

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

BRUNA ANDRADE PEREIRA PETERLEVITZ

A METÁFORA DO OLHAR EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU

**GUARULHOS
2018**

BRUNA ANDRADE PEREIRA PETERLEVITZ

A METÁFORA DO OLHAR EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
da Universidade Federal de São Paulo para obtenção do
Título de Mestre em Filosofia.
Orientadora: Prof.^a Dr.^a Jacira de Freitas

GUARULHOS

2018

PETERLEVITZ, Bruna Andrade Pereira,

A metáfora do olhar em Jean-Jacques Rousseau /

Bruna Andrade Pereira Peterlevitz. –

Guarulhos, 2018, 117 p.

Dissertação de Mestrado em Filosofia – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 201.

Orientadora: Jacira de Freitas

Título em inglês: The metaphor of the view in Jean-Jacques Rousseau

1. Olhar. 2. Opinião Pública. 3. Sociedade. I. Título.

BRUNA ANDRADE PEREIRA
PETERLEVITZ
A METÁFORA DO OLHAR EM
JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
da Universidade Federal de São Paulo para obtenção do
Título de Mestre em Filosofia.
Área: Ética e Filosofia Política

Aprovação:

Prof.^a Dr.^a Jacira de Freitas

Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP

Prof.^a Dr.^a Maria das Graças de Souza

Universidade de São Paulo – USP

Prof. Dr. Paulo Jonas de Lima Piva

Universidade Federal do ABC – UFABC

Para meus pais, Ricardo e Valéria

AGRADECIMENTOS

Profundo agradecimento tenho a todas as pessoas sem as quais esta etapa da minha formação acadêmica não seria possível. A Prof^ª Dra. Natália Maruyama, por me apresentar o pensamento de Rousseau e me encaminhar à Prof^ª Dra. Jacira, que se tornou minha orientadora e amiga, a quem sou grata por sua dedicação em compartilhar comigo seus conhecimentos e reflexões. A Prof^ª Dra. Maria das Graças de Souza, pela leitura esmerada e valiosos apontamentos desde a banca de qualificação e ao Prof. Dr. Paulo Jonas de Lima Piva, por ter aceito participar da banca de defesa e por seus apontamentos significativos. Aos funcionários da secretaria Daniela, Douglas e Erick, pelo suporte e solicitude. A minha mãe, Valéria, minha maior inspiração e a quem devo meu espírito investigativo, por sua dedicação e encorajamento. Ao meu pai, por seu cuidado, dedicação e disposição em me acompanhar ao longo das aulas do mestrado. E acima de tudo agradeço à Deus, a quem devo tudo.

Tendo-me, por assim dizer, assegurado de mim mesmo, começo a olhar para fora de mim, e considero-me com uma espécie de frêmito, jogado, perdido neste vasto universo e como que afogado na imensidão dos seres, sem nada saber sobre o que eles são, nem entre eles, nem relativamente a mim. Estudo-os e observo-os, e o primeiro objeto que se apresenta a mim para compará-los sou eu mesmo.

Jean-Jacques Rousseau

Resumo

O objetivo desta pesquisa é demonstrar a existência da metáfora do olhar como possibilidade para a compreensão de conceitos implícitos no pensamento de Rousseau. O termo “olhar” é empregado pelo filósofo como uma metáfora que exprime a condição de uma sociedade em processo de degeneração, na qual os indivíduos submergem no domínio das aparências. Assim, o intuito desta dissertação é verificar particularmente no *segundo Discurso*, quantas e quais são as menções ao termo em questão, bem como apreender de que forma esse “olhar” está relacionado ao progresso das luzes do indivíduo e à degradação da sociedade ao qual ele pertence. A inquietação do filósofo no que tange ao desenvolvimento do homem se deve ao fato de que sua identidade enquanto indivíduo será refletida no corpo social, tendo em vista que as características coletivas decorrem de fenômenos particulares. Deste modo, pretende-se destacar a importância do tema e a necessidade de observar a ocorrência do termo “olhar”, buscando compreender os diferentes significados que ele adquire no decorrer da obra rousseauiana.

Palavras-chave: Olhar, Homem, Sociedade, Estima, Opinião pública.

Résumé

L'objectif de cette dissertation est de démontrer l'existence de la métaphore du regard comme possibilité de compréhension des concepts implicites dans la pensée de Rousseau. Le terme "regard" est utilisé par le philosophe comme une métaphore qui exprime la condition d'une société dégénérative dans laquelle les individus se plongent dans le domaine des apparences. L'objectif de cette thèse est donc de vérifier, en particulier dans le deuxième discours, combien et quelles sont les mentions du terme en question, ainsi que de comprendre comment ce "regard" est lié au progrès des lumières de l'individu et à la dégradation de la société à laquelle il appartient. L'intérêt du philosophe pour le développement de l'homme tient au fait que son identité en tant qu'individu se reflète dans le corps social, étant donné que les caractéristiques collectives découlent de phénomènes particuliers. De cette manière, nous entendons souligner l'importance du thème et la nécessité d'observer l'apparition du terme "regard", en cherchant à comprendre les différentes significations qu'il acquiert au cours d'œuvre de Rousseau.

Mots-clés: Regard, Homme, Société, Estime, Opinion publique.

SUMÁRIO

<i>INTRODUÇÃO</i>	11
<i>CAPITULO I: O olhar do orgulho</i>	14
<i>CAPITULO II: O olhar dos outros – o olhar do outro sobre mim</i>	37
1 A educação segundo Emílio e o aparelho sensorial	60
<i>CAPITULO III: O olhar da dependência – uma relação de troca</i>	72
1 Os olhares da opinião	93
<i>CONSIDERAÇÕES FINAIS</i>	100
<i>BIBLIOGRAFIA</i>	110

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem como objetivo acompanhar as análises de Rousseau acerca do processo de desenvolvimento do homem em sua passagem do estado de natureza para o estado civil e sua crítica à civilização do ponto de vista da noção do “olhar”. Pretende-se determinar as condições a partir das quais o emprego do termo “olhar” se verifica nas diferentes obras do filósofo e sua relação com os princípios do seu pensamento político. Trata-se de demonstrar que, nas obras de Jean-Jacques Rousseau, não é somente o sentido literal da palavra “olhar” que é levado em conta, isto é, ela não aparece apenas com intuito de referir-se ao sentido da visão. Mas ela adquire também e, sobretudo, a forma de uma metáfora usada, nas obras do filósofo genebrino, com a finalidade de expressar a noção de apreender, tomar consciência ou mesmo interpretar. Para tanto, buscaremos acompanhar as análises de Rousseau para compreender a função que a palavra “olhar” adquire particularmente no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, não obstante nos utilizarmos também de algumas passagens do *Ensaio*, de *Júlia ou a Nova Heloísa* e do *Emílio ou Da Educação*.

Como detectar os possíveis significados que a noção de olhar adquire? Já que esta, se constitui individualmente, pois cada indivíduo tem um modo de percepção da realidade que lhe é peculiar, mas também participa da formação do olhar coletivo resultante do jogo de interesses impostos pela vida social. Por meio da leitura de diferentes obras de Rousseau chegamos à percepção dos diferentes significados adquiridos pela noção de olhar no conjunto da obra, e especialmente no *segundo Discurso: o olhar do orgulho*, momento em que o homem toma consciência de si mesmo, pelo qual se compara e se distingue dos demais e de todas as coisas que o cercam; o *olhar para o outro*, que vigora ainda na sociedade começada do *segundo Discurso*, quando, nas primeiras festas, a percepção da alteridade leva o homem a encontrar prazer na companhia dos demais; o *olhar de aprovação*, ao qual todos se submetem em busca da estima pública. Esse olhar desdobra-se em dois níveis: em primeiro lugar, temos a esfera moral, pela qual cada um é levado a não se mostrar da maneira que é para adequar-se a um padrão exterior que lhe é conveniente. Ou, sentir-se desprezado ou infeliz quando isso não ocorre.¹ Ocorre uma

¹ Como lemos nos *Devaneios*, quando o próprio filósofo descreve os sentimentos que o afetam os “olhares cruéis” de seus adversários: “Os esforços que fiz para me acostumar a esses olhares insultuosos e zombadores são inacreditáveis. Cem vezes passei pelas vias públicas e pelos locais mais frequentados com o único propósito de exercitar-me nessas cruéis lutas. Não apenas não consegui como inclusive nada avancei, e todos os meus penosos e vãos esforços tornaram-me tão fácil de perturbar, de afligir, de indignar

ruptura entre ser e parecer no interior do homem preocupado agora muito mais com a aparência do que com sua própria essência. Para além da esfera moral, essa ruptura realiza-se, na esfera econômica, no advento da propriedade privada, a qual traz prestígio social e poder. A desigualdade está, pois, instalada. Um inocente olhar, esse movimento interior de distinção, deflagrando o orgulho, a comparação, o desejo de ser considerado e preferido leva à desigualdade em todos os níveis.²

Tanto no que diz respeito à elaboração do homem do seu lugar social, como também de sua própria individualidade, é sempre a noção de olhar que permite compreender como ocorrem tais processos. É por meio dela que se constitui toda possibilidade de diferenciação dos demais seres humanos e a percepção de sua própria existência como um ser separado da totalidade social. Por essa razão, justifica-se assim, a importância do tema e a necessidade de acompanhar a ocorrência do termo olhar, buscando definir, ou ao menos, compreender os diferentes significados que ele adquire no decorrer da obra.

Finalmente, sobre a estrutura do texto aqui apresentado, ele está dividido em quatro capítulos. O primeiro capítulo trará as noções iniciais imprescindíveis para a elucidação do tema; na sequência, será abordado a primeira menção do termo “olhar” empregado na obra por Rousseau. Trata-se do olhar de orgulho que o homem lança para dentro de si quando toma consciência de sua superioridade em relação aos outros animais, ele se compara, se distingue e orgulha-se de sua posição. No segundo capítulo será tratada a segunda menção do termo “olhar”, o olhar do outro, que se compara ao outro, se distingue e deseja ser preferido. Também serão abordadas questões das quais depende a

quanto antes”. Ou ainda: “Mas raramente se escapa de qualquer ataque sensato, e quando penso menos nisso, um gesto, um olhar sombrio que percebo, uma palavra envenenada que ouço, um mal-estar que conheço é suficiente para me aborrecer. Tudo o que posso fazer nesse caso é esquecer rapidamente e fugir. A desordem do meu coração desaparece com o objeto que a causou, e volto a me acalmar assim que estou sozinho.” Oitava caminhada. No original: “Les efforts que j’ai faits pour m’aguerrir à ces regards insultants et moqueurs sont incroyables. Cent fois j’ai passé par les promenades publiques et par les lieux les plus fréquentés, dans l’unique dessein de m’exercer à ces cruelles lutttes. Non-seulement je n’y ai pu parvenir mais je n’ai même rien avancé, et tous mes pénibles mais vains efforts m’ont laissé tout aussi facile à troubler, à navrer, à indigner qu’auparavant.”; “Mais s’échappe rarement à quelque atteinte sensible, et lorsque j’y pense le moins, un geste, un regard sinistre que j’aperçois, un mot envenimé que j’entends, un malveuillant que je rencontre suffit pour me bouleverser. Tout ce que je puis faire en pareil cas est d’oublier bien vite et de fuir. Le trouble de mon coeur disparaît avec l’objet qui l’a causé, et je rentre dans le calme aussi-tôt que je suis seul.” Les Rêveries du Promeneur Solitaire, in *Collection complète des oeuvres*, Genève, 1780-1789, vol. 10, in-4°, édition en ligne www.rousseauonline.ch, version du 7 octobre 2012.P.492-494.

² “Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l’estime publique eut un prix. Celui qui chantoit ou dansoit le mieux; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus eloquente devient le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l’inégalité, et vers le vice em même tems: de ces premières préférences nâquirent d’un côté la vanité et le mépris, de l’autre la honte et l’envie; et la fermentation causée par ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l’innocence”. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ouvres Complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, t. I. P. 169-170.

compreensão do tema, como por exemplo o desenvolvimento do entendimento e de outras faculdades que até então encontravam-se em estado virtual e a relação do olhar com nossos outros sentidos. O terceiro capítulo trata de dois desvios do olhar mencionados no segundo capítulo: o olhar que busca ou confere aprovação dos demais e a posse de bens com vistas a captação do olhar do outro. Por último, outros significados do termo olhar que podem ser encontrados em outras obras como *Júlia ou a Nova Heloísa* e *Devaneios*.

CAPÍTULO 1: *O olhar do orgulho*

O presente capítulo dedica-se ao exame do significado que a primeira menção do termo “olhar” adquire no *segundo Discurso* e, na maior parte do capítulo, a demonstrar quais foram os progressos necessários para que o homem adquirisse consciência de si mesmo e de sua superioridade em relação aos animais.

O *segundo Discurso* foi escrito por Rousseau em 1753 com a finalidade de responder à questão proposta pela Academia de Dijon acerca da origem da desigualdade entre os homens e se ela é ou não autorizada pela lei natural. Dividido em duas partes, o *Discurso* nos remete de início a um estado hipotético a que a maioria dos filósofos contratualistas recorrem chamado "estado de natureza". Em Rousseau, esse estado se define pela harmonia em que o homem vive em relação à natureza e nos fornece suas características físicas e metafísicas. Na segunda parte, ele nos mostra um conjunto de fatores que teriam ocasionado o afastamento do homem de seu estado primitivo em direção à sociedade civil³. Rousseau constrói seu pensamento com base na dicotomia que observara em nossa ordem social, entre o que os homens dizem e fazem e, buscando a razão dessa dissonância, encontrou que ser e parecer são duas coisas muito distintas:

Para conhecer os homens, é preciso vê-los agir. No mundo, ouvimo-los falar; eles mostram seus discursos e escondem suas ações; na história, porém, elas são reveladas e julgamo-los pelos fatos. Suas próprias palavras ajudam-nos a apreciá-los, pois, comparando o que fazem com o que dizem, vemos ao mesmo tempo **o que são e o que querem parecer**; quanto mais se disfarçam, melhor os conhecemos.⁴

A contradição entre o discurso e a ação dos homens é criticada por ele de modo veemente pois tem causa na sociedade civil, contrariando a natureza. Porém, a sociedade instituída não pôde anular a natureza, motivo pelo qual o conflito entre elas é constante.

Segundo Baczkó⁵, os pensadores do Iluminismo, período no qual Rousseau está inserido, questionaram a origem do cristianismo e dos ideais religiosos, a gênese da

³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. t. III. P. 132. “De que se trata, pois precisamente neste *Discurso*? De marcar no *progresso das coisas*, o momento em que, o direito sucedendo à violência, a natureza foi submetida à Lei; de explicar por meio de que encadeamento de prodígios o forte pôde se resolver a servir o fraco e o povo a comprar um, *repouso em ideia* ao preço de uma *felicidade real*”.

⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. Livro IV. P.328. Grifo nosso.

⁵ Ver BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Paris: mouton, La Haye, 1974. P. 74-75.

desigualdade social, das línguas e da sabedoria humana, os fatores que ensejaram os preconceitos, dentre outros abrangentes temas. Seria possível pressupor que o desenvolvimento do pensamento iluminista se evidencia no desdobramento de questões acerca das origens e sua progressiva ampliação rumo à plenitude da realidade social. Com efeito, os pensadores desse período reconhecem, até certo ponto, a indagação das origens como sendo uma questão concernente a estrutura social existente. Independente da resposta elaborada, somente pelo fato de ter sido formulada em tal extensão, já é uma clara demonstração de um sentimento de declínio do homem na organização social.

O tema das origens presente na obra rousseauiana está assim associado à elucidação do motivo da existência da estrutura social e por isso, o processo de individualização manifesta-se no sentimento crescente da particularidade do indivíduo e na referência à ideia de autenticidade individual.

O *segundo Discurso* fora estabelecido como base para a presente pesquisa por dois motivos em especial: em primeiro lugar porque é nessa obra que se encontra o conjunto de problemas sobremodo importantes para a construção do pensamento de Rousseau, que corresponde à relação da individualidade do homem que se produz na história com o mundo, assim como a transfiguração provocada pelo processo de socialização na individualidade. Em segundo lugar, os desenvolvimentos relatados no *Discurso sobre a desigualdade* referem-se a um estado hipotético contraposto àquele da organização social, que compreende um esforço para mostrá-lo como resultado da conduta dos próprios homens. Nesse sentido, a questão do olhar tem um lugar central.

A questão da essência do homem está relacionada com o conflito essencial entre a natureza do homem e sua existência social; está indiscutivelmente ligada a tentativa de acompanhar a origem dos vícios humanos, com o objetivo de desvendar de que maneira, por meio de alterações sucessivas na bondade original do indivíduo, os homens tornaram-se finalmente o que são.

Assim, a primeira parte do *Discurso* descreve o homem disperso na natureza: ele tem como único recurso o próprio corpo, que supre com eficácia suas necessidades mais prementes, tendo em vista sua agilidade e o extenso uso que faz dele. Além disso, a falta de comodidades como as que gozam o homem civilizado deixam seu corpo frágil e diminuem sua força: “*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”⁶. Desprovido de tudo que vêm da sociedade, as enfermidades naturais e a infância são os únicos inimigos dos quais o homem não pode se defender, comuns a todos como um símbolo de nossa fragilidade. As doenças, por outro lado, são imputadas ao meio extremamente desigual em que vive o homem civilizado, ao trabalho excessivo, ao "alimento muito requintado" dos mais privilegiados e da alimentação precária dos que possuem menos recursos, à ociosidade e aos excessos de todos os tipos.

No estado de natureza, enquanto o homem ainda não havia feito progressos e nem desenvolvido suas luzes, preocupava-se apenas com sua conservação e, para isso, tem desenvolvidas apenas as faculdades que cuidam de atacar em caso de perigo e defender-se quando atacado pelos animais.

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; [...]⁷

Quanto ao restante, suas faculdades mentais não estavam suficientemente desenvolvidas, mas em modo virtual. Isso significa afirmar que o homem não tinha ainda compreensão de si mesmo e nem de seus semelhantes, haja vista que as faculdades que não diziam respeito à sua conservação encontravam-se pouco desenvolvidas, ainda não aprimoradas. Sem as faculdades necessárias para a reflexão e o julgamento, não há que se falar em linguagem, nem tampouco em representação. Foi preciso que causas externas fizessem com que os homens se desenvolvessem e as luzes resultantes desses progressos lhes possibilitassem a apreensão das coisas e de seus semelhantes. Essas novas luzes trazem consigo as “falsas necessidades”, de certo modo, o motor que irá deflagrar o movimento que desencadeará, nos momentos subsequentes, a corrupção moral do homem, a degeneração das relações sociais e, por extensão, de toda a civilização ocidental, de que se falará mais adiante (capítulos II e III): “[...] o homem selvagem,

⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P. 59.

⁷ *Ibid.* P. 63.

privado de toda espécie de luzes, só experimenta as paixões desta última espécie, não ultrapassando, pois, seus desejos a suas necessidades físicas”⁸.

Até então, o homem não conhece o trabalho, pelo qual se dará toda tentativa de domínio da natureza. Nesse estado, o homem está munido de tudo o que precisa para satisfazer suas necessidades, que não ultrapassam a esfera da *besoin*. Sendo poucas e verdadeiras suas necessidades, as demais só serão adquiridas por meio do hábito e, portanto, tornam-se necessidades em função dele ou de nossos desejos: “[...] eu não poderia conceber de onde nossos filósofos puderam tirar todas as paixões que emprestam ao homem natural. Excetuando-se, unicamente, a necessidade física, que a própria natureza exige, todas as nossas outras necessidades são devidas ao hábito, antes do qual não eram necessidades, ou aos nossos desejos, e não se deseja aquilo que não se está em condições de conhecer”⁹. Essa ideia também reaparece no *Emílio*, quando o homem selvagem tem todas as suas necessidades providas pela natureza¹⁰. Pode-se dizer que o estado de natureza é um estado de plenitude, em que não há dificuldade que não possa ser superada, pois o alimento não está fora do alcance de suas mãos e seu descanso embaixo da mesma árvore que lhe deu o fruto.

A todo instante o homem natural é “tudo para si”, “inteiro absoluto”, faz uso constante de todo o seu ser, mas esse “ser” é delimitado ao sentimento de sua própria existência que não pode ser preenchido por outro conteúdo, exceto pelo sentimento de suas necessidades e satisfação, mas apenas no instante em que o experimenta, sem perceber a continuidade de sua existência no tempo. A consistência da esfera interior forma-se de maneira espontânea, sem que seja necessário qualquer esforço ou reflexão: elas decorrem do contato imediato com a natureza, da relação contínua entre o indivíduo e o meio ambiente, do caráter imutável das necessidades humanas e da maneira de satisfazê-las, que não requer a transformação do mundo nem a colaboração com os outros.

⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P. 66.

⁹ Ver nota “k” de Rousseau na obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P. 141.

¹⁰ “Foi assim que a natureza, que tudo faz do melhor modo, inicialmente o instituiu. Ela lhe dá de imediato apenas os desejos necessários à sua conservação e as faculdades suficientes para satisfazê-los. Ela colocou todas as outras como que de reserva no fundo de sua alma, para que se desenvolvessem quando necessário. Só nesse estado primitivo o equilíbrio entre o poder e o desejo é reencontrado e o homem não é infeliz.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. P.75.

A compatibilidade com a natureza funciona como um cenário teórico do pensamento iluminista, segundo o qual os indivíduos fundamentam as motivações de suas ações e comportamentos exercidos cotidianamente.

O homem se distancia do estado original “naturalmente”, e isso possui um duplo sentido; em primeiro lugar, como consequência de causas naturais, o equilíbrio entre o indivíduo e seu ambiente natural fora enfraquecido, isto é, a harmonia das relações entre o homem e o ambiente fora rompida. Em segundo lugar, a descrição do processo de desnaturação confere papel decisivo a fatores como a produção de utensílios, o processo de divisão do trabalho, as mudanças no modo de produção, a propriedade e a desigualdade social.

Rousseau atribui habilidades físicas ao "homem natural" que se equiparam às invenções que o homem civilizado carece para obter o mesmo resultado. Por exemplo, ele faz referência aos hotentotes do cabo da Boa Esperança que conseguem ver a olho nu o que os holandeses só conseguem ver com lunetas¹¹.

Nesse momento, como se vê, o homem está longe do estado em que se sente impulsionado a esconder-se atrás de máscaras, a mostrar-se por aquilo que não é ou apenas revelar-se parcialmente. Ao viver na imediatez das puras sensações o homem está aquém de toda possibilidade de falsificação de si mesmo.

E se cada sensação é nova para ele, essa descontinuidade aparente é somente uma maneira de viver a *continuidade* do imediato. Nada se interpõe entre seus “desejos limitados” ao eu objeto, a intercessão da linguagem é pouco necessária; a sensação se abre diretamente para o mundo, a ponto de o homem mal saber distinguir-se daquilo que o cerca. O homem experimenta então um contato límpido com as coisas, que ainda não é turvado pelo erro: os sentidos, limitados a si mesmos, não contaminados pelo juízo e pela reflexão, não sofrem nenhuma distorção.¹²

Quando se está sob o domínio das puras sensações não há perigo de engano, não se pode equivocar sobre aquilo que se sente. A imaginação, importante faculdade de que falaremos posteriormente, não atua aqui sobre os sentidos, e, portanto, não pode alterá-

¹¹ Ver nota do autor: “Eis por que não devemos espantar-nos com o fato de os hotentotes do cabo da Boa Esperança descobrirem navios em alto-mar a olho nu tão longe quanto os holandeses os divisam com óculos, nem, por igual, que os selvagens da América sintam os espanhóis no seu encaço como o poderiam fazer os melhores cães, nem, também, que todas essas nações bárbaras suportem sem sacrifício sua nudez, agucem seu paladar com pimenta e bebam licores europeus como água.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P. 63-64.

¹² STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. P. 37.

los. Lemos no *segundo Discurso* que “[...] *A imaginação, que determina tantos prejuízos entre nós, não atinge corações selvagens; cada um recebe calmamente o impulso da natureza, entrega-se a ele sem escolha, com mais prazer do que furor, e, uma vez satisfeita a necessidade, extingue-se todo o desejo [...]*”¹³ E se não existe a influência da imaginação – em seu aspecto criador ou criativo - a sensação é imediata, de forma que dispensa a interpretação: o que se sente, efetivamente é. O imediato é caracterizado pela falta de interferência do julgamento, o sentir é verdadeiro, razão pela qual confere ao homem a garantia da verdade daquilo que foi sentido, o homem experimenta um contato límpido, sem obstáculos com as coisas – as sensações -, os sentidos não são influenciados pelo juízo e pela reflexão, o selvagem vive em um estado aquém da distinção entre o verdadeiro e o falso.

Rousseau desenvolve uma longa sequência de reflexões no *Emílio* mostrando como se dá o despertar da imaginação e seu duplo aspecto, tanto positivo quanto negativo: “*Assim que suas faculdades virtuais se põem em ação, a imaginação, a mais ativa de todas, desperta e as ultrapassa. É a imaginação que amplia para nós a medida dos possíveis, tanto para o bem quanto para o mal e, por conseguinte, provoca e nutre os desejos com a esperança de satisfazê-los.*”¹⁴

E para que não fique qualquer dúvida, também nas *Cartas Morais*, o filósofo ressalta que “a sensação sempre tem razão”¹⁵.

Ainda que não seja objeto de nosso estudo, é válido traçarmos um breve paralelo entre o progresso das luzes no homem do estado de natureza e o desenvolvimento da criança descrita por Rousseau no *Emílio*, pois no início nem um e nem outro possuem as faculdades necessárias para que a razão entre em funcionamento – momento anterior à razão. Sobre a questão da criança ainda não desenvolvida, entregue apenas as puras sensações, Rousseau faz a seguinte afirmação:

Quando, porém, imagino uma criança de dez ou doze anos, sadia, forte, bem formada para a idade, ela não provoca em mim nenhuma ideia que não seja agradável, quer para o presente, quer para o futuro; vejo-a ardente, viva, animada, sem preocupações, sem uma longa e penosa previdência,

¹³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P. 80.

¹⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. P.75.

¹⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Letras Morales*. OC, IV, P.1092.

inteiramente entregue a seu ser atual, gozando de uma plenitude de vida que parece querer estender-se para fora dela.¹⁶

Os sentidos das crianças são ainda puros, desprovidos de ilusões, nas palavras do autor, a “infância é o sono da razão”¹⁷, em que a razão ainda não está ativa.

Assim como a criança, ao amadurecer, afasta-se do plano das puras sensações para adentrar o plano moral e, na sequência, o plano social, o homem do estado de natureza também deixará o plano das puras sensações, de forma progressiva e definitiva. Porém, ambos não estão em situações semelhantes, não seria correto afirmar que o homem do estado de natureza e a criança estão em igualdade de condições, pois diferentemente da criança que é dependente e frágil, o homem primitivo é robusto, forte e vigoroso.

Tratamos até então dos atributos físicos do homem, mas em sua obra, o autor nos convida também a "olhá-lo" nos aspectos metafísico e moral. As faculdades em potencial existentes porém, adormecidas no homem, por si só, não são suficientes para fazer com que ele deixe o estado de natureza, haja vista que elas próprias não se colocam em movimento, elas não se atualizam até o momento em que o equilíbrio entre o indivíduo e o meio ambiente for rompido. As faculdades virtuais entram em atividade em virtude da capacidade do homem de se aperfeiçoar, isto é, por conta da perfectibilidade, ela é a base para o desenvolvimento das faculdades do homem.

