ordem fixa e pré-determinada do processo histórico, levou invariavelmente os homens até um ponto em que as faculdades se desenvolveram para viver em comunidade; mas isso, através de fingimentos, máscaras, truques, simulações, dissimulações, pois aprenderam a tirar vantagem da situação em

---

<sup>41</sup> “Assim as usurpações dos ricos, as extorsões dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, abafando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus”. (IBID: 176. IBID: 268)

que um pode trabalhar por dois. A cada passo desse processo evolutivo, fica-se vedado o retorno ao passo anterior, pois é impossível a supressão daquilo que já foi ganho. Esse é o motivo de tanta cautela por parte do genebrino quanto se trata de qualquer mudança, seja no estado de natureza ou civil. Nenhum retorno é possível, pois a ignorância do estado anterior é impossível de ser recuperada.<sup>42</sup>

Então, podemos concluir que o homem selvagem no estado de natureza foi a melhor época do homem? Que, após pesar a balança entre os dois estados,<sup>43</sup> devemos só lamentar a perda dessa idade de ouro isenta de todos os vícios?

No início da segunda parte do *Segundo Discurso*, Rousseau retoma os passos que descreveu na primeira parte e avança nas considerações propriamente acerca do surgimento da sociedade. Dos acasos da vida, surgem as primeiras mudanças;<sup>44</sup> após isso, o espírito foi se acostumando a perceber relações entre diferentes objetos que o levam a produzir uma “certa espécie de reflexão, ou melhor, uma prudência maquinal” (OC III, 165. 1978: 260) que lhe ensina o necessário para sua segurança. Durante esse caminho, o homem aprenderá a superar os outros animais e tomará consciência disso: “O primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho”. (IBID: 166. IBID: 261)

O reconhecimento do homem como indivíduo é concomitante ao momento que ele percebe que ultrapassa os outros animais e, por causa disso, sua individualidade vem acompanhada de um movimento de orgulho por ser superior aos demais animais. Na sequência desse movimento, ele perceberá que outros homens agem de modo idêntico ao dele; assim, como segunda consequência surge a percepção que o outro age e interage com o mundo externo de modo semelhante ao dele e isso leva o homem inevitavelmente a “seguir as melhores regras de conduta que, para seu proveito e segurança, achou melhor manter para com eles”. (IBID. IBID)

Essas regras de conduta dizem respeito ao modo que o homem encara a forma de contato com o outro. Aquela ‘reflexão ou prudência maquinal’ irá levá-lo a seguir o

---

<sup>42</sup> Barbara de Negroni afirma tese semelhante, porém discutindo outras obras de Rousseau. Cf. NEGRONI, 2011: 103.

<sup>43</sup> “É oportuno suspender o julgamento que poderíamos fazer de uma tal situação e desconfiar de nossos preconceitos até que, de balança na mão, se tenha examinado se há mais virtudes do que vícios entre os homens civilizados; ou se suas virtudes são mais proveitosas do que funestos seus vícios; ou se o progresso de seus conhecimentos constitui compensação suficiente dos males que se causam mutuamente à medida que se instruem sobre o bem que deveriam dispensar-se”. (OC III, 152-3. 1978: 251)

<sup>44</sup> “Mas logo surgiram dificuldades e impôs-se aprender a vencê-las...”. (IBID: 165. IBID: 260)

modo de contato mais cauteloso possível para garantir ao máximo sua conservação. Essa parte maquinal das relações não significa nenhuma maldade, pois um julgamento moral implica razão e sociedade, como já vimos: esse homem ainda não tem ideia de compromisso, nem de dívida e nem de temporalidade. Suas relações com o outro, podemos resumir, são circunscritas ao momento corrente e atual apenas.

Dos repetidos e variados contatos entre os homens, em determinado momento (“salto multidões de séculos, forçado pelo tempo que decorre, pela abundância das coisas que tenho a dizer e pelo progresso quase insensível desses preliminares, pois, quanto mais lentos são os acontecimentos em sua sucessão, tanto mais prontos para serem descritos”: IBID: 167. IBID: 262) surgirá a família; depois, irá se formar um idioma comum que, por fim, levará a formação de uma nação particular.

No estado familiar, ainda existiam poucas necessidades a serem saciadas, mas da divisão de tarefas que surge entre o homem e a mulher, acabam se inventando alguns instrumentos de que não tinham necessidade e criam novas comodidades que o homem não teria possibilidades de desenvolver no estado de natureza. Esse passo “foi o primeiro jugo que, impensadamente, impuseram a si mesmos e a primeira fonte de males que prepararam para seus descendentes”. (IBID: 168. IBID: 262) Famílias fixadas em determinadas regiões geograficamente próximas podem fazer surgir um idioma comum e, depois, poderão se juntar e formar uma forma rudimentar de sociedade. Com o comércio mais frequente entre eles, “acostumam-se a considerar os vários objetos e a fazer comparações; insensivelmente, adquirem-se ideias de mérito e beleza, que produzem sentimentos de preferência” (IBID: 169. IBID: 263) e surgem os valores morais. O próximo passo, como sabemos, será o surgimento do vício e das paixões sociais.<sup>45</sup>

Na descrição desses primeiros rudimentos de sociedade parece não haver muita diferença do movimento que vimos acompanhando ao longo da primeira parte do *Segundo Discurso*. Porém, Rousseau faz uma observação fundamental para a compreensão de seu pensamento:

---

<sup>45</sup> “Os homens habituaram-se a reunir-se diante das cabanas ou em torno de uma árvore grande (...) cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço (...) e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja”. (IBID: 169-170. IBID: 263)

Assim, embora os homens se tornassem menos tolerantes e a piedade natural já sofresse certa alteração, esse período de desenvolvimento das faculdades humanas, ocupando uma posição média exata entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio, deve ter sido a época mais feliz e a mais duradoura. Mais se reflete sobre isso e mais se conclui que esse estado era o menos sujeito às revoluções, *o melhor para o homem*, que certamente saiu dele por qualquer acaso funesto que, para a utilidade comum, jamais deveria ter acontecido. (IBID: 171. IBID: 264. Grifo nosso)

Não se trata para Rousseau, portanto, de nenhuma ode ou delírio quando ele faz uma clara separação entre o que possui o homem no estado de natureza e o que é adicionado a esse estado com a sociabilidade. Esse elogio a essa primeira forma rudimentar de sociedade que se forma é a constatação da ocasião em que o homem conseguiu reunir em um só momento as vantagens dos dois estados. Tornando-se racional, consegue obter uma vida mais cômoda; mas, ao mesmo tempo, não possui tempo livre o suficiente para que o tédio tome conta dele e dedique-se exclusivamente a busca de novos instrumentos. Seu gosto ganha um refinamento, mas apenas o necessário para uma vida mais confortável e menos animal. Esse estado, porém, é extremamente frágil. Quando o homem torna-se dependente do outro, a igualdade rapidamente é desfeita. Enquanto o homem encerra sua existência naquilo que concerne apenas à sua própria vida, isto é, limita-se a preocupar-se com as suas vestes, com a sua cabana, com a sua subsistência, ele poderá viver no equilíbrio dessa “juventude do mundo”. Mas em breve ele perceberá que é “útil contar com provisões para dois” (IBID: 171. IBID: 265) e o equilíbrio da balança se desfaz.

Soma-se à propriedade o surgimento da metalurgia e da agricultura e a divisão do trabalho começa a tomar formas bem claras: “desde que se tornaram necessários homens para fundir e forjar o ferro precisou-se de outros para alimentar a estes”. (IBID: 173. IBID: 266) O desenrolar disso se torna claro:

Da cultura de terras resultou necessariamente a sua partilha e, da propriedade, uma vez reconhecida, as primeiras regras de justiça, pois, para dar a cada um o que é seu, é preciso que cada um possua alguma coisa; além disso, começando os homens a alongar suas vistas até o futuro e tendo todos a noção de possuírem algum bem passível de perda, nenhum deixou de temer a represália dos danos que poderia causar a outrem. (IBID: 173. IBID: 266)

Já sabemos o que acontecerá depois e como uma nova lógica social irá se instaurar na vida do homem. Descobrimos que a causa das desigualdades, que a (falta de) moralidade não podem ser imputadas à natureza humana. Esse homem, em que



poucas paixões se agitam, levava uma vida tranquila da qual somente alguns acasos funestos o removeram. Ele se aperfeiçoou, conseguiu uma vida mais cômoda, mas isso implicou aprender também a diferenciar o ‘meu’ do ‘teu’; a valorizar o ‘eu’ em detrimento do ‘outro’; a identificação com o outro que, num primeiro momento, era limitada ao sofrimento e à comiseração através da piedade, se transmuta, e a identificação transformou-se em comparação. Ao comparar, sentimentos como inveja e desejo surgiram na vida desse homem e, com isso, deslocou-se para o centro da vida em sociedade a opinião e a estima públicas, e ele nada mais fez conforme desejava e sim segundo a nova lógica, aquela do ‘parecer ser’. O eu e o outro se tornam espectadores e atores sob a égide da estima alheia e da opinião: “o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver baseando-se na opinião dos demais e chega ao sentimento de sua própria existência quase que somente pelo julgamento destes”. (IBID: 193. IBID: 281)

Cabe notar, antes de concluirmos, que ao falar sobre parte física, moral e metafísica Rousseau nunca defendeu uma separação de fato no homem. Vimos, ao longo desse capítulo, que Rousseau distinguiu o homem nessas três partes distintas para conseguir descobrir o que era intrínseco à natureza humana. Para descobrir o que, de fato e de direito, é o homem. A decomposição não passou de um método, que teve como intenção a busca de um valor normativo para a natureza humana. A partir da obtenção desse valor normativo, o homem natural serviu (e servirá) como parâmetro para as descrições, comparações e críticas do filósofo genebrino ao pensamento e aos modos das sociedades modernas. Sem esse valor, não seria possível ao genebrino a crítica do mundo efetivo. É o que afirmará na *Carta a d’Alembert*:

O homem é uno, admito. Mas o homem modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos e pelos climas torna-se tão diferente de si mesmo que agora já não devemos procurar o que é bom para os homens em geral, e sim o que é bom para eles em tal tempo e em tal lugar. (ROUSSEAU, 1993: 40. OC V, 16)

Desses dados que coletamos ao longo do *Segundo Discurso*, ficam em aberto ainda algumas questões sobre as sociedades hodiernas. Descobrimos as engrenagens que colocam as sociedades em andamento, mas em que passo estão elas agora? O que, afinal, ganharam os homens com isso? Toda e qualquer sociedade está fadada a esse mesmo destino? É para responder a essas perguntas que iremos, no próximo capítulo, investigar o *Discurso sobre as ciências e as artes*.

# Segundo Capítulo –

---

## Ao redor do *Primeiro Discurso*

No capítulo anterior, a presente análise debruça-se, sobre o *Segundo Discurso* a fim de investigar o conceito de homem para Rousseau. Vimos que o genebrino operou um desmembramento artificial dessa conceituação em três partes: física, metafísica e moral, e foi mantido esse procedimento metodológico com a finalidade de se observar todas as variáveis contidas no conceito. Pode-se assim perceber que dessa separação artificial Rousseau conseguiu alcançar um valor normativo do conceito de homem (o homem natural) que ele usa como paradigma para a compreensão do homem do homem, isto é, o homem social que é produtor e, ao mesmo tempo, produto da sociedade.

No *Discurso sobre as ciências e as artes*<sup>46</sup> o foco de Rousseau é investigar a fundo a sociedade tal como ela se apresenta; quer dizer: não se trata da busca por um valor normativo para a compreensão do que a sociedade *poderia ser* ou ainda sobre o que ela *deveria ser*. A questão é mais simples e direta: as sociedades atuais são corrompidas; os costumes de cada indivíduo são moldados pela sociedade em que ele vive e a degeneração está à frente de qualquer um que abra os olhos para vê-la: então, existe algo em todas as sociedades que invariavelmente irá corrompê-las. É com esse diagnóstico que Rousseau inicia o *Primeiro Discurso*:

Potências da terra, amai os talentos e protegei aqueles que os cultivam. Povos policiados, cultivai-os; escravos felizes, vós lhes deveis esse gosto delicado e fino com que vos excitaís, essa doçura de caráter e essa urbanidade de costumes, que tornam tão afável o comércio entre vós, em uma palavra: a aparência de todas as virtudes, sem que se possua nenhuma delas. (ROUSSEAU, 1999: 190. OC III: 7)

Três elementos são destacados como partes constituintes do homem moderno: o gosto delicado, a doçura de caráter e a presença de uma urbanidade de costumes. Vimos no capítulo precedente que o homem natural estava no ponto mais longínquo de um

---

<sup>46</sup> Doravante referido como *Primeiro Discurso*.

refinamento do gosto, no qual o mesmo era classificado como sendo de “uma rudeza extrema”. Leiamos novamente essa passagem:

Constituindo a própria conservação quase sua única preocupação, as faculdades mais exercitadas deverão ser aquelas cujo objetivo principal seja o ataque e a defesa, quer para subjugar a presa, quer para defender-se de tornar-se a de um outro animal; os órgãos que só se aperfeiçoam pela lassidão e pela sensualidade devem, ao contrário, permanecer num estado de grosseria que deles *excluirá qualquer delicadeza*; ficando seus sentidos, nessa direção, divididos, *terá o tato e o gosto de uma redução extrema*, e a vista, a audição e o olfato de uma enorme sutileza. (ROUSSEAU, 1978: 140. IBID: 242. Grifos nossos)

A ironia é clara: o “gosto delicado e fino” é entendido pelos contemporâneos de Rousseau como uma aquisição imprescindível para a convivência entre os homens, como se fosse impossível a convivência entre os homens sem ela. Para verificar esse fato, só precisamos lembrar, por exemplo, do que escreve Voltaire na *Encyclopédie*, no verbete *Finesse*:

(...) Ela exprime qualquer coisa de *delicado e de fino* (...) A *fineza*, no sentido figurado, se aplica à conduta, aos discursos, as obras de espírito. Na conduta, *fineza* exprime sempre, como nas Artes, qualquer coisa elegante (*délié*); ela pode, por vezes, subsistir sem habilidade; é raro que ela não seja mesclada com um pouco de falsidade (*fourberie*); a política admite e a sociedade a reprova.<sup>47</sup>

A ideia de que a política admite a fineza e a sociedade a reprova exprime bem o que Rousseau tem em mente: trata-se de um pensamento que acredita que o espírito treinado, astuto, que sabe quando e o quê falar é essencial no jogo político em que se vale, por vezes, da astúcia para ludibriar seu interlocutor com vistas a atingir um fim determinado, pois uma palavra mal colocada pode ofender e causar um prejuízo inestimável. No convívio diário, entretanto, ele é execrado, pois se sabe que seu fim é enganar para obter vantagens do outro. Em suma, a fineza é compreendida também como sinônimo de falsidade e ardil.

Quer dizer então que esses efeitos (gosto delicado, doçura de caráter e a urbanidade de costumes) podem ser verificados em toda e qualquer sociedade, quase

---

<sup>47</sup> No original: « (...) elle exprime quelque chose de *délicat* & de *fini*. (...) La *finesse*, dans le sens figuré, s'applique à la conduite, aux discours, aux ouvrages d'esprit. Dans la conduite, *finesse* exprime toujours, comme dans les Arts, quelque chose de *délié* ; elle peut quelquefois subsister sans l'habileté : il est rare qu'elle ne soit pas mêlée d'un peu de *fourberie* ; la politique l'admet, & la société la réprouve. »

como parte inerente? Atenas e Roma adentram o debate para mostrar que isso é um fato presente, inclusive, nas sociedades antigas, que muitos tomam como modelo:

Por essa espécie de polidez, tanto mais amável quanto menos afeta mostrar-se, outrora se distinguíram Atenas e Roma nos dias tão exaltados de sua magnificência e de seu brilho; por ela, sem dúvida, nosso século e nossa nação sobrepujarão todos os tempos e todos os povos. Um tom filosófico sem pedantaria, maneiras naturais e não obstante atenciosas, distanciadas igualmente da rusticidade tudesca e da pantomima ultramontana – eis os frutos do gosto, adquiridos nos bons estudos e aperfeiçoados no comércio do mundo. (ROUSSEAU, 1999: 191. OC III: 7)

Quando lemos “eis os frutos do gosto”, a crítica é severa: não se adquiriram “maneiras naturais” - muito pelo contrário: a sociedade é o local essencial em que se desenvolvem todas as falsidades e astúcias dos homens. Por isso, exemplifica Rousseau:

A riqueza do vestuário pode denunciar um homem opulento, e a elegância, um homem de gosto; conhece-se o homem são e robusto por outros sinais – é sob o traje rústico de um trabalhador e não sob os dourados de um cortesão, que se encontrarão a força e o vigor do corpo. (IBID: 191. IBID: 8)

O homem continua no plano central do pensamento de Rousseau, entretanto, antes a oposição entre homem natural e homem social era usada para entender como é possível ao homem vir a se juntar em uma sociedade. Aqui, por outro lado, o homem já está modificado, seu amor próprio se expandiu, sufocou a piedade e se tornou a paixão dominante: portanto, ocorrerá no *Primeiro Discurso* a substituição do binômio homem natural/homem social pelo homem de gosto/homem robusto:

Antes que a arte polisse nossas maneiras e ensinasse nossas paixões a falarem a linguagem apurada, nossos costumes eram rústicos, mas naturais, e a diferença dos procedimentos denunciava, à primeira vista, a dos caracteres. No fundo, a natureza humana não era melhor, mas os homens encontravam sua segurança na facilidade para se penetrarem reciprocamente, e essa vantagem, de cujo valor não temos mais noção, poupava-lhes muitos vícios. (IBID. IBID)

A oposição proposta pelo genebrino aqui é clara: não se trata de discutir sobre um homem natural abstrato e que talvez nunca tenha existido; ou de falar “antes que” ou, ainda, “a natureza humana não era melhor”; não se trata de afirmações acerca de um estado natural de um lado e estado civil do outro. Rousseau pensa, na verdade, em

povos constituídos, com leis e costumes próprios. Era possível ao homem antigo compreender seu semelhante, pois seus costumes estavam pouco polidos. ‘Pouco’ porque ainda era possível, a despeito das delicadezas e finezas que dificultam – para não dizer impossibilitam – essa aproximação. É nesse sentido que Rousseau fala de ‘costumes naturais’: pouco polidos, não artificializados. Dizer que “a natureza humana não era melhor” não é, portanto, nenhum juízo acerca da bondade ou maldade humana e sim uma constatação que em todas as sociedades existe corrupção, mas de graus diversos.

Parece que Rousseau esquematiza uma balança em que, num dos pratos, encontramos o homem antigo ou o homem robusto, e no outro, temos o homem contemporâneo ou o homem de gosto. Perguntamo-nos aqui qual a razão das dicotomias utilizadas. Na carta ao sr. Grimm, em resposta à refutação que Gautier fez ao *Primeiro Discurso*, encontramos um indício:

O sr. Gautier admira sempre a pureza de nossos costumes atuais. Essa sua boa opinião certamente muito honra aos seus costumes, mas não demonstra uma grande experiência. Dir-se-ia, dado o tom em que fala, que estudou os homens como os peripatéticos estudavam a física, sem sair de seu gabinete. Quanto a mim, fechei meus livros e, depois de ter ouvido falar os homens, observei-os a agir. Não representa maravilha que, tendo seguido métodos tão diversos, concordemos tão pouco em nossos juízos. Reconheço que não se poderia empregar linguagem mais honesta do que a de nosso século, e é isso que impressiona o sr. Gautier. Mas vejo também que não se poderia ter costumes mais corrompidos, e aí está o que me escandaliza. Será que pensamos termo-nos tornado pessoas de bem porque, à força de dar nomes decentes a nossos vícios, aprendemos a não corar mais com eles? (IBID: 234. IBID: 62-3)

Rousseau critica os pensadores de sua época por afirmarem que os costumes atuais atingiram uma perfeição nunca vista antes. Quando visam elogiar seu tempo, não fazem mais do que elogiarem a si próprios; não querem enxergar que estão, na verdade, em um dos períodos mais corrompidos da história da humanidade. Enfeitam, disfarçam, empolam e se valem de uma linguagem rebuscada para parecer que seu século é o tempo de vanguarda, sem precedentes na história. A carta enviada em resposta ao rei da Polônia complementa esse pensamento: “A hipocrisia é uma homenagem que o vício rende à virtude? Sim, homenagem da espécie daquela dos assassinos de César que se prostraram a seus pés para degolá-lo com mais precisão”. (IBID: 256. IBID: 51) Segundo ele, fecham-se os olhos para toda a corrupção, considerando-a como se fosse

algo intrínseco ao homem, como se o melhor a ser feito fosse disfarçá-la, mascará-la ou ocultá-la. Rousseau quer destacar o fato de que a corrupção e degeneração dos costumes é um processo sem fim: ‘o homem não era melhor’ e a separação em “homem de gosto” e “homem rústico” frisam bem esse ponto: o vício está presente em todas as sociedades, mas dissimular a verdade através de subterfúgios, e não perceber que agora está pior que antes, como o sr. Gautier defende, é ser hipócrita.

Assim, o uso de dicotomias, presente já no *Segundo Discurso* (natureza/sociedade, ser/parecer, homem natural/homem social) é o método escolhido para colocar em evidência (e, depois, criticar) as ilusões em que acreditam os ‘sábios’ da sua época e conduzir os leitores ao correto julgamento acerca dos fatos.<sup>48</sup>

Rousseau, então, propõe duas coisas a serem investigadas no *Primeiro Discurso*. Ele precisará demonstrar que, de fato, a sociedade atual está no auge da corrupção e, para tanto, se valerá de diferentes exemplos entre antigos e modernos. A segunda coisa, que anda paralelamente à primeira, foi explicada ao sr. Bordes: “Vi o mal e procurei encontrar as suas causas”. (IBID: 282. IBID: 95) Quais são, então, as causas de tal mal?

\*\*\*

Rousseau não faz rodeios para declarar quais são os motores da corrupção: “cabe às letras, às ciências e às artes reivindicarem o que lhes pertence”. (IBID: 192. IBID: 9) É curioso, conhecendo-se o século XVIII, chamado não sem razão de ‘século das luzes’, um de seus mais ilustres representantes acusar as ciências e as artes de serem as causas da corrupção dos costumes. Nem mesmo a enunciação das ciências e das artes como algo negativo, aliás, era algo comum no século XVIII. Elas possuem um lugar de destaque, como mostra a *Encyclopédie* em uma frase do verbete *Science* que ilustra claramente a importância destas para o século das luzes: “eu direi poucas coisas acerca das ciências, não porque elas não fazem a parte mais importante da Enciclopédia”<sup>49</sup> ou, ainda,

É por elas que a imensidade da natureza nos é desvelada; são elas que nos informam dos deveres da humanidade e que com muito esforço arrancam nossa alma das trevas para lhes fazer ver, como diz Montaigne, todas as coisas altas e

---

<sup>48</sup> Salinas Fortes, comentando sobre outras obras de Rousseau, faz um comentário sobre o uso desse método “dicotômico” por Rousseau. Para tanto, cf. SALINAS FORTES, 1997: 42.