O homem também possui “virtudes sociais” em potencial, na forma de determinados sentimentos inatos. Trata-se da comiseração ou piedade, compreendida como a faculdade que permite sua identificação com os outros. Efetivamente, todas as faculdades virtuais do homem se exercitam no decorrer de seu processo de socialização, em suas relações com os outros indivíduos. O autor cita duas diferenças entre o homem e os animais, uma é a *liberdade*, segundo a qual o homem é capaz de escolher ou rejeitar as leis naturais, mesmo que isso venha a prejudicá-lo e a outra é a *perfectibilidade*. Rousseau afirma que todo animal é dotado de ideias, já que também possui sentidos e, ainda que de forma limitada, são capazes de combinar essas ideias. Entretanto, a natureza exerce sobre eles grande influência e eles a obedecem, diferentemente do homem que, definido pelo autor como “agente livre”, pode aceitar ou resistir essa influência. O homem o faz por um ato de liberdade, já os animais o fazem por instinto e não podem afastar-se das leis naturais.

¹⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. P.203.

¹⁷ Ibid. P. 119.

Outra qualidade conferida ao homem é a *perfectibilidade*, faculdade de nos aperfeiçoarmos constantemente e que, com auxílio das circunstâncias, permite o desenvolvimento das demais faculdades que até então não são ativas no homem. Sobre essa importante noção, afirma Goldschmidt, em sua obra *Anthropologie et Politique: Les Principes du Système de Rousseau*,

A perfectibilidade é adequada ao homem, em qualquer nível que a tenha tomado: não requer a "consciência" de si mesma; como acabamos de dizer, a meditação deu lugar à observação. Agora, para este, a perfectibilidade é apresentada como uma qualidade biológica, inseparável do homem, mesmo em seus primórdios.¹⁸

No entanto, Rousseau nos alerta para o perigo dessa faculdade tão importante, pois quase não tendo limites, a *perfectibilidade* leva o homem a um progresso que o afasta cada vez mais de seu estado original e traz consigo infortúnios e vícios. Segundo o autor,

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.¹⁹

Ainda sobre a *perfectibilidade*, Derathé entende da seguinte maneira,

Para superar a fase animal, os homens devem tornar-se sociáveis e abandonar o estado de natureza. Esta parece ser a mensagem do segundo Discurso. De acordo com Rousseau, o que distingue o homem do animal é a sua perfectibilidade. Mas a perfectibilidade, que é apenas uma "faculdade em potencial" no estado de natureza, está intimamente relacionada à sociabilidade, que permite o seu desenvolvimento. Rousseau sustenta que "o homem num estado de isolamento sempre permanece o mesmo; só vivendo em sociedade ele progride."²⁰

No estado de natureza, o homem entregue a seu instinto move-se apenas no âmbito das sensações puras, motivo pela qual a sensação e a percepção são seus primeiros

¹⁸ Tradução nossa. No original: "La perfectibilité convient à l'homme, à quelque niveau qu'on l'a prenne: elle ne requiert pas la <<conscience>> d'elle-même; comme on vient de le dire, la méditation a fait place à l'observation. Or, pour celle-ci, la perfectibilité se présente comme une qualité biologique, inséparable de l'homme, même à ses débuts". GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et Politique: Les Principes du Système de Rousseau*. P. 289.

¹⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P. 65.

²⁰ DERATHÉ, Robert. *J-J. Rousseau e a ciência política de seu tempo*. P.563.

movimentos, características em comum com os outros animais. Nesse momento, o homem não faz uso de "qualquer tipo de luzes", suas paixões são meramente físicas e estão ligadas às verdadeiras necessidades, haja vista que as paixões fazem progressos conforme nossos conhecimentos, ora, para que o homem possa desejar ou temer algo ele precisa ter ideia do que tais coisas significam, e o homem selvagem não deseja nada além do necessário, "sua imaginação nada lhe descreve, seu coração nada lhe pede".

Nesse estado,

Os únicos bens que conhece no universo são a alimentação, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme, a dor e a fome. Digo a dor e não a morte, pois jamais o animal saberá o que é morrer, sendo o conhecimento da morte e de seus terrores uma das primeiras aquisições feitas pelo homem ao distanciar-se da condição animal.²¹

Rousseau faz uma análise sobre a necessidade e as dificuldades encontradas para o surgimento das línguas, pois o homem que ele concebe no estado de natureza, não carece de uma linguagem universal, uma vez que ele encontra-se esporadicamente com seus semelhantes, mas ele sugere ainda um segundo problema, que diz ser ainda maior do que o primeiro, se os homens precisassem da palavra para exercer o pensamento, precisariam primeiro pensar para depois conceberem uma língua universal.

A primeira linguagem que foi necessária e que o homem desenvolveu foi o "grito da natureza", utilizado apenas em situações de perigo, como resultado do instinto de sobrevivência, o homem valia-se dela para pedir socorro, no entanto, trata-se de uma comunicação limitada. Mas, enquanto não havia entre os homens interesses em comum, eles não possuíam habitação ou propriedade e, aproximavam-se ocasionalmente, por um curto período de tempo, a linguagem não era "um intérprete necessário das coisas que tinham a dizer-se" e logo se separavam novamente. Conforme o progresso das ideias estreitou-se entre os homens a comunicação, através de um maior número de sinais e da extensão da linguagem que, apesar de mais extensa era ainda muito limitada, haja vista que os homens não possuíam a capacidade de abstração e não eram capazes de fazer distinções entre os objetos. Foram grandes os esforços até chegar o momento em que os homens tivessem uma primeira ideia das coisas.

Segundo Rousseau,

²¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P.66.

Toda ideia geral é puramente intelectual e, por pouco que a imaginação nela se imiscua, a ideia logo se torna particular. [...] Precisa-se, portanto, enunciar proposições, falar para ter ideias gerais, pois, assim que a imaginação pára, o espírito só se movimenta à custa do discurso.²²

Com base no texto, é possível afirmar que para o filósofo genebrino a sociabilidade não é natural ao homem, o que fica evidente pelo modo como a natureza “preparou mal sua sociabilidade e como pôs pouco de si mesma em tudo que fizeram para estabelecer os seus laços”. Para Rousseau não seria possível que um homem tivesse necessidade de outro, assim como um animal não precisa de seu semelhante, ele entende o homem do estado de natureza como um ser que basta a si mesmo e faz uma crítica aos que chamam o homem desse estado "miserável", dizendo

Ora, desejaria que me explicassem qual poderia ser o gênero de miséria de um ser livre cujo coração está em paz e o corpo com saúde. Pergunto qual das duas - a vida civil ou a natural - é mais suscetível de tornar-se insuportável àqueles que a fruem.²³

Por conta da falta de noção moral e de suas faculdades serem apenas potenciais, dizer que o homem do estado natureza é “bom” não é exatamente correto, pois sabemos que ele não poderia ser bom nem mau, se levarmos em conta a ausência de “relação moral ou de deveres comuns, os homens não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes”. Para decidir-se entre o bem e o mal ele deveria fazer um julgamento moral, o que a consciência limitada do homem no estado de natureza não estava em condições de fazer, contrariando muitos filósofos que trataram do assunto e diz ainda que os que o fizeram, foi por terem concedido ao homem paixões cujo berço é a sociedade.²⁴

Conforme Salinas Forte em sua obra *Rousseau: da teoria à prática*,

Se o homem se corrompe e se a sua própria imagem se desfigura é, em grande parte, graças ao predomínio das suas falsas luzes. Se há mentira nos livros não

²² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P.72.

²³ Ibid. P.74.

²⁴ Ver nota do autor. “Os homens são maus – uma experiência triste e contínua dispensa provas; no entanto, o homem é naturalmente bom – creio tê-lo demonstrado; o que, pois, poderá tê-lo depravado a esse ponto senão as mudanças sobrevindas em sua constituição, os progressos que fez e os conhecimentos que adquiriu? Por mais que se admire a sociedade humana, não será menos verdadeiro que ela necessariamente leva os homens a se odiarem entre si à medida que seus interesses se cruzam, a aparentemente se prestarem serviços e a realmente se causarem todos os males imagináveis. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P.127.

é apenas em virtude da má fé dos letrados, mas antes de tudo porque as *letras* são obstáculos que bloqueiam sua visão.²⁵

No *Emílio*, Rousseau define o homem como sendo essencialmente bom: “*Assim, o que torna o homem essencialmente bom é ter poucas necessidades e pouco se comparar com os outros; o que o torna essencialmente mau é ter muitas necessidades e dar muita atenção à opinião*”²⁶.

Sobre as "primeiras e mais simples operações da alma", o homem traz em si dois princípios que são anteriores à razão, um deles é a *pitié* (piedade), uma virtude natural que pode ser entendida como a repugnância que o homem sente ao ver seu semelhante sofrer; é responsável por amenizar o amor-de-si do homem.

Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males quanto o somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem por preceder nele o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes dão dela alguns sinais perceptíveis.²⁷

Ora, poderíamos entender que quando o homem passa por um animal que está sofrendo ele lança um olhar de piedade para esse animal? Mais ainda, poderíamos entender que os animais são capazes desse mesmo olhar, supondo serem dotados das mesmas faculdades mentais que os homens, haja vista que eles também são capazes de sentir piedade de outro como num movimento de transportar-se para o lugar daquele que sofre?

Encontramo-nos no que Derrida e Paule-Monique chamaram de "paradoxo da *pitié*", dada a discussão resultante desse aspecto de sua obra. No segundo *Discurso*, o filósofo nos diz que ideias gerais dependem do espírito e do entendimento, e só então ela será apreendida por meio de proposições, razão pela qual os animais não possuem a capacidade de formar ideias complexas, e seus atos são baseados naquilo que sua memória e sensação já receberam. Mas o que Rousseau quer dizer com isso? Isso nos permite concluir que os animais têm imaginação? Em outro momento do *Discurso*, ele diz que,

Todo animal tem ideias, visto que tem sentidos; chega mesmo a combinar suas ideias até certo ponto e o homem, a esse respeito, só se diferencia da besta pela

²⁵ FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: da teoria à prática*. P.50.

²⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. P.289.

²⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P. 77.

intensidade. Alguns filósofos chegaram mesmo a afirmar que existe maior diferença entre um homem e outro do que entre um certo homem e certa besta. Não é, pois, tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre possuída pelo homem que constitui, ente os animais, a distinção específica daquele. A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma, pois a física de certo modo explica o mecanismo dos sentidos e a formação das 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.²⁸

Para Rousseau, a *pitié* é o "primeiro sentimento relativo que toca o coração humano segundo a ordem da natureza"²⁹.

No entanto, para que esse sentimento seja possível, é preciso que haja um julgamento de que o semelhante está sofrendo, assim, em um movimento de transporte do homem para fora de si mesmo ele se reconhece na dor do outro. Vejamos o que nos diz o autor,

A ser verdadeiro que a comiseração não passa de um sentimento que nos coloca no lugar daquele que sofre, sentimento obscuro e vivo no homem selvagem, desenvolvido mas fraco no homem civil, que importará tal ideia para a verdade do que digo, senão para dar-lhe mais força? A comiseração, com efeito, mostrar-se-á tanto mais enérgica quanto mais intimamente se identificar o animal espectador com o animal sofredor.³⁰

Devemos ter em mente que o homem do estado de natureza não é capaz de fazer abstrações e nem pode fazer comparações; ele nem sequer sabe que existem mais homens como ele e o "transportar-se" para a situação em que outro se encontra exige um mínimo de reflexão, que o homem ainda não possuía.

Sobre o assunto, Salinas afirma,

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

²⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P.64.

²⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ouvres Complètes*. t, IV. P. 505.

³⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P. 78. No original: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ouvres Complètes*. t, IV. P. 505-506.

natureza ela goze de uma completa "virtualidade". Nessas condições, sua plena manifestação e completa atualização é que dependeriam do desenvolvimento das "luzes", como nos diz o *Ensaio*, ou do desenvolvimento da "imaginação", como quer o *Emílio*.³¹

Pode-se afirmar, com base na existência da imaginação, em menor ou maior grau de atividade, que é possível ao homem sentir compaixão. Porém, nesse momento, Rousseau deseja demonstrar apenas que a *pitié* é uma paixão primitiva que está no homem desde seu nascimento e, por isso, não depende muito do entendimento, de acordo com o autor: “tal o movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão”.

Em relação aos animais, que se agitam e se inquietam ao passar por um animal de sua espécie morto, podemos concluir que se trata de uma espécie de instinto, uma repugnância natural ao ver seu semelhante sofrer, sentimento “tão natural que as próprias bestas às vezes dão delas alguns sinais perceptíveis”.

Posteriormente, o desenvolvimento completo da capacidade de distinguir e comparar dependerá do progresso das relações sociais e das luzes, o que só pode acontecer com o homem em virtude da perfectibilidade, ou seja, de sua capacidade de aperfeiçoar-se. Sobre a análise que faz Salinas,

A *pitié* é, assim, identificação sem supressão da separação, transporte "imaginário" para fora e permanência *real* do "espectador" junto a si; além disso, ela só se põe em ação, ao menos nos seus primórdios, nas suas manifestações mais elementares, como identificação com o Outro enquanto *sofrente*. Os homens se sensibilizam, na origem, mais facilmente com o "sofrimento" do outro do que com qualquer outra coisa, como, por exemplo, a alegria.³²

Podemos concluir que a *pitié* é uma faculdade de representação, noutras palavras, de se colocar no lugar do outro imaginariamente, transcendendo-se a si mesmo.

Certo, pois a piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. Ela nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer à sua doce voz; ela impedirá qualquer selvagem robusto de tirar a uma criança fraca ou a um velho enfermo a subsistência adquirida com dificuldade, desde que

³¹ FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau*. P.58.

³² *Ibid.* P.60.

ele mesmo possa encontrar a sua em outra parte; ela, em lugar dessa máxima sublime da justiça raciocinada – *Faze a outrem o que desejas que façam a ti* –, inspira a todos os homens esta outra máxima de bondade natural, bem menos perfeita, mas talvez mais útil do que a precedente – *Alcança teu bem com o menor mal possível para outrem*.³³

Neste estado o homem não possuía a intenção de prejudicar, antes temia o mal que poderia receber e com paixões até então moderadas, o homem nunca precisou de leis. Como não existia nele nenhum sentimento como vaidade e a noção de propriedade, o único motivo passível de guerra era o alimento. No entanto, é importante compreender o sentimento do amor, tanto no âmbito físico como moral. O amor físico, conforme Rousseau é o desejo que leva a união dos dois sexos, já no aspecto moral, o amor determina esse desejo e concentra-o em um objeto específico ou ainda que não fixe em um único objeto, mas faz com que tenha por ele preferência. Tendo em vista que a moral do amor é um sentimento artificial, que surge na sociedade, mediante o costume, se faz necessário algumas noções que o homem do estado de natureza ainda não possui, nas palavras do filósofo,

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.³⁴

É também por conta da imaginação, que “não atinge corações selvagens” que os homens deste estado se limitavam ao âmbito físico do amor, porque a imaginação ainda se encontrava em estado virtual. Assim, não tendo as luzes necessárias para conhecer esse outro lado do amor, ele conhecia apenas o âmbito físico em que, satisfeito a necessidade, extingue-se o desejo.

Existe ainda um segundo princípio anterior à razão, de onde derivam todas as paixões, trata-se do amor-de-si, paixão "sempre conforme à ordem" e que leva o homem a conservar-se, ou ainda, um desejo ardente pelo próprio bem-estar.

A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e nunca o abandona enquanto ele vive é o amor de si; paixão primitiva, inata, anterior a todas as outras e de que todas as outras não passam, em certo sentido, de modificações.³⁵

³³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P.78-79.

³⁴ *Ibid.* P.80.

³⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. P.288.

Quando desenvolvida pelo homem e pela razão, cria a humanidade e a virtude, no entanto, em contradição com o amor de si tem-se o amor-próprio, nascido na sociedade, ele está relacionado com o egoísmo e desvinculado da *pitié*, porque leva um homem a dar mais valor a si do que a outro.

O amor de si, que só a nós mesmos considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível. Eis como as paixões doces e afetuosas nascem do amor de si, e como as paixões odientas e irascíveis nascem do amor-próprio.³⁶

Segundo o filósofo, o amor-próprio é formado pela razão e fortalecido pela reflexão, é responsável por inflar o ego do homem e elevá-lo acima dos demais.

Até este momento, o homem selvagem, submetido a poucas e verdadeiras necessidades que não excediam à esfera física, as quais ele sozinho conseguia satisfazer - sem qualquer carência de seus semelhantes -, não havia feito progressos significativos em relação à sua inteligência e vaidade.

E, tendo provado que a desigualdade no estado de natureza é quase inexistente, Rousseau se propõe a demonstrar na segunda parte do *Discurso* a origem do progresso das luzes do homem,

Depois de ter mostrado que a *perfectibilidade*, as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural recebera potencialmente jamais poderão desenvolver-se por si próprias, pois para isso necessitam do concurso fortuito de inúmeras causas estranhas, que nunca poderiam surgir e sem as quais ele teria permanecido eternamente em sua condição primitiva, resta-me considerar e aproximar os vários acasos que puderam aperfeiçoar a razão humana, deteriorando a espécie, tornar mau um ser ao transformá-lo em ser social e, partindo de tão longe, trazer enfim o homem e o mundo ao ponto em que o conhecemos.³⁷

No estado de natureza, os homens ainda não possuíam a noção de “meu e seu”, porque tal ideia, dependia de diversas outras noções anteriores a esta que o homem ainda

³⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P.289.

³⁷ *Ibid.* P.84.

não era capaz de compreender e que, somente puderam mostrar-se posteriormente e de forma sucessiva em consonância com o desenvolvimento de suas faculdades.

Esses primeiros progressos podem ter sido feitos no espaço de tempo entre o fim da primeira parte do *Discurso* e o começo da segunda. Nas palavras de Rousseau: “*Foi preciso fazer-se muitos progressos, adquirir-se muita indústria e luzes, transmiti-las e aumentá-las de geração para geração, antes de chegar a esse último termo do estado de natureza*”³⁸.

A partir de então, Rousseau retoma sua proposta e busca demonstrar essa lenta progressão de fatos em sua ordem natural, começando pelo primeiro sentimento do homem, o de sua existência. Tendo como primeiro cuidado a sua própria conservação, tudo lhe era provido pela natureza, bastava que seu instinto o guiasse.

No entanto, ao homem que até então estava limitado às puras sensações, começam a surgir dificuldades que ele precisou superar; surgiram obstáculos naturais dos quais seu corpo não bastou como única ferramenta para superá-los e, o homem precisou usar o engenho: “*Novos obstáculos obrigarão os homens a arranjar novas ferramentas, menos “naturais” que os galhos e as pedras: assim, aumenta a distância entre a natureza e o homem, distância criada pelo artifício a que este recorre para melhor dominar seu meio*”³⁹. Aprendeu como vencer as barreiras da natureza, lutar contra outros animais, se necessário, e concorrer o sustento com seus semelhantes.

O autor apresenta alguns elementos da natureza que forçaram a aproximação dos homens, como os “anos estéreis, invernos longos e rudes, verões escaldantes”, dentre outras situações que exigiram dele (homem) um maior engenho. Rousseau afirma que foi através de alguma casualidade que o homem descobriu o fogo, podendo ser por causa de um trovão ou de um vulcão e, utilizou esse novo recurso para se proteger do rigoroso inverno. Posteriormente, o homem aprendeu a conservar o fogo, a utilizá-lo e a reproduzi-lo.

Da comparação contínua do homem com outros seres ou mesmo com seus semelhantes fez nascer de forma natural em seu espírito a compreensão de algumas

³⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P.87.

³⁹ STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. P.38.

relações. Nesse momento, palavras como “grande, pequeno, forte, rápido” começaram a fazer sentido para ele.

Essas novas luzes, resultantes de seus progressos tornaram maior a superioridade do homem em comparação aos outros animais, conferindo-lhe essa consciência, noutras palavras, o homem começa a desenvolver uma espécie de reflexão, toma consciência de sua superioridade e, ainda que de forma pouco desenvolvida, o orgulho já surge nele como um vício. Nas palavras do autor:

Essa adequação reiterada dos vários seres a si mesmos e de uns a outros levou, naturalmente, o espírito do homem a perceber certas relações. Essas relações, que exprimimos pelas palavras grande, pequeno, forte, rápido, lento, medroso, ousado e outras ideias semelhantes, comparadas ao azar da necessidade e quase sem pensar nisso, acabaram por produzir-lhe uma certa espécie de reflexão, ou melhor, uma prudência maquinal que lhe indicava as precauções mais necessárias à sua segurança.⁴⁰

Esse é o momento em que o homem começa a refletir, em que ele toma consciência de sua superioridade, podemos afirmar que essa é a gênese da reflexão. Assim, dedicou-se a preparar emboscadas para os animais, enganou-os de diversas formas e, mesmo sendo inferior a muitos deles em força ou em velocidade, com o tempo o homem aprendeu a subjugar-los. Dessa forma, nas palavras do autor,

Assim, o primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho; assim, apenas distinguindo as categorias por considerar-se o primeiro por sua espécie, dispôs-se desde logo a considerar-se o primeiro como indivíduo.⁴¹

Essa é a primeira vez que o autor usa a palavra “olhar” na obra e, se considerarmos que o homem já fez progressos suficientes para ter um mínimo de compreensão de seus atos, é possível afirmar que Rousseau utiliza o termo de forma metafórica, para remeter a uma análise que o homem faz de si mesmo e da qual sente orgulho. Nessa passagem fica evidente que ao analisar a si mesmo, isto é, ao “olhar” para dentro de si o homem, que talvez ainda não pudesse se distinguir, possa ter apenas se sentido superior aos demais e se orgulhado de si mesmo, como um primeiro movimento do amor-próprio. Porém, existir, conforme Rousseau, é, necessariamente, sentir; nossas sensações são anteriores à nossa razão e nossos sentimentos precedem nossas ideias. Assim, o primeiro sentimento

⁴⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P. 88.

⁴¹ *Ibid.* P.89.

do homem, de acordo com o *segundo Discurso* foi o de sua existência e seu primeiro olhar, um movimento interno de orgulho. O sentimento da própria existência se distingue das sensações, que não passam de mediações entre o homem e o objeto, mas Rousseau confere maior importância à distinção do “eu” do indivíduo no tocante à sua relação com os objetos de sua consciência. Destarte, sentir significa experimentar sensações, mas também quer dizer experimentar sentimentos; o sentimento é uma maneira particular da experiência de si e do mundo. A partir da sucessão e associação de sensações, torna-se plausível a reconstrução da consciência discursiva e da vida afetiva do indivíduo.

As sensações não se distinguem somente por sua sucessão no tempo e pela medida do prazer ou da dor que elas provocam, o que as distingue é a proporção em que contribuem para a acentuação do sentimento de existência e dos momentos que propiciam a manifestação do eu. Assim, o sentimento de existência é conhecido mesmo antes da reflexão, ou seja, ele ocorre a partir da vivência afetiva – ele é pré-reflexivo. Esse sentimento detém em si mesmo um indício que não condiz com nenhuma ação do intelecto, sendo este secundário e fundamentado apenas na comparação de relações. A qualidade de ser imediato é atribuído unicamente ao sentimento, pois o que o diferencia da razão, com suas operações de comparação e julgamento, é que ele progride para suas ações sobre um objeto, e que a compreensão do intelecto não é aquela da identificação do sujeito e do objeto. Somente o sentimento imediato do "eu" pode fornecer as provas diretas das quais o indivíduo é capaz de superar suas dúvidas, reconstruir o mundo confiando nos conteúdos que se manifestam na consciência de sua própria existência.

Essa medida de existência, ou melhor, da vida, não é sempre a mesma, ela tem certa latitude para nós, é suscetível de aumento ou diminuição. Ela está com o sentimento que a aprecia; mas esse sentimento em si é passivo, ele depende de muitas coisas, dos sentidos, da imaginação, da memória, do entendimento, até o próprio hábito o afeta e modifica, mas nada o aflige, exceto por sua relação com a nossa existência ou pelo julgamento que esse afeto nos faz suportar.⁴²

A obra *Rousseau Solitude et Communauté* expõe questões já conhecidas, como o fato de o sentimento de existência ser anterior a todo e qualquer reflexão e, por isso, a noção de felicidade é concebida como uma ideia formada, dentre outras, pela reflexão e

⁴² Tradução nossa. “Cette mesure de l'existence ou pour mieux dire de la vie n'est pas toujours la même, elle a pour nous une certaine latitude, elle est susceptible d'accroissement ou de diminution. Elle est dans le sentiment qui l'apprécie; mais ce sentiment lui-même est passif, il dépend de beaucoup de choses, les sens, l'imagination, la mémoire, l'entendement, l'habitude même l'affecte et le modifie mais rien ne l'affecte que par son rapport avec notre existence ou par le jugement que cette affection nous en fait porter.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*, op. Cit., t. II. P. 1324-1325.

também pelo sentimento na plenitude da vida espiritual do indivíduo e em seu vínculo com o mundo.⁴³ Entretanto, o filósofo genebrino não esclarece as perguntas já propostas quanto a natureza específica da experiência do eu e da existência, ele as elucida somente no que tange a relação do sentimento de existência com a vontade de preservar-se. O sentimento de existência equipara-se a um estado de harmonia e indolência, em que não é necessário ao homem exprimir-se por meio de atos, mas restringe-se a si mesmo. A ampliação de sua existência não corresponde a uma amplificação externa das forças essenciais do indivíduo, antes, consiste unicamente em existir nos outros, ou melhor, equivale à experiência de uma solidariedade particular com seus semelhantes, sobre quem sua existência foi expandida, conservando o sentimento precedente a reflexão de sua singularidade interna, de sua individualidade enquanto confirmação de si mesmo.

Na sequência da análise do *segundo Discurso*, o autor nos adverte quanto a uma primeira consequência do primeiro olhar do homem orgulhoso de si mesmo,

As conformidades, que o tempo pôde fazê-lo perceber entre eles, sua fêmea e sua própria pessoa, levaram-no a ajuizar aquelas que não percebia e, vendo que todos se comportavam como teria feito em circunstâncias idênticas, concluiu que suas maneiras de pensar e de sentir eram inteiramente conformes à sua. Uma vez bem estabelecida em seu espírito, essa importante verdade levou-o a seguir, por meio de um pressentimento tão seguro e mais rápido do que a dialética, as melhores regras de conduta que, para seu proveito e segurança, achou melhor manter para com eles.⁴⁴

Pode-se interpretar esse trecho como o momento inicial da dicotomia ser e parecer, já que é possível assimilar que o homem passou a adotar a melhor conduta para seu benefício em relação a seus semelhantes. A reciprocidade do indivíduo com os demais é indispensável para o amor-próprio, que é o estímulo preponderante para todas as condutas humanas. Mas, como mencionado, o "amor de si" se perverterá em "amor-próprio" no estado da sociedade, quando então o indivíduo passará a viver em função do olhar do outro, sua existência é ampliada para relações que não dependem mais dele e que ele não é mais capaz de controlar, o egoísmo torna-se a única motivação para suas atitudes. Todas as relações entre os homens estão pautadas em interesses egocêntricos, a sociedade se fragmenta, tanto os homens com as coisas são considerados como nada além

⁴³ BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Paris: mouton, La Haye, 1974. P. 216.

⁴⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P. 89.

de artigos para troca com vistas a satisfação de falsas necessidades, isto é, desejos egoístas e artificiais dos quais o homem não pode mais se abster.

Movidos pelo interesse de todos em sua conservação, os homens começaram a se unir em bandos ou em associação livre para combaterem o inimigo comum, quando esse correspondia a seu interesse; todavia, quando o homem percebia estar sua segurança em risco, confiava apenas em si mesmo. No entanto, como a sociabilidade só ocorre nas etapas posteriores do desenvolvimento humano, nesse momento essa união não trazia nenhum ônus e durava apenas o tempo suficiente para que a ocasião que os reunira fosse vencida. Dessa maneira, ainda que de forma singela os homens conheceram os compromissos mútuos e suas vantagens.

Tal relacionamento não exigia uma linguagem muito articulada, segundo o autor, “gritos inarticulados, muitos gestos e alguns ruídos imitativos”⁴⁵ compuseram durante um longo período a língua comum.

Por conta da quantidade de conceitos a serem expostos por Rousseau, alguns progressos lentos demais precisaram ser apresentados superficialmente, já que se trata de séculos de desenvolvimentos.

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.⁴⁶

Os primeiros progressos permitiram ao homem obter outros com mais facilidade, ao passo que o espírito se elucidava, mais se esmerava o engenho. Descobrimo a utilidade de um machado, tiveram a ideia de fazer uma cabana e cobri-la de argila, lama dentre outras coisas. Quanto aos progressos do coração, os primeiros decorreram de uma nova situação, em que os pais e os filhos, marido e esposa viviam juntos. O costume de viverem juntos fez nascer o amor, tanto o conjugal quanto o paterno. Segundo o autor: “*cada família tornou-se uma pequena sociedade, ainda mais unida por serem a afeição recíproca e a liberdade os únicos liames e, então, se estabeleceu a primeira diferença no modo de viver dos dois sexos, que ate aí nenhuma apresentavam.*”⁴⁷.

⁴⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P. 90.

⁴⁶ Ibid, Idem.

⁴⁷ Ibid. P. 91.

Valendo-se das ferramentas que inventaram, os homens começam a criar comodidades não conhecidas por seus ancestrais e Rousseau nos alerta sobre essa primeira fonte de males que, sem pensar, os homens impuseram a si mesmos e a seus descendentes, pois eles não só continuariam o enfraquecimento do corpo e do espírito, mas também ao se acostumarem com essas novas comodidades, elas se tornariam necessidades. Assim, os homens sentiram-se mais infelizes por perdê-las do que se sentiram felizes ao possuí-las.

O filósofo afirma que, com a aproximação dos homens uma linguagem universal formou-se com maior velocidade do que teria acontecido com os homens que viviam errantes. Daqui em diante tudo se transforma, os homens não estão mais dispersos nos bosques, eles possuem moradia fixa e, reunindo-se em grupos, em cada região surge uma nação com costumes em comum e com influência do clima específico do lugar. Suas faculdades mentais que, até então encontravam-se adormecidas, agora já estão bastante desenvolvidas, os homens adquirem noções de comparações, ideias de mérito e beleza e o sentimento de preferência nasce.

Ao término desse desenvolvimento, o homem não só adquire consciência do lugar que ocupa junto à espécie humana, mas também desenvolve uma consciência reflexiva de si mesmo. Em virtude do desenvolvimento da razão, o homem conhece o bem e, a partir desse momento o “amor ao bem” – inato e instintivo – passa a ter significado para ele. Até mesmo as sensações, de onde procede a ligação primordial do homem com seu ambiente e de seu sentido próprio de existência, são modificadas em uma dimensão social e moral. Independentemente do que levou os homens a se unirem, o instinto natural ou a necessidade mútua, pode-se afirmar que é do comércio dos homens que nascem suas virtudes e vícios, ou ainda, sua essência moral.

A existência do indivíduo sofre uma transformação drástica: o "eu absoluto" passa a ser um "eu relativo", uma unidade fracionária cuja importância constitui-se em sua relação com a sociedade. Suas expectativas concentram-se nas relações sociais que estão em contradição com as ambições fundamentais do homem à felicidade e a paz. Esse processo de socialização ocorre naturalmente, porém, a compreensão de suas consequências ocorreu demasiadamente tarde, quando as relações sociais já haviam pervertido a natureza do homem. O amor de si transformado em amor-próprio, possibilita o nascimento das paixões e necessidades artificiais, que subjuga o indivíduo. O “mundo das aparências” e da alienação se estende à existência não autêntica dos homens, à

existência baseada no olhar do outro, cujas relações estão fundamentadas na propriedade e na desigualdade. Ao passo que o indivíduo vive na sociedade, é sempre o “homem do homem”, ou seja, ele é uma fração do todo, e, apesar de a sociedade não destruir definitivamente a natureza do homem, ela a corrompe e a torna irreconhecível: *“O homem natural é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que só se relaciona consigo mesmo ou com seu semelhante. O homem civil é apenas uma unidade fracionária que se liga ao denominador, e cujo valor está em sua relação com o todo, que é o corpo social”*⁴⁸.

A noção de desnaturalização, ou ainda, do processo de socialização encontra-se, na obra rousseauiana, no contexto da crítica à ideia de progresso, tal como fora elaborada no Iluminismo. Os conflitos e as contradições contemporâneas são a manifestação culminante da contradição que conduz a humanidade à ruína, não no tocante a sua essência, mas em relação à sua história. Se o homem continua a ser afligido pela perversidade física, social e moral, isso se deve ao fato de que foi o próprio homem quem deu origem a eles, caminhando em direção contrária às suas inclinações naturais. Se é necessário que o homem enfrente as contradições do mundo contemporâneo, a desigualdade social, a tirania da opinião pública e o mundo das aparências, resta provado que o homem se mistura com a história que ele mesmo criou. As contradições referentes a personalidade do indivíduo equiparam-se às contradições as quais a humanidade se inseriu no decurso de sua história. A oposição que se instaurou entre os homens no transcorrer de sua história assemelha-se ao conflito interior presente em cada indivíduo.

A análise que interessa a elucidação da questão do olhar é somente quanto a função que essa crítica exerce quanto ao aspecto social, econômico e ao aspecto moral-existencial, temas significativos para toda a interpretação de Rousseau. A contradição social não se dissocia da degradação moral do indivíduo e do conflito moral instaurado em suas relações. Mesmo a necessidade de conhecer, de ampliar seus conhecimentos, é determinada pelas necessidades sociais dos homens, suas aspirações e os meios que dispõe para satisfazê-las.⁴⁹

⁴⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. P.11.

⁴⁹ "Apesar do que dizem os moralistas, o entendimento humano muito deve às paixões, que, segundo uma opinião geral, lhe devem também muito. É pela sua atividade que nossa razão se aperfeiçoa; só procuramos conhecer porque desejamos usufruir e é impossível conceber por que aquele, que não tem desejos ou temores, dar-se-ia a pena de raciocinar. As paixões, por sua vez, encontram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos, pois só se pode desejar ou temer as coisas segundo as ideias que delas se possa fazer ou pelo simples impulso da natureza; [...]". ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P. 65-66.

E se o desenvolvimento dos homens no âmbito da vida social se processa segundo suas necessidades artificiais, se é movido pelas paixões, a noção de olhar desempenha nesse processo um papel fundamental, já que, como afirma Freitas: *“é a noção que exprime esse movimento inicial de tomada de consciência de si mesmo, de reconhecimento do outro como seu semelhante e a comparação por meio da qual os indivíduos se colocam em polos opostos contrapondo-se uns aos outros”*⁵⁰.

Na evolução histórico-hipotética, segundo Rousseau, as consequências funestas desse desenvolvimento, isto é, os resultados desse processo incluem a ruptura interna do homem, a perda de sua harmonia e de sua singularidade, a constante sensação de estar deslocado no mundo. O desenvolvimento da consciência intelectual e moral se consolida na oposição entre a existência do homem e sua natureza.

⁵⁰ FREITAS, J. de. Comunicação apresentada no GT da Anpof – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia sobre a música e ethos. Outubro, 2018.

CAPÍTULO 2: *O olhar dos outros - o olhar do outro sobre mim*

No primeiro capítulo nos dedicamos a investigar a primeira menção do termo olhar no *segundo Discurso*, que está relacionado ao momento inicial em que o homem tomou consciência de si mesmo e sentiu-se orgulhoso. Mas, para que isso fosse possível, primeiramente compreendemos o homem no estado de natureza, seus atributos físicos e metafísicos e acompanhamos o desenvolvimento de suas primeiras luzes e o progresso de suas faculdades, até que chegasse o momento em que o homem foi capaz de uma espécie de reflexão, primeiramente quanto à sua condição, superior aos outros animais, ele pôde se distinguir deles. Neste capítulo daremos sequência ao nosso estudo, e analisaremos a segunda menção do termo olhar, agora relacionado ao olhar do outro.

A apreensão do homem quanto à sua superioridade em relação aos animais ocorreu em razão da comparação e distinção dele quanto aos demais, ou melhor, o primeiro olhar que o homem lançou sobre si mesmo serviu para compará-lo e distingui-lo em relação aos animais, situação em que o homem se sentiu orgulhoso. Isso trouxe modificações psicológicas ao indivíduo e, com o passar do tempo e o aperfeiçoamento, ele passa a encontrar prazer na companhia do outro e, não podendo mais permanecer separados, nasce em sua alma o amor, sentimento enternecedor e doce, mas, em oposição a ele vêm também o ciúme e a discórdia.

À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração entram em atividade, o gênero humano continua a domesticar-se, as ligações se estendem e os laços se apertam. Os homens habituaram-se a reunir-se diante 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.⁵¹

Esse momento é ilustrado por Salinas Fortes como sendo a festa primitiva, momento em que os homens se contemplam mutuamente.

⁵¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P. 92. Ou, no original: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. t. III. P.169-170.

Vivendo próximos uns aos outros e com novas necessidades a serem satisfeitas, a divisão de trabalho se fez crucial para que esses homens fossem melhor providos e seus talentos fossem otimizados. Dessa forma, as novas relações começam a se formar e fica evidente ao homem que já não há a opção de viver isolado e bastando-se a si próprio. Rousseau afirma – na sequência dos desenvolvimentos que acompanhamos - que esse homem seria um miserável e que poderia nem ao menos subsistir sozinho.

Veremos que uma das causas dessa dependência que passa a existir é ampliação das necessidades humanas. Não mais determinado pelas *besoins*, relativas às necessidades de sobrevivência, o homem agora passa a vislumbrar novas necessidades que vão sendo introduzidas com o aperfeiçoamento do seu aparelho mental e intelectual. Isso significa que a condição de autonomia do homem do estado de natureza já não mais se verifica. Um dos exemplos disso se pode encontrar na descrição do momento em que os homens se reúnem em volta das cabanas ou em torno de uma grande árvore. Vejamos as consequências das primeiras festas:

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.⁵²

Aqui cabe uma pergunta crucial para o objeto de nossa pesquisa, o que Rousseau pretendia com o uso da palavra “olhar”? Os homens já não teriam se visto anteriormente? Somos levados a crer que sim, pois se os homens já estavam há algum tempo vivendo em comunidades, obviamente eles já tinham se olhado, no que se refere ao sentido da visão; eles já haviam visto uns aos outros. No entanto, o autor afirma que “cada um começou a olhar os outros”, o que sugere que Rousseau pretende oferecer ao leitor atento um significado de olhar que vai além do sentido da visão: olhar significa que cada um começou a tomar consciência de seus semelhantes e, por consequência, se comparou a eles. É neste exato momento que nasceram as primeiras noções de preferência e o desejo pela estima pública. O momento em que os homens passaram a apreciar-se marca o nascimento de uma importante ideia, a consideração – o desejo de ser considerado - e,

⁵² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P. 92.

como consequência, a partir do momento que ela se formou em seu espírito, cada um entendeu ser digno dela e não mais abriram mão de tê-la.

Na obra *Ensaio sobre a origem das línguas*, o autor invoca a mesma passagem:

Sob velhos carvalhos vencedores dos anos uma ardente juventude esquecia sua ferocidade e domesticavam-se pouco a pouco uns com os outros; esforçando-se por se fazerem entender, aprenderam a explicar-se. Aí se fizeram as primeiras festas, os pés saltitavam de alegria, o gesto apressado não bastava mais, a voz o acompanhava com acentos apaixonados, o prazer e o desejo confundidos faziam-se sentir ao mesmo tempo. Esse foi enfim o verdadeiro berço dos povos e do puro cristal das fontes saíram os primeiros fogos do amor.⁵³

Da festa primitiva ou do berço dos povos decorrem todos os bens e males dos homens⁵⁴ e, dos fogos do amor não resultaram apenas a revelação da consciência moral, mas também a conflagração do amor-próprio. Essas primeiras festas são fundamentalmente ambíguas, de um lado, surgem como o momento que marca união, a formação do vínculo entre os homens, mas ao mesmo tempo representa separação, distinção entre aquele que olha, compara e prefere e um objeto que se apresenta ou um outro indivíduo que se expõe como se um objeto fosse. A reunião e a separação dos indivíduos acontece num mesmo movimento: os homens reúnem-se, à medida em que se afastam de seu estado original e, por conseguinte, de seu isolamento primitivo; mas separam-se novamente, ao passo que se oferecem em espetáculo, comparando-se e distinguindo-se em relação aos outros, disputam o prestígio entre si e, individualmente, ocorre a contradição consigo mesmo. O filósofo escreve sumariamente sobre as mudanças que se sucederam na *Carta à Beaumont*:

Quando, por um desenvolvimento cujo progresso mostrei, os homens começam a lançar os olhos sobre seus semelhantes, eles começam também a ver suas relações e as relações das coisas, a adquirir ideias de conveniência, de justiça e de ordem; o belo moral começa a se lhes tornar sensível e a consciência age. Então eles têm virtudes e se têm também vícios é porque seus interesses se cruzam e sua ambição desperta, à medida que suas luzes se estendem.⁵⁵

⁵³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. P. 123.

⁵⁴ Ver citação na p. 95 da obra de Baczkó, *Rousseau: Solitude et communauté*: “Le bien et le mal coulent de la même source”.

⁵⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. t. IV. P. 936-937.

Em relação à referência da festa primitiva, vale pontuarmos o conceito de festa de acordo com os escritos de Rousseau. Conforme a obra *Política e Festa Popular em Rousseau*, há diferentes espécies de festa, cada uma das quais exprime um estágio do corpo social, aos quais podemos associar a noção de olhar: da primeira festa do *segundo Discurso*, na qual o olhar é aquele que compara os indivíduos, até a festa mais autêntica descrita na *Carta a D'Alembert*, aquela que proporciona expressão do eu autêntico e torna possível a manutenção do corpo social, e na qual a garantia de expressão se dá através da supremacia das sensações sobre a razão. Nessa última, o homem pode expressar aquilo que não pode ser dito, ou seja, a festa proporciona ao homem uma comunicação que vai além do alcance desse signo representativo que se convencionou chamar de palavra. Sobre o assunto, cabe citarmos Freitas: “*Daí a subversão que ela opera nas relações sociais convencionais, mediante o predomínio das sensações sobre a razão: no lugar do raciocínio, a embriaguez; no lugar da imaginação, a dança; no lugar da palavra, a música*”⁵⁶

No entanto, existem festas de diferentes espécies, sendo seu grau de representação aquilo que as distingue umas das outras, noutras palavras, a natureza da festa corresponde ao grau de afastamento do homem em relação à natureza. E, da mesma forma que existem festas de caracteres distintos, o olhar ao qual o homem é submetido e/ou submete a outrem durante esse espetáculo também se diferencia. A mencionada “festa primitiva”, em que os homens começam a relacionar-se e onde surgem noções como preferência e o desejo de estima, só poderia desenvolver-se em um ambiente em que os homens já tivessem desenvolvido seu raciocínio e julgamento, pois trata-se da festa cuja representação atinge nível máximo. Isso posto, é possível afirmar que o olhar presente nesse espetáculo, especificamente, é o olhar do indivíduo que se compara, se distingue e deseja obter estima, isto é, ser o mais amado, o mais considerado; trata-se de um olhar de cobiça, de inveja, tendo em vista que no movimento de comparação e distinção realizado pelo indivíduo, ele toma consciência de suas habilidades e características pessoais e, eventualmente, passa a conhecer suas carências. E, percebendo-se em desvantagem, ele se empenhará para capturar o olhar do outro, tentando ser mais amável que os demais.

A verdadeira festa, denominada por Freitas de “festa popular”, corresponde ao ideal de festa rousseauiana, haja vista que apenas nesta natureza de espetáculo existe a possibilidade do amor de si e a *pitié* substituírem o amor-próprio, de se suprimir os signos

⁵⁶ FREITAS, J. de. *Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*. 1. Ed. São Paulo: Humanitas – FFLCH/USP, 2003.v. 1. P.23.

representativos e se reestabelecer a união entre os indivíduos, restaurando o corpo social e a ruptura interior do homem. Na “festa popular” as sensações físicas sobrepõem-se à imaginação e, conseqüentemente, a noção de preferência deixa de importar, assim como o desejo de estima – de ser preferido. Por meio do canto e da dança os homens experimentam sensações impossíveis de serem descritas através da palavra. Da mesma forma que a natureza deste espetáculo difere do anterior – da festa primitiva –, o olhar presente nessa ocasião é o oposto daquele que fora observado anteriormente; o olhar que se identifica na festa popular mais autêntica não é aquele ligado à preferência e a estima, não nos influencia a desejar distinguir-nos dos demais, trata-se de um olhar essencial para a conservação da transparência das relações entre os homens como iguais e, sobretudo, esse olhar possui a função de comunicar sensações, o que não pode ser efetivado por meio da palavra. O “olhar do outro” é empregado por Rousseau como uma metáfora capaz de determinar a condição de uma sociedade em processo de degradação e em contínuo ingresso no mundo das aparências. Nesse olhar que subjuga os demais fundamenta-se um conjunto de relações opacas, isto é, forma-se um sistema de relações obscuras e insuperáveis. Assim, a metáfora do olhar, vale reforçar, está intimamente relacionada às noções de opinião pública e estima pública. Isso porque “*o olhar é a manifestação mais explícita do movimento de perversão do homem que se coloca em ‘contradição consigo mesmo’ influenciado pela tirania da ‘opinião pública’ e do desejo de ser preferido*”, conforme explica Freitas⁵⁷.

Concomitantemente ao traçado de cada espécie de espetáculo, dar-se-á uma avaliação do quanto da autenticidade do homem fora perdido durante seu processo de desenvolvimento. Tal perda pode ser observada em alguns âmbitos distintos, dos quais encontram-se o âmbito do raciocínio e do julgamento, muito relevante para nosso estudo, pois a “festa primitiva” descrita no *segundo Discurso* exerce função fundamental, no âmbito da atividade econômica e, no âmbito da linguagem, através da “festa popular” e sua renúncia da palavra como um signo representativo.

A festa, de modo geral, diz respeito a um modelo de espetáculo, que também abrange o teatro, no entanto, conceitualmente, as duas espécies de espetáculo se opõem quanto à suas finalidades. De acordo com Salinas, pode-se considerar festa e teatro recursos representativos de experiências distintas, pois o teatro confirma o ego narcísico dos homens enquanto a festa viabiliza a supressão do amor-próprio, paixão responsável

⁵⁷ FREITAS, J. de. Comunicação apresentada no GT da Anpof – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia sobre a música e ethos. Outubro, 2018.

por inflamar o ego dos homens.⁵⁸ A festa possui o objetivo de proporcionar a transparência entre os homens, possibilitando a formação do cidadão.

Em oposição a ela temos o teatro, espetáculo por meio do qual se manifesta o processo de degradação da humanidade. Nele o homem se mostra de acordo com o que lhe convém e, não obstante, mostra-se multifacetado, já que sua ruptura interior se exteriorizou através da aparência. Válido é termos em mente que a sociedade na qual Rousseau está inserido é a francesa do século XVIII, lugar em que, segundo o filósofo, o homem se “oferece em espetáculo”, mostrando-se em fragmentos e personagens diversos. Por esse motivo, Rousseau utiliza-se em vários de seus textos termos relacionados ao teatro como “máscara” e “aparência” para descrever o âmbito social.

De acordo com Freitas, sobre a oposição festa e teatro podemos dizer que “o teatro está para a festa assim como a aparência para a essência”.⁵⁹ Deve-se ter em mente que Rousseau vivenciou a sociedade francesa do século XVIII, na qual o homem nega constantemente sua essência e fragmenta-se em diversos personagens, isto é, o homem se apresenta em espetáculo, com a finalidade de alcançar prestígio ou estima dos outros.

Sabemos que a dicotomia ser e parecer ocupa posição central nos textos de Rousseau, desde que o homem iniciou seu processo de socialização o ser concedeu, gradativamente, lugar ao parecer e o homem passou a viver, concomitantemente, no plano da aparência e da essência; planos diversos e irreconciliáveis.

Conforme Rousseau, existe também no teatro uma intenção implícita de reafirmar o indivíduo enquanto ser existente, já que as “máscaras” podem ser utilizadas como recurso último na tentativa de se obter estima pública, ou seja, por intermédio do papel desempenhado pelo homem ele pode conseguir a estima – reconhecimento – desejada: “*Para ele – o homem – há também uma reafirmação da existência individual; as “máscaras” são nosso último recurso na tentativa de obter o reconhecimento público*”.⁶⁰

Voltemos a tratar da festa descrita no *segundo Discurso*, relacionada ao nosso objeto nessa etapa da pesquisa, isto é, aquela que leva em consideração que os homens trocaram seus primeiros olhares durante a “festa primitiva”. A teoria de festa descrita pela *Carta a D’Alembert* retrata uma perspectiva de reconciliação do homem consigo mesmo,

⁵⁸ FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau*. P. 44-45.

⁵⁹ FREITAS, J. de. *Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*. 1. Ed. São Paulo: Humanitas – FFLCH/USP, 2003.v. 1. P.32.

⁶⁰ Ibid. P. 42

como se o homem social fragmentado pudesse juntar suas partes novamente e ser completo. Salinas Fortes possui uma concepção de festa-espetáculo que vale mencionar, segundo a qual tem-se um momento em que os homens se exibem aos olhares como objeto de admiração, se comparam e definem suas preferências:

A festa-espetáculo é a condições de uma conversão do olhar que descobre o outro enquanto tal. Ela se dá em um momento de lazer e de colocação entre parênteses do interesse pela sobrevivência. Fornece, assim, a ocasião para que o outro ou eu mesmo nos exibamos como puro objeto de contemplação e sedução. O outro se exhibe diante do meu olhar ou do meu ouvido e, através dessa exibição, fixam-se os laços, a multiplicidade de vínculos entre os indivíduos. A festa é a celebração do convívio e ocasião para o exercício das nossas faculdades de avaliação e para a fixação das preferências.⁶¹

Mas, qual a importância da “festa popular”? A “festa popular” se funda na presença coletiva, o que possibilita ao indivíduo experimentar através das sensações aquilo que não poderia ser vivido em sua rotina. Simultaneamente, auxilia a elaboração da imagem da pessoa que determina os ideais, valores e, principalmente, a representação dos conflitos individuais que dizem respeito ao homem. Dessa forma, podemos concluir que a festa auxilia no delineamento do perfil de personagem contrário àquele que surge rotineiramente. Nesse contexto, o modelo político recebe expressão e se concretiza, elevando o prazer da convivência ao nível máximo. De acordo com Freitas:

Nela, o ideal propriamente político ganha uma figuração viva e concreta, na qual o prazer do convívio é elevado à sua máxima potência. Ela opera uma inversão na forma de se colocar no mundo e nos lembra que há outros pontos de vista, que é possível projetar nossa existência a partir de outros lugares.⁶²

Assim, a “festa popular” concede ao homem o deslocamento de sua existência para outro tempo e espaço, em que seus interesses individuais são suprimidos em favor da conformidade. Ora, as circunstâncias proporcionadas por essa nova dimensão – espaço e tempo – torna possível que as diferenças sociais, os interesses individuais, as facções e tudo o que representa disjunção ou fragmentação sejam sobrepujados. A interpretação de uma nova realidade social trará a solidificação do vínculo coletivo; realidade ligeira, “mas

⁶¹ FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau*. P.50.

⁶² FREITAS, J. de. *Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*. 1. Ed. São Paulo: Humanitas – FFLCH/USP, 2003.v. 1. P.45.

que permite a cada indivíduo abandonar por um momento a “máscara” social sob a qual se esconde na vida cotidiana”⁶³.

Sob a ótica da festa, o homem e a sociedade – na qual ele é indispensável - não precisariam viver em constante conflito, pois, pelo menos pelo tempo que durar a festa, o homem bom em essência de Rousseau pode emergir. As relações entre os homens retratadas no *segundo Discurso* estão alicerçadas na fragmentação social e, conseqüentemente, política, no crescimento desenfreado dos desejos – falsas necessidades criadas pelo próprio homem –, na tentativa de satisfazer-se nos excessos, ou seja, no luxo, e na utilização dos signos como mediadores de suas relações. No entanto, o modelo de festa idealizado pelo autor supõe, ao contrário, o escape da dimensão angustiante da alteridade em que estamos introduzidos pela sociedade. Na *Carta a D’Alembert* e nas *Considerações sobre o governo da Polônia* Rousseau sugere aos povos que façam da festa o espetáculo por meio da qual não haja ostentação, mas sim amor à pátria e liberdade, ou ainda, a “festa popular” pode ser compreendida como supressão dos desejos, na simplicidade dos costumes, declínio da preferência e recusa dos signos representativos. Sobre a festa coletiva, o autor afirma nas *Rêveries* que: “*Há um gozo mais doce do que ver um povo inteiro entregar-se a alegria num dia de festa e todos os corações abrirem-se aos raios supremos do prazer que passa rápido mas vivamente através das nuvens da vida*”⁶⁴.

Em contrapartida, no momento e lugar em que se dá a “festa popular”, os desejos desenfreados que levam o homem à ruína se veem suprimidos enquanto a unidade do corpo social é restabelecida ainda que por pouco tempo. Vejamos agora mais de perto a “festa primitiva” do *segundo Discurso*, de extrema relevância para esta pesquisa, de acordo com a qual delinearemos o início da vida social, que se dá por intermédio da imaginação.

No *segundo Discurso* Rousseau nos concede dados históricos do desenvolvimento das luzes dos homens e nos sugere que a sociabilidade não é natural ao indivíduo, mas baseia-se no surgimento da divisão, pois a chamada “festa primitiva” confere as circunstâncias necessárias para que os homens se comparem e se distingam entre si,

⁶³ FREITAS, J. de. *Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*. 1. Ed. São Paulo: Humanitas – FFLCH/USP, 2003.v. 1. P. 47.

⁶⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Les Rêveries*, nono passeio, OC, I, P.1085.

guiados pelo anseio da estima pública, momento em que o amor de si já se deturpara em amor-próprio. Nas palavras de Freitas:

Na filosofia da história exposta no segundo Discurso, a sociabilidade está fundada no princípio da separação: a “festa primitiva” fornece as condições para que os homens se comparem entre si, buscando distinguir-se dos demais, levados pelo desejo da estima pública, quando então o amor-de-si terá se degenerado em amor-próprio.⁶⁵

Nesse processo, é indispensável que a imaginação já tenha sido desenvolvida, pois ela exerce influência sobre as paixões e enseja no homem o aumento de seus desejos. Movido pelo desejo de ser reconhecido e de ser “olhado”, o homem torna a opinião do outro ou a estima pública um modelador comportamental, haja vista que para ser admirado, desejado, é necessário levar em consideração o significado dos olhares aos quais se submete e buscar cativá-los.