<sup>49</sup> No original : « je dirai peu de choses des sciences, non pas qu'elles ne fassent la partie la plus important de l'Encyclopédie »

baixas, primeiras, últimas e medianas; são elas que, enfim, nos fazem passar um período infeliz sem desprazer e sem tédio.<sup>50</sup>

Nessa situação, é simples conceber o motivo pelo qual o discurso de Rousseau foi recebido com espanto por seus contemporâneos, dado que a opinião exposta é contrária à crença comum desse século. De um lado, o elogio das ciências no maior projeto até então visto de organização dos conhecimentos humanos, como a disciplina que possibilita descobrir os deveres do homem e que ilumina todos os espíritos, enquanto que Rousseau a acusa de ser elemento de deterioração dos homens. Esse uso do paradoxo – ciências e artes como causas da corrupção e não de iluminação – tem um objetivo claro, como já explicou Salinas Fortes:

É preciso recorrer ao paradoxo contra o preconceito, pois o seu portador deve ser submetido a um tratamento de choque. Qual o preconceito ou a “ideologia” dominante nesse século “ilustrado”? Pode ser enunciado em poucas palavras: o progresso das “luzes” salvará necessariamente o gênero humano. (SALINAS FORTES, 1997: 93)

Por que Rousseau as aponta como causas? O *Prefácio de Narciso* assinala várias explicações para esse fato, que podem ser assim resumidas: 1) elas causam desigualdade;<sup>51</sup> 2) elas estimulam o desprezo pelos deveres do homem e do cidadão;<sup>52</sup> 3) fazem o homem valorar o talento ao invés da virtude;<sup>53</sup> 4) elas desfibram os corpos e as almas;<sup>54</sup> e, por fim, 5) afrouxam os laços de estima e afeto que ligam os homens à sociedade.<sup>55</sup> E como Rousseau pode chegar a tal prognóstico?

Em uma citação que lemos anteriormente, Rousseau afirmou que a arte ensejou as paixões e que isso ocasionou uma mudança nos costumes: de rústicos e naturais os homens tornaram-se polidos e artificiais. Dessa influência das artes e das ciências na sociedade sobre os nossos costumes a primeira consequência foi negativa: ao tornaram-

---

<sup>50</sup> No original: C'est par elles que l'immensité de la nature nous est dévoilée ; ce sont elles qui nous ont appris les devoirs de l'humanité, & qui ont arraché notre ame des ténèbres pour leur faire voir, comme dit Montaigne, toutes choses hautes & basses, premières, dernières & moyennes ; ce sont elles enfin qui nous font passer un âge malheureux sans déplaisir & sans ennui.

<sup>51</sup> ROUSSEAU, 1999: 294. OC II: 965.

<sup>52</sup> IBID: 295. IBID: 966.

<sup>53</sup> IBID. IBID.

<sup>54</sup> IBID: 296. IBID.

<sup>55</sup> IBID. IBID: 967.

se polidos, todos começaram a agir de um modo determinado e houve a supressão das diferenças:

Quando buscas mais sutis e um gosto mais fino reduziram a princípios a arte de agradar, reina entre nossos costumes uma uniformidade desprezível e enganosa, e parece que todos os espíritos se fundiram num mesmo molde: incessantemente a polidez impõe, **o decoro (*bienséance*) ordena.** (IBID: 192. IBID: 8. Grifo nosso)

Da multiplicidade de costumes passa-se à ausência de variedade; impor um modelo como único e necessário, mesmo que de modo velado, não pode ocorrer sem a presença de algum fator determinante, que atinja a maioria das pessoas de modo crucial. Esse elemento é a *bienséance* (decoro, decência, conveniência). Essa uniformidade de costumes criticada por Rousseau está contida no sentido básico desse conceito: a *bienséance* é a conformidade às regras sociais. Mas por que ela é tão poderosa? Vejamos o que diz a *Encyclopédie* sobre a mesma:

O decoro, em geral, consiste na conformidade de um ação com o tempo, os lugares e as pessoas. É o uso que torna sensível essa conformidade. **Faltar com decoro, expõe sempre ao ridículo e marca por vezes um vício.** O medo do embaraço frequentemente faz com que se esqueçam as conveniências. (Grifo nosso)<sup>56</sup>

Está implícito aí o medo de ser apontado como dono de um caráter vicioso e ser ridicularizado. Toda discussão acerca da civilidade dos homens tem por pano de fundo o medo de não cumprir o que é ditado e, assim, ser taxado de grosseiro, rústico ou de indelicado. O ridículo funciona como paradigma para os homens, mas um paradigma a ser evitado. É o modelo, o exemplo do que não é aceito como conforme aos costumes. Por isso, após falar sobre o decoro, Rousseau conclui: “não se ousa mais parecer tal como se é e, sob tal coerção perpétua, os homens que formam o rebanho chamado sociedade, nas mesmas circunstâncias, farão todos as mesmas coisas desde que motivos mais poderosos não os desviem”. (IBID: 192. IBID: 8) E conclui que os costumes são a moral do povo:

---

<sup>56</sup> No original: La *bienséance* en général consiste dans la conformité d'une action avec le tems, les lieux, & les personnes. C'est l'usage qui rend sensible à cette conformité. Manquer à la *bienséance*, expose toujours au ridicule, & marque quelque fois un vice. La crainte de la gêne fait souvent oublier les *bienséances*.



A menor mudança nos costumes, mesmo que em certos aspectos seja vantajosa, sempre resulta em prejuízo dos costumes. Porque os costumes são a moral do povo e, desde que este cesse de respeitá-los, só restam, como regra, suas paixões e, como freio, as leis que algumas vezes podem deter os maus, porém jamais torná-los bons. (IBID: 299-300. OC II: 971)

Os costumes, parte constituinte do espírito do homem, são afetados diretamente quando da menor mudança nos modos e hábitos dessa mesma sociedade. Se as ciências e as artes fazem modificações que levam, ao final, à modificação da opinião e do que é estimado pelo público, levam a um novo gosto; gosto novo, isto é, corrompido, pois o homem começa a perceber os antigos costumes como grosseiros ou rústicos, e irá expor ao ridículo aquele que o segue. Qualquer mudança, assim, é um abalo no conjunto de valores que regem determinado povo. Os costumes são, de certo modo, a segunda natureza do homem, como explicou Salinas:

Os costumes e a opinião têm força porque, embora não sendo “naturais” e decorrendo da vida em sociedade, estão ainda bastante próximos da natureza. Melhor do que isso: são de alguma maneira a “natureza” artificial de um determinado povo. O hábito é aqui efetivamente uma segunda natureza. (SALINAS FORTES, 1997: 121)

Somente “motivos mais poderosos” podem fazer com que o homem mude sua conduta dentro da sociedade. Motivos mais fortes do que o quê? Que o ridículo, e o genebrino sabe que o ridículo possui uma influência muito grande para ser demovido. Por essa razão, “as suspeitas, os receios, os medos, a frieza, a reserva, o ódio, a traição esconder-se-ão todo o tempo sob esse véu uniforme e pérfido da polidez, sob essa urbanidade tão exaltada que devemos às luzes de nosso século”. (IBID. IBID: 8-9) Como explicou Franklin de Matos: “Ter medo do ridículo é ter medo de ser objeto do riso alheio. Ser objeto do riso alheio supõe a transgressão de certas normas prezadas por outrem, evita-lo implica a adequação a tais normas e, conseqüentemente, a renúncia de si mesmo”. (MATOS, 1993: 19) Podemos complementar e dizer que, por causa dessa lógica perversa, o medo do ridículo leva a assumir incondicional e ilimitadamente a condição de ator, pois não se pode fazer nada senão fingir.

O primeiro efeito que Rousseau apontou no *Prefácio de Narciso* dizia que as ciências e as artes causam desigualdade entre os homens. Entretanto, dessa uniformidade de costumes não se pode extrair uma consequência boa? Ela, de certo

modo, não opera na sociedade um nivelamento entre ricos e pobres, cultos e incultos, pois todos devem agir do mesmo modo e segundo os mesmos critérios? É o que desejaria Rousseau, porém, com isso, os sábios não deixariam de existir:

Os costumes, com isso, seriam mais sãos e a sociedade mais sossegada. Esses vãos e fúteis declamadores andam, porém, por todas as partes, armados com seus funestos paradoxos, minando os fundamentos da fé e enfraquecendo a virtude. Sorriem desdenhosamente das velhas palavras pátria e religião, e dedicam seus talentos e sua filosofia a destruir e aviltar quanto existe de sagrado entre os homens. Não que no fundo odeiem a virtude ou nossos dogmas; é da opinião pública que são inimigos e, para tornar a trazê-los ao pé do altar, bastaria relegá-los ao meio dos ateus. Ó fúria de ser diferente, que poder o vosso! (IBID: 205. IBID: 19)

Os sábios não deixariam de existir e iriam atacar as crenças da sociedade através de seus talentos e de sua filosofia para, desse modo, se distinguirem dos demais. Da uniformidade nasceria então a necessidade de se diferenciarem: passagem que se torna clara se nos lembrarmos da definição de amor próprio do *Segundo Discurso*.<sup>57</sup> paixão dominante em todos os homens, que tudo ignora, inclusive a razão,<sup>58</sup> e busca novos meios para ganhar destaque, e descobre um modo de se expressar através dos talentos. A busca e a valoração dos talentos ganha o lugar de destaque nesse novo conjunto de regras que se estabeleceu:

O sábio de modo algum corre atrás da fortuna, mas não é insensível à glória; quando a vê tão mal distribuída, sua virtude, que um pouco de emulação teria animado e tornado proveitosa à sociedade, cai na indolência e se extingue na miséria e no esquecimento. Eis o que, com o correr do tempo e em todos os lugares, causa a preferência dos talentos agradáveis aos úteis e o que a experiência vem confirmando, à saciedade, desde o renascimento das ciências e das artes. Temos físicos, geômetras, químicos, astrônomos, poetas, músicos, pintores; não temos mais cidadãos. (IBID: 210. IBID: 26)

Existem, assim, talentos que poderiam ser úteis à sociedade; porém eles são descartados, causam uma impressão fraca que produz, no máximo, uma lembrança rapidamente esquecida por todos. A agradabilidade ganha o centro do palco em lugar do útil, prioridade não difícil de compreender, pois “aquele que se torna útil, trabalha para

---

<sup>57</sup> “Um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, *que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si do que de qualquer outro*, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam”. (ROUSSEAU, 1978: 219. OC III: 306-7. Grifo nosso)

<sup>58</sup> “Esse, o destino da humanidade – a razão mostra-nos o objetivo e as paixões desviam-nos dele”. (ROUSSEAU, 1999: 291. IBID: 962)

os outros, e aquele que só pensa em tornar-se agradável, só trabalha para si”. (IBID: 263. IBID: 74) A escolha sempre tende para o ganho pessoal, e assim cada vez mais surgem estudiosos de todas as áreas e cada vez menos cidadãos que se importam com seu compatriota, com o seu entorno e com o seu semelhante.

À primeira vista, uma crítica tão forte aos talentos pode parecer exagero da parte de Rousseau. Porém, ela não é sem razão de ser, e ganha uma importância muito maior se nos lembrarmos da ideia defendida pelo sr. Lecat, citada por Rousseau: “Concordaria com que se pode ser um homem honesto sem talento; mas só se estará obrigado, na sociedade, a ser um homem honesto? E que será um homem honesto, ignorante e sem talento? *Um fardo inútil, uma carga no mundo, etc.*”. (IBID: 285. IBID: 99. Grifo nosso) Vê-se, por esse pensamento, que mais importante do que ser honesto está em *não ser* ignorante. Na última resposta a Bordes, semelhante questão foi colocada. Rousseau cita a refutação de Bordes: “Admiro os Brutos, os Décios, as Lucrecias, os Virgínios, os Cévolas. Porém mais admiraria um Estado potente e bem governado! Um Estado potente e bem governado! No qual os cidadãos não fossem condenados a virtudes tão cruéis”. E dá a ela uma resposta fulminante: “Compreendo: é mais cômodo viver numa situação em que cada um seja dispensado de ser homem de bem”. (IBID: 275. IBID: 88)

A virtude não é, por assim dizer, inquestionável; ela, também, foi subjugada e colocada sob o cálculo do raciocínio. O dever ser é complicado, difícil e, algumas vezes, cruel. Por isso ele é substituído pelo parecer ser. Essa é a razão da pergunta “Seremos sempre enganados pelas palavras? Nunca compreenderemos que estudos, conhecimentos, saber e filosofia não passam de vãos simulacros erguidos pelo orgulho humano e indignos dos nomes pomposos que se lhes dá?” (IBID: 263. IBID: 73) Porquanto,

À medida que se difunde numa nação o gosto dessas frioleiras, ela perde o amor pelas virtudes sólidas, pois é mais fácil distinguir-se pelo palavrorio do que pelos bons costumes, posto que se está dispensado de ser um homem de bem desde que se seja um homem agradável. (IBID: 263. IBID: 73)<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> No *Prefácio de Narciso* lemos a mesma constatação: “Quando os talentos conseguem usurpar as honras devidas à virtude, cada qual quer ser um homem agradável e ninguém se preocupa com ser homem de bem”. (IBID: 295. OC II: 966)

A uniformidade dos costumes, consequência da influência das ciências e das artes, não pode produzir um nivelamento das pessoas, pois é através do que provoca a uniformidade que os homens procuram meios para se destacar dos demais. A busca por conhecimentos, o gosto requintado, a pesquisa incessante serão somente meios de distinção e não fins úteis à sociedade. Se assim é, ser um homem agradável, valorizar os talentos, enfim, querer sempre se distinguir, será parte inerente ao processo civilizatório e inevitável? Essa corrupção dos costumes acontece – e acontecerá – necessariamente em todos os povos? Voltamos, aqui, nossa atenção ao segundo ponto que destacamos ao início desse capítulo.

Rousseau propõe uma análise de diversos povos para ver se, de fato, as ciências e as artes corromperam todos eles. Essa análise é rápida e veemente. O primeiro escolhido é o Egito, a “primeira escola do universo”. Segundo o filósofo, essa civilização pode ser descrita em dois momentos: 1) foi o local de nascimento da filosofia e das belas-artes, mas, depois desse nascimento eles 2) foram conquistados diversas vezes, pelos Cambises, pelos gregos, romanos, árabes e pelos turcos. (IBID: 193. IBID: 10) Em seguida, muda sua atenção para a Grécia. Essa, em seu início, foi o berço de um povo heróico que conseguiu vencer duas guerras complicadas, mas, depois disso, as artes fizeram sensíveis progressos, seus costumes foram deturpados e foram, por fim, subjugados pelos macedônicos. (IBID. IBID) O mesmo processo será visto tanto em Roma<sup>60</sup> como em Constantinopla.<sup>61</sup> Rousseau, além disso, diz não ser exclusiva dos povos antigos essa ligação entre o surgimento e o desenvolvimento das artes e a decadência do povo, e cita o exemplo da China:

se as ciências purificassem os costumes, se ensinassem os homens a derramar seu sangue pela pátria, se incitassem à coragem, os povos da China deveriam ser sábios, livres e invencíveis. No entanto, se não um vício sequer que não os domine, um crime sequer que não lhes seja familiar, se nem a luz dos ministros, nem a pretensa sabedoria de suas leis, nem a multidão de habitantes desse vasto império puderam resguardá-lo do jugo do tártaro ignorante e grosseiro, de que lhe terão servido os sábios? Que fruto alcançaram com as honrarias de que foram estes cumulados? Porventura, o de ser povoado por escravos e pérfidos? (IBID: 194. IBID: 11)

---

<sup>60</sup> ROUSSEAU, 1999: 194. OC III:10.

<sup>61</sup> IBID. IBID: 11.

Tanto povos antigos como modernos, ocidentais como orientais, são vítimas do mesmo mal: o desenvolvimento das artes e das ciências desvia o foco das questões importantes, afrouxam os costumes, enfraquecem o caráter. Como contraprova, o genebrino citará diversas nações em que não existiu progresso algum nessas áreas, e o veredicto final foi de que eles continuaram felizes e virtuosos. Foi o caso dos persas, dos citas, dos germanos, a Roma dos primeiros tempos e, enfim, a Suíça que, nos tempos contemporâneos, ainda era o exemplo válido de uma “nação rústica” não corrompida por essas pesquisas. (IBID: 194-5. IBID: 11) Os adjetivos dos quais Rousseau se vale para falar sobre esses povos são impressionantes: os persas eram “uma nação singular no seio da qual se aprendia a virtude”; para os germanos são reservadas a “simplicidade, a inocência e as virtudes”; para Roma, os mesmos dos anteriores, mas somente nos tempos de “pobreza e ignorância”; para a Suíça, a “coragem e fidelidade” aos seus costumes. Seria fácil concluir contra Rousseau que a felicidade e a virtude estão ligadas à ignorância, à pobreza, à rusticidade, à simplicidade e que, talvez, não passe de um puro acaso essas nações não terem desenvolvido mais pesquisas nas ciências e nas artes. Rousseau não nega que exista de fato uma relação entre ignorância e virtude; porém, tal relação é mais complicada do que seus adversários tendem a afirmar.

O método que Rousseau usa no *Primeiro Discurso* é explicado na carta ao padre Raynal. Este último rogou a Rousseau indicar o ponto inicial da época da decadência e a resposta foi a seguinte:

Fiz mais do que isso, tornei minha proposição geral. Assinalei esse primeiro passo da decadência dos costumes justamente no primeiro momento da cultura das letras em todos os países do mundo e verifiquei como é sempre proporcional o progresso desses dois fatos. E, voltando a essa primeira época, comparar os costumes desse tempo com os nossos. (IBID: 228. IBID: 31-2)

Antes de tudo, resta perguntar como se pode elaborar um pensamento sobre os costumes? Rousseau explica, através do exemplo do “habitante de certas paragens longínquas”, se esse habitante fosse indagado a conceber como são os costumes dos europeus, o que ele faria:

Tomando por base o estado das ciências entre nós, a perfeição de nossas artes, a decência de nossos espetáculos, a polidez de nossas maneiras, a afabilidade de nossos discursos, as nossas demonstrações perpétuas de benevolência e esse

tumultuoso concurso de homens de todas as idades e de todos os estados que parecem ávidos, desde a aurora até o deitar do sol, de se obsequiarem reciprocamente, descobriria a respeito de nossos costumes exatamente o contrário do que são. (IBID: 193. IBID: 9)

Os costumes são um conjunto composto pelas ciências, as artes, os espetáculos, as maneiras, as linguagens, ou seja, tudo que compõe a vida cotidiana contemporânea. Na investigação acerca da civilidade, não é necessário fazer suposições sobre qual o melhor estado das ciências, das artes ou se existe algum grau perfeito de desenvolvimento para elas. A constatação empírica é suficiente, pois nunca fez parte de seu projeto encontrar um remédio para isso; aliás, desde o *Segundo Discurso*, sabemos que a corrupção e a degradação são um desenvolvimento sem retorno. A explicação que Rousseau deu a Bordes é clara: “Vi o mal e procurei encontrar as suas causas”, e ele a complementa: “outros mais espertos ou mais insensatos poderão achar o remédio”. (IBID: 282. IBID: 95)

Assim, ao elogiar certos povos por conta de sua ignorância e virtude ou por sua simplicidade e grandiosidade, Rousseau estava consciente do passo que dava. Não se trata de um mero acaso, de uma coincidência de fatos que os persas ou os suíços não tenham se corrompido:

Não seria absolutamente por estupidez que esses povos preferiram outras atividades às do espírito. Não ignoravam que, em outras regiões, homens ociosos passavam sua vida disputando sobre o bem soberano, sobre o vício e a virtude, e que pensadores orgulhosos, creditando-se a si mesmos os maiores elogios, confundiam os outros povos sob o nome desprezivo de bárbaros; refletiram sobre seus costumes e aprenderam a desprezar sua doutrina. (IBID: 195. IBID: 12)

A escolha pelo desvio de certas pesquisas não foi ocasional; certos povos preferiram ficar do mesmo modo por já terem visto em outros lugares a dissolução que ocorre com a introdução de novos elementos em seu meio cultural. É para não restar dúvidas sobre esse fato que Rousseau compara duas cidades contemporâneas, mas diametralmente opostas.

De um lado, o genebrino coloca Atenas, e do outro, Esparta. Enquanto a primeira deixou os vícios aflorarem pelo desenvolvimento das artes, conduta que fora ainda amplificada por um tirano que cuidou das artes para que estas não perecerem, a

segunda tomou o partido oposto e resolveu banir de suas terras artistas, cientistas e sábios. Eis o resultado:

O acontecimento marcou essa diferença. Atenas tornou-se a moradia da polidez e do bom gosto, o país dos oradores e dos filósofos; lá, a elegância das edificações correspondia à da língua; viam-se, em todas as partes, o mármore e a tela animados pelas mãos dos mestres mais hábeis. De Atenas saíram essas obras surpreendentes que serviram de modelo a todas as épocas corrompidas. O quadro da Lacedemônia é menos brilhante. “Lá”, diziam os outros povos, “os homens nascem virtuosos e o próprio ar do país parece inspirar a virtude.” De seus habitantes só nos resta a memória de seus atos heroicos. Tais monumentos valerão menos, para nós, do que os mármore interessantes que Atenas nos deixou? (IBID: 196. IBID: 12-3)

A oposição que Rousseau já vinha desenvolvendo se repete: de um lado, o berço das grandes obras de arte que influenciaram toda a humanidade e, de outro, a retidão guerreira. Juntaram-se à primeira cidade todos os vícios e, à segunda, as virtudes. Não é de se admirar o elogio à Esparta por Rousseau: “Essa cidade célebre pela sua feliz ignorância quanto pela sabedoria das leis, essa república antes de quase-deuses do que de homens, tanto suas virtudes pareciam superiores à humanidade? Oh! Esparta, eterno opróbrio de uma doutrina vã”. (IBID: 195. IBID: 12) Ora, a república de “quase-deuses” tem como traço distintivo uma ‘feliz ignorância’ e uma ‘sabedoria das leis’? Isso causa certa estranheza: o que significa deuses ignorantes com sabedoria das leis?