Rousseau descreve, no *segundo Discurso*, um momento crucial de construção do vínculo social, como um estágio intermediário entre o estado de natureza – em que o homem vivia isolado – e a instituição do estado civil. O autor denomina esse estágio como “sociedade começada”⁶⁶ ou como “segundo estado” de acordo com a *Carta a Beaumont*. O marco inaugural da vida em sociedade é a “festa primitiva” e, para compreender suas implicações quanto ao padrão das relações sociais, faz-se necessário compreender em qual estágio do desenvolvimento metafísico o homem se encontrava. Esse trajeto tem início no estado de natureza, no qual as faculdades virtuais do homem ainda não representam perigo aos desejos e “apetites sensíveis”, principalmente por conta da imaginação, que ainda não havia sido despertada, ou melhor, a imaginação ainda encontrava-se em estado virtual, motivo pelo qual os desejos do homem não ultrapassavam a esfera das necessidades.⁶⁷

⁶⁵ FREITAS, J. de. *Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*. 1. Ed. São Paulo: Humanitas – FFLCH/USP, 2003.v. 1. P.54.

⁶⁶ Ver nota do autor: “É preciso observar, porém, que a sociedade iniciada e as relações já estabelecidas entre os homens exigiam deles qualidades diversas daquelas que deviam à sua constituição primitiva; que começando a moralidade a introduzir-se nas ações humanas, e constituindo casa um perante as leis o único juiz e vingador das ofensas que recebia, a bondade que convinha ao estado puro de natureza não era mais a que convinha à sociedade nascente; [...]” ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p.93.

⁶⁷ “Nossas necessidades são de dois tipos, a saber, as necessidades físicas necessárias à nossa preservação, e aquelas que consideram comodidades, prazer, magnificência e cujos objetos são geralmente chamados de luxo”. Ou no original: “Nos besoins sont de deux espèces, savoir les besoins physiques nécessaires à notre conservation et ceux qui regardent les commodités, le plaisir, la magnificence, et dont les objets portent en général le nom de luxe”. ROUSSEAU, Jean-Jacques. O.C. P.514, cf. P. 529-530.

Os homens possuem paixões que os animam mas, além disso, são dotados de um aparelho sensorial, noutras palavras, ele goza de cinco sentidos – tato, a visão, a audição, o paladar e o olfato – diferentes e complementares, cuja função é atuar como “*instrumentos de medida do espaço circundante e que o guiam no atendimento dos seus impulsos*”.⁶⁸

Rousseau afirma que nossos sentidos são influenciados pela imaginação, uns mais e outros menos, levando-os a serem mais ou menos confiáveis, ou seja, “*não somos senhores do uso de todos os nossos sentidos*”⁶⁹. Nosso aparelho sensorial é formado pelos sentidos que são responsáveis pela intermediação entre o mundo externo e os sentidos. No *Emílio*, Rousseau descreve o paladar como o sentido que menos recebe influência da imaginação, ou pelo menos aquele em cujas sensações ela interfere menos, pois a atividade deste é física e material.

Ademais, atividade deste sentido é inteiramente física e material; é o único que anda diz à imaginação, ou pelo menos aquele em cujas sensações ela entra menos, ao passo que a imitação e a imaginação muitas vezes misturam algo de moral à impressão de todos os outros sentidos. Assim, geralmente, os corações ternos e voluptuosos, os temperamentos apaixonados e realmente sensíveis, fáceis de se emocionarem com os outros sentidos, são bastante frios quanto a este.⁷⁰

Dentre nossas sensações, o gosto é responsável por nos afetar mais diretamente, nas palavras de Rousseau:

De nossas sensações diversas, o gosto fornece as que geralmente mais nos afetam. Assim, somos interessados em bem julgar as substâncias que devem fazer parte da nossa do que as que se limitam a cercá-la. Mil coisas são indiferentes ao tato, ao ouvido, à visão, mas quase nada é indiferente ao paladar.⁷¹

Seguido do paladar vem o tato, o qual o filósofo defende ser seguro, apesar de grosseiro e imperfeito, porque nos dá de imediato o conhecimento que precisamos para nossa conservação, já que está ligado com as sensações propriamente ditas:

[...]; ele foi espalhado por toda a superfície de nosso corpo, como uma sentinela contínua para nos advertir sobre tudo o que possa ofendê-lo. É também o

⁶⁸ FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau*. P.62

⁶⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. P.161

⁷⁰ Ibid. P.192

⁷¹ Ibid, idem.

sentido cuja experiência, queiramos ou não, adquirimos mais cedo por esse exercício contínuo e o qual, por conseguinte, temos menos necessidade de cultivar particularmente.⁷²

O motivo pela qual esse sentido não é mais seguro é porque temos o hábito de associá-lo a visão e como os olhos são mais rápidos para alcançar os objetos do que as mãos, na maior parte das vezes, julgamos sem fazer uso dele.

Em compensação, os juízos do tato são os mais seguros, precisamente porque são os mais limitados, pois, estendendo-se apenas até onde nossas mãos podem alcançar, eles retificam os destinos dos outros sentidos, que se atiram ao longo sobre objetos que mal percebem, ao passo que tudo o que o tato percebe, percebe-o bem.⁷³

Rousseau atesta a fidelidade deste sentido também pelo fato dele estar mais próximo às puras sensações; é aquele que nos fornece de imediato a instrução necessária para que nos conservemos. Se está ligado ao imediato, logo, existe garantia de verdade.

Na sequência vem a audição, que é nosso sentido mais primário, combinado com a voz e por isso, relacionado com a música.

Como comparamos a visão com o tato, convém compará-la também com a audição, e saber qual das duas impressões, partindo ao mesmo tempo do mesmo corpo, chegará antes ao seu órgão. Quando vemos o fogo de um canhão, podemos ainda nos colocar ao abrigo do tiro, mas assim que ouvimos o barulho não há mais tempo, a bala já está ali. Podemos avaliar a distância onde cai o raio pelo intervalo de tempo entre o relâmpago e o trovão. Fazeri com que a criança conheça todas essas experiências, com que faça as que estão ao seu alcance e descubra as tais por indução, mas eu prefiro cem vezes que ela as ignore a ter de ouvi-las de vós.⁷⁴

Rousseau menciona a voz como um órgão correspondente ao da audição e afirma que um canto se apresenta com maior fidelidade ao ouvido do que aos olhos. Ele diz ainda que possuímos três tipos de voz, a saber: a voz falante ou articulada, a voz cantante ou melodiosa e a voz patética ou acentuada. Para Rousseau, “*uma música perfeita é aquela que reúne da melhor forma essas três vozes*”⁷⁵.

⁷² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. P.161.

⁷³ *Ibid.* P.169.

⁷⁴ *Ibid.* P.186.

⁷⁵ *Ibid.* P.187.

O olfato é caracterizado pelo autor como o “sentido da imaginação” e, por isso, ele não é muito ativo na infância, período no qual a imaginação ainda está pouco animada. Os cheiros apresentam-se como sensações fracas, deslumbram a imaginação mais do que o sentido e afetam mais pelo que fazem esperar do que pelo que oferecem.

O sentido do olfato está para o paladar assim como o da visão está para o tato. Ele o previne, adverte-o se a maneira como esta ou aquela substância devem afetá-lo, e dispõe a que se a procure ou evite, conforme a impressão que se receba previamente. Ouvi dizer que os selvagens tinham um olfato muito diferente do nosso, e julgavam de outra maneira os bons e os maus cheiros. De minha parte, acredito nisso.⁷⁶

Por fim, a visão estende suas operações para além dos limites espaciais do homem e isso a torna enganadora; ela é, dentre todos os sentidos, aquela no qual menos podemos separar os juízos do espírito, segundo o autor, “é preciso muito tempo para aprender a ver”. Em meio à multidão de sensações em conjunto com os juízos provocados por ela, é certo que nos enganaremos sobre algum deles. Além disso, a visão é nosso sentido mais falível pelo fato de que a construção que a imaginação faz pode deformar o que foi “dito” por essa linguagem metafórica.

Assim como o tato concentra as suas operações em torno do homem, a visão estende as suas para além dele; é isso que as torna enganadoras; com um rápido olhar um homem abarca a metade de seu horizonte. Nessa multidão de sensações simultâneas e de juízos que elas provocam, como não nos enganarmos sobre nenhum? Assim, a visão é de todos os nossos sentidos o mais falível, exatamente porque é o mais extenso e, recebendo de muito todos os outros, suas operações são rápidas e amplas demais para poderem ser retificadas por eles. Além disso, as próprias ilusões da perspectiva são-nos necessárias para chegarmos a conhecer a extensão e a comparar as suas partes. Sem as falsas aparências, nada veríamos em profundidade; sem as gradações de tamanho e de luz, não poderíamos avaliar nenhuma distância, ou melhor, não haveria distância para nós.⁷⁷

Para que se tenha uma descrição precisa das figuras e distâncias, é necessário ter comparado a visão com o tato durante um longo período, pois “não se pode avaliar a extensão com base em suas aparências”⁷⁸; sem o tato, isso não seria possível.

⁷⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. P.199-200.

⁷⁷ *Ibid.* P.172.

⁷⁸ *Ibid.* P.178.

Rousseau faz menção a um sexto sentido, conhecido como senso comum, não por ser comum a todos, mas porque é resultado do bom uso dos outros sentidos. Conforme o filósofo: *"Esse sexto sentido, por conseguinte, não tem órgão particular; reside apenas no cérebro, e suas sensações, puramente internas, chamam-se percepções ou ideias"*⁷⁹. A totalidade de nosso saber pode ser estimado pela quantidade de ideias, e sua pureza torna justo o espírito; a comparação delas entre si é chamada razão humana. Segundo o autor:

Assim, o que eu chamava de razão sensitiva ou pueril consiste em formar ideias simples com o auxílio de várias sensações, e o que chamo de razão intelectual ou humana, consiste em formar ideias complexas com o auxílio de várias ideias simples.⁸⁰

Rousseau trata das ideias que dizem respeito aos objetos sensíveis e aos objetos intelectuais. Nos movimentos relacionados aos objetos sensíveis, os sentidos devem ser o guia. Nas palavras do filósofo: *"Nas primeiras operações do espírito, sejam os sentidos sempre seus guias: nenhum livro além do livro do mundo, nenhuma instrução a não ser a dos fatos"*.⁸¹

Os sentidos são as primeiras faculdades que se instituem e se aprimoram em nós e, por isso são as primeiras faculdades as quais deveríamos nos aplicar, no entanto, são as mais desprezadas. Exercer os sentidos vai além de utilizá-los, é compreender que para bem julgar é necessário aprender a sentir. A necessidade de aprender a bem julgar se deve ao fato de que nós só sabemos sentir, tocar, ver, ouvir, da forma como nos ensinaram.

Portanto, não exerciteis apenas as forças, exercitai todos os sentidos que as dirigem; tirai de cada um deles todo o partido possível, e depois verificai a impressão de um pelo outro. Medi, contai, pesai, comparai. Não useis de força senão depois de ter calculado a resistência; agi sempre de tal sorte que o cálculo do efeito preceda o emprego dos meios. Fazei com que a criança tenha interesse em nunca fazer esforços insuficientes ou supérfluos.⁸²

Entregue de tal modo às sensações, o homem do estado de natureza não era capaz de determinar comparações e, nem tampouco se distinguir dos seus semelhantes

⁷⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. P.201-202.

⁸⁰ Ibid.P.202.

⁸¹ Ibid. P.216.

⁸² Ibid. P.160.

conceitualmente e da natureza. Esse homem vivia apenas o presente, limitado às suas sensações e mantendo somente relações esporádicas com seus semelhantes.

No entanto, o homem é caracterizado também pela perfectibilidade⁸³, ou seja, ele é dotado da capacidade de desenvolver novas faculdades como a imaginação e a razão, que até então encontravam-se em estado virtual.

Neste estado primitivo, o homem é autônomo, pois consegue prover a si mesmo, seus desejos limitam-se aquilo que ele é capaz de satisfazer por seus próprios meios. Neste momento, os desejos do homem e o seu poder para atendê-los encontram-se em equilíbrio, haja vista que o homem possuía as faculdades necessárias para satisfazer os desejos necessários à sua conservação.⁸⁴

O estado de natureza permitia ao homem viver em harmonia tanto no que se refere à sua relação com a natureza, quanto no que tange à suas eventuais relações com seus semelhantes – ainda que esporádica. À medida em que o homem vai adentrando ao estado civil, ou melhor, conforme o homem se distancia do estado primitivo, a desproporção entre seus desejos e as faculdades para satisfazê-los trazem como resultado a infelicidade do homem, de acordo com o *Emílio*:

Todo sentimento de sofrimento é inseparável do desejo de livrar-se dele; toda ideia de prazer é inseparável do desejo de desfrutá-lo; todo desejo supõe privação, e todas as privações que sentimos são penosas; portanto, é na desproporção entre os nossos desejos e as nossas faculdades que consiste a nossa miséria. Um ser sensível cujas faculdades iguallassem os desejos seria um ser absolutamente feliz. [...] Trata-se, pois, de diminuir o excesso de desejos relativamente às faculdades, e de igualar perfeitamente a potência e a vontade.⁸⁵

Dessa forma, podemos afirmar que para Rousseau a felicidade está vinculada ao equilíbrio entre os desejos e os meios de que o homem dispõe para supri-los e na impossibilidade de saciar tais desejos o homem torna-se infeliz, noutras palavras, o

⁸³ De acordo com Goldschmidt na obra *Anthropologie et Politique*: “Em oposição ao instinto animal, a perfectibilidade é mais vazia de conteúdo do que isso: não é invenção nem reflexão, não é certo, nem é liberdade. É apenas o pré-requisito e condição formal que torna todas essas faculdades possíveis”. Ou, no original: “S'opposant à l'instinct animal, la perfectibilité est plus vide de contenu que celui-ci: elle n'est ni invention ni réflexion, elle n'est pas raison, pas plus qu'elle n'est liberté. Elle est seulement la condition préalable et formelle qui rend possibles toutes ces facultés”. P. 288.

⁸⁴ Ver texto de Rousseau citado na nota 16 p.56 do livro de Freitas, *Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*.

⁸⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. P.74.

sentimento de privação que experimentamos quando não podemos saciar um desejo nos é penoso.

A ampliação de nossos desejos só é possível em virtude da imaginação, pois por meio dela temos acesso a um mundo infinito, o mundo imaginário; é também por sua atuação ambígua – ora criadora, ora reprodutora – e quase ilimitada que o homem tem seus julgamentos comprometidos, isto é, a imaginação pode induzir o indivíduo ao erro. Portanto, para que se entenda a dimensão da questão da origem do erro é necessário levar em consideração que a imaginação é uma faculdade indispensável para que se tenha o movimento de comparação. É por meio dela que a atividade do sujeito se torna possível, pois através da imaginação o ser que, até então, se move apenas por suas sensações deixa sua passividade. O problema da imaginação em Rousseau se apresenta quando da compreensão que ela intervém nos julgamentos tanto para o bem quanto para o mal, ou seja, ela pode direcionar o homem tanto para o erro quanto para a verdade. Ela é a faculdade da representação e, por isso, sua atuação sobre os objetos e as relações não pode ser restringida. *“Observemos que o sentido da visão é aquele que mais se submete ao poder da imaginação. Isso significa que o que se vê pode ser interpretado ao sabor dos movimentos da imaginação. Olhar já não significa ver o “real” mas remete a uma realidade construída pela interferência da imaginação e é nesse sentido que se pode pensar o sentido metafórico da noção de olhar na obra rousseauiana”*, como explicado por Freitas.⁸⁶

Retomando a análise acerca do *segundo Discurso*, nesse momento das primeiras festas e da formação do vínculo social, Rousseau ainda considera o homem “essencialmente bom”⁸⁷ porque há menos conflito de interesses do que concurso de luzes. No entanto, por conta de seu desenvolvimento, sempre contínuo e progressivo, com o surgimento das novas relações há o desencadeamento de novas paixões, como o desejo da estima pública, e, ao mesmo tempo, a corrupção de outras como o amor de si e a *pitié*. Tais paixões pervertem-se em amor-próprio, que, ao contrário do amor de si, é produzido na sociedade, conforme Rousseau:

O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de

⁸⁶ FREITAS, J. de. Comunicação apresentada no GT da Anpof – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia sobre a música e ethos. Outubro, 2018.

⁸⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P.93. Ou, no original: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. t. IV. P.936-937.

qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra.⁸⁸

O amor-próprio está, portanto, ligado à capacidade de comparação e distinção. Em outras palavras, quando o homem lança os olhos sobre seu semelhante e a ele se compara e se distingue, seu semelhante surge como um rival, como alguém que o impede de estar em primeiro lugar; o que implica em uma preferência por si mesmo de modo que ele queira sobrepujar seu próximo. Esse sentimento possibilita o desenvolvimento do *ego* dos homens, o qual conduz o homem a entrar em contradição consigo mesmo.

A partir de então, o objetivo é tornar-se o mais amável e obter com isso a admiração do maior número de pessoas possível. Daqui em diante, se não existe a possibilidade de ser amado pelo que se é, o homem tentará ser amado pelo que parece ser, criando o antagonismo ser e parecer, ao qual Rousseau dedicou grande atenção em suas análises e reflexões.

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 de 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 diferentes. Dessa distinção resultaram o fausto majestoso, a astúcia enganadora e todos os vícios que lhes formam o cortejo.⁸⁹

Destaca-se que a capacidade de comparação e distinção surge a partir do desenvolvimento das faculdades virtuais, citadas anteriormente, em especial a imaginação, e à medida que o homem se acultura e adquire tais faculdades ele tem a possibilidade de apreensão intelectual do seu mundo, todavia, ele perde progressivamente a percepção das próprias sensações.

⁸⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P. 147. Ou, no original: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. t. III. P.219. nota XV.

⁸⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P.97.

No que tange à noção de imaginação, nossa exposição segue as análises de Freitas em *Imaginação em Diderot e em Rousseau*. Segundo a intérprete, a imaginação em Rousseau é caracterizada por sua dupla função: reprodutiva e criadora (ou criativa), não sendo possível dissociá-la; assim, a imaginação está condicionada a atuar, simultaneamente, como faculdade reprodutiva e criadora. Essa ambiguidade, segundo o filósofo, é o que compromete a fidelidade dos julgamentos efetuados pelo entendimento, ou seja, o que torna o entendimento sujeito ao erro é sua dependência mútua com a imaginação, pois para que se possa efetuar comparação é necessário um movimento que só a imaginação é capaz de realizar: a transposição.

No estado de natureza, o homem vive no plano das puras sensações, razão pela qual não existe a possibilidade do erro, pois sem a atuação do entendimento o exame da relação entre dois objetos não seria mais do que uma sensação que viria meramente do objeto, de modo que “meus julgamentos não me enganariam nunca, uma vez que nunca é falso que sinto o que sinto”⁹⁰. A partir do momento em que a faculdade de se comparar entra em atividade, surge a possibilidade do erro, tendo em vista que o entendimento é para Rousseau imperfeito, isto é, passível de engano. A possibilidade do erro é justificado pela atuação do entendimento e, se a possibilidade do erro existe no julgamento humano, isso se deve ao fato de que: “*sou ativo quando julgo que a operação que compara é defeituosa e porque meu entendimento que julga as relações mistura seus erros à verdade das sensações que não mostram nada além dos objetos.*”⁹¹

Enquanto agente livre, o homem atua em concurso com as ações da natureza, independentemente dela, assim, o modo como o entendimento apreende as mensagens da natureza automaticamente as deturpa; na própria ação do sujeito opera-se a substituição da relação do imediato para o mediato, em outras palavras, não se pode confiar no entendimento.

Diferente de Diderot, para quem imaginação e julgamento são faculdades ordinárias e quase contrárias, a imaginação se restringe apenas imitar, compor, combinar, aumentar e repetir, mas nunca criar – já que pressupõe a atuação da imaginação limitada à natureza –, para Rousseau, a imaginação é a faculdade responsável pelo movimento que permite transpor os objetos, comparando-os. E, assim sendo, no que se refere ao julgamento realizado pelo entendimento, não é possível uma concepção na qual a

⁹⁰ FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau*. P. 77.

⁹¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. t. IV. P. 573.

veracidade de nossos julgamentos seja mantida, as ideias já surgem ambíguas, podem ser verdadeiras ou falsas.

Em relação à formulação de Diderot – dentre outros filósofos iluministas –, destaca-se a particularidade do pensamento de Rousseau, para quem a interferência da imaginação, com seu caráter ambíguo, no processo do conhecimento deturpa o entendimento, tornando-o passível de equivocarse. Dessa forma, o filósofo considera que a verdade se encontra nas coisas e não no julgamento que se faz delas e quanto menos o entendimento operar, mas perto se estará da verdade.⁹²

O filósofo genebrino é enfático ao advertir-nos quanto aos perigos associados à imaginação, resultantes de sua própria natureza, pois como faculdade capaz de reproduzir o teor da memória e, ao mesmo tempo, construir novos conceitos sem a limitação da natureza, como afirma Diderot, ou qualquer outra restrição, essa torna-se essencial ao esclarecimento do processo de degradação moral do homem social.

Mas, como a passagem do homem do estado de natureza – que vive na esfera das puras sensações – para a sociedade e, conseqüentemente, para o âmbito do raciocínio e julgamento se relacionam no que diz respeito ao lugar da imaginação na filosofia de Rousseau? Ao animar-se, a faculdade de se distinguir e comparar traz consigo implicações, por um lado torna-se possível a apreensão do mundo através do intelecto, e, por outro, o homem sofre com a perda progressiva da percepção de suas puras sensações e da espontaneidade oferecida ao expressar sensações e sentimentos, sem a interferência de sinais convencionais, ocasionado pela instituição da sociedade e de uma linguagem comum. A transferência da imediata apreensão das coisas e do mundo, encontrada apenas no âmbito das sensações, pela interferência da imaginação nos coloca, efetivamente, no domínio da “aparência”, haja vista que por meio da imaginação consuma-se a transcendência para a perspectiva simbólica.

Assim que as faculdades do entendimento entram em exercício, a imaginação se justapõe às outras, de modo que o ingresso ao âmbito simbólico e representativo estará condicionado à sua atividade, já que depende dela o exercício da comparação. Além disso, a imaginação também é a faculdade que possibilita que as relações se instaurem, tanto no

⁹² “Sei apenas que a verdade está nas coisas e não no meu espírito que as julga, e que, quanto menos coloco de meu nos juízos que faço sobre elas, mais estou seguro de me aproximar da verdade. Assim, minha regra de me entregar mais ao sentimento do que à razão é confirmada pela própria razão.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. P. 381.

que se refere aos objetos quanto aos indivíduos e, ao exercitar-se de forma livre sobre tais relações, a imaginação pode extrapolar as limitações do mundo real.

Portanto, se existe perigo quanto à atuação da imaginação no pensamento de Rousseau, isso se deve ao fato de que seus dois aspectos, o criativo e o reprodutivo, atuam simultaneamente, ou seja, não há como desvincular a atuação de suas duas vertentes, quando ela atua reproduzindo, sua função criativa também se exercita. Por fim, é de suma importância considerar – como foi observado por Freitas - que a função exercida pela imaginação não se restringe à esfera cognitiva, ela atua também na elaboração da apreensão do meio social ao qual se está inserido, desempenhando um papel na esfera moral das ações humanas. Sob esse enfoque, a imaginação é novamente definida pelo dualismo: é fundamental para que a sociabilidade se desenvolva, pois promove a expansão do eu e, por conseguinte, o suprimento do afastamento primitivo em favor do desenvolvimento completo da faculdade de distinguir-se ao outro. A expansão do eu está intimamente ligada à expansão dos desejos, “pois o poder de transformar o real é também o poder de dotá-lo de mais atrativos”⁹³. Esse é o motivo pela qual a imaginação pode levar a alma à inquietude e tornar o homem descontente com sua própria existência.

Retomando as análises do *Discurso*, já muito distante de seu estado inicial, o homem já não consegue saciar sozinho suas novas necessidades, carece de ajuda de seu semelhante, e não sendo mais tão livre, uma vez que está submetido a algo exterior a ele, o trabalho passa a ser necessário e com ele nasce a propriedade. Nas palavras de Rousseau:

[...]; mas, desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro de outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, 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.⁹⁴

Dessa forma, todos os homens com suas paixões imoderadas tornaram-se ambiciosos, avaros e maus e, por mais que a piedade e a justiça ainda estivessem presentes no homem, já muito enfraquecidas, nada puderam fazer para frear o estado de guerra que se introduziu na nova sociedade. Sozinho, tendo de enfrentar a todos e sem poder unir-se

⁹³ FREITAS, J. *Imaginação em Diderot e em Rousseau*. *Discurso*, v. 45, n. 1. P. 169-186, 19 ago. 2015. P.183.

⁹⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P.94.

a ninguém, suas posses se tornam tão custosas quanto suas necessidades e ninguém se sentia seguro.

Foi então que surgiu a ideia de reunir as forças em um único poder, capaz de governar os homens com base em leis sábias, defender a todos os associados, exterminando os inimigos comuns e garantindo paz:

Todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade, pois, com muita razão reconhecendo as vantagens de um estabelecimento político, não contavam com a suficiente experiência para prever-lhe os perigos: os mais capazes de pressentir os abusos eram precisamente aqueles que contavam aproveitar-se deles, e até os prudentes compreenderam a necessidade de resolverem-se a sacrificar parte de sua liberdade para conservar a do outro, como um ferido manda cortar um braço para salvar o resto do corpo.⁹⁵

Essa é a forma como Rousseau concebe a origem da sociedade e das leis que, segundo ele, acabaram por destruir definitivamente a liberdade natural do homem e consolidaram de uma vez por todas as leis da propriedade e da desigualdade. E, com o nascimento da primeira sociedade, se formaram muitas outras, multiplicaram-se rapidamente e espalharam-se sobre a terra, até que toda a humanidade estivesse submetida a um soberano.

As pessoas de bem passaram a incluir entre seus deveres o de degolar seus semelhantes; viu-se, por fim, os homens se massacrarem aos milhares sem saber por que e cometeram-se mais assassinatos num só dia de combate e mais horrores na tomada de uma única cidade do que se cometera, no estado de natureza, em toda a face da terra, durante séculos inteiros.⁹⁶

No entanto, vale um adendo sobre os horrores da sociedade civil recém-formada e a reflexão do quanto seria vantajoso se submeter a todos esses males apenas para receber a garantia de um mínimo de segurança. Ora, não seria essa entrega do homem ao soberano contrária à sua natureza? O próprio filósofo nos responde:

Incontestável, pois, e máxima fundamental de todo o direito político, é que os povos se deram chefes para defender sua liberdade e não para serem dominados. “Se temos um príncipe, dizia Plínio a Trajano, é para que nos preserve de ter um senhor.”⁹⁷

⁹⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P. 100.

⁹⁶ *Ibid.* P.101.

⁹⁷ *Ibid.* P.103.

Noutras palavras, a concepção que Rousseau apresentada quanto à figura do soberano é aquele que regulará as relações entre os homens enquanto eles permanecem livres, com o máximo de justiça para que nenhum seja subjugado.

O autor refuta que o homem tenha em si uma inclinação natural à servidão, muito pelo contrário, fica implícito seu esforço em compreender a maneira pela qual alguns homens aceitem grilhões em troca de paz e sossego, porém, ao ver outros homens declinarem de seus deleites, do sossego, de seus bens, e se disporem a sacrificar até mesmo a vida para conservarem a liberdade, que é vista por Rousseau como um bem supremo, ou ainda, quando bandos de primitivos menosprezam todas as regalias que os europeus lhes oferecem e aceitam a morte apenas para conservarem-se independentes, o filósofo se dá conta de que os escravos não são os mais aconselhados para refletir sobre a liberdade.

Além disso, o direito de propriedade sendo apenas de convenção e instituição humana, qualquer homem pode a seu arbítrio dispor daquilo que possui; isso, porém, não acontece com os bens essenciais da natureza, tais como a vida e a liberdade, de que cada um pode gozar e dos quais é pelo menos duvidoso que se tenha o direito de despojar-se. Destituindo-se de uma, degrada-se o ser; destituindo-se de outra, anula-se quanto existe em si próprio, e, como nenhum bem temporal pode dispensar-se de uma e de outra, constituiria ofensa às leis da natureza e à razão renunciar a elas a qualquer preço.⁹⁸

Para o autor, a vida e a liberdade, diferentemente dos bens, não são renunciáveis nem tampouco alienáveis, haja vista que são dons da natureza e essenciais ao homem. Quando um bem é alienado, ele torna-se alheio ao seu possuidor e seu abuso não importa mais a ele; o mesmo acontece com a liberdade e a vida, ao aliená-las o homem certamente sofrerá abusos e tornar-se-á culpado pelo que tais abusos o obrigarem a fazer.

Para ele, o governo baseado na lei do mais forte não corresponde a um poder legítimo, porque não poderia servir de alicerce para os direitos sociais. O autor entende a formação do corpo político através de um contrato entre povo e o dirigente escolhido por ele. Esse contrato obriga ambas as partes a cumpri-lo observando as leis que o fundaram.

Tendo o povo, quanto às relações sociais, reunido todas as suas vontades numa só, tornam-se todos os assuntos, sobre os quais essa vontade se exprime, tornam-se outras tantas leis fundamentais que obrigam todos os membros do

⁹⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P. 106.

Estado sem exceção, regulamentando uma delas a escolha e o poder dos magistrados de zelar pela execução das outras.⁹⁹

Todavia, Rousseau não deixa de alertar quanto aos abusos que comportam esse modelo de contrato e que não tardaram a acontecer, que ainda assim pareceu ser melhor do que os outros, mas que, por sua natureza, não poderia ser irrevogável, pois a partir do momento em que não houvesse quem obrigasse os contratantes ao cumprimento do contrato, cada uma das partes poderia renunciar ao contrato alegando abuso por parte do outro. Esse é o fundamento do direito de declinar ao contrato.

O filósofo aponta que as diversas formas de governo se diferem apenas em relação aos particulares no momento da fundação; se apenas um homem foi eleito magistrado, tem-se uma monarquia, ou se eleito um grupo de homens, análogos entre si e superiores ao restante dos homens, obteve-se uma aristocracia e assim por diante. Sobre o assunto, Rousseau afirma:

O tempo demonstrou qual dessas formas era a mais vantajosa para os homens. Uns submeteram-se unicamente às leis, outros logo obedeceram a senhores. Os cidadãos quiseram conservar sua liberdade, os súditos só pensaram em arrancá-la de seus vizinhos, não podendo conceber que outros gozassem de um bem do qual eles próprios não mais gozavam. Em uma palavra, de um lado ficaram as riquezas e as conquistas, e, de outro, a felicidade e a virtude.¹⁰⁰

Segundo o autor, os homens apenas aceitaram a submissão por já estarem tão cegos de ambição e desejarem também submeter outros aos mesmos grilhões. Ora, o homem que busca apenas sua liberdade não tem interesse em ser senhor de outro, motivo pelo qual ele não se submete a obedecer a ninguém. É possível observar na segunda parte do *Discurso* a forma cada vez mais evidente como o desejo da reputação, de ser honrado e preferido, incitou as comparações, multiplicou as paixões e fez dos homens inimigos. A intensa vontade de se distinguir e o orgulho de mostrar-se melhor que o outro causou no homem uma cisão interior, o que, para o filósofo trouxe à tona o melhor e o pior do homem, noutras palavras, virtudes e vícios. A desigualdade aprofunda-se de maneira progressiva e da diferença de riquezas, da pluralidade das paixões e das habilidades, das artes sem utilidade e das ciências surgem uma abundância de preconceitos, contrários ao mesmo tempo à razão, à felicidade e à virtude. Da desordem que se instaurou em meio

⁹⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P. 107.

¹⁰⁰ *Ibid.* P.109.

aos homens, ergueu-se o despotismo, reduzindo o povo e as leis a nada, deixaram de ser levados em consideração os costumes e a virtude.

No ápice da desigualdade, os homens voltam a ser iguais, ou seja, nada mais eles são, os súditos reduzem-se a obedecer a seu senhor, que é guiado por suas paixões, e novamente as ideias de bem e de justiça se vão. A lei do mais forte volta com força e um estado de natureza, resultado da corrupção exacerbada e, por isso, muito distinto do primeiro, que era fundado na pureza, se inicia. Nas palavras do autor:

É este o último grau da desigualdade, o ponto extremo que fecha o círculo e toca o ponto de que partimos; então, todos os particulares se tornam iguais, porque nada são, e os súditos, não tendo outra lei além da vontade do senhor, nem o senhor outra regra além de suas paixões, as noções do bem e os princípios da justiça desfalecem novamente; então tudo se governa unicamente pela lei do mais forte e, conseqüentemente, seguindo um novo estado de natureza, diverso daquele pelo qual começamos, por ser este um estado de natureza em sua pureza, e o outro, fruto de um excesso de corrupção.¹⁰¹

O déspota será senhor enquanto for o mais forte, logo que não puder sustentar-se no poder, será deposto. As revoluções são frequentes nesse período e não há para quem o homem possa lamuriar tamanha injustiça, cabe a ele apenas amargar sua imprudência.

Ao citar Diógenes e seu pensamento acerca das transformações da alma e das paixões humanas, sobre o homem selvagem e o homem policiado, Rousseau também cita os caraíbas que, segundo ele, preferiam muitas vezes a morte cruel ao viver a vida de um ministro europeu. Na sequência ele faz menção da palavra “olhar” uma última vez nessa obra, ao dizer que, para que os selvagens – caraíbas – pudessem compreender o homem policiado, seria necessário que ele tivesse uma mínima noção do significado das palavras “poder e reputação” e que eles soubessem que existe uma categoria de homens que valorizam os “olhares” dos outros. Vejamos esse trecho:

Mas, para aquilatar o objetivo de tantos cuidados, seria preciso que as palavras, *poder e reputação* tivessem um sentido para seu espírito e que soubesse existir uma espécie de homens que dão valor aos olhos do resto do mundo e se sentem satisfeitos consigo mesmos mais pelo testemunho de outrem do que pelo seu próprio. Tal, com efeito, a verdadeira causa de todas essas diferenças: o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe

¹⁰¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P.113.

viver baseando-se na opinião dos demais e chega ao sentimento de sua própria existência quase que somente pelo julgamento destes.¹⁰²

Ora, Rousseau não estaria falando da função do olhar como um dos nossos sentidos, isso é bastante evidente, ele afirma que o homem civilizado está tão fora de si mesmo que perdeu a consciência de sua própria existência, ele baseia sua felicidade interior naquilo que os outros pensam dele. Daqui em diante, pois na condição que o homem se encontra não há como voltar atrás, a conduta do homem está totalmente pautada na estima pública, no modo como os outros irão dirigir-lhe o “olhar”, esse homem quer ser estimado, quer obter aprovação, e não está preocupado se, para isso, ele terá que proceder mal. O homem está reduzido às aparências, sempre perguntando aos outros o que ele é, mas nunca questionando-se a si mesmo.

Por outro lado, os selvagens não são dotados de tal compreensão, pois não estão corrompidos pelas mesmas paixões que o homem policiado, motivo pelo qual ele preferia a morte à submissão e não é capaz de compreender os cuidados que aquele toma para alcançar prestígio. Mais uma vez, o filósofo emprega a palavra “olhar” para remeter a noções de prestígio, estima pública e opinião pública.

Rousseau conclui a última parte de seu *Discurso* retomando aquilo que ele se dedicou por demonstrar, que a desigualdade não é natural ao homem e por isso, não é autorizada no estado de natureza. Ele expõe, de acordo com seu pensamento, como se deu o progresso das faculdades do homem, como se formaram as sociedades civis e de que maneira elas se corromperam.

Esforcei-me por expor a origem e o progresso da desigualdade, o estabelecimento e o abuso das sociedades políticas, quanto possam essas coisas deduzir-se da natureza do homem unicamente pelas luzes da razão e independentemente dos dogmas sagrados, que dão à autoridade soberana a sanção do direito divino. Conclui-se dessa exposição que, sendo quase nula a desigualdade no estado de natureza, deve sua força e seu desenvolvimento a nossas faculdades e aos progressos do espírito humano, tornando-se, afinal, estável e legítima graças ao estabelecimento da propriedade e das leis.¹⁰³

Por fim, o autor conclui que a desigualdade moral, permitida apenas pelo direito positivo, vai contra o direito natural sempre que não coincide com a desigualdade física.

¹⁰² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P. 115.

¹⁰³ *Ibid.* P.115-116.

Tal diferenciação indica a espécie de desigualdade que rege os povos policiados, que é totalmente contrária à natureza, independentemente de sua definição, um pequeno dar ordena à um ancião, um tolo conduzir um homem sábio e um grupo de pessoas expelir futilidades ao mesmo tempo em que o povo faminto não possui o necessário para sua existência.

2.1. A educação segundo *Emílio* e o aparelho sensorial

Na obra o *Emílio*, Rousseau dedica-se ao tema da educação, que segundo ele será a responsável por nos dar “tudo o que não temos ao nascer e de que precisamos quando grandes”¹⁰⁴. O intuito do filósofo é demonstrar através do *Emílio*, uma educação capaz de formar homens livres e isso implica em se preocupar com a liberdade da criança. Rousseau distingue as verdadeiras necessidades da criança, sendo a liberdade a primeira delas, das falsas necessidades, ou melhor, da satisfação de suas vaidades e desejos. Segundo o filósofo, as crianças têm dependência de algumas coisas, que são necessárias a elas e isso não atinge a liberdade, pois liberdade significa estar submetido apenas às leis da natureza. Rousseau tem consciência de que educar um homem livre não é compatível com a sociedade desigual na qual ele será inserido, no entanto, essa é a única forma de modificá-la, dispondo de homens livres que se sacrifiquem pela liberdade e igualdade.

Interessa-nos buscar na obra os desenvolvimentos da criança quanto às faculdades mentais que permitem a elas apreensão de si mesmas, das coisas e dos outros, a fim de identificarmos o emprego da linguagem metafórica do olhar utilizada por Rousseau.

Conforme o filósofo genebrino, nossa educação provém de, basicamente, três fontes:

Essa educação vem-nos da natureza ou dos homens ou das coisas. O desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos é a educação da natureza; o uso que nos ensinam a fazer desse desenvolvimento é a educação dos homens; e a aquisição de nossa própria experiência sobre os objetos que nos afetam é a educação das coisas.¹⁰⁵

¹⁰⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. P.9.

¹⁰⁵ Ibid. Idem.

Em princípio, assim como o homem primitivo, a criança é benevolente, em razão de suas necessidades limitadas ao essencial, e por estarem aquém da moral. Nas palavras de Rousseau:

Assim, a criança inclina-se naturalmente para a benevolência, pois vê que tudo o que a rodeia dispõe-se a ajudá-la, e dessa observação ela toma o habito de um sentimento favorável à sua espécie; mas à medida que amplia suas relações, suas necessidades, suas dependências ativas ou passivas, o sentimento de suas relações com o outro desperta e produz o dos deveres e das preferências. Então a criança torna-se imperiosa, ciumenta, enganadora e vingativa.¹⁰⁶

Antes que suas faculdades se desenvolvam e, por isso, não sofrendo nenhuma interferência, as crianças estão no plano do imediato, como o homem do estado de natureza, elas só conhecem as puras sensações.

Em relação à linguagem, elas valem-se das expressões que já possuem para comunicar suas necessidades, que não passam da esfera física. Rousseau afirma que “*a expressão das sensações está nas caretas e a expressão dos sentimentos está nos olhares*”.¹⁰⁷ Apesar de o sentido do termo “olhar” não ser aquele das relações sociais – que analisa, compara e constrange –, ele já é dotado de significado.

Em virtude da *perfectibilidade*, que proporciona aos homens um progresso contínuo e ilimitado, chegará o momento em que suas faculdades estarão plenamente desenvolvidas.

Segundo o comentador 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 o bom uso, novas faculdades: a imaginação, a memória, a razão.¹⁰⁸

O autor nos fala do momento em que os olhos de Emílio, “ganham linguagem e expressão”¹⁰⁹.

¹⁰⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. P.289.

¹⁰⁷ Ibid. P. 53.

¹⁰⁸ FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau*. P.63.

¹⁰⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. P.286.

[...] um fogo nascente os anima, seus olhares mais vivos ainda têm uma santa inocência, mas já não tem sua primeira imbecilidade; já sente que eles podem dizer demais; começa, a saber, baixá-los e corar.¹¹⁰

Rousseau faz um importante alerta em relação às paixões primárias e no que podem tornar-se dependendo do uso que se faz delas, por essa razão, deve-se estar atento às crianças para que não se tornem dissimuladas:

A única paixão natural ao homem é o amor de si mesmo, ou o amor-próprio tomado em sentido amplo. Este amor-próprio, em si ou relativamente a nós é bom e útil, e, como não tem relação necessária com outrem, é a esse respeito naturalmente indiferente. Só se torna bom ou mau pela aplicação que se faz dele e pelas relações que se dão a ele. Até que o guia do amor-próprio, que é a razão, possa nascer, é, portanto, importante que uma criança não faça nada porque é vista ou ouvida, nada, numa palavra, por causa dos outros, mas apenas o que a natureza lhe pede. Nesse caso, nada fará que não seja bom.¹¹¹

O autor estabelece como máxima que não há que se falar em maldade original no coração do homem, pois para ele as primeiras operações da natureza são sempre direitas. Todos os vícios que podem ser encontrados nos homens resultam de alguma fonte identificável.

Rousseau chama de ideia a comparação de sensações diversas, que resultam em um julgamento, através do qual surge uma sensação complexa. Segundo ele, a forma de se conceber as ideias é o que confere caráter ao espírito do homem.

O espírito que só forma suas ideias sobre relações reais é um espírito sólido; aquele que se contenta com relações aparentes é um espírito superficial; aquele que vê as relações tal como são é um espírito justo; aquele que as aprecia mal é um espírito falso; aquele que inventa relações imaginárias que não têm nem realidade nem aparência é um louco; aquele que não compara é um imbecil. A aptidão maior ou menor para comparar ideias e para descobrir relações é o que constitui nos homens mais ou menos espírito, etc.¹¹²

As “ideias simples” não passam do contraste das sensações, mas existe juízo nelas, assim como nas sensações complexas. Todavia, na sensação, o juízo é passivo, ou seja, “ele afirma que se sente o que se sente.”¹¹³; na ideia, o juízo é ativo, ele define relações

¹¹⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. P.286.

¹¹¹ Ibid. P.95.

¹¹² Ibid. P.275.

¹¹³ Ibid. Idem.

que o sentido não define. Há apenas uma diferença entre eles, que a natureza jamais nos engana, somos nós que nos enganamos. Rousseau ilustra da seguinte forma:

Vejo servirem a uma criança de oito anos um queijo gelado; ela leva a colher à boca sem saber do que se trata e, diante do frio, exclama: Ah, está me queimando! Experimenta uma sensação muito viva; não conhece nenhuma sensação mais viva do que o calor do fogo, e acredita senti-la. Engana-se, no entanto; a impressão do frio a fere, mas não a queima, e as duas sensações não são semelhantes, pois quem experimentou uma e outra não as confunde. Portanto, não é a sensação que engana, mas o juízo que faz sobre ela.¹¹⁴

Limitando-se a afirmar o que percebe, o que sente, jamais haverá erros, tendo em vista que o juízo é apenas passivo, não há julgamento, propriamente dito, no juízo passivo. No entanto, quando se trata de julgar as coisas, exercer o juízo ativo para definir através do método de dedução situações das quais não se pode perceber, é certo que haverão equívocos. Para reparar ou impedir os erros, é necessário adquirir experiência.

Rousseau atribui nossos erros a nossos juízos, ele afirma que nos afastamos da natureza e, por consequência, da verdade, a partir do momento em que nossa vaidade em fazer julgamentos nos leva a cem falsos juízos. Segundo o autor:

Já que todos os nossos erros vêm de nossos juízos, é claro que, se nunca precisássemos julgar, não teríamos nenhuma necessidade de aprender; nunca nos enganaríamos e estaríamos mais contentes com nossa ignorância do que podemos estar com nosso saber.¹¹⁵

Nosso conhecimento para Rousseau não é válido, pelo excesso de julgamentos que passamos a fazer e que, por vezes nos enganam. Se o juízo nos leva a erros e, conseqüentemente nos afasta da verdade, melhor nos mantermos ignorantes. O autor afirma: *“Já que quanto mais os homens sabem mais eles se enganam, o único meio de evitar o erro é a ignorância. Não julgueis e não vos enganareis jamais. Essa é a lição da natureza, e da razão também”*¹¹⁶.

O filósofo afirma que a razão deve emudecer a opinião dos homens, assim como o sentimento deve sujeitar a imaginação, pois *“são os erros da imaginação que transformam em vícios as paixões de todos os seres limitados”*.¹¹⁷

¹¹⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. P.275.

¹¹⁵ Ibid. P.277.

¹¹⁶ Ibid. Idem.

¹¹⁷ Ibid. P.298.

O homem primitivo não despendia de tempo para conhecer coisas que não seriam úteis para ele e isto está intimamente ligado à sua maneira simples e independente de viver. Mas a curiosidade do homem civilizado se desenvolve juntamente com suas novas necessidades e sua dependência de tudo. Sob a ótica de Rousseau:

Dir-me-ão que estou saindo da natureza, mas não o creio. Ela escolhe os seus instrumentos e os afina, não pela opinião, mas pela necessidade. Ora, as necessidades mudam conforma a situação dos homens. Há muita diferença entre o homem natural que vive no estado de natureza e o homem natural que vive no estado da sociedade.¹¹⁸

O Emílio será educado para ser um “selvagem que mora nas cidades”¹¹⁹, porém, dentre todas as coisas que ele aprenderá em suas novas relações, será preciso julgar, motivo pela qual deverá aprender a fazê-lo bem. O filósofo afirma que a melhor forma de ensinar a fazer um bom julgamento é transformar nossas experiências em algo simples:

A melhor maneira de ensinar a bem julgar é a que mais tende a simplificar as nossas experiências e a poder até mesmo dispensar-nos delas sem incorrer em erro. Donde se segue que, depois de ter verificado por muito tempo as relações dos sentidos um pelo outro, é preciso ainda aprender a verificar as relações de cada sentido por si mesmo, sem necessidade de recorrer a outro sentido; então, cada sensação tornar-se-á pra nós uma ideia, e essa ideia sempre será conforme à verdade.¹²⁰

O conhecimento das sensações é uma proposição, passível de diversos valores de verdade, um juízo; o movimento de comparação de duas sensações é o raciocínio. Assim, julgar e raciocinar são sinônimos para Rousseau.

O método dele na educação de Emílio consiste em desenvolver o espírito e as forças na mesma proporção e, como acontece com o corpo, ele quer que o espírito de seu aluno só obtenha o que sua idade e luzes lhe permitem, apenas o necessário. Rousseau deseja que o Emílio seja um homem livre e dotado de autonomia: *“Obrigado a aprender por si mesmo, usa a sua razão e não a de outrem; pois, para nada dar à opinião, é preciso nada dar à autoridade, e a maioria de nossos erros, porém muito menos de nós do que dos outros”*¹²¹.

¹¹⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. P. 277-278.

¹¹⁹ Ibid. P.278.

¹²⁰ Ibid. Idem.

¹²¹ Ibid. P.281.

Seu aluno terá conhecimentos limitados, mas os que tiver serão realmente seus, nada pela metade. Ele sabe poucas coisas, entretanto, as sabe bem e existem coisas que ele ignora, para conhecer posteriormente. Segundo Rousseau: *"O Emílio tem um espírito universal, não pelas luzes, mas pela faculdade de adquiri-las; um espírito aberto, inteligente, pronto para tudo e, como diz Montaigne, se não instruído, pelo menos instruível"*.¹²²

Na concepção de Rousseau, o que faz o homem bom em essência é a quantidade limitada de necessidades para satisfazer e a pouca comparação de si mesmo com os outros; por outro lado, o que faz dele um homem mau é o excesso de necessidades – falsas necessidades – e a grande atenção que ele atribui à opinião do outro.

O homem da sociedade não viverá para sempre só e o amor, necessariamente, implica em comparação e preferência. Nas palavras do filósofo: *"A escolha, as preferências, o apego pessoal são obra das luzes, dos preceitos, do hábito. É preciso tempo e conhecimento para nos tornarmos capazes de amor; só amamos após "ter julgado, só preferimos após ter comparado"*¹²³. O amor, distante de vir da natureza, faz querer de volta a preferência concedida, ou seja, o amor exige reciprocidade e, sabemos que para ser amado, devemos nos tornar amáveis, mais do que qualquer outro, ao menos aos olhos do ser amado. É aqui que nascem os primeiros olhares para os semelhantes, um olhar cuja finalidade não é "ver", mas sim comparar, preferir, surgem as primeiras concorrências e os homens tornam-se rivais.

Com o amor e a amizade nascem os desentendimentos, a inimizade e o ódio. Do seio de tantas paixões diferentes vejo que a opinião constrói para si mesa um trono inabalável, e os estúpidos mortais, submetidos a seu império, baseiam sua própria existência somente nos juízos de outrem.¹²⁴

Nesse momento, o amor de si – paixão inata, que se alegra quando nossas *besoins* estão satisfeitas – já está pervertido em amor-próprio – cujos desejos não podem ser satisfeitos – e transforma-se em orgulho nas almas grandes e vaidade nas menores.

A espécie dessas paixões, não tendo semente no coração das crianças, não pode nascer nele por si mesma; somos nós que a levamos a ele, e elas jamais criam raízes nele, a não ser por culpa nossa. Porém, o mesmo não acontece no

¹²² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. P.281.

¹²³ Ibid. P.290.

¹²⁴ Ibid. P.291.

coração do jovem; façamos o que fizermos, elas nascerão nele apesar de tudo.¹²⁵

Ao deixar a primeira educação, o jovem será inserido no mundo e, ao “abrir os olhos” terá diante de si dois caminhos que são opostos. O primeiro é o dos excessos, em que “os prazeres voam à sua frente, todos os dias novas objetos o divertem, e ele entrega-se a tudo com um interesse que vos seduz”¹²⁶. Satisfeitos todos os seus anseios, sente enfado e o hábito de obter facilmente os objetos desejados leva-o a desejar ainda mais, fazendo com que se sinta privado constantemente. Por mais que, aparentemente, esse jovem esteja feliz, na ótica de Rousseau, ele está sofrendo.

Julgamos demais a felicidade pelas aparências; supomo-la onde menos ela está; procuramo-la onde não poderia estar: a alegria não passa de um sinal muito equívoco. Um homem alegre não raro é apenas um desgraçado que procura enganar os outros e a si mesmo.¹²⁷

O segundo caminho, sendo oposto ao primeiro, funda-se na moderação dos prazeres. Tendo poucas necessidades, viverá na simplicidade, porém feliz e tendo a natureza como guia será levado às paixões ternas. Conforme Rousseau, “um homem realmente feliz pouco fala e pouco ri; tranca, por assim dizer, a felicidade em seu coração”¹²⁸.

Na esfera moral, o filósofo tenta demonstrar como as primeiras vozes da consciência são resultantes dos primeiros movimentos do coração. E, sendo os conceitos de bem e mal provenientes dos sentimentos de amor e ódio, justiça e bondade não são para ele apenas abstrações, mas sim males da alma esclarecido pela razão. Rousseau afirma que “*é preciso estudar a sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade; quem quiser tratar separadamente a política e a moral nada entenderá de nenhuma das duas*”.¹²⁹ De acordo com a análise do autor, desenvolvido o amor-próprio o eu torna-se relativo e sempre que o jovem observar seus semelhantes, ele irá se comparar a eles a fim de descobrir em que posição ele se encontra em relação a eles, após examiná-los. A ambição é uma perigosa paixão que cega os homens e os detém no mundo das aparências, fazendo-os buscar insaciavelmente coisas que, através de suas forças, jamais poderão alcançar.

¹²⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. P.291.

¹²⁶ Ibid. P.312.

¹²⁷ Ibid. P.314-315.

¹²⁸ Ibid. P.315.

¹²⁹ Ibid. P.325.

Todavia, Emílio se distingue dos outros jovens, haja vista sua educação atípica, ele não é capaz de se identificar com os objetos e sabe como dispor de paixões ilusórias. Nas palavras de Rousseau:

Emílio mal se reconhecerá nos objetos que impressionarão seu olhar durante esses novos estudos, mas saberá descartar de antemão a ilusão das paixões antes que elas nasçam; e, vendo que em todos os tempos elas cegaram os homens, será prevenido sobre como poderão cegar a ele por sua vez, se um dia entregar-se a elas.¹³⁰

O escritor aponta ainda outra vantagem de se prolongar a inocência por meio da educação, valer-se de sua piedade para semear em seu coração princípios de humanidade. Segundo o próprio autor:

O primeiro sentimento de que um jovem educado com esmero é suscetível não é o amor, mas a amizade. O primeiro ato de sua imaginação nascente é ensinar-lhe que existem semelhantes, e a espécie o afeta antes do sexo. Eis, portanto, outra vantagem da inocência prolongada: tirar proveito da sensibilidade nascente para jogar no coração do jovem adolescente as primeiras sementes da humanidade; vantagem tanto mais preciosa quanto esse é o único tempo da vida em que os mesmos cuidados podem ter um verdadeiro sucesso.¹³¹

Na concepção do filósofo genebrino, assim como as paixões são a voz do corpo, a consciência é a voz da alma e, diferentemente da razão, ela nunca nos trai. A consciência é nosso verdadeiro guia, “ela está para a alma assim como o instinto está para o corpo”.¹³² Rousseau atribui a consciência o seguinte conceito: *“Existe, pois, no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude a partir do qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e as de outrem como boas ou más, e é a esse princípio que dou o nome de consciência”*.¹³³ Seu impulso surge da relação moral ambígua entre o homem consigo mesmo e o homem com seus semelhantes, é ela que conduz os homens a amar o bem.

Na realidade, a vida em sociedade pode ser definida como um jogo de interesses individuais e contraditórios e, para viver entre eles os homens precisam “se suplanter, se tramar, se trahir, se détruire mutuellement”¹³⁴. A oposição entre aparência e essência

¹³⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. P. 337.

¹³¹ Ibid. P.300.

¹³² Ibid. P.405.

¹³³ Ibid. P. 409.

¹³⁴ Ver nota 10 em: BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Paris: mouton, La Haye, 1974. P.16.

conduz ao cerne do “problema social” caracterizado por Rousseau: uma sociedade em que os interesses particulares – seja de um grupo ou dos “corpos sociais” – é um mundo regido pela desigualdade social e a opressão de uns pelos outros. Em geral, Rousseau fala sobre a opressão realizada pelos ricos sobre os pobres, dos fortes sobre os fracos e associa a desigualdade à propriedade.¹³⁵

Em sua descrição de sociedade, o filósofo genebrino atribui à complexidade das relações sociais o resultado pela dependência mútua entre os homens, especialmente ao fato de existirem as necessidades artificiais e do domínio da opinião. O fato de o indivíduo não poder satisfazer suas necessidades por seus próprios meios, sem a cooperação dos outros, priva o homem de suas forças. Por um lado, a dependência mútua entre os homens isola o indivíduo, tendo em vista que o laço social forma-se apenas para que cada um atue em seu próprio interesse, sem que haja consideração entre eles; por outro lado, cada um se sujeita a relações que não conhece, ou seja, o laço entre os homens se torna impessoal.