Rousseau simula um discurso fictício de Sócrates para falar sobre a ignorância. Nesse discurso, Sócrates afirma que tanto os poetas, os sábios, os sofistas, os oradores, os artistas, enfim, toda a classe intelectual que clama ter conhecimento e acesso aos mais profundos segredos da alma humana e, na verdade, pouco ou nada sabem. Nenhum deles, diz Sócrates, sabe dizer qual o significado do verdadeiro, do bom ou do belo e mesmo assim se clamam ‘sábios’. Por isso, conclui Sócrates, a ignorância seria o melhor caminho, quando nada se sabe:

Há, porém, entre nós uma diferença, qual seja, a de que, ainda que essas pessoas nada saibam, crêem todas saber alguma coisa, enquanto eu, se nada sei, pelo menos não duvido disso, de modo que toda essa superioridade de sabedoria, que me foi concedida pelo oráculo, reduz-se unicamente a estar bem convencido de que ignoro aquilo que não sei. (IBID: 197. IBID: 13)

Esse discurso, chamado de “elogio da ignorância”, causa extrema indignação entre os colegas de Rousseau, como se notou pelas citações de Bordes ou de Lecat vistas anteriormente. Parece mesmo que, à primeira vista, Rousseau defende que sejamos todos ignorantes e esqueçamos todos os conhecimentos adquiridos ao longo da história, ainda mais se lembrarmos de outras passagens como “os homens são perversos; seriam piores ainda se tivessem tido a infelicidade de nascer sábios” (IBID: 199: IBID: 15) ou, ainda, a comparação empreendida pelo genebrino de uma imagem dos primeiros tempos da sociedade em que os homens eram inocentes e virtuosos e na qual, gradualmente, à medida que adquirem conhecimento, vão se corrompendo.<sup>62</sup> A ignorância é um ponto importante a ser analisado para a compreensão do pensamento de Rousseau no *Primeiro Discurso*, e assim sendo, nos deteremos um pouco sobre ele.

Se relermos o final do *Discurso*, veremos que esse elogio não é exatamente pregar a existência de um estado totalmente sem conhecimentos. Por exemplo, compara-se artes e ciências às plantas, lembrando que enquanto algumas curam, outras são prejudiciais ao homem<sup>63</sup> ou, ainda, que o acesso e desenvolvimento delas deve ser conduzido paralelamente ao desenvolvimento do poder do governo, que se deve ponderar para não existirem excessos no uso das ciências.<sup>64</sup> Porém, todas essas passagens podem ser interpretadas como paliativos dos quais Rousseau se vale para salvar algo já que, como sabemos, não é possível um retorno ao ponto da história em que elas não existiam. Por essa razão, ele apresenta várias explicações nas cartas que responde às objeções ao seu *Discurso*. Tentemos, então, retrazar o percurso desse conceito para ver se é possível estabelecer algum sentido diferente daquele interpretado por seus contemporâneos.

Na última resposta ao sr. Bordes, Rousseau traça um breve histórico da ignorância e começa afirmando que “os primeiros homens foram muito ignorantes”

---

<sup>62</sup> “Não se pode refletir sobre os costumes sem se comprazer com a lembrança da imagem da simplicidade dos primeiros tempos. É uma bela praia, ornada unicamente pelas mãos da natureza, para a qual incessantemente se voltam os olhos e da qual com tristeza se sente afastar-se. Quando os homens inocentes e virtuosos amavam ter os deuses como testemunhas de suas ações, moravam juntos na mesma cabana, mas, assim que se tornaram maus, cansaram-se com esses espectadores incômodos e os isolaram em templos magníficos. Escorraçaram-nos por fim para aí se estabelecerem eles próprios, ou, pelo menos, os templos dos deuses não se distinguiram mais das casas dos cidadãos. Chegou-se então ao cúmulo da depravação e os vícios nunca foram levados mais longe do que quando foram vistos, por assim dizer, apoiados, na entrada do palácio dos grandes, sobre colunas de mármore e gravados sobre capitéis coríntios”. (IBID: 207. IBID: 22)

<sup>63</sup> IBID: 211. IBID: 26.

<sup>64</sup> IBID: 214. IBID: 30.



(IBID: 264. IBID: 74) pois, sem nenhum progresso e com as sociedades ainda em seu início, com pouco desenvolvimento, ainda não existia possibilidade de corrupção exatamente porque as fontes que corrompem ainda não haviam florescido. Segundo o genebrino, “a ignorância não representa obstáculo nem ao bem nem ao mal; é unicamente o estado natural do homem”. (IBID. IBID: 75) A primeira qualidade que caracteriza a ignorância, portanto, é sua capacidade de ser compatível tanto com o bem como com o mal. Se o homem é naturalmente ignorante, somente com o progresso é que ela poderá também ser ultrapassada. O progresso em direção à sociedade ocorreu, entretanto, de um modo que a supressão da ignorância foi ao mesmo tempo o triunfo do amor próprio, que levou a busca dos conhecimentos, dos talentos, da busca de honrarias e distinção. Assim, a supressão daquela tornou-se um elemento maléfico, pois não fora conduzida visando o melhor desenvolvimento para o homem social, mas sim na busca apenas do melhor para a própria satisfação individual.

Na carta a Grimm Rousseau faz uma clara distinção entre ser bárbaro e ser criminoso: “são duas coisas totalmente diferentes ser bárbaro e ser criminoso e os povos verdadeiramente corrompidos são menos os que têm leis más do que aqueles que desprezam as leis”. (IBID: 233. IBID: 61) Não saber ler ou escrever não implica de modo algum que essa pessoa ou povo seja viciosa ou virtuosa. A transgressão das normas depende, certamente, da pré-existência de um código moral e ético que pautar e dite quais ações são ou não criminosas. Assim, não é por ser iletrado que alguém necessariamente será corrompido; é possível que seja, mas não se segue disso que seja um efeito necessário dessa causa. Por isso Rousseau pauta a existência de criminosos pelo desprezo às leis; o criminoso tem consciência moral de sua transgressão e, mesmo assim, decide fazê-lo. O genebrino afirma claramente que, apesar de “na obscuridade dos antigos tempos e na rusticidade dos antigos povos, percebem-se, em inúmeros deles, virtudes assaz grandes e (...) um marcado horror pela depravação”, não obstante, a virtude “não é sempre a companheira [da ignorância], pois inúmeros povos bastante ignorantes eram muito viciados”. (IBID: 264. IBID: 74-5)

Existe uma confusão entre ignorância corporal, que se vale da força física para impor sua vontade, e ignorância cultural, que diz respeito aos conhecimentos intelectuais. Essa confusão se apresenta na fala dos opositores de Rousseau, ao afirmarem que o genebrino elogiou a ignorância corporal. É essa distinção que estará em evidência na carta ao rei da Polônia:

Há uma ignorância feroz e brutal que nasce de um coração mau e de um espírito falso; uma ignorância criminosa que alcança até os deveres da humanidade, que multiplica os vícios, que degrada a razão, avilta a alma e torna os homens semelhantes aos animais – essa a ignorância que o autor ataca e da qual apresenta um retrato bastante odioso e parecido. Há uma outra espécie de ignorância razoável que consiste em limitar sua curiosidade à extensão das faculdades que se receberam ao nascer; uma ignorância modesta que nasce de um vivo amor pela virtude e só inspira indiferença por todas as coisas que não sejam dignas de encher o coração do homem e que não contribuam para torná-lo melhor; uma doce e preciosa ignorância, tesouro de uma alma pura e satisfeita consigo mesma, que põe toda a sua felicidade em voltar-se sobre si mesma, tornar-se testemunha de sua inocência e que não sente necessidade de procurar uma falsa e vã felicidade na opinião que possam fazer de suas luzes – essa a ignorância que louvei. (IBID: 258. IBID: 54)

Já vimos anteriormente como Rousseau criticou a substituição dos talentos úteis pelos agradáveis e como criticou o surgimento de cientistas, poetas e filósofos no lugar de cidadãos. Todas essas críticas remetem-se a essa distinção: a ignorância cultural não é ruim, pois determinados conhecimentos são inúteis para a maioria dos homens, ou seja, ela é benéfica até o ponto em que limita o conhecimento ao que seja útil ao homem. Caso contrário, devem responder à pergunta de Rousseau:

Respondei-me, pois, filósofos ilustres, vós por intermédio de quem sabemos por que razões os corpos se atraem no vácuo, quais são, nas revoluções dos planetas, as relações entre as áreas percorridas em tempos iguais; quais as curvas que têm pontos conjugados, pontos de inflexão e de retrocesso; como o homem vê tudo em Deus; como, sem comunicação, se correspondem a alma e o corpo, tal como o fariam dois relógios; quais os astros que podem ser habitados; quais os insetos que se reproduzem de modo extraordinário – respondei-me, repito, vós de quem recebemos tantos conhecimentos sublimes, se não nos tivésseis nunca ensinado tais coisas, seríamos com isso menos numerosos, menos bem governados, menos temíveis, menos florescentes ou mais perversos? (IBID: 204. IBID: 18-9)

A crítica às ciências e às artes, nem o elogio da ignorância através do discurso fictício de Sócrates, portanto, foram feitos de modo ingênuo. Rousseau questiona os limites para o desenvolvimento do conhecimento humano, até qual momento ele é útil e sadio e quando passa a ser combustível para a vaidade humana. Por isso enumera essa longa lista de perguntas sobre os conhecimentos mais recentes de sua época, descobertas que nada têm a ver com a vida do homem comum e, por isso mesmo, nada acrescentam. Por que valeria instruir todos (ou a maioria) nelas?

O elogio de Esparta torna-se compreensível: ele afirma que esse é um povo de “semi-deuses”, que não saíram de sua ‘feliz ignorância’ porque souberam dosar os conhecimentos necessários para sua sociedade sem que, com isso, seus costumes fossem deturpados ou substituídos.

Esse pensamento é complementado numa nota da carta ao rei da Polônia: “se eu tivesse dito bastar ser ignorante para ser virtuoso, não valeria a pena responder-me e, pela mesma razão, acreditar-me-ia inteiramente dispensado de responder eu mesmo àqueles que perdessem seu tempo sustentando-me o contrário”. (IBID: 258. IBID: 54) Assim, fazer o elogio da ignorância não é um problema, pois não significa que ignorância seja sinônimo de virtude. Elas não são gêmeas, mas isso não impede que andem paralelamente. É mais fácil ser virtuoso quando ignorante, mas mesmo povos incultos podem ainda ser viciosos: essa é a tese de Rousseau.

Mesmo após essa ‘conceptualização’ da ignorância, fica em aberto a questão de onde se encontra o problema: ele está nas sociedades ou nas ciências e nas artes em si mesmas? Em outras palavras, Esparta mereceu esse elogio de Rousseau apenas porque seus cidadãos souberam no momento oportuno “expulsar de seus muros as artes e os artistas, as ciências e os sábios”? (IBID: 196. IBID: 12) Tudo não passou de um mero golpe de sorte? Todas as outras civilizações foram menos perspicazes e não viram problema algum quando aquelas surgiram? Até aqui se debateu os efeitos daquelas na sociedade, mas, afinal de contas, donde surgem as ciências e as artes?

\*\*\*

Ao início da segunda parte do *Discurso*, Rousseau fornece uma explicação sobre a origem das ciências:

Nascidas na ociosidade, por seu turno a nutrem, e a irreparável perda de tempo é o primeiro prejuízo que determinam forçosamente na sociedade. Na política, como na moral, é um grande mal não se fazer de algum modo o bem e todo cidadão inútil pode ser considerado um homem pernicioso. (IBID: 204. IBID: 18)

Então, a origem desses males que corrompem os homens está na ociosidade. Os homens, antes de serem corrompidos, gastavam todo seu tempo de forma útil e, por consequência, dado que se ocupavam apenas com seus deveres, era sempre o bem que

faziam para a sociedade na qual estavam inseridos. Porém, ao recordarmo-nos do *Segundo Discurso*, houve lá um determinado momento em que um homem percebeu que era útil para ele contar com provisões duplas ou dobradas;<sup>65</sup> e a partir desse ponto, passou a trabalhar menos e, conseqüentemente, começou a ter tempo livre e procurar em outros lugares modos para se distrair; nessas buscas, acabou descobrindo as investigações científicas e a beleza das artes. Eis, então, como poderia se explicar a origem da ciência e das artes e o caso parece resolvido.

Entretanto, ainda no *Segundo Discurso*, a ociosidade esteve presente desde o início. Falando sobre o homem natural, em diversas situações encontramos Rousseau comentando sobre esse fato: “Só, ocioso e sempre próximo do perigo, o homem selvagem deve gostar de dormir” (ROUSSEAU, 1978: 242. OC III: 140) ou “sabe-se que a maioria dos animais, sem excetuar o homem, é naturalmente preguiçosa e se furta a todas as espécies de cuidados que não sejam de absoluta necessidade”. (IBID: 299. IBID: 211) Por qual razão, então, essa característica natural do homem é, no *Primeiro Discurso*, um elemento pernicioso? A explicação, novamente, está na influência das paixões sobre o homem:

Os homens habituaram-se a reunir-se diante das cabanas ou em torno de uma árvore grande; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se a distração, ou melhor, a ocupação dos homens e das mulheres **ociosos e agrupados**. Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência. (ROUSSEAU, 1978: 263. OC III: 169-170. Grifo nosso.)

Já vimos no capítulo anterior como isso ocorreu: da comparação com o outro, do sentimento nascente de preferência causado por essas novas relações em que o homem natural se encontra, ele começou a ocupar o seu tempo livre com frivolidades como a dança e o canto. Essas distrações são elas mesmas filhas da ociosidade, porquanto somente com tempo livre poderia o homem desenvolver artes como essas. Lazer e ociosidade são exatamente a mesma coisa:

---

<sup>65</sup>ROUSSEAU, 1978: 265. OC III: 171.

Não compreendo essa distinção entre o lazer e a ociosidade, mas estou bem certo de que nenhum homem honesto jamais poderá gabar-se de ter lazer enquanto tiver alguma coisa de bem para fazer, uma pátria para servir e infelizes para socorrer; desafio, ainda, que me mostrem, em meus princípios, qualquer sentido honesto a que possa ser aplicada a palavra lazer. (ROUSSEAU, 1999: 278. IBID: 91-2)

Se não existe distinção entre ociosidade e lazer, fica fácil de depreender que Rousseau enxerga toda e qualquer distração como prejudicial ao homem, exatamente porque o desvia de suas funções básicas: a família, os cidadãos, a pátria já ocupam deveras o tempo do homem para que ele se distraia com outras coisas. Pior: transforma o lazer em ocupação, em profissão. É o que indaga Rousseau: “Por que terá a natureza nos imposto trabalhos necessários, senão para desviar-nos das ocupações ociosas?” (IBID: 235. IBID: 63) A sociedade nascente, as novas ideias adquiridas pelos homens, os novos valores e a dilatação do amor próprio fazem com que os homens deixem seus deveres e procurem apenas divertimentos. O resultado não poderia ser outro: infelicidade e vícios.

Contudo, isso não quer dizer que Rousseau esteja em contradição consigo mesmo, ao colocar a ociosidade, uma característica natural do homem, como um dos culpados pela corrupção dos costumes, e isso se deve a duas razões.

Em primeiro lugar, o ócio do homem natural não é exatamente o ócio que atinge o homem social. Esse último, por estar em sociedade, entra em um novo ritmo de vida que possibilita um tempo livre a todos os homens; com esse tempo, não mais acredita ter o que fazer, pois as funções foram divididas e ele completa sua parte e, desse modo, ele acaba buscando outra coisa para fazer. Com o homem natural, acontece de outro modo: “O primeiro [o homem natural] só almeja o repouso e a liberdade, só quer viver e permanecer na ociosidade e mesmo a ataraxia do estoico não se aproxima de sua profunda indiferença por qualquer outro objeto”. (IBID: 281. IBID: 192) O homem natural vive em si mesmo, ao contrário do homem social; o olhar do outro, a presença do outro é indiferente para ele: o ‘desejo de ser olhado’ só pertence ao homem que reconhece o outro como seu igual. O homem natural é insensível a tudo: “Quantas mortes cruéis não preferiria esse *selvagem indolente* ao horror de uma tal vida que frequentemente nem sequer se ameniza pelo prazer de bem proceder!” (IBID. IBID: 193. Grifo nosso) O ócio do homem social é, na verdade, não ter o que fazer e querer

ocupar esse tempo com alguma atividade e por isso Rousseau fala ‘quando os homens ao redor de um árvore, agrupados e ociosos acabam por inventar a dança e o canto’. O ócio do homem natural é não querer fazer nada.

Em segundo lugar, Rousseau nunca esteve realmente preocupado em determinar qual foi o elemento primordial nessa genealogia da corrupção. Seu método no *Primeiro Discurso*, como já apontamos, é diferente do *Segundo Discurso* no qual ele buscou as causas da desigualdade entre os homens e o motivo de chegarem ao estado social. No *Primeiro Discurso*, lemos: “O abuso do tempo constitui grande mal. Outros males, piores ainda, acompanham as letras e as artes. Tal é o luxo, como elas nascido da ociosidade e da vaidade dos homens. O luxo, raramente, apresenta-se sem as ciências e as artes, e estas jamais andam sem ele”. (ROUSSEAU, 1999: 205. IBID: 19)

Assim, à primeira descrição que tivemos já se acrescenta um novo elemento, o luxo; luxo esse que, um pouco à frente, é descrito como “a dissolução dos costumes, (...) (e que) acarreta por sua vez a corrupção do gosto”. Então foi o luxo que corrompeu os costumes? Na carta ao rei da Polônia, Rousseau afirma o seguinte:

Não afirmei tampouco ter o luxo nascido das ciências, mas que nasceram juntos e quase nunca um anda sem o outro. Eis como apresentaria essa genealogia. A primeira fonte do mal é a desigualdade, da desigualdade saíram as riquezas, uma vez que as palavras rico e pobre são relativas e em todas as partes em que os homens forem iguais não haverá ricos nem pobres. Das riquezas nasceram o luxo e a ociosidade; do luxo nasceram as belas-artes e, da ociosidade, as ciências. (IBID: 254. IBID: 49-50)

Na carta ao sr. Bordes, entretanto, lemos o seguinte:

A vaidade e a ociosidade, que engendram nossas ciências, também engendraram o luxo. O gosto pelo luxo sempre acompanha o das letras e este frequentemente àquele. Todas essas coisas sempre representam, umas para as outras, mui fiel companhia, porque são obra dos mesmos vícios. (IBID: 263. IBID: 74)

Ou no *Prefácio de Narciso*:

O gosto pelas letras anuncia sempre, num povo, um começo de corrupção que rapidamente se acelera, porquanto um tal gosto só pode nascer, no seio duma nação, de duas fontes más, que o estudo de sua parte entretém e mantém: a ociosidade e o desejo de distinguir-se. (IBID: 294. OC II: 965)

A oscilação da definição é visível. Uma hora um é escolhido, em outra outro elemento é apontado, por vezes os dois conjuntamente. Para além da oscilação, o que importa destacar são todos os elementos envolvidos: ociosidade, riquezas, luxo, ciências, vaidade, desejo de distinção, artes, e todos concorrem para a dissolução dos costumes. Rousseau poderia, como no *Segundo Discurso*, propor uma hipótese racional e tentar confirmá-la, mas de pouco serviria para ele, pois quaisquer que sejam as causas “o efeito é certo, a depravação é real”. (IBID: 193. IBID: 9) Rousseau explicou seu pensamento ao abade Raynal: analisou os particulares para, em seguida, encontrar o que é comum para universalizar; e, depois disso, com essa medida em mãos, comparar as nações.<sup>66</sup> Foi exatamente esse o procedimento do genebrino, e percebeu que sempre onde as ciências e as artes se instalaram (fato facilmente verificável) houve a dissolução dos costumes. Em outra carta ao sr. Bordes, a qual Rousseau desistiu de escrever, pela repetição incessante do tema, ele afirmava:

Assim, tanto que se limite a me repreender de ter publicado más obras ou de ter mal raciocinado ou de cometer erros de linguagem ou erros de história, ou de escrever mal escrever ou de ter humor, não ficarei zangado com todas essas censuras; eu não ficarei surpreso e nunca responderei. Mas, quanto ao Sistema que sustento, eu o defenderei com todas as minhas forças por todo o tempo que eu permanecer convencido que ele é aquele da verdade e da virtude; é por tê-lo abandonado despropositadamente que a maioria dos homens, degenerados de sua bondade primitiva, tombam em todos os erros que os cegam e em todas as misérias que os submergem. (OC III : 105)<sup>67</sup>

Não importam aqui, portanto, as particularidades, e sim o sistema de pensamento. Se o pensamento tiver coesão, é de menor importância se apareceu primeiro o luxo ou a ociosidade, se foi o gosto pelas letras ou a ciência que deu o pontapé inicial, desde que se compreenda o motivo pelo qual elas corrompem. A eleição das ciências e das artes como motores de sua diátribe é explicada em uma nota do *Prefácio de Narciso*:

---

<sup>66</sup> ROUSSEAU, 1999: 228. OC III: 32.

<sup>67</sup> O original diz : « Ainsi, tant qu'on se bornera à me reprocher d'avoir publié de mauvais ouvrages, ou de savoir mal raisonner ou de faire des fautes de langue, ou des erreurs d'histoire, ou de mal écrire ou d'avoir de l'humeur, je serai peu fâché de tous ces reproches, je n'en serai point surpris et je n'y répondrai jamais. Mais quant au Système que j'ai soutenu, je le défendrai de toute ma force aussi longtemps que je demeurerai convaincu qu'il est celui de la vérité et de la vertu et que c'est pour l'avoir abandonné mal à propos que la plupart des hommes, dégénérés de leur bonté primitive, sont tombés dans toutes les erreurs qui les aveuglent et dans toutes les misères qui les accablent ».

Entre os homens, existem inúmeras fontes de corrupção e, *ainda que as ciências sejam talvez a mais abundante e rápida*, isso não quer dizer que sejam a única. A ruína do império romano, as invasões de uma multidão de bárbaros determinaram uma mistura de todos os povos que destruiu, necessariamente, os costumes e os usos de cada um. As cruzadas, o comércio, a descoberta das Índias, a navegação, as viagens longas e outras coisas mais, que não quero citar, alimentaram e aumentaram a desordem (...) *As ciências não fizeram, pois, todo o mal; toca-lhes, nisso, somente a maior parte. O que sobretudo verdadeiramente lhe pertence é terem dado a nossos vícios um aspecto agradável, um certo ar de honestidade que nos impede de distinguir-lhes o horror.* (IBID: 293. OC II: 964. Grifos nossos)

Tanto as ciências como as artes são duas dentre várias causas para corromper os costumes. Mas essas duas, em particular, são especiais devido a suas características intrínsecas: 1) a velocidade de sua propagação: as duas são facilmente transmitidas, tem maior aceitação em novos meios e, em geral, são de fácil transporte: “nem por isso se terá mais direito a negar que a polidez e a urbanidade reinantes entre nós sejam resultantes do bom gosto, a princípio baldeadas dos antigos e espalhadas entre os povos da Europa, graças aos livros agradáveis que são publicados em toda parte” (IBID: 257. OC III: 53) e 2) elas colocam um véu sobre seus reais efeitos, elas se mostram sempre com um aspecto agradável, o que concorre ainda mais para sua rápida propagação em diversos lugares, pois, como explicou ao rei da Polônia, ‘os progressos obtidos na ciência fazem o homem sentir prazer’, (IBID: 247. OC III: 41) e elevam sua vaidade, porque acredita penetrar nos segredos da natureza e de Deus. (IBID: 246. IBID) Em suma: é mais fácil levar um livro do que colonizar e catequizar outra região do globo terrestre e, para não deixar qualquer dúvida, Rousseau faz ainda uma comparação entre um europeu e um selvagem das Américas:

Um selvagem é um homem e um europeu é um homem. O meio-filósofo conclui logo que um não vale mais do que o outro. Mas o filósofo diz: na Europa, o governo, as leis, os costumes, o interesse, tudo coloca os particulares na necessidade de se enganarem mútua e incessantemente, tudo faz com que o vício seja um dever; impõe-se que sejam maus para serem sábios, pois não há maior loucura do que fazer a felicidades dos marotos às expensas da sua. Entre os selvagens, o interesse pessoal fala tão fortemente quanto entre nós, *mas não diz as mesmas coisas*; os únicos laços que os unem são o amor pela sociedade e o cuidado com a defesa comum; a palavra *propriedade*, que aos nossos homens de bem custa tantos crimes, quase não tem sentido entre eles; não tem entre si nenhuma discussão de interesse que os divida; nada os leva a se enganarem mutuamente; o único bem a que cada um aspira é a estima pública, e todos a merecem. É bem possível que um selvagem faça uma má ação, mas não é possível que adquira o hábito de agir mal, pois isso não lhe serviria para nada (...) Lastimo dizer: o homem de bem é aquele que não tem necessidade de



enganar a ninguém, e o selvagem é esse homem. (IBID: 298. OC II: 969-970. Grifo nosso)

Ao colocar novamente em evidência uma dicotomia, agora de dois homens de sociedades completamente diferentes é demonstrado que nem sempre eles agirão do mesmo modo. Os europeus, com seus costumes corrompidos, tendem a enxergar tudo pelo viés do interesse próprio. O ganho pessoal é o que sempre está em jogo, ao passo que o mesmo não ocorre com o selvagem. Esse último pode fazer o mal, mas existe um longo caminho para que isso se torne normal, como sua maneira permanente de agir. O interesse pessoal do selvagem ainda está em seus deveres, isto é, sua família, seus concidadãos e sua pátria. Por isso pode concluir Rousseau:

Sei que os declamadores já repetiram cem vezes tudo isso, mas o diziam declamando e eu o digo baseando-me em razões; eles se aperceberam do mal, e eu descubro as suas causas e saliento, sobretudo, uma coisa muito consoladora e útil ao mostrar que todos esses vícios não pertencem tanto ao homem, quanto ao homem mal governado. (IBID: 298. OC II: 969)

Não é ao homem que pertencem os vícios, nem as ciências e as artes em si mesmas, mas ao modo como o homem se relaciona com seu meio, sua forma de governo, suas leis e o respeito que os cidadãos tem a elas, isto é, a corrupção, além de um problema moral, é fundamentalmente um problema político. A sociedade mal governada, portanto, é o local por excelência para a substituição do bem pelo agradável;<sup>68</sup> é o local do viver bem;<sup>69</sup> é o local do prazer;<sup>70</sup> é onde se tem profissionais ao invés de cidadãos.<sup>71</sup> Paradoxalmente, a passagem para a vida em sociedade é, ao mesmo tempo, o esquecimento do coletivo e a busca permanente de riquezas e de vantagens:

Lastimo que a filosofia enfraqueça os laços da sociedade, que são formados pela estima e pela boa vontade mútuas. Lastimo que as ciências, as artes e todos outros objetos de comércio fortaleçam pelo interesse pessoal os laços da

---

<sup>68</sup> “Cada qual quer ser um homem agradável e ninguém se preocupa com ser um homem de bem”. (IBID: 295. OC II: 966)

<sup>69</sup> “Compreendo: é mais cômodo viver numa situação em que cada um seja dispensado de ser homem de bem”. (IBID: 275. OC III: 88)

<sup>70</sup> “Seus progressos fazem-no experimentar prazer”. (IBID: 247. IBID: 41)

<sup>71</sup> “Eis o que, com o correr do tempo e em todos os lugares, causa a preferência dos talentos agradáveis aos úteis e o que a experiência vem confirmando, à saciedade, desde o renascimento das ciências e das artes. Temos físicos, geômetras, químicos, astrônomos, poetas, músicos, pintores; não temos mais cidadãos”. (IBID: 210. IBID: 26)

sociedade. Isso resulta do fato de não se poder, com efeito, fortalecer um desses laços sem que o outro com isso se enfraqueça. Não há, pois, contradição. (IBID: 297. OC II: 968)

Paradoxo difícil de explicar, principalmente se nos lembrarmos do *Segundo Discurso*. Do homem natural, que desejava apenas a liberdade e a ociosidade, para quem o tempo não existia e a morte não era uma preocupação, a atual situação é o local de reflexão, da percepção do tempo e, enfim, da infelicidade:

A reflexão só serve para torná-lo infeliz, sem fazê-lo melhor ou mais sábio; faz com que lamente os bens passados e o impede de gozar do presente; apresenta-lhe o futuro feliz a fim de, pela imaginação, seduzi-lo e atormentá-lo pelos desejos, e apresenta-lhe também o futuro infeliz a de, antecipadamente, fazê-lo sentir. (IBID: 299. OC II: 970)

Assim, no final da primeira parte do *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau concluiu retomando o exemplo de Sócrates e afirmando que esse, se voltasse à vida na França de seus tempos, teria um destino pior do que a morte pela cicuta: seria alvo da “zombaria insultante e [d]o desprezo cem vezes pior do que a morte”, (IBID: 198. IBID: 15) pois todas essas causas conseguem “destruir a virtude, mas preservam o seu simulacro público, que sempre é uma bela coisa; em seu lugar, introduzem a polidez e a decência, e substituem o temor de parecer mau pelo de parecer ridículo”, (IBID: 300. OC II: 972) por aquele ridículo, essa coerção social que força todos os homens a agirem sempre do mesmo modo.

\*\*\*

Podemos, então, perguntar: não existiria um motivo mais poderoso que fizesse, ou ao menos ajudasse os homens a agirem de outra maneira? É o ridículo uma força intransponível, cuja força não é sobrepujada por nada? A supressão das ciências e das artes não é uma opção:

Em primeiro lugar, uma vez que um povo corrupto nunca mais volta à virtude, não se trata mais de tornar bons aqueles que não o são, mas de conservar assim aqueles que têm a felicidade de sê-lo. Em segundo lugar, as mesmas causas que corromperam os povos servem algumas vezes para prevenir uma corrupção ainda maior; assim, aquele que estragou o seu temperamento com um uso imprudente de remédios, vê-se forçado a recorrer ainda aos médicos para conservar-se com vida. (IBID: 300. OC II: 971-2)

Retomando o mesmo argumento das plantas medicinais, Rousseau ao final do *Prefácio de Narciso*, último dos escritos acerca do *Primeiro Discurso*<sup>72</sup>, ainda está convicto de que não é viável, nem recomendável, banir aquilo que causou a corrupção, pois após a instauração de uma doença incurável, mais vale o uso delas próprias como analgésicos para diminuir ou, ao menos, evitar o crescimento e surgimento de tantas outras causas piores. Elas, no mínimo, cobrirão com um verniz todos os vícios e os crimes.<sup>73</sup>

Ao rei da Polônia, Rousseau fala a mesma coisa<sup>74</sup> e acrescenta: “seus corações, uma vez corrompidos, o serão para sempre; não há mais remédio, a não ser uma grande revolução quase tão temível quanto o mal que possa curar, e que é censurável desejar e impossível prever”. (IBID: 259. OC III: 56) Rousseau não desenvolve aqui nada do que poderia ser essa revolução, nem mesmo como e se seria possível que ela acontecesse de fato; porém, no parágrafo seguinte, dá uma pequena pista do que poderia ser feito no lugar de uma revolução: “Deixemos, pois, as ciências e as artes adoçarem, de qualquer modo, a ferocidade dos homens que corromperam; procuremos disfarçar prudentemente e esforcemo-nos por mudar suas paixões”. (IBID: 259. IBID: 56)

Disfarçar e mudar as paixões dos homens: esse parece ser o caminho que Rousseau propõe para combater, ou ao menos minimizar, a dissolução e a corrupção dos homens. Não seriam, talvez, os espetáculos um dos meios de atingir tal objetivo? Rousseau mesmo pensa nisso,<sup>75</sup> pois sabe que “não se trata mais de levar os povos a agirem bem, *basta distraí-los de fazerem o mal*” (IBID: 300-1. OC II: 972. Grifo nosso) e, por isso, ajuíza:

Muito me agradaria ter sempre uma peça para ser vaiada, se a esse preço pudesse, durante duas horas, conter os maus desígnios de um único espectador, salvar a honra da esposa ou da filha de seu amigo, o segredo de seu confidente ou a fortuna de seu credor. Quando não existem mais costumes, tem-se de

---

<sup>72</sup> Após a publicação do *Primeiro Discurso* surgiram diversas críticas a essa obra de Rousseau. Por esse motivo, Rousseau pegou a pena para respondê-las, como vemos na correspondência que se seguiu à publicação da referida obra. Logo depois, Rousseau publicará uma peça de comédia intitulada *Narciso*, cujo prefácio o autor ainda usa para responder às críticas ao seu *Discurso* e para justificar que não existe nenhuma incongruência na crítica às artes feita no *Discurso* e a publicação de uma peça teatral.

<sup>73</sup> IBID: 300. OC II: 972.

<sup>74</sup> “Nunca se viu, porém, um povo que tenha se corrompido voltar à virtude”. (IBID: 259. OC III: 56)

<sup>75</sup> “Minha opinião é, pois, e já o afirmei mais de uma vez, deixar subsistir e mesmo manter as academias, os colégios, as universidades, as bibliotecas, os espetáculos e todas as outras distrações que podem de certo modo divertir a maldade dos homens e impedi-los de ocupar a ociosidade em coisas mais perigosas”. (IBID: 301. OC II: 972)

pensar unicamente na polícia, e sabe-se muito bem que a música e os espetáculos constituem um de seus mais importantes objetos. (IBID: 301. OC II: 973)

Se o espetáculo constitui um dos objetos principais para manutenção da boa ordem em uma sociedade, ele possui ao menos uma função útil, a de impedir que os vícios aumentem e se propaguem: se alguém deixar de cometer um crime por estar naquele momento assistindo a uma peça, pouco importará se ela fará sucesso ou não, pois o teatro atingiu uma finalidade. Rousseau falou mesmo que o gosto do homem moderno está corrompido, que não consegue apreciar boas peças e mesmo ótimos dramaturgos, como Voltaire, fazem concessões para agradar. (IBID: 207. OC III: 21) Se pouco importa a qualidade do espetáculo, dado que ele desviará alguém de fazer o mal, qual melhor distração do que os espetáculos para essas sociedades que possuem homens de gosto delicado e fino? Por que, então, Rousseau criticará pesadamente o teatro na *Carta a d'Alembert*? É o que veremos no próximo capítulo.

## - Terceiro Capítulo –

### Dos espetáculos e do teatro

Consideramos até o momento o pensamento de Rousseau tendo em vista dois temas fundamentais: o homem e a sociedade. No primeiro capítulo, a noção de homem natural serviu como ideia reguladora que deu a oportunidade de entender como foi possível a passagem para a sociedade. Assim, vimos a mudança de paradigma com a vida social em que a opinião e a estima pública tornaram-se o centro nevrálgico ao redor do qual começou a transcorrer a vida do homem. Com a sociedade, a civilidade transformou a vida dos homens, e esse foi o objeto de análise do *Primeiro Discurso*, ponto em que Rousseau investigou a influencia da sociabilidade no homem. Lá, a crítica moral se desenhou fortemente: as ciências e as artes foram apontadas como os principais elementos de corrupção dos costumes de um povo, pois o novo modo de vida (social) ocasionou a busca por meios de distinção e através daqueles o homem pode se conceber como superior ao demais; o homem olhou para si mesmo, mas agora movido pelo orgulho, pois tem então mais conhecimentos que os demais e pode se sentir superior. Solapou as ideias antigas e zombou do comportamento dos outros e transformou, assim, o costume aceito como sendo ridículo e, através da *bienséance*, começou a instituir novas regras e costumes. Nessa dissolução sem retorno, o teatro despontou como um possível anódino que poderia garantir, por mínima que fosse, uma interrupção na degeneração. Teatro esse que, em 1757, ano de publicação do tomo VII da *Encyclopédie*, no qual foi publicado o verbete *Genève*, texto em que d’Alembert sugere que ele seja incorporado a essa mesma cidade, que ainda não possuía nenhum estabelecimento do gênero, pois todos os espetáculos eram proibidos por leis suntuárias que datavam de 1617.

D’Alembert é sucinto nesse verbete quando trata da questão teatral: não gasta mais do que um parágrafo. Um longo parágrafo, é verdade, mas que vale a pena ser lido para que não restem dúvidas a respeito do que seu autor, um dos editores da *Encyclopédie*, pensava sobre o tema:

Não se toleram comédias em Genebra; não que se desaprovem os espetáculos em si mesmos; mas teme-se, dizem, o gosto pelos enfeites, pela dissipação e pela libertinagem que as companhias de comediantes espalham pela juventude. No entanto, não seria possível remediar esse inconveniente com leis severas e bem executadas sobre a conduta dos comediantes? Com isso, Genebra teria espetáculos e bons costumes, e gozaria da vantagem de ambos; as representações teatrais educariam o gosto dos cidadãos, e lhes dariam uma finura de tato, uma delicadeza de sentimento muito difícil de adquirir sem esse auxílio; a literatura lucraria com isso sem que a libertinagem fizesse progressos, e Genebra reuniria a sabedoria da Lacedemônia à polidez de Atenas. Uma outra consideração, digna de uma República tão sábia e tão esclarecida, deveria talvez levá-la a permitir os espetáculos. O preconceito bárbaro contra a profissão de comediante, a espécie de aviltamento a que rebaixamos esses homens tão necessários ao progresso e à manutenção das artes, é certamente uma das principais causas que contribuem para o desregramento que neles censuramos; eles procuram nos prazeres uma compensação para a estima que sua condição não pode obter. Em nosso país, um comediante é duplamente respeitável; mas raramente lhe somos reconhecidos por isso. O financista que insulta a indigência pública e dela se alimenta, o cortesão que adula e não paga suas dívidas: eis a espécie de homens que mais honramos. Se os comediantes fossem não apenas tolerados em Genebra, mas primeiro moderados por sábios regulamentos, depois protegidos e até considerados desde que o merecessem, e enfim colocados absolutamente no mesmo nível que os outros cidadãos, essa cidade logo teria a vantagem de possuir o que acreditamos ser tão raro e só o é por culpa nossa: uma companhia de comediantes estimáveis. Acrescentemos que essa companhia logo se tornaria a melhor da Europa; muitas pessoas, cheias de gosto e de jeito para o teatro, e que em nosso país têm medo de se desonrar dedicando-se a ele, iriam a Genebra, para cultivarem não só sem vergonha, mas até com estima um talento tão agradável e tão raro. A estada nessa cidade, que muitos franceses consideram triste pela privação dos espetáculos, tornar-se-ia então a morada dos prazeres honestos, assim como a da filosofia e da liberdade: e os estrangeiros não ficariam mais surpresos ao verem que, numa cidade onde os espetáculos decentes e regulares são proibidos, se permitem farsas grosseiras e sem espírito, tão contrárias ao bom gosto quanto aos bons costumes. Isso não é tudo: pouco a pouco, o exemplo dos comediantes de Genebra, a regularidade de sua conduta e a consideração de que ela os faria gozar serviria de modelo aos comediantes de outras nações e de lição aos que até agora os trataram com tanto rigor e até inconseqüência. Não os veríamos, por um lado, subvencionados pelo governo e, por outro lado, objeto de anátema; nossos padres perderiam o hábito de excomungá-los e nossos burgueses o de encará-los com desprezo; e uma pequena República teria a glória de ter reformado a Europa sobre este ponto, mais importante, talvez, do que se pensa. (D'ALEMBERT, 1993: 154)

Essa longa consideração, a um olhar desatento, pode não trazer muitas perguntas. Analisada de perto, entretanto, deixa entrever algumas afirmações interessantes de d'Alembert: 1) os genebrinos possuem certa aversão aos ornamentos e à libertinagem; 2) leis severas e bem executadas podem reprimir esses problemas; 3) Genebra pode obter espetáculos e bons costumes; 4) desenvolverá um gosto refinado; 5) pode possuir uma companhia de comediantes respeitável, ao contrário de toda Europa;

6) seria a morada dos prazeres honestos; 7) seria o modelo para toda a Europa. Essas afirmações selecionadas já nos demonstram algumas coisas, mas a principal delas encontra-se subentendida: é que o teatro está intimamente ligado à moral e aos costumes. Nenhuma das afirmações acima possui asserção exclusiva referente a espetáculos ou sobre o teatro. Todas elas falam, de um modo ou de outro, do *vínculo* entre espetáculos e costumes, como na terceira afirmação. D'Alembert não faz asserção exclusiva alguma sobre o espetáculo em si mesmo, o que já nos mostra que a discussão colocada por ele não é do âmbito meramente estético, mas também moral:

Com efeito, a questão que se discute e que mobiliza a reflexão de d'Alembert e dos filósofos não é puramente estética, mas é a da relação ou dos efeitos dos espetáculos sobre os costumes. Para eles, não há dúvida: os espetáculos – assim como as artes e as ciências em geral – são um instrumento civilizatório e os resultados da sua promoção e disseminação só poderão ser benéficos. (SALINAS FORTES, 1997:156)

Discutir os espetáculos, desse modo, é ir além da simples poética para inseri-los no âmbito da utilidade: para que servem, afinal, as comédias? Para o autor do verbete, Genebra está a um passo de ser o exemplo de civilização refinada para toda a Europa, pois pode, ao contrário de outros povos, com os franceses sendo o principal deles, colocar em debate o método de estabelecimento do teatro, e ao mesmo tempo editar regras e leis para sua limitação e bom funcionamento. Genebra seria um marco na história dos povos: seria aquela república na qual finalmente se conseguiria juntar “a sabedoria da Lacedemônia à polidez de Atenas”. Não existem, assim, razões para continuar a proibição das casas de espetáculo em Genebra.

Esse foi o estopim para o surgimento, em 1758, da *Carta a d'Alembert* ou *Carta sobre os espetáculos*, resposta de Rousseau a esse verbete de d'Alembert.<sup>76</sup> Rousseau, ao ler esse parágrafo do verbete rapidamente afirmou “eis aí certamente o quadro mais agradável e mais sedutor que nos podiam oferecer; mas, ao mesmo tempo, eis aí o mais perigoso conselho que nos poderiam dar”. (ROUSSEAU, 1993: 29. OC V, 5) Quadro mais sedutor e pior conselho; podemos entender o motivo de Rousseau considerá-lo como um “perigoso conselho” visto sua diatribe no *Primeiro Discurso*. Lá mesmo, entretanto, o teatro surgiu como uma opção, um paliativo para os criminosos se

---

<sup>76</sup> Na verdade, Rousseau responderá também a outro ponto do verbete, onde d'Alembert discorreu sobre a doutrina dos pastores genebrinos, mas esse ponto não nos interessa aqui.

distraírem de fazer o mal. Por essa razão seria ele o ‘quadro mais agradável e sedutor’? Não nos parece ser o caso, pois seduzir um criminoso a ir a um espetáculo e evitar que ele cometa alguma injustiça não pode ser algo perigoso, pelo contrário. Rousseau joga uma luz sobre isso logo na sequência dessa afirmação:

Com que avidez a juventude de Genebra, guiada por uma autoridade de tanto peso, não se entregaria a ideias para as quais já tem uma queda grande demais? Quantos jovens genebrinos, desde a publicação desse volume, todos eles, aliás, bons cidadãos, estão à espera apenas do momento de favorecer a abertura de um teatro, acreditando prestar um serviço à pátria e quase que ao gênero humano? Esse é o motivo de meus alarmes, esse o mal que gostaria de prevenir. (ROUSSEAU, 1993: 29. OC V, 5)

Os jovens de Genebra acreditam que o estabelecimento de um teatro é o que falta à sua pátria. Genebra, enfim, não seria mais um lugar monótono e recluso onde os franceses se entediam, mas quase uma versão melhorada de Paris: seria a morada dos prazeres honestos, da filosofia e da liberdade. Todos iriam se deslocar para a nova capital do bom gosto, o único lugar aonde se conseguiu juntar espetáculos e bons costumes. Que jovem cidadão não seria seduzido com a possibilidade de tornar sua pátria o coração das artes da Europa? Esse, sim, é um quadro sedutor. Mas por que ele é perigoso? Basicamente, por tudo que um teatro e as representações de peças podem implicar:

Quantas questões por discutir encontro na questão que V. Sa. parece resolver! Se os espetáculos são bons ou maus em si mesmos? Se podem aliar-se aos bons costumes? Se a austeridade republicana pode comportá-los? Se devem ser tolerados numa cidade pequena? Se a profissão de comediante pode ser honesta? Se as comediantes podem ser tão recatadas quanto as outras mulheres? Se boas leis bastam para reprimir os abusos? Se essas leis podem ser bem observadas? Etc. Tudo é problema também acerca dos verdadeiros efeitos do teatro, pois já que as discussões que ele provoca apenas separam o clero e os leigos, cada qual só o encara através de seus preconceitos. (IBID: 39. IBID: 14-15)

O estabelecimento de um teatro em Genebra não é uma questão qualquer. Rousseau considera levianas as afirmações de d’Alembert, pois este último não pensou além do óbvio. Segundo o filósofo de Genebra, não é simples e direta a relação estabelecida no verbete entre espetáculos e bons costumes para Genebra. Qual o motivo para se crer que um espetáculo pode melhorar a vida nessa cidade? Qual a razão que



permite afirmar que um teatro é algo benéfico para uma cidade pequena? Como a permissão da entrada de uma das profissões consideradas mais depravadas pode ser útil aos cidadãos? Somente boas leis realmente serão suficientes para orquestrá-lo?