De acordo com Baczko¹³⁶, a autossuficiência do homem sofre uma redução gradativa, mas, o aumento de suas necessidades torna imprescindível que ele aumente suas forças, porém, essas forças sempre se mostram insuficientes. Isso ocorre em razão de suas novas necessidades, ou ainda, a desproporção entre os desejos e a força que dispõe para satisfazê-los torna-o fraco, mas é também uma consequência de seu ingresso na vida social. Fundada na desigualdade, a dependência mútua priva o homem de sua liberdade. Uma vez instituída essa relação de interdependência, já não são livres nem o senhor e nem o escravo, ambos dependem da força um do outro e essa crescente complexidade das relações representa uma sobreposição de contradições - uma dependência faz nascer outra, uma necessidade gera outra necessidade. O homem social está a todo momento em busca de novas satisfações, no entanto, perde-se em meio a tantos desejos que ele não sabe dominar e esse sentimento de insuficiência, por não conseguir satisfazer seus desejos, torna-o infeliz. Nesse momento, os homens perseguem seus interesses individuais, mantendo relações com seus semelhantes apenas para que estes lhe sirvam como meio para alcançar o fim desejado. A oposição aparência e essência está instaurada e vivendo em um mundo onde reinam o conflito e a competição, é conveniente a todos que tratem seus semelhantes como instrumentos para sua própria satisfação e todos devem agir conforme seus interesses. A situação social se volta contra o próprio homem: todos

¹³⁵ BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Paris: mouton, La Haye, 1974. P.17.

¹³⁶ Ver capítulo I de BACZKO na obra *Rousseau: solitude et communauté*.

os processos de alienação da riqueza e do poder é atribuído pelo filósofo à perda da identidade que o homem sofreu ao longo de seu processo de socialização.

No *Emílio*, Rousseau afirma que o homem civil não é mais que uma “unidade fracionária”, por depender dos outros para satisfazer suas muitas necessidades, pela cisão interior ao qual esse homem se submete, já não se mantém em si mesmo, mas sim nas coisas que são exteriores a ele¹³⁷. Com efeito, essa concorrência de relações origina um campo particular da existência do homem, o mundo das aparências, em que não há autenticidade, ninguém se arrisca a parecer como realmente é. Na hipotética reconstrução do progresso da humanidade, Rousseau julga ser de extrema importância o momento em que o homem, para sua vantagem, resolveu mostrar-se de forma diversa à sua essência – àquilo que era de fato.¹³⁸ Mas porque a distinção ser e parecer ocupa lugar central no pensamento do filósofo genebrino? De acordo com Baczko, isso ocorre por dois motivos:

Por um lado, está relacionado à busca das origens do mundo das aparências e mecanismos da aparente existência do homem: essa busca leva à tese de que o "amor-de-si" - o motivo da ação mais elementar do indivíduo - é transformada em uma condição definida no "amor-próprio", levando precisamente à vida aparente. Por outro lado, Rousseau explora e descreve este mundo de aparências, a existência inautêntica do homem, recorrendo a imagens e símbolos, apelando tanto à razão quanto ao sentimento.¹³⁹

Noutras palavras, a origem dessa oposição encontra-se no momento em que o amor de si degrada-se em amor-próprio e o homem coloca-se acima de seus semelhantes – haja vista que o amor-próprio leva o homem ao ardente desejo de satisfazer-se – e, para isso, ingressar no mundo das aparências se torna inevitável; nessa esfera em que a “máscara” da aparência encobre a essência não há lugar para a autenticidade, pois para alcançar o prestígio, o indivíduo agirá segundo seu interesse em busca daquilo que trará vantagem à ele¹⁴⁰.

¹³⁷ “O homem natural é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que só se relaciona consigo mesmo ou com seu semelhante. O homem civil é apenas uma unidade fracionária que se liga ao denominador, e cujo valor está em sua relação com o todo, que é o corpo social”. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. P.11.

¹³⁸ Ver página 89 da obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*.

¹³⁹ BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Paris: mouton, La Haye, 1974. P.20: “D'une part, elle est à mettre en rapport avec la recherche des origines du monde des apparences et des mécanismes de l'existence apparente de l'homme: cette recerce aboutissant à la thèse que "l'amour de soi" - le motif d'action le plus élémentaire de l'individu - se transforme dans des condition définies en "amour propre", menant précisément à la vie aparente. D'autre part, Rousseau explore et décrit ce monde des apparences, l'existence inauthentique de l'homme, en recourant aux images et symboles, en faisant appel à la fois à la raison et au sentiment”.

¹⁴⁰ Sobre o assunto, ver páginas 20-21 de BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*.

A oposição entre a existência autêntica e a existência fora de si é um tema de extrema relevância na doutrina de Rousseau, por isso ele empenha-se para demonstrar a importância da verdade e da autenticidade em um mundo regido pelas aparências e falsidade. O homem que não existe para si mesmo, mas para os outros e para o que pensam dele, se submete à opinião dos outros, bem como a seus preconceitos e, quanto mais o interior do indivíduo se corrompe, mais as relações – que ocorrem no exterior do homem – tornam-se complexas. Nesse ambiente de degradação, o indivíduo se respalda no exterior, na opinião dos outros, ou seja, o sentimento de satisfação, de auto estima e até mesmo o de sua própria existência está fundado na opinião que os outros têm sobre ele. Segundo Freitas, “a metáfora do olhar consagra essa existência fora de si do homem social rousseauiano”, aquele homem que se satisfaz apenas com o “testemunho dos outros e não com os seus próprios”, sempre indagando aos outros o que ele é sem jamais ousar interrogar a si próprio. O olhar como metáfora indica aqui a “deflagração do processo de perda da personalidade”, como explica a intérprete. Assim se dá a perda de si, ou ainda, a despersonalização do indivíduo: o julgamento do outro torna-se sobremodo necessário e, por vezes é unicamente dele que o indivíduo suscita o sentimento de sua própria existência.

Capítulo 3: *O olhar da dependência – uma relação de troca*

Os textos rousseauianos nos quais encontramos as análises acerca do desenvolvimento mental e intelectual do homem permitem estruturar um modelo de expressão através dos signos e colocar em relevo as condições que possibilitaram a comunicação entre os indivíduos. Segundo Rousseau, a visão e a audição são os dois sentidos que atingem os outros quando se deseja estabelecer uma comunicação. A linguagem natural possui duas categorias distintas: a primeira, a *língua do gesto*, utiliza-se de signos determinados direcionados à *visão*; já o segundo, diz respeito a *língua da voz*, que se vale dos sons articulados, cujo objetivo é atingir nosso sistema *áudio-fônico*. Sob a ótica de Salinas,

Diferentes quanto aos órgãos de que se servem, a língua do gesto e a da voz são também diferentes no que diz respeito à sua capacidade expressiva. Se as considerarmos segundo o critério da clareza ou exatidão da informação transmitida, concluiremos pela maior capacidade expressiva da língua do gesto que é mais fácil e depende menos de convenções. Mais difícil e mais convencional, a língua da voz é igualmente, deste ponto de vista, menos expressiva: as figuras da língua do gesto têm “mais variedade que os sons” e são também “mais expressivas”¹⁴¹.

No Livro II do *Emílio*, ao analisar as faculdades virtuais Rousseau afirma que embora a memória e a razão sejam faculdades diferentes, elas estão intrinsecamente ligadas quanto ao seu desenvolvimento. O filósofo ressalta a impossibilidade de a criança conceber ideias “antes da idade da razão”, pois nesta etapa de seu desenvolvimento ela está limitada às imagens. Essas imagens são definidas por Rousseau como “pinturas absolutas dos objetos sensíveis” ao passo que as ideias são “noções dos objetos determinadas por suas relações”. O que isso significa? Isso quer dizer que a criança não está apta a estabelecer relações entre os objetos, mas se restringe à apreensão das imagens oferecidas pela realidade ao seu redor. O próprio Rousseau reitera a possibilidade da existência de uma imagem isolada em nosso espírito. Ao contrário, toda ideia implica novas ideias. A importância destas passagens contidas no *Emílio* para nossas reflexões acerca do estatuto que adquire o “olhar” está no modo que se dá a apreensão da imagem: ela nada mais é do que “ver” sem a interferência do entendimento. Nesse sentido, o olhar

¹⁴¹ FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: da teoria à prática*. P.54.

é diferente de comparar ou conceber. Todas as nossas sensações são passivas, como deixa claro Rousseau na passagem à qual nos referimos.¹⁴²

Assim, se considerarmos o olhar do ponto de vista do sentido da visão temos que reconhecer que a apreensão realizada por ele – a qual envolve apenas a sensação – é sempre verdadeira já que está fundada na imagem. Mas se considerarmos o olhar como capacidade de apreensão de uma dada realidade realizada por meio da imaginação, o que, portanto, já supõe, de certo modo, uma interpretação (ou relação entre determinadas ideias) então, esse olhar não necessariamente é capaz de captar a verdade: “[...]Quando imaginamos, não fazemos nada além de ver; quando concebemos, comparamos. Nossas sensações são meramente passivas, ao passo que todas as nossas percepções ou ideias nascem de um princípio ativo que julga”¹⁴³. Ou seja, ao imaginar já estamos fazendo comparações colocando-nos na posição do ser ativo que julga. No entanto, quando recebemos uma imagem em nosso espírito sem estabelecer a partir dela relação com qualquer outra imagem ou ideia nos mantemos no âmbito das puras sensações. Nesse caso, é apenas o sentido da visão que prevalece: a proximidade em relação à Natureza garante aqui a verdade do que está sendo apreendido na realidade do mundo exterior: “*Afirmo pois que, não sendo capazes de julgamento, as crianças não tem verdadeira memória. Retêm sons, figuras, sensações, raramente ideias e ainda mais raramente as ligações entre elas*”.¹⁴⁴

Esse acesso direto ao mundo exterior realizado por intermédio das sensações, sem passar pela mediação dos conceitos, quando analisado do ponto de vista da comunicação entre diferentes individualidades supõe o uso de sinais sensíveis: a voz ou o gesto. Na obra *A nova Heloísa*, Rousseau parece desejar uma comunicação livre da interferência dos objetos do mundo sensível, afinal duas almas tão estreitamente unidas não poderiam ter entre si uma comunicação imediata, independente do corpo e dos sentidos? Porém, entre os homens esse tipo de comunicação embora desejável não é possível, motivo pelo qual carecem de gestos e outros sinais sensíveis.

Quanto ao Emílio, enquanto sua razão não está plenamente desenvolvida, suas experiências surgem pelo contato direto com as coisas; seu mestre lhe fala apenas para dirigi-lo. Dessa forma, Rousseau nos aconselha a postergar ao máximo o tempo em que seu aluno passará a conhecer os sinais das coisas; que a infância se conserve no campo

¹⁴² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. P.120.

¹⁴³ Ibid, idem.

¹⁴⁴ Ibid. P.120.

do imediato. Nas palavras do autor: “[...] *Em geral, nunca substituais a coisa pelo signo, a não ser quando é impossível mostrá-la, pois o signo absorve a atenção da criança e faz com que esqueça a coisa representada*”¹⁴⁵ Ou ainda:

Em qualquer estudo que seja, sem a ideia das coisas representadas, os signos representantes não são nada. Todavia, sempre limitamos a criança a esses signos, sem jamais podermos fazê-las compreender nenhuma das coisas que representam. Julgando ensinar-lhe a descrição da terra, só lhe ensinamos a conhecer mapas; ensinamos-lhe nomes de cidades, de países, de rios, que ela não concebe que existam em outra parte que não sobre o papel onde lhes mostramos.¹⁴⁶

Mas não é somente no *Emílio* que o problema dos sinais é tratado. A *Enciclopédia* estabelece uma distinção entre “sinais naturais” e “sinais artificiais”. Os primeiros envolvem os gestos, os quais exprimem diretamente a verdade do *eu*, antes de qualquer esforço refletido de veracidade e de sinceridade.¹⁴⁷ Em sua obra *A nova Heloísa*, o filósofo genebrino demonstra ainda o anseio de uma língua genuína e direta, linguagem não universal, algo quase secreto, que ele confere a um pequeno grupo de personagens, as “belas almas”, nos momentos em que desfrutam de transparência nas relações, isto é, quando torna-se possível se comunicarem somente através dos sinais.

Sentimento vivo e celeste, que discursos são dignos de ti? Que língua ousa ser teu intérprete? Alguma vez o que se diz ao amigo pode valer o que se sente ao seu lado? Meu Deus! Como uma mão apertada, como um olhar animado, como um abraço contra o peito, como um suspiro que o acompanha dizem coisas! E como a primeira palavra que se pronuncia é fria depois de tudo isso!¹⁴⁸

Como vimos, a interpretação dos sinais, particularmente no que diz respeito à apreensão por meio do olhar, está condicionada ao âmbito simbólico e representativo. O que é captado pelo olhar coincide com a imagem quando não ultrapassa a esfera das sensações. Quando se introduz, nessa forma de apreensão, a imaginação já não se tem qualquer garantia de verdade. Ora, não é possível abdicar dos sinais convencionais e retornar aos sinais naturais. Ainda que num primeiro momento a apreensão possa se dar por meio das sensações, a apreensão dos sinais sempre requer a atividade do entendimento. Rousseau ansiava por uma forma de comunicação não submetida às palavras traiçoeiras, na qual os sinais não precisassem de interpretação, mas antes

¹⁴⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. P.220.

¹⁴⁶ Ibid. P.123.

¹⁴⁷ STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. P.157.

¹⁴⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Júlia ou a nova Heloísa*. P.558.

carregassem em si a verdade. A opacidade que sobrevém aos sinais é responsável por deturpar ainda mais a sua interpretação, pois o sinal pode estar pervertido na fonte, e, portanto, seria quase impossível a apreensão correta dele. Nas passagens do célebre *Transparência e Obstáculo*, nas quais analisa o problema rousseauiano da comunicação e da transparência nas relações humanas, Starobinski nos diz a propósito da apreensão de um indício de hostilidade, evidentemente após o ingresso no universo representativo: “*Ei-lo agora rodeado de sinais peremptórios que falam mais persuasivamente que qualquer linguagem e qualquer razão discursiva, mas que lhe anunciam a opacidade dos corações, a obscuridade das almas, a impossibilidade de comunicar. A magia do sinal tornou-se uma magia nefasta, que impõe a presença definitiva da sombra e do véu.*”¹⁴⁹ O intérprete considera que não existe diferença relevante entre o sinal que provém da conduta humana, isto é, o sinal expressivo e o sinal “*que emana misteriosamente dos objetos inanimados*”, isto é, o sinal sintomático. Segundo ele, essa passagem realiza-se de forma quase imperceptível, na medida em que se dá a atividade interrogativa do olhar, quando então, intenções antes insuspeitas se revelam¹⁵⁰.

A partir da reflexão, o homem sensível e harmonioso deixa de existir, ele perde a inocência de coincidir consigo mesmo. De agora em diante o *amor-de-si* perverte-se em *amor-próprio*, nascem outros vícios e se institui a sociedade. Na medida em que a razão se aprimora, a desigualdade e a propriedade se estabelecem; a cisão entre o ser e o parecer vem coroar o crescente afastamento do homem da natureza exterior, mas também da natureza interior, ou melhor, de si mesmo. De acordo com Starobinski:

O homem se aliena em sua aparência, Rousseau apresenta o parecer ao mesmo tempo como a *consequência* e como a *causa* das transformações econômicas. De fato, Rousseau liga profundamente o problema moral e o problema econômico. O homem social, cuja existência já não é autônoma mas relativa, inventa sem cessar novos desejos que não pode satisfazer por si mesmo. Precisa de riquezas e do prestígio: quer possuir objetos e dominar consciências. Só acredita ser ele mesmo quando os outros o “consideram” e o respeitam por sua fortuna e sua aparência. Categoria abstrata, de onde todas as espécies de males concretos poderão decorrer, o *parecer* explica a uma só vez a divisão interna do homem civilizado, sua servidão, e o caráter ilimitado de suas necessidades. É o estado mais afastado da felicidade que o homem primitivo

¹⁴⁹ STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. P. 164.

¹⁵⁰ *Ibid*, *idem*.

experimentava ao abandonar-se ao imediato. Já para o homem do parecer, há apenas meios, e ele próprio encontra-se reduzido a ser somente um meio.¹⁵¹

Rousseau define a liberdade como a não dependência a nada e nem ninguém, é a autonomia do homem em atingir seus fins valendo-se de sua própria força. Para ele, é o bem mais precioso do homem: “*O único que faz a sua vontade é aquele que não precisa para tanto colocar o braço de outrem na ponta dos seus. Segue-se daí que o primeiro de todos os bens não é a autoridade, mas a liberdade*”¹⁵².

Todavia, seus desejos, ou se quisermos, suas falsas necessidades não poderiam ser saciadas de imediato, ele necessitava do trabalho dos outros, bem como de sua estima, o que nos prova que o novo estado do homem já não lhe permitia ser livre.

Enquanto se aplicaram apenas a obras que um homem podia fazer sozinho e as artes que não precisavam do concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes quanto o poderiam ser por sua natureza e continuaram a usufruir entre si as doçuras de um relacionamento independente¹⁵³.

A noção de propriedade está diretamente ligada à instituição da sociedade civil, uma vez que no Estado de Natureza tudo lhes era comum, isto é, tanto os frutos como a terra eram de todos. E, considerando que, para se chegar a tal noção foi necessário que o homem adquirisse ideias anteriores a esta, o que só foi possível com o progresso sucessivo de suas luzes, esse momento – em que a ideia de propriedade se forma no espírito humano – sinaliza o desfecho do estado de natureza.

A descrição de Rousseau sobre essa degradação desempenha um papel central no Segundo *Discurso*, pois tem como objetivo demonstrar a origem da desigualdade e que ela não é autorizada pela lei natural. De acordo com Goldschmidt, não há dúvidas de que a desigualdade já teria se evidenciado anteriormente, porém não trazia consigo consequências sensíveis, se não fossem os resultados puramente morais, ou seja, os sentimentos de preferência¹⁵⁴.

É possível também que os homens tivessem um mínimo conhecimento de propriedade, mas isso, em conformação com a lei natural, originou uma espécie de economia familiar, que não tem nenhuma relação com a ideia de materialismo, ou melhor,

¹⁵¹ STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. P.39-40.

¹⁵² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. P.80-81.

¹⁵³ *Ibdi*. P. 213.

¹⁵⁴ GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et Politique: Les Principes du Système de Rousseau*. P. 537.

não significa o apego às coisas materiais, o desejo de ter mais do que outro, isto é, a ambição voraz de possuir aquilo que pertence aos outros.

Na sociedade civil, o direito de propriedade está ligado às desigualdades já existentes, ele é responsável por reforçá-las e, concomitantemente, afasta a ideia de igualdade inicial apresentada na formação desse direito. Todavia, a mola propulsora desde o início desse processo é o amor-próprio, que segundo a filosofia de Rousseau pode ser caracterizado como um sentimento próprio do estado civil. Desde o momento em que a propriedade foi admitida, fez-se necessário as normas de justiça para “dar a cada um o que é seu”¹⁵⁵ e, tendo os homens começado a olhar mais adiante para a propriedade do outro, desejou ter mais do que seus semelhantes. Mas porque o homem desejaria ter mais propriedades?

Deve-se ressaltar que nesse momento o homem tem desenvolvidas suas faculdades, em especial a imaginação e a razão e, como mencionado, o amor-próprio já opera, conseqüentemente, ele tem noções de consideração e preferência e deseja a estima do outro, deseja cativar o olhar do outro e a propriedade servirá como mais uma forma de atingir seu objetivo. Assim como o homem deseja ser o mais forte ou o mais belo, dançar ou cantar melhor para que o outro olhe para ele e o admire, a quantidade de bens, isto é, a propriedade que o indivíduo possui tem o poder de mostrar quão poderoso e rico ele é, em comparação aos outros. A obtenção da propriedade mostra-se indispensável, pois torna evidente a busca pela posse, pelo “ter” em oposição ao “ser”; o homem será olhado – apreciado, admirado, estimado – por aquilo que ele tem, já que o homem do mundo das aparências, que não coincide mais consigo mesmo, mas que anseia por distinguir-se, vai buscar consideração ostentando e não por aquilo que ele é.

Em suas obras, Rousseau faz uso contínuo de uma metáfora com o objetivo de definir o cenário social e a consciência individual no “mundo das aparências”: o olhar do outro modifica o comportamento do indivíduo e torna aquilo que está nos olhos dos outros sua essência¹⁵⁶.

¹⁵⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P.95.

¹⁵⁶ “[...] Hoje, que pesquisas mais sutis e um gosto mais fino reduziram a Arte de agradar a princípios, reina em nossos costumes um vil e enganosa uniformidade e todos os espíritos parecem ter sido submetidos ao mesmo molde: sem cessar seguimos os usos, nunca o gênio próprio. Não se ousa mais parecer o que se é; e, nesse constrangimento perpétuo, os homens que formam essa tropa que se chama sociedade, colocados nas mesmas circunstâncias, farão todos a mesma coisa, se motivos mais poderosos disso não os desviarem. Nunca se saberá assim com quem se está lidando: será preciso, para conhecer seu amigo, esperar as grandes

As análises feitas por Jean Starobinski na obra *Transparência e Obstáculo*, aponta para o fato de que nos encontramos diante de uma metafísica do "olhar", isso se deve ao fato de que faz-se necessário, em primeiro lugar, lançar o "olhar" sobre os outros para que seja possível também "olhar para si mesmo", ou seja, é através da distinção entre um homem e outro (o homem e seus semelhantes) que se constrói a individualidade. O "progresso" das luzes, que nada trouxe de avanço no tocante ao indivíduo e à sociedade constituída por ele (e suas relações), encobre a transparência natural, desagrega os homens uns dos outros, torna os interesses particulares, elimina qualquer hipótese de confiança mútua e sobrepõe a comunicação primordial das almas em troca de um comércio em que não há sinceridade. Dessa forma, se institui uma sociedade formada por indivíduos isolados em seu amor-próprio e mascarados por uma aparência enganosa. Starobinski define essas relações opostas como a "transparência e o obstáculo", uma vez que as relações já não se determinam de forma direta entre as consciências, elas sofrem influência das coisas. A depravação daí decorrente não está ligada apenas ao fato de que as coisas se inserem entre as consciências, mas do mesmo modo, os homens deixam de coincidir sua existência individual com seu interesse, passando a identificar-se, de agora em diante, com os objetos inseridos, por meio dos quais ele acredita que alcançará a felicidade. A individualidade do homem social não se identifica mais em si mesmo, ao invés disso, ele busca se reconhecer nas coisas exteriores à ele; contraditoriamente, os meios que o homem criou para satisfazê-lo tornam-se seu fim. O homem que antes – no estado de natureza – era completo, agora aliena-se nas coisas, tornando-se dependente delas. A sociedade civil desenvolve-se em contraposição à natureza e ofusca o caráter imediato da relação entre as consciências, assim, a perda da limpidez original acompanha a progressiva alienação do homem nos bens materiais. O mesmo pode ser observado em relação ao olhar do outro, pois o homem fragmentado, dependente de seus semelhantes, busca prestígio e admiração não só nas coisas, mas também nos olhares de seus semelhantes.

Outrossim, o olhar do outro é experimentado quase como uma dependência física, como um vício que precisa ser nutrido. No olhar de um homem a outro, formam-se os laços de um complexo sistema de relações obscuras e difíceis de penetrar. O motivo pelo qual todos esses conteúdos estão presentes na filosofia de Rousseau, é fazer uma advertência quanto à liberdade do indivíduo e sua forma de estar no mundo, isto é, a

ocasiões, isto é, esperar que não seja mais tempo para ele; já que é para essas ocasiões justamente que teria sido essencial sabe-lo." FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: da teoria à prática*. P.25.

sensação é a de que se deve enxergar através dos olhos dos outros para atingir seus objetivos, realizar seus desejos.

No universo da despersonalização as mentiras predominam, tudo é deformado, tanto no que tange às relações entre os homens como também a relação entre os homens e as coisas; tudo se reduz às aparências, tudo se torna dissimulado. [...] *Todos os homens sem excitação procuram felicidade nas aparências e aplicam-se para se tornarem "mestres das aparências". Eles se tornam perversos, mas escondem-se sob retórica sobre honestidade, generosidade e virtude. [...]*¹⁵⁷.

Eles precisam utilizar máscaras – mais uma vez em razão do olhar do outro – afim de dissimular enquanto estiver diante dos outros os efetivos motivos de seu comportamento, perdendo enfim sua capacidade de discernir por si o que é aparência e veracidade, fingindo e disfarçando a todo momento. A exemplo das conversas sobre sentimento da alta sociedade, deve-se falar em preceitos gerais de forma sutil, não expressar verdadeiramente o que se pensa sobre o assunto. A divergência entre o “falar e o agir” sempre pode ser observado, haja vista que as palavras não coincidem com as ações, ou ainda, fala-se o que é conveniente em determinada ocasião, não os motivos verdadeiros; na sequência, a ação será distinta do que fora dito.

A forma como o homem se relaciona com as coisas não é genuína, por não estimar as coisas pelo que sua relação corresponde efetivamente para o indivíduo, mas sim conforme seu significado perante os olhos dos outros. Ou seja, as coisas tornam-se úteis à medida em que sua posse confere afirmação do lugar de cada um aos olhos da “opinião”. A ostentação do luxo não provém da verdadeira utilidade das coisas, mas do fato de que os desafortunados não podem obtê-lo, uma vez que não podem pagar por ele; isto posto, o luxo que os abastados exibem conquista os olhares da opinião, que se introduz entre os homens e as coisas.

Ainda segundo Starobinski, a estima pública decorrente do trabalho é afetada, pois o trabalho que atende às necessidades do luxo passa a ser mais estimado do que o trabalho proveitoso e imprescindível para satisfazer necessidades essenciais.¹⁵⁸ Por último, introduz-se entre o homem e a utilidade das coisas o dinheiro, não apenas como um intermediário entre eles, mas também com um outro intuito; o uso que se faz das coisas é

¹⁵⁷ BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Paris: mouton, La Haye, 1974. P.21.

¹⁵⁸ STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. P.38-40.

determinado pela conveniência de mostrá-la, noutras palavras, o indivíduo deseja mostrar sua riqueza através do uso das coisas, a única razão para se obter coisas dos outros é adquirir dinheiro.

Na concepção de Rousseau, o problema moral está intimamente ligado ao problema econômico, considerando que a alienação do homem no mundo das aparências é, ao mesmo tempo, causa e efeito das transformações econômicas. Nesse momento, o homem social, cujo sentimento da própria existência é extraído unicamente do olhar do outro, está sempre criando novos desejos – que não poderá satisfazer sozinho – necessita de riquezas e de estima, para isso, deseja possuir coisas. Só admite ser ele mesmo quando ou outros o estimam e o consideram por sua aparência e poder. Consoante as análises de Starobinski acerca do tema, o “parecer” é fonte de toda sorte de males e torna possível explicar a ruptura do homem social, sua dependência aos semelhantes e a natureza de suas necessidades.¹⁵⁹ A busca não é mais pelas verdadeiras necessidades, mas por aquelas que a vaidade criara, os homens estão sempre fora de si mesmos, a opinião dos outros, bem como seu trabalho lhe são essenciais. Isso ocorre como consequência do desaparecimento de sua autenticidade.