Para avançarmos nessa análise, precisamos entender melhor o elemento central que revira tanto o verbete quanto a *Carta*: Genebra. Afinal de contas, como é Genebra? Rousseau pinta um quadro detalhado sobre a cidade:

Genebra é rica, é verdade; mas, embora ali não se vejam essas enormes desproporções de riqueza que empobrecem todo um país para enriquecer alguns habitantes e semeiam a miséria em volta da opulência, é certo que, se alguns genebrinos possuem bens bastante grandes, muitos vivem numa penúria bastante dura, e que a abastança da maioria provém de um trabalho assíduo, da economia e da moderação, mais do que de uma riqueza positiva. Há muitas cidades mais pobres do que a nossa, onde o burguês pode entregar-se muito mais aos seus prazeres, porque a terra que o alimenta não se esgota e, como seu tempo não tem nenhum valor, pode perdê-lo sem prejuízo. O mesmo não ocorre entre nós, que, sem terras para subsistirmos, só podemos contar com nosso trabalho. O povo genebrino só se sustenta com o trabalho, e só tem o necessário na medida em que se recusa todo o supérfluo: está é uma das razões de nossas leis suntuárias. Acho que o que mais deve impressionar os estrangeiros que cheguem a Genebra é o ar de vida e de atividade que vêm reinar na cidade. Todos estão ocupados, todos estão em movimento, todos se apressam para o trabalho e para os negócios. Não creio que nenhuma outra cidade tão pequena do mundo ofereça um espetáculo semelhante. Visita V. Sa. o bairro Saint-Gervais: toda a relojoaria da Europa está ali reunida. Percorra o Molard e as ruas baixas, um aparato de comércio atacadista, montes de pacotes, tonéis jogados de qualquer jeito, um cheiro de Índia e de drogas fazem com que se imagine um porto de mar. Nos Pâquis, nas *Eaux-Vives*, o barulho e o aspecto das fábricas de chita e de tela pintada parecem transportar-nos a Zurique. A cidade multiplica-se, por assim dizer, pelos trabalhos que nela se realizam, e vi pessoas que, baseando-se nessa primeira impressão, estimaram a sua população em cem mil almas. Os braços, o emprego do tempo, a vigilância, a austera parcimônia; eis os tesouros dos genebrinos, eis com que aguardamos uma diversão de gente ociosa, que, retirando-nos simultaneamente o tempo e o dinheiro, dobrará realmente a nossa ruína. (IBID: 103. IBID: 85)

Ora, essa descrição um tanto quanto “paradisiaca” de Genebra chegará a espantar, como bem apontou um comentador,<sup>77</sup> pois quem lê frases como “tonéis jogados de qualquer jeito, um cheiro de Índia e de drogas fazem com que se imagine um porto de mar” se esquece que Genebra é uma pequena cidade (possui cerca de 24 mil almas, segundo Rousseau) isolada por montanhas. Genebra pode impressionar os

---

<sup>77</sup> PIROUX, 2000: 157.

estrangeiros por ser uma cidade ‘onde todos estão em movimento’, com uma atividade constante e em que todos estão trabalhando, mas ela não chega nem perto de ser Paris:

O genebrino ama excessivamente o campo: podemos verificar isso pela quantidade de casas espalhadas ao redor da cidade. A atração da caça e a beleza das cercanias alimentam esse gosto salutar. Como as portas, fechadas durante a noite, retiram a liberdade de passear fora e como as casas de campo ficam tão perto, muito poucas pessoas abastadas dormem na cidade durante o verão. Tendo passado o dia com seus negócios, cada qual parte à tarde, ao fechar das portas, e vai em seu pequeno retiro respirar o mais puro ar e gozar da mais encantadora paisagem que existe sob o céu. Há até muitos cidadãos e burgueses que moram ali durante todo o ano, e não tem residência em Genebra (...) Em Paris, tudo é completamente diferente: alia-se muito bem a comédia com o campo; e durante todo o verão só se vêem, ao término dos espetáculos, carruagens que saem das portas. Quanto às pessoas que dormem na cidade, a liberdade de sair a qualquer hora os tenta menos do que os desencorajam os incômodos. Cedo a gente se cansa dos passeios públicos, é preciso ir procurar tão longe o campo, o ar está tão empestado de imundícies e a vista é tão pouco atraente, que se prefere ir trancar-se no teatro. (IBID: 105. IBID: 87-8)

D’Alembert tratou de Genebra naquele verbete como uma irmã gêmea de Paris e ignora tudo em que são radicalmente opostas: seus tamanhos, atividades, costumes, leis, enfim, quase nada há de semelhante entre as duas. Os espetáculos, que os parisienses sentem falta quando de suas estadas em Genebra, é algo próprio de Paris ou cidades a ela assemelhadas. É essa diferença entre as duas cidades que d’Alembert não enxerga que move Rousseau a escrever, pois Paris já possui várias casas de espetáculo e o estabelecimento de mais uma cena não faria diferença, ao passo que em Genebra é algo grandioso o estabelecimento da primeira:

O primeiro efeito sensível desse estabelecimento será, como já disse, uma revolução em nossos usos, que necessariamente provocará outra em nossos costumes. Será essa revolução boa ou má? É o que chegou a hora de examinar. (IBID: 107. IBID: 90)

No capítulo anterior, vimos que Rousseau falou ao rei da Polônia que talvez somente uma grande revolução pudesse ser o remédio para a dissolução dos costumes.<sup>78</sup> Pode, então, o teatro ser essa revolução, diante da corrupção? É para responder a isso

---

<sup>78</sup> “(...) seus corações, uma vez corrompidos, o serão para sempre; não há mais remédio, a não ser uma grande revolução quase tão temível quanto o mal que possa curar, e que é censurável desejar e impossível prever”. (IBID: 259. OC III: 56)

que Rousseau analisará, ao longo da *Carta*, todas aquelas questões suscitadas pelo verbete de d'Alembert.

A estrutura da *Carta* pode ser dividida em dois grandes blocos, que correspondem às duas principais investigações operadas por Rousseau. No primeiro deles, Rousseau analisará os espetáculos considerados simultaneamente em relação ao que é representado e em relação ao palco e os atores; no segundo, a questão do estabelecimento de um teatro em Genebra.

\*\*\*

Rousseau inicia sua análise com a definição de espetáculo e sua relação com o homem:

um espetáculo é um entretenimento; e se é verdade que o homem precisa de entretenimentos, V. Sa. há de convir pelo menos que eles só são permitidos enquanto necessários, e que toda diversão inútil é um mal, para um ser cuja vida é tão curta e cujo tempo é tão precioso. (IBID: 39. IBID: 15)

Todo entretenimento é uma distração para o homem, que só deve existir enquanto não atrapalhe o andamento e o ordenamento do dia a dia na sociedade. O homem tem seus deveres, que ocupam a maior parte de seu tempo, e pouco ou nenhum tempo lhe resta para procurar diversões. Até aqui, poucas novidades. Vimos anteriormente como as ciências e as artes, nascidas do tempo livre do homem, causam uma mudança nos hábitos de um povo: surge a necessidade da diversão, pois a vida do homem foi gradualmente substituindo seus elementos naturais por outros artificiais, e o mesmo ocorreu no plano das obrigações e dos deveres. Trabalhando menos, com mais tempo livre, há um gradual “esquecimento dos gostos simples e naturais” (IBID: 40. IBID: 15) e se torna imperioso um novo tipo de distração. Qual, então, a particularidade dos espetáculos?

Eles serão a diversão que estabelece uma separação do eu com o outro: “Acreditamos reunir-nos no espetáculo”, diz Rousseau, “e é ali que cada um se isola; é ali que vamos esquecer os amigos, os vizinhos, os próximos, para nos interessarmos por fábulas, para chorarmos as desgraças dos mortos ou rirmos às custas dos vivos”. (IBID.

IBID: 16) O espetáculo é a distração, o abandono das memórias e dos deveres, para se concentrar em algo alheio ao seu meio e mesmo de si. É o local no qual todos estão juntos, mas é também onde não se olha para ninguém a não ser para a fantasia que é encenada na frente de todos. O espetáculo, então, é onde as pessoas se reúnem, mas, ao mesmo tempo, se isolam para rir e chorar de coisas inventadas. Pode-se afirmar, portanto, ser esse efeito bom ou mal em si mesmo?

Perguntar se os espetáculos são bons ou maus em si mesmos é fazer uma pergunta vaga demais; é examinar uma relação antes de ter determinado os termos. Os espetáculos são feitos para o povo, e só por seus efeitos sobre ele podemos determinar suas qualidades absolutas. Pode haver espetáculos de uma infinidade de espécies; de um povo a outro, há uma prodigiosa diversidade de costumes, de temperamentos e de caracteres. O homem é uno, admito; mas o homem modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos e pelos climas torna-se tão diferente de si mesmo que agora já não devemos procurar o que é bom para os homens em geral, e sim o que é bom para eles em tal tempo e em tal lugar. (IBID. IBID)<sup>79</sup>

A pergunta tornou-se mais complexa. Não podemos mais perguntar se aquele efeito é bom ou mal, pois ele depende dos termos envolvidos, isto é, de qual povo se está falando. Cada povo possui hábitos próprios: o que é considerado heroico em um é pusilânime noutro; a virtude de um povo é motivo de riso para outro. Então, reunir-se para rir ou chorar não pode ser em si mesmo algo absoluto, pois cada civilização vai rir de algo específico. Uma tragédia grega não tem o mesmo efeito sobre romanos e em meio aos gregos, do mesmo modo que uma peça romana pouco ou nada importa para os dias atuais. Se cada povo possui leis, costumes e hábitos próprios, não pode ser o espetáculo em geral a reger o valor, pois o maior sucesso em um local poderá ser o maior fracasso em um país vizinho, apesar de seguir a mesma estrutura de apresentação. O que vale, na verdade, é o prazer que essa peça causa diante de um público específico:

Quanto à espécie dos espetáculos, ela é necessariamente determinada pelo prazer que eles proporcionam, e não pela utilidade. Se neles se pode encontrar alguma utilidade, tanto melhor; mas o objetivo principal é agradar e, se o povo se divertir, o objetivo já foi suficientemente alcançado. (IBID: 41. IBID: 17)

---

<sup>79</sup> Bento Prado Jr. também chama a atenção para essa passagem. Para tanto, conferir PRADO JR, 2008: 306.

O objetivo do espetáculo é agradar; ao causar emoções agradáveis, o espectador não percebe o tempo passar e se deixa levar pela história do espetáculo; assim, não mais sente tédio e se distrai de suas obrigações. O espetáculo agrada porque é ‘conforme os gostos diversos de cada nação’. (IBID: 41. IBID: 17) Um povo intrépido e cruel gosta de espetáculos mortíferos e perigosos, ao passo que um voluptuoso deseja um espetáculo que preze a dança e a música; os galantes, ao contrário, preferem exhibições de amor e polidez. Em suma, “para lhes agradar, é preciso ter espetáculos que acentuem as suas inclinações”. (IBID. IBID)

Se o espetáculo acentua a inclinação de um povo ao representar somente o que ele gosta, surge a questão de como compreender que ele possa servir como instrução para os costumes. Não podemos colocar uma peça de amor para um povo que se compraz com combates sangüinários, pois nenhum dos espectadores terá o menor prazer em assistir a tal espetáculo. Para dar lições virtuosas a um povo, o espetáculo teatral precisaria moderar suas inclinações mais fortes, mas como fazer isso sem, ao mesmo tempo, causar desprazer? Como vimos na introdução deste trabalho, tanto Marmontel como De Jaucourt acreditavam no poder pedagógico do teatro, pois toda apresentação possuía um modo de insinuar as corretas paixões nos homens. Rousseau, entretanto, não concorda com as análises dos dois pensadores, pois o teatro nada mais é do que uma cópia idêntica do espectador:

O teatro, em geral, é um quadro das paixões humanas cujo original está em nossos corações: mas se o pintor não se preocupasse em adular essas paixões, os espectadores logo iriam embora e não mais quereriam ver-se sob uma luz que os levaria a se desprezarem a si mesmos. Pois, se ele dá cores detestáveis a algumas delas, isto ocorre somente com aquelas que não são gerais e que são naturalmente odiadas. Assim, o autor não faz com isso mais do que acompanhar o sentimento do público. (IBID: 41. IBID: 17)

Logo de partida, o teatro é esvaziado de um dos seus principais argumentos, usados por todos os defensores do arte cênica, que se baseava no seu elemento pedagógico, que poderia passar lições ao público sob a forma dissimulada do prazer. O dramaturgo não pode escrever uma peça como o seu gênio quiser; ele só pode transcrever aquilo que percebe na sociedade para qual sua peça se destina. Não há autonomia do escritor, pois ele tem de copiar o quadro já existente nos espectadores. Por isso Rousseau é taxativo ao dizer que não se pode atribuir ao teatro “o poder de modificar os sentimentos nem os

costumes, que ele só pode obedecer e embelezar”. (IBID. IBID : 18) Obedecer aos costumes do público, como explicou Marc Buffat, “essa submissão ao público não é simplesmente um fato, um caractere contingente que Rousseau constatará e que poderá não ser. Ela constitue o ser mesmo, a loi de existência, a lei constitutiva do teatro”.<sup>80</sup> (BUFFAT, 2003: 28) Essa lei, que o historiador chama de lei do servilismo, resume bem a tônica da crítica de Rousseau. A submissão do dramaturgo a um modelo é limitadora: obriga que a representação teatral limite-se a imitar *somente algumas* paixões e sentimentos. Assim, o espetáculo teatral nada mais será do que repetições variadas de imitações anteriores. Ela pode emocionar e agradar, mas não ensinar.<sup>81</sup> Uma boa peça, assim, não está relacionada à rentabilidade ou à crítica do público, mas sim ao fato de nunca estar em conflito com os costumes de seu tempo.<sup>82</sup> Não é possível, portanto, dar lições virtuosas. Como já foi ressaltado “se o povo se divertir, o objetivo já foi suficientemente alcançado” e, complementa Rousseau, “só isso já impedirá que possamos dar a esse tipo de estabelecimento todas as vantagens de que eles seriam suscetíveis, e é iludirmo-nos muito ter dele uma ideia de perfeição que não poderíamos por em prática sem desencorajar quem acreditamos instruir”. (IBID. IBID)

Dessas considerações segue-se que “o efeito geral do espetáculo é reforçar o caráter nacional, acentuar as inclinações naturais e dar nova energia a todas as paixões”, (ROUSSEAU, 1993: 42. OC V, 19) mas não se segue, todavia, que, por reforçar ao invés de alterar, os espetáculos possam ser úteis para determinados povos como se, em uma cidade de bons costumes, o teatro só fosse representar esses mesmos costumes e, por consequência, reafirmar as virtudes. É necessário examinar antes se, por um acaso, “as paixões excitadas demais não degeneram em vícios”. (ROUSSEAU, 1993: 42. OC V, 19).

Segundo Rousseau, a poética tradicional do teatro acredita que o inverso disso é o que ocorre, isto é, que se pode “purificar as paixões, excitando-as” (IBID: 43. IBID) e a traduz em outros termos: “Será que para nos tornarmos temperantes e sábios precisamos começar por ser furiosos e loucos?”, (IBID: 43. IBID: 19) isto é, precisamos

---

<sup>80</sup> O original afirma : « C’est que cette soumission au public n’est pas simplement un fait, un caractere contingent, que Rousseau constaterait, et qui pourrait ne pas être. Elle constitue l’être même, la loi d’existence, la loi constitutive du théâtre ».

<sup>81</sup> « L’art de représenter les objets est fort différent de celui de les faire connoître. Le premier plaît sans instruire ; le second instruit sans plaire ». (OC V, 1198)

<sup>82</sup> “Dizem que uma boa peça nunca fracassa; na verdade, creio que uma boa peça nunca choca os costumes de seu tempo”. (ROUSSEAU, 1993: 42. OC V, 18)

sentir certas emoções como desprezo ou ódio por um personagem para depois compreendermos as motivações que levaram o personagem a agir de tal maneira e, assim, purificar nossas paixões? É o que acontece em *Berenice*, de Racine:

Em que disposição de espírito o espectador vê começar essa peça? Num sentimento de desprezo pela fraqueza de um imperador e de um romano, que hesita como o último dos homens entre a amante e o dever; que, flutuando sem parar numa desonrosa incerteza, avilta com queixas efeminadas esse caráter quase divino que lhe dá a história; que vai buscar num vil pretendente de alcova o benfeitor do mundo e as delícias do gênero humano. Que pensa a respeito o mesmo espectador depois da representação? Ele acaba por ter pena desse homem sensível que antes desprezava, acaba por se interessar por essa mesma paixão de que o incriminava, acaba por protestar em segredo contra o sacrifício dessa paixão às leis da pátria que ele é forçado a fazer. Isso é o que cada um de nós sentia durante a representação. (IBID: 69. IBID: 48-9)

O que está em questão é a força da paixão representada sobre o espectador. Não há como escolher ou afirmar qual paixão será a dominante em uma peça, pois “todas as paixões são irmãs” e todas agem de modo equivalente. Só um elemento externo poderia fazer essa escolha de qual paixão deve ser apreciada e ele é a razão, que “não tem nenhum efeito no teatro” dado que o teatro é uma imitação das paixões humanas, é um diálogo entre paixões; e mesmo que a razão tivesse algum poder, de nada adiantaria, pois as paixões não são tratadas de modo igualitário pelo dramaturgo: não podemos esquecer, o espetáculo é um entretenimento cuja função é agradar e só pode agradar se acentuar as inclinações do público e, por isso, o autor precisa nos fazer preferir algum sentimento, do contrário “não adotariamos nenhum” e ficaríamos indiferentes ao que é representado. (IBID: 43. IBID: 20) Rousseau reduz todas essas considerações a três questões:

Será que a emoção, a perturbação e o enternecimento que sentimos em nós mesmos e que se prolongam depois da peça anunciam uma disposição bem próxima de superar e reger as paixões? Mesmo que fosse esse o caso, será que as impressões vívidas e tocantes com que nos acostumamos e que retornam com tanta frequência são capazes de moderar nossos sentimentos? Por que a imagem dos sofrimentos que nascem das paixões apagaria a dos arroubos de prazer e de alegria que também vemos nascer dessas paixões, e que os autores tem o cuidado de embelezar para tornarem suas peças mais agradáveis? (IBID: 43. IBID:19-20)

No final da peça de Racine, Titus recusa Berenice superando as fraquezas do amor perante os deveres com a pátria. Porém, não adianta apenas o desenlace se dar de

forma correta. O espetáculo, em teoria ao menos, atingiu seu objetivo: ensinou a desprezar os desejos individuais em prol dos desejos da nação.

Essa questão é mais bem elucidada se nos remetermos ao que vimos na introdução deste trabalho. De Jaucourt falava de certo vício heroico (sacrifício da filha de Agamêmnon, em *Ifigênia em Táuris* de Eurípedes) que poderia, no desenlace da peça, demonstrar ao espectador que tal vício era necessário para a salvação da pátria e, assim, causar outra paixão nos espectadores: o amor pela pátria. Naquela peça de Eurípedes, apesar do sofrimento representado, o autor pode fazer nascer outras paixões causadoras de prazer e alegria: ao início, o espectador sente desprezo por Agamêmnon sacrificar sua filha como meio para chegar ao final desejado (vencer a guerra de Tróia). No final, com a vitória dos gregos na guerra, é quando veríamos a paixão que nos agrada (o amor pela pátria) que justificaria, aos olhos do público, o assassinato da filha pelo pai. Essa tragédia grega, de outros tempos, coloca em cena o amor pela pátria como maior e mais importante do que o amor particular de um pai por uma filha. Pouco importa que ela não seja sacrificada, pois é Ártemis quem decide salvar Ifigênia; Agamêmnon não recua dessa decisão que é necessária a seu povo e mesmo Ifigênia decide se sacrificar, caso necessário, para impedir a revolta do exército de seu pai. Contudo, não ocorreu o mesmo na peça de Racine e na de Eurípedes:

O desfecho não apaga o efeito da peça. A Rainha parte sem a despedida da plateia: o Imperador a despede *invitus invitam*, podemos acrescentar: *invito spectatore*. Por mais que Titus permaneça romano, ele é o único a defender sua posição; todos os espectadores desposaram Berenice. (IBID: 70. IBID: 49)

Ao contrário da peça de Eurípedes, na qual tanto Agamêmnon como Ifigênia seguem firmes na convicção de que o sacrifício é o melhor para a pátria, Racine colocou o acento de sua peça não em Titus, que desempenha de modo exemplar seu papel de imperador colocando seu dever e amor pela nação acima de seus desejos pessoais, mas nas paixões e no amor de Berenice: “o papel de Titus, muito bem-feito, teria tido efeito se fosse mais digno dele; mas todos sentiram que o interesse principal ia para Berenice”. (IBID: 69. IBID: 49) As queixas e lamúrias da personagem provocam emoções mais fortes que as do imperador, e todos os olhos se voltam para ela, que está sofrendo. Racine nos identificou com os sentimentos dela, ao invés daqueles do imperador; mas não o fez por sua vontade, pois o dramaturgo é obrigado a nos fazer preferir as paixões



que amamos de antemão. Naquele mesmo verbete, De Jaucourt também reclamou de como Titus foi representado por Racine, mas acrescentou:

Dessas reflexões sobre o papel pouco conveniente que Racine faz Titus desempenhar, não se segue que nos proscrevemos o amor da *tragédia*. Não se podiam culpar os poetas de escolher para tema de suas imitações os efeitos das paixões que são as mais gerais e que todos os homens sentem ordinariamente. Ora, de todas as paixões, aquela do amor é a mais geral; não há quase pessoa que não teve a infelicidade de senti-la, ao menos uma vez em sua vida. É o suficiente para se interessar com afecção às peças que ela tiraniza.<sup>83</sup>

Se tanto Rousseau como De Jaucourt podem concordar sobre o efeito benéfico da peça de Eurípedes, os dois se afastam quanto ao uso que se deve fazer do amor no teatro; Rousseau, apesar de saber que o dramaturgo nada mais faz que imitar o seu espectador, reprova esse uso do amor exemplificado pela peça de Racine:

Nessa decadência do teatro, vemo-nos obrigados a substituir as verdadeiras belezas eclipsadas por pequenos enfeites capazes de se impor à multidão. Não sabendo mais alimentar a força do cômico e dos caracteres, reforçamos o interesse pelo amor. Fizeram a mesma coisa na tragédia para substituir as situações onde eram representados interesses de Estado que já não conhecemos e os sentimentos naturais e simples que não comovem mais ninguém. (IBID: 64. IBID: 43)

Não pode haver correção, pois a representação teatral é somente uma imitação do espectador que, após se deleitar ao ver sua própria imagem, reproduz o mesmo padrão quando sai do espetáculo. É um “círculo infernal”<sup>84</sup> onde todos os envolvidos saem de um “mesmo molde” (ROUSSEAU, 1999: 192. OC III, 8) e que reproduz o mesmo arranjo de vícios e paixões. Por isso, o autor não pode ‘escolher’ com qual impressão o espectador sairá do teatro, pois ele sempre sairá com aquela que lhe agrada, já que a lei do teatro é fazer sucesso. (ROUSSEAU, 1993: 44. OC V, 20) Assim, pode concluir Rousseau sobre a poética do teatro de forma sarcástica: “o teatro purga as paixões que não temos e fomenta as que temos.” (IBID: 44. IBID)

---

<sup>83</sup> O original diz: « De ces réflexions sur le rôle peu convenable que Racine fait jouer à Titus, il ne s'ensuit pas que nous proscrivions l'amour de la *tragédie*. On ne sauroit blâmer les poètes de choisir pour sujet de leurs imitations les effets des passions qui sont les plus générales, & que tous les hommes ressentent ordinairement. Or de toutes les passions, celle de l'amour est la plus générale ; il n'est presque personne qui n'ait eu le malheur de la sentir du-moins une fois en sa vie. C'en est assez pour s'intéresser avec affection aux pieces de ceux qu'elle tyrannise. »

<sup>84</sup> A expressão é de Salinas Fortes.