Aos seus próprios olhos e, conseqüentemente, conforme a opinião dos outros, o indivíduo é percebido com seu lugar e papel na sociedade. Vivendo fora de si, em razão da ruptura interior que gera afastamento, o indivíduo se identifica nas coisas e sente-se mais confortável estando em outro lugar, sempre longe de si mesmo. As circunstâncias que se apresentam coincidem com essa distorção o que se é e o que se aparenta e com a situação da existência exterior de si. Com as falsas necessidades e as falsas paixões surgem no homem disposições mentais que encorajam à busca da felicidade, contudo, ela não passa de uma projeção do que ocorreu ou do que ocorrerá, não se trata do presente, pois ele não é capaz de desfrutar autenticamente o tempo presente, de entregar-se à sensação vivida no imediato; ninguém deseja viver o momento, todos encaminham seus desejos para adiante do presente, não usufruem dos prazeres que estão ao seu alcance.

Com todas as faculdades desenvolvidas, o homem da sociedade perde o caráter imediato de suas relações. Daqui em diante a relação entre as consciências terá o intermédio das coisas e isso não é resultado apenas da interferência das coisas na consciência, mas também da dissonância entre os interesses dos homens e sua existência,

¹⁵⁹ “[...] Categoria abstrata, de onde todas as espécies de males concretos poderão decorrer, o parecer explica a uma só vez a divisão interna do homem civilizado, sua servidão, e o caráter ilimitado de suas necessidades. [...]” STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. P.40.

passando a se identificar com objetos que ele pensa ser essencial para sua felicidade. Starobinski atribui a essa nova condição do homem a busca por satisfação exterior, haja vista que o eu interior está sempre insatisfeito:

O eu do homem social não se reconhece mais em si mesmo, mas se busca no exterior, entre as coisas; seus meios se tornam seu fim. O homem inteiro se torna camisa, ou escravo das coisas [...] A crítica de Rousseau denuncia essa alienação e propõe como tarefa um retorno ao imediato.¹⁶⁰

A sociedade civil caminha na direção contrária à natureza, inibindo a relação imediata das consciências, a supressão da transparência primária e a alienação do homem nos objetos materiais, que o tornam cada vez mais infeliz. Rousseau nos alerta no *Emílio*:

Pelo contrário, quanto mais o homem tiver permanecido próximo à sua condição natural, mais a diferença entre as suas faculdades e os seus desejos será pequena e, conseqüentemente, menos distante estará de ser feliz. Nunca ele é menos miserável do que quando parece carente de tudo, pois a miséria não consiste na privação das coisas, mas na necessidade que sentimos dela.¹⁶¹

No contexto do homem submerso no mundo das aparências, é possível identificar ainda dois temas de extrema relevância. Primeiramente, trata-se do homem que se coloca em contradição consigo mesmo, ainda que cercado por esse ambiente de dissimulação ocasionado pelo “mundo das aparências”, ele mostra-se inflexível a essas relações e, por isso, permanece sempre alguém diferente de sua existência enganadora. Nada mais é do que um ser duplicado, isto é, alguém cuja ação ou comportamento se dão de forma contida. O segundo assunto versa sobre a questão da solidão, tema excessivamente complexo. Imerso no mundo da alienação, todo indivíduo vive, ao mesmo tempo nos outros – uma vez que está sempre fora de si, dependente da opinião e estima do outro – mas isolado pelo obstáculo de seus interesses particulares, encontra-se solitário mesmo em meio à multidão. Tal é a solidão experimentada por aqueles que não sucumbem aos vícios da sociedade e enxergam a insensatez das instituições humanas. Esse universo revela-se tão singularmente hostil para ele, que sua reação não pode ser outra, ele se sente continuamente ameaçado.

Assim como a festa, o espetáculo em geral – especialmente o teatro – aparecem na obra de Rousseau com caráter ambíguo, podendo adquirir tanto valor positivo quanto negativo; um exemplo dessa ambiguidade pode ser percebida quando contrapõe-se na

¹⁶⁰ STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. P.36.

¹⁶¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. P.75.

Carta a D'Alembert a crítica do filósofo ao teatro francês e sua condenação à ideia de introduzi-lo em Genebra com seu fascínio pelo teatro antigo ¹⁶². Sabe-se que na concepção de Rousseau o mundo social representa um espantoso “mundo de aparências”, o local apropriado para uma permanente e vil dissimulação, em que predominam a mentira e o uso da “máscara” afim de atuar como um personagem, principalmente quando se trata de uma cidade grande e corrompida como Paris¹⁶³, cuja obscuridade torna impossível ao homem mostra-se em sua essência. Contudo, na sociedade parisiense do século XVIII a desigualdade era mais evidente, uma vez que na monarquia alguns desfrutavam da pompa e do luxo enquanto outros viviam em um nível de pobreza, o homem estava condicionado à sua classe social, poderia mascarar-se até certo ponto. Em contrapartida, se comparado com a dinâmica da sociedade atual, nota-se que, corriqueiramente, muitos chegam ao ponto de contrair dívidas para pertencer à determinado grupo social cujo estilo de vida não é o seu. Noutras palavras, as relações em que a busca pelo olhar de admiração e estima do outro são pautadas unicamente na posse e no poder aquisitivo levou o homem a uma situação extremamente onerosa. O aspecto econômico da sociedade é apenas mais uma das consequências que seguem o cerne da questão: a ruptura interior do homem é o motivo da desigualdade em todos os níveis.

A cultura das aparências se constrói de modo particular em cada nação, acordo com os objetos de sua estima, isto é, os costumes, os usos e sobretudo a opinião se constituem de forma específica em cada povo e serve como modo de diferenciação um do outro – os usos, costumes e a opinião tornam cada povo único. A tirania da opinião pública também pode ser considerada uma ferramenta da qual o governo se vale para atuar sobre os costumes se considerarmos que para o indivíduo que vive nos outros, sempre fora de si mesmo, os juízos deles é que são tomados como parâmetro para as condutas; os particulares só consideram como bom ou digno de ser desejado aquilo que a opinião pública considera como tal e, “ser considerado feliz”, para a maioria dos homens é a única felicidade experimentada. O olhar do outro efetivamente predomina na composição das regras de conduta, sua supremacia é tal dentro da sociedade que cada

¹⁶² De acordo com a nota de Bernard Guyon sobre a Carta IV da primeira parte da Nova Heloísa, contida no volume 2 das *Obras Completas da Pléiade*: “De uma maneira geral lembramos aqui que Rousseau era um apaixonado pelo teatro. Em setembro de 1737, passando por Grenoble para ir a Montpellier, ele foi ver *Alzira*. A representação era má; contudo ele não ‘deixa de ficar comovido até o ponto de perder a respiração.’”

¹⁶³ Na *Carta a D'Alembert* Rousseau afirma que em uma cidade grande como Paris “os costumes e a honra não são nada, porque cada um dissimula facilmente sua conduta aos olhos do público, somente se mostra por seu crédito e é estimado apenas por suas riquezas”. G. Fl., P. 130-131.

indivíduo toma consciência da necessidade que se tem de representar, a busca pela aprovação por meio do olhar do outro justifica a dissimulação daquilo que não está de acordo com os costumes. Dessa forma, a opinião pública e os costumes corporificam a nação, é necessário instituí-los tendo em vista as circunstâncias naturais pelo qual determinado povo existe com o propósito de que estes sejam impostos a todos os integrantes da comunidade, com a mesma força de uma lei natural.

Cada um deve buscar a aprovação e a estima do público, isto é, faz-se necessário para o controle social que se construa a opinião pública de forma a prevalecer sobre as demais, seja a dos particulares, de determinado grupo ou partidos. Aquele que não se encontra conforme os parâmetros estabelecidos pela opinião sofrerá um outro tipo de olhar: o de reprovação. Esse olhar já fora experimentado por Rousseau e ele o descreve nos *Devaneios*, oitava caminhada: “*Sou feliz e contente, sem distração e sem obstáculo. Mas, raras vezes escapo a algum ataque sensível, e, quando menos espero, um gesto, um olhar sinistro que percebo, uma palavra envenenada que ouço, alguém mal-intencionado que reencontro bastam para me transtornar*”¹⁶⁴. Ou ainda, na nona caminhada:

Oh! Se ainda tivesse momentos de carinho puro, que viesse do coração, mesmo que fosse de uma criança ainda muito pequena, se ainda pudesse ver em alguns olhos a alegria e o contentamento de estar em minha companhia, quantos males e sofrimentos não me compensariam essas breves, mas doces efusões do coração? Oh! Não seria obrigado a buscar entre os animais o olhar de benevolência que, com frequência, me é recusado pelos humanos¹⁶⁵.

Nos referidos trechos, o autor exprime o mal estar que sente ao receber um funesto olhar de censura, do qual dificilmente consegue fugir e que causam-lhe aborrecimento; o autor vai ainda mais longe, ele procura em meio aos animais o olhar de generosidade que não recebe de seus semelhantes, isto é, seu descontentamento é tão grande quanto às relações humanas que melhor seria relacionar-se com aqueles que são irracionais – que não são dotados de raciocínio – mas que são capazes de transmitir benevolência no olhar.

¹⁶⁴ No original: “Je suis heureux et content sans diversion, sans obstacle. Mais s’échappe rarement à quelque atteinte sensible, & lorsque j’y pense le moins, un geste, un regard sinistre que j’apperçois, un mot envenimé que j’entends, un malveuillant que je rencontre suffit pour me bouleverser”. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*, in *Collection complète des oeuvres*, Genève, 1780-1789, vol. 10, in-4°, édition en ligne www.rousseauonline.ch, version du 7 octobre 2012. P.58.

¹⁶⁵ No original: “Oh! si j’avois encore quelques momens de pures caresses qui vinssent du coeur, ne fût-ce que d’un enfant encore en jaquette, si je pouvois voir encore dans quelques yeux la joie & le contentement d’être avec moi, de combien de maux & de peines ne me dédommageroient pas ces courts mais doux épanchemens de mon coeur? Ah! je ne serois pas obligé de chercher parmi les animaux le regard de la bienveillance qui m’est désormais refusé parmi les humains”. Ibid, P. 62.

A busca pela bondade não obtida através do olhar do outro também diz muito sobre o nível de degradação ao qual os indivíduos estão submetidos, a ausência de contentamento e felicidade, da simplicidade nas relações desinteressadas já não pode ser alcançado, os indivíduos são mal-intencionados e sem hesitar repudiam o outro.

Mas, como os fenômenos particulares, que ocorrem no interior do indivíduo, podem interferir na coletividade? Analisar como ocorre a fragmentação interior do homem é essencial para compreender a realidade social concebida por Rousseau e sua relação com o mundo das aparências. A sociedade corrompida é formada por indivíduos que agem de acordo com seus interesses particulares que são sempre egoístas, não levam em conta o bem-estar da coletividade, não conduzem à harmonia, mas sim a concorrência, a discórdia, conseqüentemente, a desordem social.

Nesse sentido, destaca-se o sentimento de ameaça que os homens experimentam no tocante às relações sociais, uma vez que se tornam mais complexas com o desenvolvimento da economia, em razão da obscuridade dessas relações. Existem ainda outros fatores que contribuem para que o indivíduo entre “em contradição consigo mesmo” como, por exemplo, a divisão do trabalho e a uniformização dos indivíduos; todas essas questões evidenciam uma nova categoria de relações sociais que está relacionada com a questão da cidade grande e o problema da alienação, temas característicos das obras de Rousseau. Em sua descrição da cidade grande encontramos, por um lado, o quadro das relações sociais nas quais o indivíduo aliena-se na riqueza e, de outro, a imagem do indivíduo solitário, que se sente estranho ao mundo. Conforme Rousseau, a personalidade do indivíduo constitui-se em função da aparência, isto é, daquilo que deseja transmitir – parecer – ao olhar do outro. A questão das relações baseadas na alienação é um dos motivos mais relevantes na elaboração dos indivíduos e suas relações com o mundo. Como exemplo, é válido mencionar a crítica de Rousseau ao luxo, pois ele o considera como um componente alienante das relações sociais, responsável por agravar a desigualdade social. Entretanto, ainda que a crítica seja direcionada ao luxo da aristocracia e da corte, o verdadeiro objeto da reprovação do filósofo é o que ele considera como “existência fora de si”, isto é, a ruptura interior do indivíduo. Nas palavras de Baczko: “[...] *A alienação, expressa no simbolismo das "aparências" e da "existência fora de si", torna-se quase universal, tanto mais que, em certos momentos, Rousseau afirma que essa "aparência" é introduzida em todas as*

relações interindividuais, que se torna um fenômeno que impede toda a comunicação entre os homens”.¹⁶⁶

Baczko explica que a partir de situações de alienação surgem, na obra de Rousseau, descrições quanto à realidade social e a fenômenos psicológicos, nos quais a questão da alienação aparece apenas como resultado de uma deformidade psíquica, isto é, ela ocorre como consequência do progresso das luzes do indivíduo. Essas descrições que se inserem numa “dimensão moral”. É nela que se encontra o aspecto mais importante da alienação, segundo o autor, um dos principais alicerces sobre os quais se organizam as contradições da obra rousseauiana.¹⁶⁷ A “existência fora de si”, com efeito, representa a ruptura que ocorrera no interior do homem, entre sua existência e sua natureza. Assim, ultrapassado o estado de natureza, o homem deixa de ouvir a voz de sua consciência e entrega-se às paixões e aos interesses egoístas, sendo guiado pela opinião do outro e seus prejuízos. Entre sua essência – sua natureza – e sua existência social contrapõem-se as instituições humanas. São os próprios homens que alteram sua natureza, deixam de ser bons e livres e tornam-se dependentes de paixões e princípios alheios. Assim, o existir fora de si mesmo mostra que no decorrer dos progressos da civilização o indivíduo perde as características primordiais do gênero humano, como sua humanidade. A questão da alienação deixa transparecer a ruptura entre essência e aparência do homem, entre seus discursos e suas ações.

De acordo com Rousseau, o momento em que o homem é transportado para fora de si mesmo e surge a contradição entre ser e aparecer, que ocorre fora do indivíduo, em suas relações com os outros e também na esfera das instituições sociais, pode ser equiparado a uma alteração na estrutura interior do indivíduo. Ao mesmo tempo em que recorre ao modelo do homem e da cooperação dos indivíduos, o filósofo manifesta claramente, em sua obra, que o sentimento de particularidade deve ser compreendido em função de seu lugar em determinadas estruturas sociais. Para melhor compreensão, Baczko sugere considerar o problema das necessidades. Por um lado, Rousseau as concebe como singularidades do indivíduo, vez que cada um cria suas próprias necessidades, é capaz de limitá-las e dominá-las. Portanto, o surgimento das falsas necessidades – ou necessidades artificiais – é consequência do desenvolvimento da

¹⁶⁶ Tradução nossa. “L’aliénation, exprimée dans la symbolique des “apparences” et de “l’existence hors de soi”, devient ainsi quasi universelle, d’autant plus qu’à certains moments Rousseau affirme que cette “apparence” s’introduit dans toutes les relations interindividuelles, qu’elle devient un phénomène qui empêche toute communication entre les hommes.” BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. P.28.

¹⁶⁷ BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Paris: mouton, La Haye, 1974.P.23.

vaidade. Por outro lado, o advento da primeira necessidade e a indispensabilidade de satisfazê-la é, para o homem, sua primeira relação com aquilo que o cerca; nesta ocasião manipula-se o primeiro elo da grande corrente pela qual a ordem social é construída. O autor explica que, doravante, as necessidades não são mais concebidas pelo indivíduo, não é mais ele que as cria, a sociedade é quem as impõe, cada uma das necessidades passa a exercer função de componentes que, juntos, representam uma integralidade singular, podendo ser alteradas e ampliadas de acordo com quem as estabelece. E por qual motivo os homens se submetem a satisfazer necessidades que nem ao menos exprimem suas próprias vontades? Isso ocorre porque estamos diante da tirania da opinião, não se pode mais falar em autonomia do indivíduo, visto que suas necessidades estão condicionadas à imposição social, sua vaidade é tamanha que o homem deseja conquistar coisas e pessoas por uma razão: o olhar do outro.

Conforme Baczkó, durante suas análises sobre o tema da alienação, por vezes Rousseau relaciona a natureza notadamente social das necessidades com a alienação dos indivíduos, tendo em vista que estamos diante de uma terceira modalidade de necessidades: as que provêm da ânsia pela estima e consideração, que se originam da sociedade. Portanto, é lá que o autor procura a gênese da alienação, na primeira ligação que os indivíduos experimentaram entre si.

A situação da alienação nasce no curso da cooperação dos indivíduos, cada um dos quais, ao formar "relações com o que o rodeia", é motivado pelo amor de si, pela aspiração de satisfazer suas necessidades. A interdependência dos homens, no entanto, tem o efeito de gradualmente fazer o indivíduo agir em relação não a sua pessoa, mas ao que ele é aos olhos dos outros; sua ação é distorcida não pela aspiração ao útil, mas pela ambição (o desejo de se distinguir); ele deixa de "ser ele mesmo", ele começa a "existir aos olhos dos outros" ¹⁶⁸.

Da dependência mútua, que surge das relações entre os homens motivados pelo amor de si e pela ânsia de satisfazer suas necessidades, decorre o desejo progressivo de agir de forma a cativar o olhar do outro. A maior ambição do indivíduo alienado de si é ser alguém aos olhos do outro; isso implica, necessariamente, na dicotomia ser/parecer.

¹⁶⁸ Tradução nossa. No original: "La situation d'aliénation naît au cours de la coopération des individus, dont chacun, en nouant "des rapports avec ce qui l'environne", est motivé par l'amour de soi, l'aspiration à satisfaire ses besoins. L'interdépendance des hommes a cependant pour effet de faire progressivement agir l'individu eu égard non plus à sa personne, mais à ce qu'il est aux yeux des autres; son action est distée non pas par l'aspiration à l'utile, mais par l'ambition (le désir de se distinguer); il cesse "d'être lui-même", il commence à "exister dans le regard des autres". BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. P.31.

Com efeito, seja qual for o olhar que se tem sobre o mundo oposto ao que existe, contrapondo aparência e essência, ele é elaborado de forma que a definição dessa aparência não se refere, de forma implícita, unicamente a um determinado ideal, mas também àquilo que contribui para a formação deste. Efetivamente, a autenticidade está constantemente relacionada a um agrupamento de valores contrários à realidade e em razão dos quais julga-se que isso é ilusório, noutras palavras, não existe de fato, trata-se apenas de aparência, fazer parecer que é aos olhos do outro.

Mas o que significa autenticidade para Rousseau? Segundo Baczko¹⁶⁹ a concepção de autenticidade para ele está vinculada com um valor primordial, o ser autêntico remete à liberdade, a trajetória para a não alienação e para a liberdade são análogos. De igual modo, o individualismo e a socialização são noções de um mesmo processo que possibilita a efetivação do mundo das aparências, mas também torna possível que o indivíduo seja autônomo enquanto ser moral e possibilita a liberdade nas relações entre os indivíduos.

Em contrapartida, se a alienação surge no âmbito das instituições humanas é porque foi introduzida entre o indivíduo e sua disposição natural, isso significa que existe uma crise tanto na sociedade que aliena o indivíduo, quanto no indivíduo alienado. O mundo das aparências sentencia o indivíduo à solidão, o retira da ordem. Para se encontrar novamente, é preciso que o homem, sozinho em sua intimidade, conduzido pela consciência que possui de si mesmo, reconstrua seu lugar junto à coletividade; dessa forma, poder-se-á atenuar o afastamento que a civilização e o progresso causaram entre a existência dos homens e sua inclinação.

Ainda no âmbito das análises do intérprete já citado, vemos que a obra de Rousseau não se restringe à experiência, à demonstração da solidão como condição existencial, nem tampouco à reflexão quanto a solidão. A noção de solidão, ou ainda, de seus diversos significados na obra do filósofo, pode ser evidenciado apenas pela percepção de como essa experiência – de solidão – e a reflexão decorrente dela estão ligados a outros temas, somente respondendo as indagações no que diz respeito à função que tais temas assumem no pensamento de Rousseau e que, sem que este tenha sua importância diminuída. Uma breve análise sobre o tema da solidão permitirá a apreensão de fundamentos do olhar que Jean-Jacques tem sobre o mundo e que está relacionado ao tema da metáfora do olhar, tendo em vista que a solidão pode ser resultado da ruptura

¹⁶⁹ BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Paris: mouton, La Haye, 1974. P.205-206.

interior do homem social, mas também pode ser entendido como fruto da reprovação dos olhares da sociedade, que provoca no indivíduo o sentimento de solidão. Ela é, por vezes, vivenciada como a experiência do próprio isolamento. Em outras, ela é experimentada como um sentimento de ameaça e insegurança; ou ainda, como a demonstração da injustiça, assim como a vivenciada pelo filósofo, associada também à injustiça social. A solidão, compreendida como a ruptura do indivíduo com a sociedade existente, produz um vazio no interior do homem. Esse vazio é recorrentemente evocado na obra de Rousseau. Através da solidão é possível aceder aos valores nas quais poderiam estar fundados o corpo social e sua reciprocidade em relação ao indivíduo. Ao menos nesse sentido o mundo moral pretendido seria mais palpável que o mundo existente, que se apresentava como uma “aparência única”.¹⁷⁰

Rousseau confere à sua solidão a incumbência de salvaguardar a humanidade contra ele mesmo. Assim, para conseguir expressar a motivação de sua solidão, ele elabora uma confissão. O tema da solidão apresenta um caráter ambíguo e contraditório. Rousseau mesmo por diversas vezes explica a origem de sua conduta solitária e suas contradições. Ele detém, conforme Baczko, a sensação da solidão de uma alma capaz de expandir-se e não ficar unicamente em si mesmo, mas o leva a ampliar suas afeições. O autor lembra que, no decurso de toda a sua existência, o filósofo reiteradamente testemunhou sua ânsia de ser apenas ele mesmo, como também o seu desejo de vir a ser outra pessoa, valendo-se de nomes falsos e interpretando papéis fictícios, ele se passava por outrem.

Com efeito, Rousseau não era simplesmente um solitário, ele também refletia sobre a sua solidão e, nessa reflexão, atribuía a ela um status filosófico, moral e literário¹⁷¹. No tempo presente, dir-se-ia que tal meditação representa uma definição acerca das análises dos diversos tipos de solidão, mas também se trata de uma descrição abundante em argumentos históricos, como, por exemplo, a investigação sociológica de seu próprio tempo, a indagação quanto à seu significado e aquilo que viria na sequência. O filósofo genebrino não só experimentou a solidão, mas ainda foi um defensor do direito de ser solitário, como uma prerrogativa do indivíduo que anseia desfrutar de uma

¹⁷⁰ "Eu amo muito os homens para ter necessidade de escolha entre eles, eu amo todos eles, e é porque eu os amo que odeio a injustiça porque é porque eu os amo que eu fujo deles [...]. Esse interesse pela espécie é suficiente para alimentar meu coração". ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Lettres à Malesherbes*, OC. Cit. P.1144.

¹⁷¹ Ver capítulo 3 de Baczko, *Rousseau: solitude et communauté*.

existência autônoma, de modo que se possível existir e compreender o mundo em diversas categorias e moldes diferentes daqueles determinados pela sociedade. Assim, é possível concluir que a solidão, nessa situação, presume uma noção definida da sua autenticidade e sua relação com a sociedade.

A importância das análises precedentes oferecidas por Baczkó está em desvendar a gênese e a natureza da solidão é, de certa forma compreender que o homem ao qual o filósofo confere o caráter propriamente bom é aquele isolado; que, segundo ele é competente para adentrar a contradição entre a essência do homem e sua existência social, isto é, entre a inclinação geral do homem, baseada na natureza e na realidade social destes. Na condição em que o indivíduo se encontra propriamente sozinho, isolado de seus semelhantes é que o sentido de responsabilidade do indivíduo para com a coletividade se acentua e é na solidão que se processa a consolidação da personalidade do homem, sua autonomia e individualidade.¹⁷²

A concepção de solidão para Rousseau não é apenas o resultado da concorrência de circunstâncias eventuais que ocorrem individualmente, antes, ele a interpreta como aspectos essenciais da posição do homem no mundo, à história e a natureza, bem como de seu comportamento em relação a sua época. Todavia, nosso propósito é, por um lado, analisar o conceito de solidão encontrado nas obras de Rousseau como efeito das relações entre os homens na sociedade corrompida, isto é, a solidão causada pela contradição do homem consigo mesmo, sempre em busca dos olhares de aprovação e da estima do outro. E, por outro, verificar a solidão imposta pela sociedade àqueles que escolhem não se submeter ao olhar do outro, vez que estes experimentarão o isolamento como fruto da tentativa de manter sua autenticidade. Importa-nos também captar de que maneira a experiência de solidão vivida pelo autor tornou-se particularmente relevante para a construção de seu pensamento.

A perspectiva de solidão proposta por Jean-Jacques está vinculada ao contexto social: ela é considerada como o resultado de uma escolha pessoal, como a vontade individual de se afastar da sociedade.¹⁷³

Em sua concepção, o homem do estado de natureza é de igual modo solitário, já que ele não tem a necessidade de manter relação constante com os outros para vivenciar

¹⁷² [...] “Ce n’est qu’autant qu’on aime à vivre seul qu’on est vraiment sociable”. *L’art de jouir et autres fragments autobiographiques*, op. Cit.. P.1175.

¹⁷³ Diferentes autores como Diderot, Voltaire et Holbach se manifestam, reiteradamente, em sentido contrário à solidão, pois a supõem como um estado quase débil.

a completude de sua existência e perceber sua própria existência. Vale lembrar que para Rousseau a sociabilidade não é natural ao homem. Ao conferir à solidão a especificidade de uma condição moral favorecida, Rousseau vai contra os ideais de seu tempo. Destarte, seja qual for a singularidade do caminho pessoal de Rousseau e a natureza existencial de sua solidão, se ele pode fornecer um significado à sua própria solidão pode também ultrapassar o caráter individual e singular de sua própria experiência.

Na obra *Confissões*, o caráter autobiográfico do tema se revela, o autor baseia-se em suas próprias experiências para construir seu pensamento. Essa construção era verdadeira, mas, mais do que isso, integrava a necessidade da transparência total na percepção de si e das relações humanas. Tal transparência era apropriada para proporcionar as circunstâncias necessárias para que o ser autêntico pudesse mostrar-se ao determinar uma comunicação imediata com os outros indivíduos, suprimindo afeições falsas e personagens sociais dissimulados. Por conseguinte, a elaboração do pensamento de Rousseau não consiste numa ideia abstrata à qual uma visão do mundo está submetida.

A solidão para Rousseau é uma situação vantajosa para o acesso ao conhecimento; é vantajosa do ponto de vista cognitivo, pois também é vantajosa na perspectiva moral.

Com efeito, trata-se do conhecimento como sendo a verdade moral. Saber é conhecer a si mesmo, diz respeito à consciência de si mesmo. Mas a verdade acerca da natureza e da inclinação do homem é também importante, pois assinala o intuito e extensão de todo conhecimento.

Querendo ser mais instruídos que os outros, eles estudaram a natureza humana para poder falar habilmente, mas não para se conhecerem; eles trabalhavam para instruir os outros, mas não para se iluminarem por dentro [...]. Para mim, quando eu queria aprender, era conhecer a mim mesmo e não ensinar; Eu sempre acreditei que antes de ensinar aos outros, era necessário começar com o suficiente para si mesmo, e de todos os estudos que tentei fazer na minha vida, no meio dos homens, não há praticamente nada que eu não teria feito igualmente sozinho em uma ilha deserta onde ficaria confinado pelo resto dos meus dias ¹⁷⁴.