Entretanto, o problema pode residir nos componentes do teatro (no enredo, na condução, nos comediantes), mas nunca nele em si mesmo, dirão seus defensores. Segundo eles, o teatro “dirigido como pode e deve ser, [o teatro] torna a virtude amável e o vício odioso”, (IBID. IBID: 21) pois qual espectador não toma de imediato o partido do bem e do justo em todas as peças?

Essa tese que afirma que o teatro possui esse poder moral, dado que nenhum espectador toma o lado dos celerados, é baseada em uma falsa leitura da natureza humana. Afirmar que o teatro pode agir sobre os costumes ao ensinar os homens a amar o bem e desprezar o mal é, antes do teatro, uma função que a natureza forneceu ao homem. Em outras palavras, essa qualidade do teatro nada mais é que uma cópia de uma qualidade que a natureza já forneceu ao homem, cópia essa inclusive desnecessária: quem precisou assistir a uma encenação de *Medéia* para aprender que matar os próprios filhos constitui uma crueldade? Rousseau traz à tona diversos elementos, cujo desenvolvimento vimos no *Segundo Discurso* sobre a natureza humana, para provar o erro desse argumento dos defensores do teatro:

Quanto a mim, ainda que me chamem de malvado por ousar afirmar que o homem nasceu bom, eu acho isso e creio tê-lo provado; está em nós e não nas peças a fonte do interesse que nos prende ao que é honesto e nos inspira aversão pelo mal. Não há arte que produza esse interesse, mas apenas as artes que se valem dele. O amor do belo é um sentimento tão natural no coração humano quanto o amor de si mesmo; ele não nasce de um arranjo de cenas; o autor não o leva para lá, mas o encontra ali; e desse puro sentimento que ele favorece nascem as doces lágrimas que faz correr. (IBID: 45. IBID: 22)

A piedade e o amor de si, compostos do homem natural, já possibilitavam a ele sentir comiseração pelo outro, de se transportar ao outro e sentir sua dor. Esse amor pelo belo (belo moral, precisa Rousseau em nota) é uma consequência necessária dos valores que vimos em operação no *Segundo Discurso*. O homem é bom por natureza, isto é, é impossibilitado de fazer o mal exatamente porque não conhece o que possa ser o mal. Agir de acordo com sua natureza é ser bom, e por isso ele possui esse amor pelo belo moral. As relações sociais, porém, deturparam esses sentimentos e os colocaram sob o signo da opinião, da estima, enfim, do amor próprio. Quando, então, assistimos a um espetáculo, sabemos por nossa própria natureza o que é o bem e o que é o mal e isso não porque o teatro nos ensina; mas, o que nos faz tomar o partido do bem e do justo não é nem o teatro nem a razão: é o *desinteresse*.

O coração do homem é sempre direito com relação a tudo o que não se relaciona com ele. Nas brigas em que somos meros espectadores, tomamos imediatamente o partido da justiça, e não há ato de maldade que não provoque em nós uma viva indignação, desde que não lucremos nada com ele: mas quando nosso interesse é envolvido, nossos sentimentos logo se corrompem; e só então preferimos o mal que nos é útil ao bem que a natureza nos faz amar. (IBID: 45. IBID: 22)

A situação fictícia criada pela cena teatral suspende o funcionamento do interesse próprio, pois pouco importa ao particular o desenrolar da cena, pois ele sabe que não ganhará nem perderá nada com toda a representação. A cena, de certo modo, suspende todo o jogo social e dá uma posição privilegiada ao espectador, que pode olhar para a cena sem interesse algum, como um juiz imparcial. Ações virtuosas batem de frente com o interesse próprio, por isso são cada vez mais suprimidas pelo homem. Foi o que nos mostrou o *Primeiro* Discurso, no qual é colocado que as ciências e artes criaram modos de distinção e separação entre os homens. No teatro, entretanto, qualquer ônus que uma boa ação possa vir a ter é excluído e a identificação com o outro não passa pelo cálculo do raciocínio e o homem pode se importar com o outro à vontade. Sendo espectador, é fácil ser juiz. Mas essa identificação, essa comiseração pelo personagem é estéril, exatamente porque vazia de realidade:

Ouçõ dizer que a tragédia leva à compaixão através do terror; seja, mas que piedade é essa? Uma emoção passageira e vã, que não dura mais do que a ilusão que a produziu; um resto de sentimento natural logo sufocado pelas paixões; uma piedade estéril que se nutre de algumas lágrimas e nunca produziu o menor ato de humanidade. (IBID: 46. IBID: 23)

A piedade é o que permite ao homem se transportar e produzir um sentimento de identificação do eu com o outro, na infelicidade e na dor de outrem. A piedade do teatro, entretanto, coloca o homem no lugar de um personagem que inexistente, ao invés de produzir um sentimento de compaixão, só produz uma satisfação que adula seu amor próprio:

Chorando diante dessas ficções, satisfazemos a todos os direitos da humanidade, sem termos de dar mais nada de nós mesmos; ao passo que os desgraçados em pessoa exigiriam de nós atenções, cuidados, consolações e trabalhos que poderiam associar-nos a seus sofrimentos, que teriam um custo pelo menos para a nossa indolência, e dos quais estamos muito satisfeitos de estarmos isentos. (IBID: 46. IBID: 23)

Em sociedade, identificar-se com alguém não é feito sem barreiras; sabemos que tal processo acabará nos custando algo, nem que seja uma ínfima porção de dinheiro ou de tempo. Preferimos, então, ignorar aquele que sofre; ser insensível custa-nos nada. Aí vai-se ao teatro, que faz às vezes do nosso dever moral. Para não sofrer com a consciência pesada, frequentamos o teatro para ver a virtude, o bem e o justo representados e choramos com os infortúnios alheios e aliviamos nossa alma, sentimos que somos piedosos e virtuosos exatamente por chorar pelo personagem que não nos custa algo! E, assim, sentimo-nos em dia com nossos deveres. Que importa se são imaginárias, se se está em paz consigo mesmo? “Não está em dia com tudo o que deve à virtude, graças à homenagem que acaba de lhe prestar? Que mais queriam que ele fizesse? Que ele próprio praticasse a virtude? Ele não tem papel a representar: não é ator”. (IBID: 46-7. IBID: 24) Já afirmamos anteriormente que todos os homens viraram atores em sociedade, pois todos desempenhavam um papel ao fingirem ser algo que não eram; durante o espetáculo, em que o interesse próprio não age, todos aproveitam esse breve recesso para retirar suas máscaras (já não se isolaram e esqueceram de todos?) e acreditar serem bondosos e piedosos, ao menos até o final da peça.

A análise do plano geral dos espetáculos e do teatro analisado até o momento é aprofundada na sequência, quando o olhar do filósofo genebrino se volta para a especificidade dos gêneros do teatro, a saber, a tragédia e a comédia. A primeira observação de Rousseau diz respeito ao afastamento entre o representante e o representado nesses gêneros:

Quanto mais eu penso, mais acho que tudo o que se representa no teatro não se aproxima de nós, mas se afasta (...) O teatro tem suas regras, suas máximas, sua moral à parte, assim como sua linguagem e seus trajes. Dizemos a nós mesmos que nada daquilo nos convém, e nos acreditaríamos tão ridículos adotando as virtudes de seus heróis quanto falando em versos e nos vestindo à romana. Eis, portanto, mais ou menos para que servem todos esses grandes sentimentos e todas essas brilhantes máximas que se elogiam com tanta ênfase; para relegá-los para sempre ao palco, e para nos mostrar a virtude como um jogo de teatro, bom para divertir o público, mas que seria loucura querer transportar seriamente para a sociedade. (IBID: 47. IBID: 24)

O teatro é uma parte da sociedade, mas que possui suas próprias regras e leis específicas. O que vale em sociedade não se aplica lá e vice-versa; ninguém conversa ou

faz negócios em versos. A vida fora do teatro está sob a lógica do interesse próprio e da estima do outro, ao passo que o teatro, enquanto divertimento, transforma tudo em passatempos, inclusive a virtude. Como observou Boeira Garcia:

A positividade [do teatro] radica apenas no divertimento, ao passo que a negatividade reside em tudo o mais. O teatro só pode divertir e seria loucura imaginar que ele possa ocupar o lugar dos sentimentos dos homens e o de suas ações efetivas na sociedade. É por ser um “nada” que o teatro existe: Um nada que, na verdade, não é vazio em si mesmo, pois é plenamente ocupado pela diversão: é o gosto de divertir-se de um povo que confere a positividade a esse nada. (BOEIRA GARCIA, 1999: 149)

Essa nulidade do teatro, quer dizer, essa incapacidade de criar algo positivo é inerente a ele, pois sua natureza reside no divertimento. O teatro, na verdade, é quase uma representação *mutatis mutandis* da vida efetiva, pois a composição teatral toma certas liberdades (como o falar em verso) para atingir sua finalidade de divertir e obter sucesso. Dada essa condição, os gêneros teatrais modificam o modelo, cada um a seu modo, em vistas da particularidade de cada um deles:

É um erro (...) esperar que se mostrem fielmente nos espetáculos as verdadeiras relações entre as coisas; pois, em geral, o poeta só pode degradar essas relações, para fazê-las concordar com o gosto do povo. No cômico, ele as diminui e as coloca abaixo do homem; no trágico, ele as estica para torná-las heroicas, e as coloca acima da humanidade. Assim, elas nunca estão à sua medida, e sempre vemos no teatro seres diferentes de nossos semelhantes. (IBID: 48. IBID: 25)

O homem é o ponto de partida para o teatro, mas ele é deformado de diferentes modos, segundo a lógica do gênero teatral em questão. Nas tragédias, veremos heróis enquanto na comédia veremos uma reprodução grotesca e em local algum veremos homens. A tragédia não suscita tantos problemas, pois as ações trágicas de que se vale o dramaturgo raramente lembram algo da vida cotidiana das pessoas; ao representar heróis ou semideuses, o espectador cria uma identificação fraquíssima dada a distância entre os dois. Assim, mesmo que uma tragédia apresente criminosos “sob uma luz tão favorável que toda a simpatia vai para eles”, (IBID: 49. IBID: 27) isso pouco efeito tem pois “a tragédia tal como existe está tão longe de nós, apresenta-nos seres tão gigantescos, tão empolados, tão quiméricos, que o exemplo de seus vícios não é muito mais contagioso do que são úteis suas virtudes, e quanto menos elas querem nos instruir, menos mal nos fazem também”. (IBID: 53. IBID: 31) A comédia, por outro

lado, anda próxima do tom do mundo e coloca homens com defeitos que presenciamos no cotidiano; mas ela exagera esse defeito para poder atingir seu objetivo de divertir o público; ninguém dará risada ao vir um homem *um pouco* avaro, *um pouco* hipócrita, *um pouco* mal-humorado, pois quem não é um pouco de tudo isso? A comédia exagera para ensinar ao espectador o que ele deve odiar, como afirmava Molière:

Os mais belos traços de uma séria moral são, com mais frequência, menos poderosos que os da sátira; e nada repreende melhor a maioria dos homens que a pintura de seus defeitos. Expor os vícios às risadas de todo o mundo representa um grande golpe para eles. Toleram-se facilmente as repreensões, mas não se tolera a zombaria. A gente aceita ser malvado, mas não aceita ser ridículo. (MOLIÈRE, *Preface a “Le Tartuffe ou l’imposteur”*, In: MATOS, 2008: 17)

A comédia, como exemplifica a defesa que Marmontel dela fez na *Encyclopédie*, ridiculariza o vício para demonstrar ao homem como não ser motivo de risada. A comédia, ao contrário da sátira que zomba de uma pessoa específica, coloca “um avaro” que é o retrato de toda a humanidade, pois todos são, em maior ou menor grau, sovinas. Concluía, então, que à comédia eram destinados o desprezível e o ridículo, mas que o vício não era o seu objeto primordial. Como afirmou Molière, ninguém aceita ser ridículo, e assim todos aprenderiam a evitar tal vício. Rousseau, entretanto, afirma que desse exagero caricatural não decorre que o homem aprenda a odiar o vício, mas sim que ele aprende a evitá-lo: “A caricatura não torna odiosos os objetos, só ridículos; e daí decorre um imenso inconveniente: de tanto temer os ridículos, os vícios não amedrontam mais, e não podemos curar os primeiros sem fomentar os segundos”. (IBID: 47. IBID: 24) Franklin de Matos comenta esse ponto argutamente:

Rousseau parece estar pensando quando escreve: ao escarnecer dos vícios, o poeta cômico não os torna odiosos, mas apenas ridículos e, portanto, sua maior façanha é levar o espectador a temer os ridículos. Em outros termos, a comédia torna, por assim dizer, *inofensivo* aquilo que é odioso. (MATOS, 2008: 17-8)

O erro de Molière e Marmontel, dentre outros defensores da comédia, ocorre então porque não percebem que “o ridículo é a arma favorita do vício”. (ROUSSEAU, 1993: 47. OC V, 25) Como vimos no capítulo anterior, a *bienséance* é um código de comportamento imposto ao outro: aquele que não agir de acordo será exposto ao ridículo. O comportamento vicioso se vale do ridículo para expor o outro à zombaria;

assim, não importa tanto o vício, que pode variar, mas sim o *não ser* ridículo. Nas palavras de Auerbach, a comédia de Molière visava tão somente aprimorar os homens segundo parâmetros de uma educação atemporal necessária ao *honnête homme*, aquele homem do século XVII. A comédia não ensina valores, ela ensina como viver no mundo. Foi exatamente isso que Rousseau observou, e por isso comenta (e critica) o processo de criação de Molière:

Tendo de agradar ao público, ele consultou o gosto mais geral daqueles que o compõem: sobre esse gosto ele formou um modelo, e sobre esse modelo pintou um quadro dos defeitos contrários, do qual tomou seus caracteres cômicos, e cujos diversos traços distribuiu em suas peças. Assim, Molière não pretendeu formar um homem de bem, mas um homem de sociedade; por conseguinte, não quis corrigir os vícios, mas os ridículos; e como eu já disse, descobriu no próprio vício um instrumento bastante apto para isso. (IBID: 55. IBID: 33-4)

Por isso, após relembrar uma das regras clássicas da *Poética* de Aristóteles,<sup>85</sup> Rousseau provoca: “Eis aí uma imitação bem pensada, que se propõe como objeto o que não existe e deixa de lado, entre a falta e o excesso, o que existe, como uma coisa inútil!” (IBID: 48. IBID: 25) Assim sendo, se não podem corrigir, os gêneros teatrais podem, entretanto, corromper, dado que ensinam ao homem a evitar o ridículo, o ensinam a parecer ser outra coisa, mesmo que isso signifique mostrar o vício como algo inofensivo em si mesmo. A melhor demonstração desse argumento, como já apontaram alguns comentadores,<sup>86</sup> vem do personagem de Diderot presente na obra *O Sobrinho de Rameau*:

De minha parte, aprendo tudo o que se deve fazer e tudo o que não se deve dizer. Quando leio *O Avaro*, digo a mim mesmo: “Sê avarento, se quiseres, mas cuida-te para não falares como ele”. Quando leio *Tartufo*, digo a mim mesmo: “Sê hipócrita, se quiseres, mas não fales como ele”. Conserva os vícios que te forem úteis, mas não tenhas nem o tom nem a aparência deles, porque senão te tornarás ridículo. Para garantir o tom e aparência é preciso conhecê-los. Ora, foram excelentemente pintados por esses autores. Sou eu e permaneço o que sou, mas ajo e falo como convém. (DIDEROT, 1973: 361)

---

<sup>85</sup> Rousseau cita em latim: “*Comoediaenim deteriores, Tragoediamelioresquam nunc sunt imitariconantur*”, que pode ser traduzida do seguinte modo: “A mesma diferença separa a tragédia da comédia: esta quer fazer a mimese de homens piores que os de agora; aquela, de melhores”. (ARISTOTELES, 2006: 36)

<sup>86</sup> Michel Launay (LAUNAY, 1967: 28-9) e Franklin de Matos (MATOS, 1993: 19) já apontaram para a proximidade entre a tese de Rousseau e esse trecho do *Sobrinho de Rameau*.

Essa fala do sobrinho é o exemplo daquilo que vem querendo demonstrar Rousseau, que a comédia não ensina a odiar os vícios, mas no máximo ensina a disfarça-los. Em outras palavras, a comédia sussurra ao homem que o vício não é problemático, mas sua demonstração pública o é. Ser discreto, ser algo sem que o outro o perceba, a comédia acaba mostrando que ser avaro ou hipócrita é até vantajoso.<sup>87</sup> Não há avanço para além disso; limitado como são o teatro e a dramaturgia, o teatro alcançou seu limite possível, acrescenta Rousseau:

Creio poder aventar, como uma verdade fácil de provar em consequência das anteriores, que o teatro francês, com os defeitos que lhe restam, é no entanto quase tão perfeito quanto possível, quer pelo encanto, quer pela utilidade; e que estas duas vantagens guardam uma relação que não podemos mudar sem tirar de uma mais do que daríamos à outra, o que tornaria esse mesmo teatro ainda menos perfeito. (ROUSSEAU, 1993: 48. OC V: 25)

Assim, entre a ética e estética, as peças francesas atingiram o melhor equilíbrio possível entre as duas disciplinas. Caso se tentasse fazer uma peça mais útil, ela deveria passar mais lições ao público e mais valeria então ir ao sermão, pois aquela seria tediosa; se se tentasse embelezá-la, qualquer ideia útil ficaria ainda mais diluída e difícil de ser percebida no meio da trama.<sup>88</sup> Nem mesmo um gênio poderia ultrapassar esse limite, pois o talento necessário para essa superação iria, eventualmente, morrer com ele. Esse limite é o que Bento Prado Jr. muito precisamente caracterizou, à luz de Rousseau, como a “perfeição máxima” no teatro:

O que o gênio, em sua solidão, não pode jamais mudar é o *destino*, o conjunto das condições sociais e psicológicas que delimitam, na série contínua dos possíveis, o grau mais perfeito da combinação entre *prazer* e *utilidade* que o público real do teatro exige; ao ignorar as restrições de abertura ao seu público real, o gênio instala sua obra “no ar” e não define um caminho viável para a cultura. É assim que Rousseau risca a ideia de uma perfectibilidade contínua das artes e a substitui pela da perfeição máxima segundo a forma histórica que serve de horizonte ao autor e a seu público. (PRADO JR, 2008: 276)

---

<sup>87</sup> “Tudo nela [na comédia] é mau e pernicioso, tudo tem graves consequências para os espectadores; e estando o próprio prazer do cômico baseado num vício do coração humano, segue-se desse princípio que quanto mais a comédia é agradável e perfeita, mais funesto para os costumes é seu efeito”. (IBID: 53. IBI: 31)

<sup>88</sup> “Esses defeitos são de tal forma inerentes ao nosso teatro que se quisermos suprimi-los nós o desfiguraremos. Nossos autores modernos, guiados por melhores intenções, fazem peças mais depuradas; mas também o que acontece? Elas não têm mais comicidade verdadeira e não produzem nenhum efeito. Elas instruem muito, se quiserem; mas aborrecem ainda mais. Mais valeria ir ao sermão”. (IBID: 64. IBID: 43)



Para não deixar dúvidas sobre suas conclusões, Rousseau analisará detidamente a peça, considerada até então a melhor comédia já escrita, *O Misanthropo*, de Molière. Rousseau inicia apontando que todas as comédias de Molière seguem um padrão: “os vícios de caráter são o seu instrumento, e os defeitos naturais o seu assunto”. (IBID: 54. IBID: 32) Ele perpassa rapidamente várias peças de Molière, a exemplo de *o Burguês Fidalgo*, *O Avaro* e *George Dandin ou o marido confuso* para mostrar que em todas vemos sempre o mesmo acontecimento, em diferentes situações: em uma, vemos um burguês que se passa por fidalgo e, por causa disso, é enganado por outro personagem; em outra, um camponês deseja casar com uma donzela e esse motivo o torna objeto de riso; n’*O Avaro*, vemos um filho roubar e desrespeitar seu pai, por que ele é avaro. Mesmo não agindo por nenhum vício, todos os personagens agem de modo contrário ao que é imposto pela *bienséance* e, por isso, são apresentados como ridículos e são motivos de desprezo. Mesmo que o motivo que os leve a agir de modo contrário seja algo inocente como a simplicidade, por não estar de acordo com a moral mundana, ela é também reprovada pelas comédias de Molière. Em suma: “a malícia de um pune a simplicidade do outro; e os tolos são as vítimas dos maus”. (IBID: 54. IBID: 32)

N’*O Misanthropo*, em particular, vemos Alceste, protagonista da obra, apaixonado por Celimena e amigo de Philinte. Alceste é o protótipo do misantropo, sendo apresentado como portador de um profundo desgosto pela sociedade. Rousseau começa seu discurso por afirmar duas características desse personagem: “Alceste nessa peça é um homem direito, sincero, estimável, um verdadeiro homem de bem; outra, que o autor lhe dá, uma personagem ridícula”. (IBID: 56. IBID: 34) Por que Rousseau afirma que Molière fez Alceste estimável e ridículo?

Antes de tudo, diz Rousseau, é necessária uma correta compreensão do conceito de misantropia. Ele não pode significar “ódio pela humanidade”, pois isto é uma flagrante contradição com a natureza humana. Como fica claro ao recordarmos a piedade e o amor de si do homem natural, um sentimento de “ódio pela humanidade” ultrapassaria todo e qualquer vício e por isso Rousseau fala que tal ódio só poderia aparecer no caso de “uma depravação da natureza”. Nenhum homem pode detestar o gênero humano, muito menos um homem de bem como Alceste. Misanthropo, na verdade, é “um homem de bem que detesta os costumes de seu século e a maldade dos contemporâneos; que, justamente porque ama seus semelhantes, odeia neles os males

que se fazem uns aos outros e os vícios de que esses males são fruto”, (IBID. IBID) e Rousseau concede que Molière deu esses sentimentos a Alceste.

O que está em questão, então, não é o ódio, mas sim a necessidade de sinceridade acima de tudo apregoada por Alceste desde o começo da peça.<sup>89</sup> Ele odeia toda a hipocrisia, a polidez, essa máscara que todos vestem e onde ninguém diz e age como deseja. O problema, porém, é como o caráter dele é desenvolvido ao longo da peça, em contraposição ao de seu amigo Philinte. Esse último

É o sábio da peça; uma dessas pessoas de bem da alta sociedade, cujas máximas são muito parecidas com as dos patifes; dessa gente tão mansa, tão moderada, que sempre acha que tudo vai bem, porque tem interesse que elas não vão melhor; que, ao redor de uma boa mesa, afirma que não é verdade que o povo esteja com fome; que, de bolso bem recheado, acha muito mau que se fale a favor dos pobres; que, de sua casa bem trancada, veria roubar, pilhar, degolar e massacrar todo o gênero humano sem se queixar. (ROUSSEAU, 1993: 57-8. OC V: 36)

Philinte é o exemplo de *honnête homme*, esse homem que as peças visavam ensinar a viver no mundo. Ao apresentá-lo como um homem temperado e equilibrado, Molière jogou a caricatura para o outro personagem e o fez cometer certos excessos para causar o divertimento. Em vários momentos, Alceste perde a razão e dá vários ataques que fazem a plateia se divertir pelo exagero do personagem. Ao contrapô-lo com a “fleuma raciocinante” de Philinte, ele aparecerá como um louco desvairado que só fala improperios. Molière confunde o caráter do misantropo e do homem irritado (IBID: 59. IBID: 38) e pinta traços do segundo no primeiro, coloca traços que não pertencem à paixão daquele personagem. O misantropo não tem porque dizer “mil impertinências”: se o caráter for bem desenhado, ele irá suportar tudo sem reclamar, pois sabe que reclamar é inútil: “ele conhece os homens”. (IBID: 59. IBID: 37) O que fez ocorrer essa confusão? Por que Molière pinta Alceste como melancólico e por vezes como rabugento? “Será que foi por erro? Não, sem dúvida. No entanto, eis como o desejo de fazer rir às custas da personagem o forçou a degradá-la, contra a verdade do caráter”. (IBID: 59. IBID: 37) A comédia, portanto, não pintou o verdadeiro misantropo, mas essa ‘falta’ é uma concessão aceita no teatro ‘para fazer rir a plateia’.

---

<sup>89</sup> “Que se seja sincero, e que o homem de bem / só diga o que da voz do coração provém”. (MOLIÈRE, 2005: 135)

Nesse mal uso do caráter de Alceste (o instrumento da comédia) reside um dos pontos da crítica à Molière:

O caráter do Misanthropo não está à disposição do poeta; ele é determinado pela natureza da sua paixão dominante. Essa paixão é um violento ódio ao vício, nascido de um ardente amor à virtude exasperado pelo espetáculo contínuo da maldade dos homens.(IBID: 58. IBID: 36)

Rousseau explica claramente como seria essa peça se ela fosse escrita de acordo com o caráter de cada personagem. Nela, o misantropo se mostraria furioso somente com os vícios públicos, mas nunca iria se alterar por causa da maldade de uma pessoa em particular e, ao contrário, Philinte se mostraria impassível com qualquer problema social e colérico com qualquer injúria particular. Ocorreria uma inversão daquilo que temos de fato na peça de Molière; o único porém é que “então a plateia só teria podido rir do homem de sociedade, e a intenção do autor era que rissem do Misanthropo”. (IBID: 60. IBID: 39) Contudo, a plateia não iria rir de si mesma, e Rousseau poderia voltar as próprias palavras de Molière contra ele... ‘mas ninguém aceita ser ridículo’. Os verdadeiros misantropos

São aqueles que não pensam assim: pois, no fundo não conheço maior inimigo dos homens que o amigo de todos, que, sempre encantado com tudo, não para de encorajar os maus e de incentivar com sua culpada complacência os vícios de onde nascem todas as desordens da sociedade. (IBID: 57. IBID: 35)

Aquele que ignora o outro é o verdadeiro misantropo; aquele que ‘se isola e esquece tudo’ e deseja apenas satisfazer seu amor próprio, pouco importando se o outro está em seu caminho e se dando por homem de bem por chorar desgraças imaginárias no teatro. Como apontou Bruno Bernardi, “a verdadeira misantropia é o corolário exato da falsa filantropia que não é senão outro nome da indiferença ao outro”.<sup>90</sup>(BERNARDI, 2011: 174) Indiferença, distância, afastamento: esses são os corolários da representação teatral.<sup>91</sup> É assim que conclui Rousseau a parte relativa à investigação acerca do que é representado no teatro:

---

<sup>90</sup> Lemos no original: « la vraie misanthropie est le corollaire exact de la fausse philanthropie qui n'est qu'un autre nom de l'indifférence à autrui ».

<sup>91</sup> “Quanto mais eu penso, mais acho que tudo o que se representa no teatro não se aproxima de nós, mas se afasta”. (IBID: 47. IBID: 24)

Tanto se deduzirmos da natureza dos espetáculos em geral as melhores formas de que são capazes, quanto se examinarmos tudo o que as luzes de um século e de um povo esclarecido fizeram para a perfeição dos nossos, creio que podemos concluir dessas considerações diversas que o efeito moral do espetáculo e dos teatros não poderia nunca ser bom nem salutar em si mesmo: já que, contando apenas as suas vantagens, não vemos aí nenhuma utilidade real, sem inconvenientes que a superem. Ora, em consequência de sua própria inutilidade, o teatro, que nada pode para corrigir os costumes, pode muito para corrompê-los. Favorecendo todas as nossas inclinações, ele dá uma ascendência nova às que nos dominam; as contínuas emoções que nele sentimos nos tiram a energia, nos enfraquecem, nos tornam mais incapazes de resistir às paixões; e o estéril interesse que ganhamos pela virtude só serve para contentar o nosso amor próprio, sem nos obrigar a praticá-la. (IBID: 73. IBID: 52-3)

Quando analisado em si mesmo, não se encontra nada que possa demonstrar qualquer positividade no espetáculo, não existe nada que corrobore as ideias de d'Alembert. Até o momento, verificou-se o contrário de tudo: o teatro, enquanto representação, distorce os fatos a seu bel prazer para divertir o público, mesmo que isso implique em rir de alguém virtuoso, como Alceste. Tudo é apresentado de modo belo, as paixões são encantadoras e o único efeito é nossa ligação rápida com essas paixões. De uma paixão suscitada, outras nascem que causam cada vez mais estragos, pois enquanto espectadores procuramos apenas o deleite e afastamos tudo o que nos dá desprazer.<sup>92</sup>

\*\*\*

Toda essa análise, porém, responde a um dos pontos tocados por d'Alembert em seu artigo. Do fato que o teatro em si mesmo é prejudicial aos costumes, não significa que uma trupe de comediantes seja também algo nocivo. Se sua profissão é degradante, talvez seja apenas porque a opinião pública os execra e os impossibilita de agir de modo contrário e, caso se dê o devido valor, eles poderiam ser um exemplo estimável para todos. Mais: se o teatro francês encontra-se em sua perfeição máxima e, mesmo assim, a corrupção é notória, talvez o mesmo não ocorra num teatro em uma cidade pequena, diferente de Paris.

Para responder a isso, Rousseau se recorda de um povoado, que residia nas montanhas ao redor de Neuchâtel, comumente designados de 'montanheses'

---

<sup>92</sup> “Da paixão, pegamos o que leva ao prazer e deixamos de lado o que atormenta”. (IBID: 72. IBID: 51)

(*montagnons*). Nesse povoado, em que reina a igualdade entre seus habitantes, não existem profissionais, pois todos aprendem o necessário para viver (como desenhar, calcular e pintar) através da tradição, passada de geração a geração. A especialização só é necessária em locais em que o dinheiro é necessário para a sobrevivência. Quase, por assim dizer, autossustentáveis, os montanhesees podem dispensar esse tipo de precisão, pois já produzem os bens que necessitam, eles cultivam seus alimentos e produzem seus próprios cômodos e móveis. Seu afinho está ligado somente às produções de que carecem.<sup>93</sup> Não há espaço para uma diversão estranha como o teatro nessa vida. Não há monotonia, pois seu tempo é sempre empregado de forma útil e com coisas necessárias. Por isso,

Pode-se deixar um povo simples e trabalhador descansar de seu trabalho, quando e como quiser; não é preciso temer que ele abuse dessa liberdade, e não temos de nos atormentar procurando diversões agradáveis para ele: pois, como o prato temperado pela abstinência e pela fome precisa de pouco tempero, tampouco precisam de muito os prazeres de gente esgotada pela fadiga, para quem só o repouso já é um prazer muito doce. (IBID: 74. IBID: 54-5)

A ideia de que um teatro possa ser benéfico em uma cidade pequena, como a dos montanhesees, é fruto da ignorância das particularidades de cada local, segundo o filósofo. Em uma pequena comunidade como essa, em que quase não há tempo livre, pois todos precisam trabalhar para sua subsistência, quando iriam eles desfrutar de um teatro? Aliás, quem poderia sustentar uma casa de espetáculos, provisão que sem dúvida estaria fora dos ganhos de poucos homens. Rousseau avança nessa crítica e acrescenta cinco prejuízos claros que a instauração de um teatro acarretaria para esse povo. São eles: 1) o trabalho deixará de ser a diversão e, portanto, diminuirá; 2) haverá um aumento de despesas, pois as pessoas precisarão comprar roupas e acessórios para ir ao espetáculo; 3) com menos trabalho e com mais despesas, ocorrerá uma queda nas vendas; 4) para sustentar o teatro, os recursos das apresentações não serão suficientes e será necessária a criação de impostos; e, por fim, 5) cada qual irá querer se destacar no teatro, importarão roupas mais caras e instalar-se-á uma competição em que todos quererão ser vistos, e isso gerará a introdução do luxo nessa sociedade.<sup>94</sup> Esses efeitos

---

<sup>93</sup> “Esses felizes camponeses, todos abastados, isento de taxas, de impostos, de subdelegados, de corveias, cultivam, com todo o empenho possível, bens cujo produto vai para eles mesmos, e empregam o lazer que essa cultura lhes deixa em fazer mil trabalhos manuais e em aproveitar o gênio inventivo que a Natureza lhes deu”. (IBID: 76. IBID: 55-6)

<sup>94</sup> IBID: 78. IBID: 57-8.

não são de pouca monta para uma pequena sociedade. É o contrário de uma cidade grande, na qual

Os costumes e a honra não são nada, porque cada um, furtando facilmente sua conduta dos olhos do público, só se mostra pelo crédito e só é estimado pelas riquezas; a polícia nunca multiplicaria demais os prazeres permitidos, nem se aplicaria demais em torná-los agradáveis, para suprimir a tentação dos particulares de procurarem outros prazeres mais perigosos. Como impedi-los de se ocuparem é impedi-los de agir mal, duas horas por dia tiradas da atividade do vício evitam a décima-segunda parte dos crimes que seriam cometidos; e tudo o que os espetáculos vistos ou a ver provocam de conversas nos cafés e em outros abrigos de vagabundos e de malandros do país também é tempo ganho pelos pais de família, quer para a honra de suas filhas ou de suas mulheres, quer para o bolso deles ou de seus filhos. (IBID: 74. IBID: 55)

O que é bom para Paris não é bom para os montanhese. É o mesmo argumento que vimos ao final do capítulo anterior, aqui retomado e precisado. No *Primeiro Discurso*, o teatro surge como uma opção válida, dado que está se tratando da corrupção dos costumes na modernidade que, de um modo geral, como demonstram os grandes centros, estão cada vez mais corrompidos. Aqui, na *Carta*, o mesmo exemplo surge para mostrar essa distinção: em Paris é vantajoso, mas não para os montanhese. Não existe contradição entre o que foi afirmado no *Primeiro Discurso* e na *Carta*, pois o espetáculo em si mesmo é prejudicial, mas ele possui sua utilidade em um local já corrompido como Paris. Os montanhese, se estivessem naquela obra, estariam colocados ao lado dos germanos. Por isso Rousseau pode questionar: “mesmo que fosse verdade que os espetáculos teatrais não são maus em si mesmos, teríamos ainda de procurar saber se não se tornariam maus para o povo a que os destinam”. (IBID: 79. IBID: 59)

Os montanhese, uma comunidade baseada em uma economia de subsistência, quase feudal, seria uma versão concreta daquela juventude do mundo que vimos no *Segundo Discurso*? Rousseau assim descreve o local:

Lembro-me de ter visto em minha juventude, nas cercanias de Neuchâtel, um espetáculo bastante agradável e talvez único na terra. Toda uma montanha coberta de casas, cada uma das quais formando o centro das terras que a ela pertencem; de maneira que essas casas, a distâncias tão iguais quanto as riquezas dos proprietários, oferecem ao mesmo tempo aos numerosos habitantes dessa montanha o recolhimento do retiro e as doçuras da sociedade. (IBID: 76. IBID: 55)

A descrição desse povo, que conseguiu juntar as vantagens da sociedade com a vida natural, poderia nos levar a pensar que sim. Entretanto, essa lembrança parece um recurso retórico de Rousseau para poder situar bem sua cidade natal, que será tema mais à frente na *Carta*; isso se explica melhor se olharmos um pouco à frente no texto de Rousseau, onde ele afirma que era uma criança e que pensava apenas em se divertir e que não reteve nada nem dos costumes, nem da sociedade e nem dos caracteres dos montanhese e que “trinta anos depois, as poucas observações que fiz se apagaram de minha memória”. (IBID: 77. IBID: 57), ou seja, é um povo que ele cita apenas de vagas lembranças de sua infância, memórias essas que talvez não sejam fidedignas, que podem ter sido adulteradas ao longo desses trinta anos. Enquanto recurso, os montanhese servem para situar o local da escala em que Genebra se encontra: nem máximo nem mínimo, Genebra encontra-se a meio termo entre essas duas sociedades, como vimos das descrições no início desse capítulo, nas quais ela aparece como uma cidade não tão grande como Paris, mas que engana pela sua atividade incessante e onde se encontram os melhores relojoeiros da Europa. Assim, não parece ser o caso de uma existência concreta daquela vida inicial que o *Segundo Discurso* afirma ter sido o tempo mais feliz do homem. Através desse recurso aos montanhese, Rousseau conseguiu também inverter a proposição inicial que afirmava que os espetáculos reforçam os costumes de um povo e, sendo assim, seriam bons para povos bons e prejudiciais aos povos corrompidos. Como se vê,

Destas novas reflexões decorre uma consequência frontalmente contrária à que eu tirava das primeiras; ou seja, que quando o povo é corrupto os espetáculos são bons para ele, e maus quando o próprio povo é bom. Poderia parecer, portanto, que esses dois efeitos contrários devessem anular-se e os espetáculos ficarem indiferentes a todos; mas há esta diferença de que o efeito que reforça o bem e o mal, sendo tirado do espírito das peças, está como elas sujeito a mil modificações que o reduzem a quase nada; ao passo que aquele que transforma o bem em mal e o mal em bem, decorrendo da própria existência do espetáculo, é um efeito constante, real, que reaparece todos os dias e deve triunfar no final. (IBID: 79-80. IBID: 59-60)

O teatro não é a única influência sobre uma sociedade; pode ser uma das principais, mas definitivamente não é a única. Se, eventualmente, os espetáculos não fossem prejudiciais como são, ainda assim a instalação de um teatro modificaria inteiramente a vida de um povo, como no caso dos montanhese. Luxo, impostos, menos trabalho: sem dúvida, seu simples estabelecimento é um efeito constante e real que invariavelmente transformará o bem em mal.

Do mesmo modo, a profissão de comediantes não traz benefício algum para qualquer comunidade. Qual o talento deles?

A arte de imitar, de adotar um caráter diferente do que se tem, de parecer diferente do que se é, de se apaixonar com serenidade, de dizer coisas diferentes das que se pensam com tanta naturalidade como se realmente fossem pensadas, e, enfim, de esquecer seu próprio lugar, de tanto tomar o de outro. (IBID: 92. IBID: 73)

E sua profissão, em suma, “é um ofício pelo qual ele se dá como espetáculo em troca de dinheiro, se submete à ignomínia e às afrontas de que se compra o direito de lhe fazer, e põe publicamente sua pessoa à venda”. (IBID: 92. IBID: 73) Assim, de uma só vez Rousseau coloca em xeque tanto o talento quanto a profissão do comediante. Ele sobe ao palco, por dinheiro, para fingir ser diferente do que é. Muito digno, dirá Rousseau: “Assim, não o acuso exatamente de ser um enganador, e sim de ter como profissão o talento de enganar os homens, e de exercer hábitos que, só podendo ser inocentes no teatro, em todos os outros lugares servem apenas para fazer o mal”. (IBID. IBID) Mostra o filósofo, então, que não existem fundamentos para suportar a ideia de d’Alembert de que Genebra poderia tornar essa profissão estimável e digna dos outros, dado que a própria natureza desse talento é degradante.

Das perguntas suscitadas pelo artigo de d’Alembert, vimos que Rousseau vem derrubando cada uma delas. Ele mostrou que o espetáculo não é bom em si mesmo e que os espetáculos não podem se aliar aos bons costumes; mostrou também que esses não podem ser tolerados em cidades pequenas; e mostrou ainda como a profissão de comediante não é honesta. Rousseau fará outras considerações, uma delas sobre o pudor feminino, e do como a inserção de mulheres no teatro é ainda mais reprovável que a do homem, mas que quase não trazem novidades para o que vimos até agora.

Daquela lista inicial de perguntas, apenas duas sobraram sem respostas: 1) bastam boas leis para reprimir os abusos causados pelos espetáculos; e 2) pode a austeridade republicana comportar os espetáculos? A resposta para essas duas perguntas fornecerá a passagem para o segundo bloco da *Carta*, aquele referente ao estabelecimento do teatro em Genebra. Tratemos, então, dele.

\*\*\*



Antes de abordar o caso de Genebra, Rousseau discutiu a relação entre os espetáculos e as leis. Segundo d'Alembert, Genebra deveria, antes do estabelecimento do teatro na mesma, promulgar leis para limitar o espetáculo e seus integrantes, para não existir possibilidade alguma de eles entrarem em choque com os costumes daquela cidade.

Segundo Rousseau, a proposta de d'Alembert não é tão simples quanto ele pensa. Em matéria de legislação, não é suficiente a promulgação e multiplicação de várias leis e éditos. Uma grande variedade de leis pode mostrar o que deve ser feito, mas não implica que elas serão efetivamente obedecidas. Em outras palavras, através da diversidade de leis pode-se dizer “muitas belas coisas; mas, em sua maioria, elas permaneceriam sem efeito”, (IBID: 80. IBID: 60-1) exatamente porque não existe garantia nem meios para a execução das mesmas.

O erro de d'Alembert está em assumir que melhores leis em si mesmas são melhores do que leis feitas tendo em vista determinada situação específica. É isso que ironiza Rousseau, ao afirmar que qualquer estudante de direito poderia fazer um código de leis tão belo quanto as *Leis* de Platão.<sup>95</sup> É necessária uma medição de forças entre as duas coisas em debate: de um lado, as leis, de outro, o vício a ser combatido. Somente quando a primeira é maior é que a lei realmente será executada. As leis se referem a assuntos de justiça particular e de direito rigoroso, acrescenta Rousseau, enquanto no teatro não se trata desses dois e sim de costumes. Éditos ou leis não são suficientes, e por isso o legislador é fundamental: é ele que irá comparar as duas forças e, desse modo, adaptar o código de leis ao povo para o qual ele se destina e fazer que “sua execução decorra apenas do concurso das conveniências”. (IBID: 81. IBID: 61) É por isso que no *Primeiro Discurso* Rousseau elogiou Esparta: ela teve essa sabedoria de leis e por isso foi uma nação exemplar que não se corrompeu.

Esparta retorna nesse momento à *Carta*, com um elogio aos éforos, que proclamavam que todos deveriam amar ao invés de observar as leis porque, com isso, leis e costumes se tornariam uma coisa só.<sup>96</sup> Se Esparta é trazida quase como um

---

<sup>95</sup> “Onde está o menor dos estudantes de direito que não redija um código de uma moral tão pura quanto a das leis de Platão?” (IBID: 81. IBID: 61)

<sup>96</sup> “Essa proclamação, que não era um vão formulário, mostra perfeitamente o espírito da instituição de Esparta, pela qual as leis e os costumes, intimamente unidos no coração dos cidadãos, constituíam, por assim dizer, um só corpo”. (IBID. IBID)

modelo de sociedade,<sup>97</sup> podemos afirmar que Genebra é, nos tempos modernos, a única que se aproxima dela, apesar de já existir em Genebra certo nível de corrupção que a distancia do que foi Esparta. Rousseau não tem ilusões, sabe que Genebra não é Esparta: “Mas não tenhamos a veleidade de ver Esparta renascer em meio ao comércio e ao amor do lucro. Se tivéssemos as mesmas máximas, poderíamos abrir um teatro em Genebra sem correr nenhum risco; pois nunca nenhum cidadão ou burguês poria os pés ali”. (IBID: 81. IBID: 61) Assim, a proposta de d’Alembert sobre as leis poderia servir para Esparta, onde as leis são o costume do povo, mas não para Genebra. Esta última já possui seus próprios meios de divertimento, que são certas associações movidas por um interesse comum, também chamadas de *círculos*:

Esses círculos são sociedades de doze ou quinze pessoas que alugam um apartamento cômodo com despesas divididas quanto a móveis e provisões necessárias. Vão a esse apartamento todas as tardes os associados cujos negócios ou prazeres não os prendem em algum outro lugar. Eles se reúnem, e ali, entregando-se cada um sem constrangimento às diversões de que gosta, conversam, lêem, bebem, fumam. Por vezes, jantam também, mas isso é raro: porque o genebrino leva uma vida regular e gosta de viver com a família. Muitas vezes também vão passear juntos, e as diversões a que se entregam são exercícios aptos a tornar e manter o corpo robusto. As mulheres e as meninas, por seu lado, reúnem-se em sociedades, ora na casa de uma, ora na casa de outra. (IBID: 108. IBID: 91)

Como se vê, essas pequenas sociedades dos genebrinos são o contrário da relação entre Paris e seus teatros. Em Genebra, homens se juntam para aproveitar seu tempo de modo prazeroso, e desfrutam do prazer da companhia de seus concidadãos. As mulheres, por seu lado, também se reúnem entre si para jogarem ou somente para conversarem. Não há, como no teatro, uma mistura de profissões e cada sexo faz aquilo que lhe apraz, ao contrário de Paris, onde as mulheres ditam as regras e os homens as obedecem cegamente.<sup>98</sup> Esses círculos, enfim, são as diversões simples e inocentes “que convém a costumes republicanos”. (IBID. IBID) Os homens podem beber demais, perder muito tempo na jogatina e coisas do gênero. Mas o genebrino sabe que está falando de uma realidade efetiva e não de um modelo teórico e, como no caso das leis, Rousseau sabe que esses círculos não são sinônimos de perfeição: “Mais uma vez, não

---

<sup>97</sup> “Essa Esparta que nunca citaria demais para exemplo do que deveríamos dela tirar”. (IBID: 134. IBID: 122)

<sup>98</sup> IBID: 65. IBID: 44.

procuremos a quimera da perfeição, e sim o melhor possível de acordo a natureza do homem e a constituição da sociedade”. (IBID: 116. IBID: 101)

No caso em questão, a escolha está entre os círculos e o teatro e “a regra para escolher é simples. Quando o bem supera o mal, a coisa deve ser admitida, apesar dos inconvenientes; quando o mal supera o bem, devemos rejeitá-la, mesmo com as vantagens”. (IBID: 114. IBID: 98) Exatamente como no caso das leis, não se trata da busca do melhor em si, mas o melhor possível para o caso de Genebra. De tudo que foi falado, não há dúvidas que o teatro terminará um processo já em execução: “Não devemos dissimular, as intenções ainda são retas; mas os costumes já se inclinam visivelmente para a decadência, e seguimos de longe os rastros dos mesmos povos cuja sorte não deixamos de temer”. (IBID: 117. IBID: 102)

Como aconteceu com Esparta, essa Genebra também deixará de existir em algum momento da história. O importante, entretanto, não é lamentar a decadência que se encontra no horizonte, mas sim evitar qualquer coisa que possa acelerar esse processo. Os efeitos que o estabelecimento causaria em uma sociedade como a dos montanhesees também afetaria Genebra e, no fim, ela se tornaria Paris: “o desprezo dos antigos costumes resultará da adoção dos novos; tudo isso logo substituirá pela agradável vida de Paris e pelos bons ares da França a nossa antiga simplicidade”. (IBID: 117. IBID: 101-2) O teatro, portanto, faz parte desses

Espectáculos exclusivos que encerram tristemente um pequeno número de pessoas num antro escuro; que as mantém temerosas e imóveis no silêncio da inação; que só oferecem aos olhos biombos, pontas de ferro, soldados, aflitivas imagens da servidão e da desigualdade. Não, povos felizes, não são essas as vossas festas! É ao ar livre, é sob o céu que deveis reunir-vos e entregar-vos ao doce sentimento de vossa felicidade! (IBID: 128. IBID: 134)

Rousseau, aqui, separa em dois pólos os tipos de apresentações possíveis: aquelas feitas em local fechado, num antro escuro e as contrapõe aos eventos realizados ao ar livre. Os últimos serão os convenientes a uma República como Genebra, pois esses espetáculos suprimem a distinção fundamental implementada pelo teatro: a separação entre ator e espectador.

Quais serão, porém, os objetivos desses espetáculos [ao ar livre]? Que se mostrará neles? Nada, se quisermos. Com a liberdade, em todos os lugares onde reina a abundância, o bem-estar reina também. Plantai no meio de uma praça

uma estaca coroada de flores, reuni o povo e tereis uma festa. Ou melhor ainda: ofereci os próprios espectadores como espetáculo; tornei-os eles mesmos atores; fazei com que cada um se veja e se ame nos outros, para que com isso todos fiquem mais unidos. (IBID: 128. IBID: 115)

Rousseau colocará os eventos ao ar livre como eventos condizentes com uma República, pois aí ninguém veste máscaras, tampouco cobra por atuação ou participação no espetáculo. Não há distinção entre um e outro, ninguém é melhor ou pior que outro, pois todos estão no mesmo nível. Por isso, Rousseau falará das competições esportivas,<sup>99</sup> dos bailes de jovens por casar,<sup>100</sup> e das festas cívicas onde há canto e dança como eventos onde todos são ao mesmo tempo atores e espectadores. Jacira de Freitas esclarece o papel da festa:

A virtude exprime-se na supressão da dissimulação, permitindo aos homens manifestarem-se sem pudor, tornando-se transparentes uns aos outros. A festa oferece um mundo no qual toda mediação foi suprimida, em que desaparece todo objeto que pudesse se interpor entre os homens. O momento da mais perfeita comunhão é também o momento em que se apagam as diferenças: ser igual é não se sentir fechado em si mesmo. Na alegria da festa os limites da existência cotidiana são superados, pois nela o gozo puramente sensitivo coincide com a expansão do eu, que, não mais cindido entre ser e parecer, pode desfrutar da felicidade que o momento proporciona. (FREITAS, 1997: 106-7)

Desde o *Segundo Discurso*, vimos acompanhando como a instauração da vida social cindiu o homem em dois. Aquele homem que passou a viver sob o olhar do outro, que só descobria seu valor através do que o outro lhe estimava, é o mesmo que, ao longo do *Primeiro Discurso*, foi descobrindo novos meios de distinção para se sentir sempre superior. O teatro é o local por excelência desse meio de convivência, pois é onde se ensina como se deve viver, isto é, ensina-se aos homens como serem iguais a todos, mudam-se os hábitos naturais e rústicos de cada homem em costumes polidos e artificializados e, se não bastasse, ensina-se tudo isso com lições prazerosas, onde todos se divertem. A festa, no entanto, aparece ao final da *Carta* como o espetáculo que está no extremo oposto do teatro. Diz Salinas Fortes:

O teatro e a festa são assim, ao mesmo tempo, os dois “modelos” teóricos mais sugestivos de que Rousseau lançará mão ao longo de sua obra, para figurar exprimir o jogo de representação. O teatro, talvez até mais do que a “festa”, já

---

<sup>99</sup> IBID: 129. IBID: 116

<sup>100</sup> IBID. IBID

que contém nele mesmo uma “dialética” entre *espetáculo* e *ação*. O paradoxo do espetáculo está, pois, essencialmente, no fato de que nele se encontra encarada esta dialética, nele se encontram presentes estes dois termos opostos. (SALINAS FORTES, 1997: 183-4)

A *Carta*, assim, conclui com esse elogio da festa onde não haveria separação, onde seria possível enxergar o outro, mesmo que por um breve momento, como ele realmente é. Seria a supressão da sociabilidade, em que ninguém iria parecer outra coisa, onde todos poderiam se mostrar e olhar o outro sem nenhum filtro. Na vida social, porém, quem acaba sendo a melhor expressão do que se vê é o teatro. Em sociedade, os homens vivem juntos e, entretanto, estão sempre separados por barreiras, artifícios e trejeitos que não deixam um enxergar o outro tal como é.

Desde o *Primeiro Discurso* Rousseau criticará essa “intransponibilidade”. O teatro, portanto, é o retrato fiel da sociedade, pois reproduz inclusive sua estrutura: é o local por excelência de encontro dos homens, mas igualmente é o local em que cada um se põe à parte, onde todos se tornam desunidos, onde estão fisicamente próximos, mas afastados intelectual e espiritualmente.

## Conclusão

Nossa proposta ao longo desse trabalho visou analisar como se constrói a crítica rousseuniana ao teatro, e acreditamos poder agora afirmar que ela está longe de ser uma repetição ou uma simples questão de gosto pessoal de Rousseau. Em nossa introdução, apontamos como a querela do teatro é diversificada e possui pontos de vista teológicos, progressistas, estéticos, entre outros, e mostramos que o que nos interessava analisar era o modo pelo qual a crítica de Rousseau era construída, mais do que demonstrar o seu valor histórico, cujo julgamento foi desfavorável a Rousseau.

Goldzink (2000: 69-72) apontou para a proximidade entre as críticas de Rousseau e as críticas recentemente construídas contra o meio televisivo, que possui um poder alienador ao explorar de modo sensacionalista as desgraças alheias ou, ainda, a crítica a certos programas como novelas e comédias que fazem uma caricatura da vida e podem acabar representando uma vida irrealizável. Entretanto, como lembra outro comentador, Buffat, (2000: 28) à época em que escreve Rousseau não existiam opções de substituições; não existiam dois segmentos, por assim dizer, o “*mainstream*” e o “alternativo”. É por isso que, para entender a particularidade da crítica de Rousseau, foi necessário mostrar, mesmo que brevemente, o teor de outras críticas na história da querela para, em seguida, mostrar os pilares que sustentam a filosofia de Rousseau e também seu pensamento acerca da representação teatral.

Se tanto Rousseau como Bossuet criticam a influência do teatro, os fundamentos partiram de bases opostas. Para este último, o teatro influía diretamente contra preceitos cristãos e, ao provocar o riso, fazia com que o espectador usufruísse da vida mundana, ao qual deveria abdicar visando à salvação. Rousseau se encontra em outro extremo, no qual o problema teatral se insere na lógica da natureza humana e da vida em sociedade. O teatro é colocado em questão por sua própria estrutura, que nada mais é que uma reprodução das estruturas da vida social, nas quais o homem encontra-se separado de seu semelhante, o amor próprio e o interesse pessoal ditam as regras e os vícios se espalham cada vez mais rápido. O prazer da representação teatral nunca foi negado por Rousseau: “A verdade é que Racine me encanta e nunca faltei voluntariamente a uma representação de Molière”. (IBID: 145. IBID: 120) Assistir a uma peça, entretanto, não se limita a sensações agradáveis, pois o modo como o teatro agrada gera outras

consequências maléficas. Ele reforça as paixões que um povo já tem, não coloca sob um olhar crítico os preconceitos do público, pois tudo isso desagradava. Rousseau nunca duvidou da força da representação, e onde ele a criticou com maior ímpeto pode-se enxergar como um elogio velado a essa força irreprimível do teatro.<sup>101</sup> Assim, se as afirmações de d'Alembert no verbete eram de ordem moral, Rousseau responde a ele no mesmo âmbito, sem a ele se limitar.

Já demonstrado por Bento Prado Jr., Rousseau mudou os parâmetros através dos quais se pensa o teatro, dado que seu valor é baseado no valor do público (parisienses ou genebrinos) ao qual o espetáculo é direcionado

O novo, no texto de Rousseau, e isso é o essencial, está no uso que ele faz dessa proposição como critério para uma genealogia dos *valores*: ela prepara uma *hierarquia* dos espetáculos fundada num diagnóstico da qualidade do público. O espetáculo vale o que vale o seu público. (PRADO JR, 2008: 309)

Por isso foi necessário compreender antes as interpretações de Rousseau acerca do homem, a relação deste com a sociedade na qual está inserido para, no final, entender como é o teatro e qual sua relação com o público. Por outro lado, ao mesmo tempo em que vimos como se formaram os fundamentos da filosofia de Rousseau nos *Discursos*, já se desenhava, não de modo explícito, mas ao menos implicitamente nos *dois discursos*, a crítica da *Carta*. Ao compreender o como opinião, estima, *bienséance* e o ridículo atuam, já surgiam as linhas mestras que guiariam o discurso de Rousseau na *Carta*. Das posições políticas e antropológicas do *Segundo Discurso*, conceitos como natureza humana e sociedade apareceram como parâmetros para uma crítica do homem e da sociedade contemporânea; com eles, compreendeu-se como os costumes atuais são corruptos e as virtudes estão enfraquecidas, e essa crítica moral à sociedade foi o objetivo do filósofo de Genebra no *Primeiro Discurso*. Ao chegar à *Carta*, o diagnóstico do espetáculo foi construído com essas premissas filosóficas, estabelecidas em suas obras anteriores. Sua originalidade, desse modo, encontra-se em trazer a discussão da representação teatral para o âmbito da filosofia política e moral.

---

<sup>101</sup> “A condenação do teatro é também um elogio, visto que o condenar é fazer aparecer a intensidade de seu efeito sobre o espectador. Se o teatro é condenável para Rousseau, é que ele tem uma força *irresistível*”. (BUFFAT, 2003: 32)

A crítica ao teatro presente na *Carta a d'Alembert*, como já demonstraram Bento Prado Jr. e Salinas Fortes, é uma crítica política e moral, crítica essa que questionou a função social do teatro e o valor do público. Não restam dúvidas quanto a esse ponto. Como mostrou Bruno Bernardi, ao analisar a exegese de Rousseau sobre o *Misanthropo* na *Carta*, a estética do genebrino estava inserida entre a moral e a política.<sup>102</sup> Acreditamos, entretanto, que essa afirmação possa ser expandida.

Ao colocar o teatro no interior da política e da moral os outros conceitos que andam junto com o teatro, como o gosto e o prazer, também adentram a esse mesmo interior. A estética clássica é, de certo modo esquecida, dado que valores como 'bom' e 'belo' são determinados a partir de contextos sociais determinados, como os casos de Paris e Genebra; nesse processo, conceitos que pertencem ao âmbito da estética seguem o mesmo caminho: as reflexões acerca do gosto, do prazer, do agradável e do belo entrarão claramente no domínio social a partir da *Carta*. Assim, além da “originalidade da *Carta a d'Alembert* em fornecer a primeira crítica política do teatro”, (PRADO JR, 2008: 302) soma-se sua contribuição para o fim da estética clássica, como apontou Franklin de Matos, seguindo ali Ernst Cassirer.<sup>103</sup>

Da crítica ao teatro, portanto, houve o surgimento, se assim podemos chamar, de certa estética cultural ou antropológica, pois os conceitos agora não são mais independentes, mas sim decorrem do conhecimento dos valores sociais de determinados grupos humanos. Homem, sociedade e teatro: a análise desses conceitos por Rousseau mudou o modo de encarar as artes representativas.

---

<sup>102</sup> « Rousseau, dans lalongue discussion qu'il consacre au *Misanthrope*, situe donc bien l'esthétique à l'intersection de la morale et de la politique ». (BERNARDI, 2011: 178)

<sup>103</sup>“Tomar como objeto de reflexão não tanto as “obras de arte” quanto “a consciência estética”, não tanto os “gêneros” quanto “as atitudes artísticas”, fazer da meditação sobre a arte uma meditação acerca da impressão que a obra provoca naquele que a contempla – estas operações significam que se deve tomar a *natureza humana* como fio condutor para a decifração da arte. Significam, no dizer de Cassirer, que a solução exclui qualquer transcendência, lógica ou metafísica, que ela é, se quiserem, *antropológica*. O que estava em jogo, assim, era o fim da estética clássica”. (MATOS, 1993: 22)



## Bibliografia

### Obras de Rousseau:

ROUSSEAU, J-J. *Carta a d'Alembert*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1993.

\_\_\_\_\_. *Discours sur les Sciences et les Arts*. In: *Oeuvres Complètes* III. Paris: Gallimard, 1964.

\_\_\_\_\_. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. In: *Oeuvres Complètes* III. Paris: Gallimard, 1964.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. In: Coleção Os Pensadores. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre as ciências e as artes*. In: Coleção Os Pensadores. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural: 1999.

\_\_\_\_\_. *Lettre à D'Alembert*. In: *Oeuvres Complètes* V. Paris: Gallimard, 1995.

\_\_\_\_\_. *Narcisse ou l'amant de lui-même*. In: *Oeuvres Complètes* II. Paris: Gallimard, 1964.

\_\_\_\_\_. *Narciso ou o amante de si mesmo*. In: Coleção Os Pensadores. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural: 1999.

**Verbetes da *Encyclopédie de Diderot et d'Alembert* (Todos os verbetes foram consultados a partir da versão eletrônica, editada por Redon, que seguem os 17 volumes da edição original publicados de 1751-1765):**

DE JAUCOURT. *Tragédie*.

\_\_\_\_\_. *Science*.

MARMONTEL. *Bienséance*.

\_\_\_\_\_. *Comédie*.

\_\_\_\_\_. *Farce*.

D'ALEMBERT. *Genève*.

VOLTAIRE. *Finesse*.

#### **Outros autores e comentadores:**

ARISTOTELES. *Poetica*. Trad: Fernando Maciel Gazoni. Dissertação de mestrado, FFLCH/USP, 2006.

AUERBACH, E. *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

BERNARDI, B. *Rousseau et Molière, théâtre et philosophie : description d'un chassé-croisé*. In : Rousseau, politique et esthétique – Sur la Lettre à d'Alembert. Lyon : ENS Éditions, 2011.

BOSSUET. *Maximes et Réflexions sur la comédie*. In: Oeuvres Complètes de Bossuet, vol. XXVII. Paris: Louis Vives, 1864.

BUFFAT, M. *Présentation*. In: Lettre à D'Alembert. Paris: Garnier-Flammarion, 2003.

CASSIRER, E. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Hachette, 1987.

D'ALEMBERT. *Carta a J.-J. Rousseau*. In: ROUSSEAU, J.-J. Carta a D'Alembert. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001.

DIDEROT, D. *Oeuvres Esthétiques*. Paris: Garnier, 1968.

\_\_\_\_\_. *Le Fils Naturel*. In: *Oeuvres de Denis Diderot, Tome IV*. Paris: Brière, 1821.

\_\_\_\_\_. *Entretiens sur Le Fils Naturel*. In: *Oeuvres de Denis Diderot, Tome IV*. Paris: Brière, 1821.

\_\_\_\_\_. *Paradoxo sobre o comediante*. In: *Coleção os pensadores, vol. XXIII*. São Paulo : Abril Cultural, 1978.

DUCHET, M. *Anthropologie et Histoire au siècles des lumières. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*. Paris: François Maspero, 1971.

FORTES, L. R. S. *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

FREITAS, J. *Política e festa popular em Rousseau: A recusa da representação*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2003.

GARCIA, C. B. *As cidades e suas cenas*. A crítica de Rousseau ao teatro. Ijuí: Ed. Unijuí, 1999.

GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et Politique – Les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1974.

\_\_\_\_\_. *Le problème de la Civilization chez Rousseau*. In: *Écrits II*. Paris: Vrin, 1984.

\_\_\_\_\_. *Rousseau et le Droit*. In: *Écrits II*. Paris: Vrin, 1984.

GOLDZINK, J. *Comique et Comédie au siècle des Lumières*. Paris: L'Harmattan, 2000.

GUENARD, F. *La mésestime de soi : la philosophie sociale de Rousseau*. In : Rousseau, politique et esthétique – Sur la Lettre à d'Alembert. Lyon : ENS Éditions, 2011.

HOBBS, T. *Del ciudadano*. Traducción de Andrée Catrysse. Caracas : Universidade Central de Venezuela, 1966.

KINTZLER, C. *Deux grandes critiques du théâtre : Nicole et Bossuet ; J.J. Rousseau*. Disponível em : [www.mezetulle.net](http://www.mezetulle.net). Acesso : 01/07/2009.

LAUNAY, M. *Introduction*. In: *Lettre à D'Alembert*. Paris: Garnier-Flammarion, 1967.

MANDEVILLE, B. *The Fable of Bees*. Indianapolis: Liberty Fund, 1988.

MATOS, F. *A Dramaturgia do Quadro (Ensaio sobre 'O Filho Natural' de Diderot)*. Disponível em: [http://www.fflch.usp.br/df/site/publicacoes/discursos/pdf/D26\\_A\\_dramaturgia\\_do\\_quadro.pdf](http://www.fflch.usp.br/df/site/publicacoes/discursos/pdf/D26_A_dramaturgia_do_quadro.pdf). Acessado em: 20/11/2009.

\_\_\_\_\_. *O Filósofo e o Comediante. Ensaio sobre literatura e filosofia na Ilustração*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

\_\_\_\_\_. *A querela do teatro no século XVIII: Voltaire, Diderot, Rousseau*. In: *Revista O que nos faz Pensar, Rio de Janeiro, nº 25, p. 7-22, 2009*.

\_\_\_\_\_. *Rousseau misantropo* - O riso e o ridículo na "Carta a d'Alembert". In: O cômico e o trágico. Rio de Janeiro: 7 letras, 2008.

MOLIÈRE. *Oeuvres Completes de Molière*. 3 tomes. Paris: Librairie Hachette, 1898.

MOREL, J-E. *Jean-Jacques Rousseau lit Plutarque*. Disponível em: [www.jstor.org/stable/20524457](http://www.jstor.org/stable/20524457). Acessado em: 16/04/2010.

MUHLL, E. *Rousseau et les Reformateurs du Theatre*. Disponível em: [www.jstor.org/stable/2910900](http://www.jstor.org/stable/2910900). Acessado em: 16/04/2010.

NEGRONI, B. *Opinion publique, moeurs, esprit de gouvernement : Rousseau lecteur de Montesquieu ?* In : Rousseau, politique et esthétique – Sur la Lettre à d'Alembert. Lyon : ENS Éditions, 2011.

NICOLE, P. *De la Comédie*. In *Oeuvres Philosophiques et Morales de Nicole*. Paris: Hachette, 1845.

PIROUX, L. *Staged Truth and Travel Epistemology in La Lettre à d'Alembert sur les spectacles*. In : Studies in Eighteenth-Century Culture 29, Volume 29, 2000.

PRADO JUNIOR, B. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

SOUZA, M. G. *Ilustração e história – O pensamento sobre a história o iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

\_\_\_\_\_. *Voltaire - A razão militante*. São Paulo: Moderna, 1994.

STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo*. Seguido de sete ensaios sobre Rousseau São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

VOLTAIRE. *Oeuvres Completes de Voltaire*. Paris: Garnier Frères, 1885.