¹⁷⁴ Tradução nossa. “Voulant être plus savants que d'autres, ils étudioient la nature humaine pour en pouvoir parler savamment, mais non pas pour se connoître; ils travailloient pour instruire les autres, mais non pas pour s'éclairer en dedans [...]. Pour moi quand j'ai désiré d'apprendre c'étoit pour savoir moi-même et non pas pour enseigner; j'ai toujours cru qu'avant d'instruire les autres il fallait commencer par ssavoir assez pour soi, et de toutes les études que j'ai tâché de faire en ma vie au milieu des hommes il n'y en a guère que je n'eusse fait également seul dans une île déserte où j'aurais été confiné pour le reste de mes jours.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*, OC. cit. P. 1012-1013.

Esse trecho demonstra a relevância conferida pelo autor quanto ao conhecer a si mesmo. Mas o homem que vive fora de si, ou ainda, aquele que se identifica com o mundo das aparências, não é capaz de conhecer a si mesmo, nem tampouco distinguir a aparência da realidade. Ele deseja conhecer o outro, ele se constrói pelos outros e não por si mesmo. O homem que se reconhece no mundo das aparências percebe a realidade de forma diversa ao solitário, que possui verdadeira autonomia intelectual e não permite que sua razão seja subjugada. Essa autonomia também pode ser observada no âmbito moral, haja vista que ele mesmo opera julgamentos sobre si, conferindo aos outros e as coisas seu real valor, e não conforme o valor que lhes fora atribuído. No mundo das aparências, onde predomina a mentira, os preconceitos, a hipocrisia, retirar-se para o interior de si mesmo e se afastar do mundo, pode ser a única maneira de o indivíduo acessar verdades absolutas e pessoais. Assim, conforme indica Starobinski, o conhecimento deriva da condição moral do indivíduo, da intensidade de existência interior.¹⁷⁵

Entre os significados atribuídos por Rousseau a noção de solidão, o mais relevante para o tema aqui proposto é que todo indivíduo é um solitário no mundo das aparências e, deve-se entender por solidão, a privação da presença real e autêntica e a renúncia da relação de reciprocidade. Porém, o homem que se encontra no mundo das aparências não possui consciência de sua condição solitária. Ele existe no olhar do outro, é tragado pelo jogo de interesses e ganância. Esse homem foge na tentativa de escapar de sua solidão, e não consegue retornar a si, pois não coincide mais consigo mesmo. Ele mesmo se flagela e se diverte apenas quando não precisa se mostrar de forma autêntica.

Assim, a verdadeira solidão, no sentido de um retorno a si mesmo, requer que o indivíduo rompa com o mundo, subtraia sua individualidade do curso normal das coisas. Em outras palavras, para saber estar sozinho no meio do mundo, o indivíduo deve primeiro chegar ao intenso sentimento de não ser idêntico ao mundo, aos papéis sociais que lhe são impostos¹⁷⁶.

A percepção do homem de sua autonomia em relação ao mundo das aparências aumenta seu individualismo. Por outro lado, o indivíduo recusa essa exterioridade, uma vez que se ressentido por ter sido afastado do corpo social, distanciado de sua natureza humana.

¹⁷⁵ STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. P.22-24.

¹⁷⁶ Tradução nossa. “Aussi la véritable solitude, au sens d'un retour à soi-même, exige-t-elle de l'individu qu'il rompe avec le monde, qu'il soustraie son individualité au cours ordinaire des choses. Autrement dit, pour savoir être seul au milieu du monde, l'individu doit d'abord arriver au sentiment intense de n'être pas identique avec le monde, avec les rôles sociaux qui lui sont imposés.” BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. P.207.

O autor mostra que a complexidade e a riqueza trazidas por Rousseau em suas obras com relação à noção de si mesmo, isto é, da individualidade do ser humano, tem sua origem no fato de que essa noção se estabelece, a um só tempo, por um movimento oscilante de pensamento entre o conteúdo e seu empenho para sintetizar as divergências. Dessa forma, a agitação do filósofo em sentido oposto ao mundo das aparências e sua rejeição se consuma com o que Baczko denominou: “afirmação da autonomia e a soberania do indivíduo em uma apoteose da subjetividade do eu”¹⁷⁷. Contudo, no preciso instante em que alcança seu ápice, esse instante está ligado seu oposto, isto é, a ambição de uma convivência afetuosa e poética com a natureza, em que o eu pode ser abandonado. A sensação de ser um estrangeiro, alguém dispensável e a todo momento ameaçado em meio a uma sociedade desigual e alienada, está correlacionada ao desejo de um corpo social em que a cooperação se imponha.

Deve-se considerar que, se existe para Rousseau uma crise na sociedade e no próprio indivíduo, é porque a situação específica experimentada por ele quanto à estrutura da sociedade de seu tempo colaborou para torná-lo conhecedor das efetivas ocorrências da alienação na esfera social. Rousseau interpreta situações de conflito pessoal e/ou frustrações dentro do contexto de sua visão dos homens como seres alienados em um mundo regido pelas aparências. Ele é o primeiro a explicar seu sentimento de ser estranho ao mundo e sua insatisfação com a sociedade atrelada às injustiças sofridas por ele, de fato ou imaginária.

Ao contar a experiência e a observação de algo, eu estou nesse aspecto na posição mais vantajosa onde jamais mortal, talvez, encontre a si mesmo, já que sem ter nenhum estado, eu conhecia todos os estados; eu vivi em tudo, do mais baixo ao mais alto, exceto o trono. Os grandes só conhecem os grandes, os pequenos só conhecem os pequenos. Eles vêem o primeiro apenas pela admiração de sua posição e são vistos com desprezo injusto. Em relações muito distantes, o ser comum a uns e a outros, o homem também as escapa. Para mim, cuidando em tirar sua máscara, reconheci por todos [...]. Admitido como um homem sem pretensões e sem consequências, eu os examinei à vontade; quando pararam de disfarçar, pude comparar o homem com o homem e o estado com o estado.¹⁷⁸

¹⁷⁷ BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. P. 230.

¹⁷⁸ Tradução nossa. “A compter l'expérience et l'observation pour quelque chose, je suis à cet égard dans la position la plus avantageuse où jamais mortel, peut-être, se soit trouvé, puisque sans avoir aucun état moi-même, j'ai connu tout les états; j'ai vécu dans tous depuis les plus bas jusqu'aux plus élevés, excepté le trône. Les grands ne connoissent que les Grands, les petites connoissent que les petits. Ceux-ci ne voyent les premiers qu'à travers l'admiration de leur rang et n'en sont vus qu'avec un mépris injuste. Dans des

Na ideia de mundo alienado transparece o sentimento de uma crise fundamental da sociedade, no entanto, essa compreensão acontece por meio de impressões e sensações, como um ambiente no qual a emoção se verbaliza por intermédio de metáforas e símbolos. Todas as instituições definidas, como, por exemplo a Igreja e o poder são alienadas no tocante aos indivíduos, ou seja, são externas a ele. O movimento contrário a alienação, a saída da natureza alienada das relações humanas e sua opacidade, no pensamento de Rousseau, consiste em uma escolha na direção da emancipação do homem.

Contudo, enquanto o mundo se mantiver exatamente como é, cada escolha livre do indivíduo corre o risco de aprofundar a opacidade ao redor de si e, conseqüentemente, seu regresso a si mesmo converte-se numa trajetória continuamente incompleta e ameaçada. Pois como já vimos, a atividade no mundo das aparências envolve o indivíduo em uma sequência de acontecimentos, os quais ele não domina, e que o tornam dependentes de forças sociais desconhecidas. Por isso, a obra de Rousseau se insurgiu contra a alienação do mundo das aparências. E nesse sentido, o olhar ganha seu sentido, enquanto forma de expressão dessa mesma alienação no mundo das aparências.

3.1. Os olhares da opinião

Na carta XXIII escrita por *Saint-Preux* a Júlia, em *A nova Heloísa*, observamos:

[...]Oh! Minha Júlia! Dizia com enternecimento, se pudesse transcorrer meus dias contigo nestes lugares ignorados, feliz com nossa felicidade e não com o *olhar* dos homens. Se pudesse aqui concentrar toda minha alma somente em ti e tornar-me, por minha vez, o universo para ti! Encantos, adorados, gozaríeis então das homenagens que vos são devidas? Delícias do amor, é então que nossos corações vos saboreariam sem cessar!¹⁷⁹

Nesse trecho da mesma carta, podemos observar que o sentido da palavra *olhar* não é o mesmo do que dissemos há pouco. Aqui o termo significa o modo como cada indivíduo julga os seus semelhantes, diz respeito a opinião pública.

Como dito, foi no segundo *Discurso* que Rousseau empregou pela primeira vez a palavra *olhar* de forma metafórica, no momento em que os homens já haviam se

rappports trop éloignés, l'être commun aux uns et aux autres, l'homme, leur échappe également. Pour moi, soigneux d'écarter son masque, je l'ai reconnu par tout [...]. Admis chez tous comme un homme sans prétentions et sans conséquence, je les examinai à mon aise; quand ils cessoient de se déguiser je pouvois comparer l'homme à l'homme, et l'état à l'état". Ebauche des confessions. Op.cit. P. 1150-1151.

¹⁷⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Júlia ou a nova Heloísa*. P. 84.

aperfeiçoado o suficiente para conseguirem se comparar aos outros e tiveram as primeiras noções de preferência, o que ocorreu na chamada “festa primitiva”. Rousseau nos diz que “cada um começou a olhar os outros”, sugerindo que o autor pretendia nos oferecer um significado de olhar que vai além: olhar neste caso, significa que cada um começou a tomar consciência de seus semelhantes e, por consequência, se comparou a eles. É neste exato momento que nasceu também o desejo pela estima pública.

O *amor-próprio*, paixão nascida na sociedade e ligado ao egoísmo, porque leva um homem a dar mais valor a si do que a outro, está vinculado à opinião, uma vez que ele busca estima e aprovação dos outros a qualquer preço, essa nova necessidade se torna uma motivação para o comportamento humano.

Amor significa preferir a ser preferido e implica necessariamente a comparação, fonte de todo amor-próprio. Afinal, quando se ama, projeta-se sobre o outrem um ideal, que introduz inevitavelmente a ilusão sobre as pessoas. Eis-nos, pois, no domínio do parecer, da máscara, da opinião. Uma vez que ser amado torna-se projeção do outro.¹⁸⁰

O amor-próprio não é senão um sentimento relativo, fabricado e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a dar mais importância a si do que a qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que eles infringem mutuamente e que é a verdadeira conta da honra.¹⁸¹

Resultante da corrupção do amor de si – paixão originalmente benéfica e ligada à conservação – o amor-próprio implica não apenas em preferirmos a nós mesmos do que a outro, mas por sua impossibilidade de satisfação, quer também que os outros preferiram a nós e não a eles mesmos, como demonstrado pelo próprio autor abaixo:

O *amor-de-si*, que não diz respeito a não ser a nós mesmos, está contente quando nossas verdadeiras necessidades estão satisfeitas; mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente e não poderia estar porque esse sentimento, preferindo-nos aos outros, exige também que os outros nos prefiram a eles, o que é impossível.¹⁸²

A partir de então, o homem está submetido à tirania da opinião pública, que o filósofo ilustra, como no caso em tela, como o “olhar do outro”, que serve também como um controle social, em que se pautam as ações no que se supõe que o outro – que o olha – quer que ele faça. Esse *olhar* tem o poder de subjugar os semelhantes, de modo que

¹⁸⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. t. IV. P.1458.

¹⁸¹ Ibid. t. III. P. 219; nota.

¹⁸² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. t. IV. P.493.

ajam de maneira “apropriada”, adequada às exigências externas, e não em pleno uso de sua liberdade.

Sobre o assunto, vale citarmos Salinas Fortes em sua obra *Paradoxo do Espetáculo*:

Em uma palavra, esboça-se a “tirania” da opinião, que sofrerá uma intensificação progressiva e se estabelecem as condições da generalizada *alienação* que vai caracterizar o homem social a partir de agora e nas etapas ulteriores do seu desenvolvimento. Uma nova espécie de “necessidade” surge então e passa a governar o comportamento dos homens reunidos.¹⁸³

O próprio Rousseau ao falar da opinião pública aponta o nascimento de uma busca por estima como uma nova necessidade, nas palavras do autor:

Uma terceira ordem de necessidades, que, nascida depois das outras, não deixa de primar, afinal, sobre as demais, é constituída por aquelas que vêm da *opinião*. Tais são as honras, a reputação, a posição, a nobreza e tudo o que existe na *estima dos homens*, mas leva por meio dessa estima aos bens reais que não seriam obtidos sem ela.¹⁸⁴

A estima encaixa-se em uma terceira ordem de necessidades, haja vista que a primeira trata-se da necessidade material, que está relacionada a subsistência e os impulsos que proporcionam bem estar, como por exemplo, o impulso sexual. Posteriormente, esse desejo por estima se transformará em furor por se distinguir.

No livro I do *Emílio*, Rousseau nos diz: “O homem natural é tudo para si: é unidade numérica, o inteiro absoluto que tem relação apenas consigo mesmo ou com seu semelhante.” No entanto, ao falar sobre o homem civil, ele afirma o inverso: “o “homem civil” não é senão uma unidade fracionária que é da ordem do denominador e cujo valor está na sua relação com o inteiro, que é o corpo social”.¹⁸⁵

Isso se deve ao fato de que na passagem do homem do estado de natureza para o estado civil, ocorre uma fratura entre o interior do homem e o exterior, que é sempre contraditório a ele. Por isso Rousseau afirma no *Emílio* que sair do estado de natureza quer dizer para o homem entrar “em contradição consigo mesmo”.

¹⁸³ FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau*. P.52.

¹⁸⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. t. III. P.530.

¹⁸⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. P.53.

Nas palavras de Salinas:

A raiz dessa contradição está em nossa “ordem social”, ou antes, nessa espécie de perversão cósmica que nos faz viver debaixo dos olhares e nos condena inapelavelmente a não-coincidência absoluta entre o interior e o exterior, entre o ser e o parecer. O que tornará o terreno propício ao “cortejo dos vícios”, ao desenvolvimento dos egoísmos e à inibição dos sentimentos altruístas.¹⁸⁶

Nessa inquietação por reconhecimento e admiração, o homem acelera o processo de afastamento da sua natureza interior e se aliena no mundo das aparências.

Movido pelo desejo de “estima pública” e passando a agir segundo as imposições do “olhar” do outro, o indivíduo faz a experiência da consciência de si tornar-se opressiva, como um “véu” a encobrir suas mais profundas aspirações “naturais” de ser apenas “ele mesmo”.¹⁸⁷

Esse amor “narcísico” que exige que o outro estime mais a mim do que a ele mesmo, que deseja ser reconhecido e admirado, é a “mola propulsora”, como diz Salinas que dirige o comportamento humano direto para a alienação e, por consequência, traz a cisão interior.¹⁸⁸ Aqui está a maior diferença entre o homem natural e o homem do estado civil: que o primeiro está sempre dentro de si mesmo e o segundo sempre fora, vivendo apenas da opinião que os outros constroem dele, sem saber quem ele é. Conforme Rousseau, “o homem do mundo está inteiramente na sua máscara, não estando quase nunca em si mesmo, ele é sempre estrangeiro e está pouco à vontade quando é forçado a entrar em si. O que ele é não é nada, o que ele *parece* é tudo para ele”.¹⁸⁹

Assim também acontece com as chamadas “pessoas públicas”, que são aquelas que vivem em torno do outro, como se sua existência fosse baseada na influência do outro, de modo a construir um papel social, como o descrito por Salinas:

Vemos também de que maneira bem concreta, no plano do “homem moral”, a passagem para a sociedade se dá como translação, para a órbita do outro, como um viver orbitando em torno do outro, e de que modo bastante preciso é no entrecho que dessa multiplicidade de movimentos contraditórios que se constroem gradativa e dramaticamente os papéis sociais e se elaboram as *personas públicas*.¹⁹⁰

¹⁸⁶ FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau* P.64.

¹⁸⁷ FREITAS, J. *Política e Tecnologia: uma releitura do Iluminismo*. P. 17.

¹⁸⁸ FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau* P. 67.

¹⁸⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*.t. IV. P.515.

¹⁹⁰ FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau* P.67.

Na obra *A nova Heloísa*, Rousseau faz uma crítica à opinião pública e a maneira como ela sacrifica o que é natural, pois com a adequação dos comportamentos àquilo que é esperado, não existe segurança de que o outro é quem ele parece ser. Ele critica também a Paris de sua época, que proporciona as máscaras e todo o “cortejo de vícios”, como diz o trecho abaixo:

De outro lado, a opinião pública ensina a desconfiar de seu caráter, ela as pinta frívolas, astuciosas, artificiais, estouvadas, volúveis, bem falantes mas sem nada a pensar, sentindo quando menos e gastando assim todo seu mérito em vã tagarelice. Tudo isso me parece ser-lhes exterior como suas saias de balão e seu carmim. São vícios de ostentação que é preciso ter em Paris e que, no fundo, recobrem nelas bom senso, inteligência, humanidade, boa índole; elas são meninas levianas, menos mexeriqueiras do que entre nós, menos talvez do que em qualquer outro lugar.¹⁹¹

Em outro trecho da obra, encontramos a descrição das vestimentas e adornos usados na época, dos quais Paris ditava o que estaria na moda ou não e as mulheres parisienses serviam como modelo para as outras, como ilustra o trecho a seguir:

Vestem-se tão bem ou, pelo menos, tem de tal forma a reputação de fazê-lo que neste ponto, como em tudo, servem de modelo ao resto da Europa. De fato, não se pode usar com maior gosto um traje mais bizarro. Elas são, de todas as mulheres, as menos escravizadas a suas próprias modas. A moda domina as provincianas mas as parisienses dominam a moda e sabem dobra-las à sua própria vantagem. As primeiras são como copistas ignorantes e servis que copiam até os erros de ortografia; as outras são autores que copiam como mestres e sabem reparar as más lições.¹⁹²

O bem vestir-se nesta época estava relacionado a reputação e a nobreza, motivo pelo qual todos desejavam estar bem vestidos e, dessa forma, alcançarem estima pública. As que não se enquadravam aos moldes parisienses estavam sujeitas a desaprovação dos olhares.

Quando alguém olha para o outro, a imaginação daquele que é submetido a esse olhar atua em âmbito criador – que não se separa do reprodutor – para que ele consiga entender ou interpretar o que o outro quis dizer com seu olhar. E pela interferência da imaginação, perde-se a garantia da verdade. Pode ocorrer que o homem esteja apreendendo um determinado olhar como sendo para ele no tocante a algo específico,

¹⁹¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Júlia ou a nova Heloísa*. P.249.

¹⁹² *Ibid.* P.240.

quando na verdade, pode ser apenas sua mente criando e ampliando coisas que o outro sequer teve a intenção de “dizer-lhe”. Ou seja, pode-se entender de forma errônea um olhar lançado sobre si. Submeter-se ao olhar do outro é uma atitude arriscada porque não apenas não temos como saber efetivamente o que o outro pensa sobre nós ou espera de nós, como também porque ao abrirmos mão do poder que temos sobre nós mesmos para nos submetermos aos outros abandonamos a liberdade. Nesse sentido, o aspecto político do pensamento rousseauiano se evidencia.

Há na busca pela estima pública dois problemas essenciais: o primeiro diz respeito aos olhares capazes de constranger ou persuadir aquele que está em busca de aprovação e o segundo está ligado a falta de identidade daquele que modifica suas condutas por causa dos olhares recebidos. É possível encontrar exemplos em vários trechos da obra *A nova Heloísa*:

Deixo escapar meus arrebatamentos sem constrangimento; eles não têm mais nada que eu deva calar, nada que a presença do sensato Wolmar embarace. Não temo que seu olhar esclarecido leia no fundo de meu coração: e quando uma terna lembrança aí quer renascer, um olhar de Claire toma o seu lugar, um olhar de Júlia me faz corar.¹⁹³

Ao mesmo tempo em que *Saint-Preux* diz não temer o a olhar crítico de Wolmar, ou seja, o julgamento que Wolmar pode fazer dele, um olhar de Júlia o faz corar, o constrange e ele enrubesce. Vale citar outro trecho da mesma obra em que se pode identificar um olhar de censura:

Do bairro Saint-Germain ao mercado, há poucas mulheres em Paris cujo primeiro contato, cujo olhar, não seja de uma ousadia capaz de desconcentrar quem quer que não tenha visto algo semelhante em seu país; e, da surpresa na qual lançam estas novas maneiras, nasce este ar desajeitado que se censura nos estrangeiros.¹⁹⁴

Essa linguagem metafórica, por vezes parece “dizer” mais do que nossas vãs palavras. Na carta sobre a “manhã inglesa”, a confiança plena e a comunicação transparente se evidenciam:

[...] A essa palavra, seu trabalho de agulha caiu de suas mãos; ela virou a cabeça e lançou a seu digno esposo um olhar tão comovente, tão terno que com ele eu próprio estremei. Ela não disse nada: o que teria dito que valesse esse

¹⁹³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Júlia ou a nova Heloísa*. P. 609.

¹⁹⁴ *Ibid.* P.241.

olhar? Nossos olhos se encontraram também. Senti, da maneira pela qual seu marido apertou-me a mão, que a emoção nos atingia aos três, e que a doce influencia dessa alma expansiva agia ao redor dela, e triunfava mesmo da insensibilidade.¹⁹⁵

Nesse trecho estão presentes os elementos principais da alma rousseuniana, a saber, expansão e influência, pelos quais se torna possível a comunicação sem alienação, sem o movimento de sair de si. Os personagens não se comunicaram por meio das palavras, mas sim dos sinais, “a expansão é mais vasta e a influência é mais pura”¹⁹⁶.

Todo esse esforço empregado pelos homens para alcançar aprovação e admiração social produz uma falsa impressão de felicidade, o que se deve ao fato de que quando o homem atinge a estima desejada seu *ego* se inflama e se realiza. Pelo menos até o próximo desejo se impor a ele. Rousseau imputa ao ego narcísico a base da falência de nossas instituições.

Nessa ótica, percebemos que, para Rousseau, o processo da civilização ameaça a autenticidade do indivíduo, pois impõe um padrão comportamental que responde às expectativas de determinado grupo social ou indivíduo deixando de lado as especificidades de cada um. A opressão oriunda dos controles sociais corporificados na obra de Rousseau na metáfora do olhar levará o homem a uma oposição cada vez maior entre o *ser* e o *parecer*. Aqui não há mais que se falar em autenticidade, ele está alienado de si, tornando-se um estranho a si mesmo.

¹⁹⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Júlia ou a nova Heloísa*. P.559.

¹⁹⁶ STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. P.160.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa se propôs a investigar a função da noção de olhar na obra de Rousseau, se, efetivamente, o termo fora empregado de forma metafórica e, mais especificamente, quais são as menções do termo feitas pelo autor no *segundo Discurso*. Assim sendo, os dois primeiros capítulos trataram da análise das citações do olhar feitas pelo autor na referida obra e, no capítulo três acompanhamos os desvios desses dois primeiros olhares. Tendo em vista que a principal obra, objeto de análise dessa dissertação, retrata o processo contínuo de degeneração da sociedade, o olhar lançado pelos indivíduos que compõem esse corpo social só poderia ser um olhar “negativo”.

Para concluir, algumas considerações sobre o tema no romance *A nova Heloísa*, escrito em 1756, posterior aos dois *Discursos*. As *Confissões* revelam que Rousseau também queria realizar uma reforma em si mesmo, com base na autenticidade e na simplicidade. Essa reforma se daria exteriormente, já que o filósofo renuncia aos “enfeites dourados” e a todo um ritual estético da época (peruca, meias brancas, etc.), mas também se trata de uma reforma a ser feita interiormente, ao se opor ao mundo e aos “insensatos julgamentos dos homens”.

Além disso, mesmo com toda a experiência de vida, seus amores, ele crê ainda não ter experimentado até então um sentimento de plenitude capaz de preencher todo o seu ser. Nas *Confissões*, ele escreve:

A impossibilidade de atingir os seres reais lançou-me no país das quimeras e, nada vendo no mundo real que fosse digno de meu delírio, alimentei-me num mundo ideal que minha imaginação criadora em breve povoou com seres segundo o desejo de meu coração. [...] Figurava-me o amor, a amizade, os dois ídolos de meu coração sob as mais encantadoras imagens [...]. Imaginava duas amigas [...] dotei-as de dois caracteres análogos mas diferentes, com duas figuras não perfeitas mas de meu gosto, animadas pela benevolência e pela sensibilidade. Fiz uma morena e outra loura, uma viva e outra suave, uma sensata e outra fraca mas de uma fraqueza tão tocante que a virtude parecia com ela beneficiar-se. Dei a uma um amante do qual a outra foi uma terna amiga, e mesmo alguma coisa mais. Mas não admiti nem rivalidades nem brigas nem ciúmes porque tenho dificuldade em imaginar qualquer sentimento penoso e porque não queria embaciar esse quadro risonho com alguma coisa que lhe desagradasse a natureza. Apaixonado por meus dois encantadores modelos, identifiquei-me o mais possível como amante e o amigo mas o fiz

amável e jovem, dando-lhe além disso as virtudes e os defeitos que sentia em mim.¹⁹⁷

Os personagens da obra são pessoas excepcionais, altamente generosos e, bem longe dos homens comuns e de suas intrigas, eles possuem uma grandeza em sua simplicidade. No entanto, em todo romance há um conflito. Em *A nova Heloísa*, Saint-Preux é apaixonado por sua aluna, Júlia, uma aristocrata que lhe corresponde. Mas seu orgulhoso pai, o Barão d'Etange não aceitará que sua filha se case com um plebeu, motivo pelo qual ele determinará o curso dos acontecimentos e, por consequência, do romance.

A oposição do Barão d'Etange ao romance do jovem casal nasce de um preconceito de natureza social: a sociedade daquele período está estruturada em camadas sociais e por isso não aceita a mistura delas. Apesar de não deixar de amar Saint-Preux, Júlia se casa com o Sr. de Wolmar e a ele permanece fiel, pois a virtude é uma das inovações trazidas no romance, ou, se quisermos, uma forma de voltar, ainda que só em partes, ao estado natural e não corrompido do homem, ponto central na filosofia de Rousseau.

Mas acima de tudo, devemos ressaltar que Rousseau foi um dos primeiros a realizar a união entre o homem e a natureza, fazendo dela o conteúdo da própria consciência, uma vez que a paisagem estava intimamente ligada ao estado da alma dos personagens, o que impressionou e modificou a literatura romântica.

Nas palavras de Jean Starobinski:

Porém, entre os temas de primeira importância, impõe-se o da natureza exterior, que já existia antes de Rousseau mas que adquiriu toda a sua importância justamente com este romance. Uma enorme diferença separa Rousseau de seus predecessores, pois é muito grande nestes últimos o espaço ocupado pelo pensamento racional. O sonho e o devaneio diante da natureza não existiram antes de Rousseau. Porque ninguém antes dele soubera sintetizar a presença invasora e atuante da natureza e o novo conceito de mundo exterior, verdadeiro agora e não mais povoado por seres mitológicos, com o novo *eu* romântico que estava desabrochando.¹⁹⁸

Tendo consciência de que o homem não pode voltar ao estado natural, Rousseau situa os personagens num ambiente campestre, rústico, numa pequena sociedade entregue ao plantio e a criação, voltada a enriquecer a natureza a não a destruí-la. A montanha é

¹⁹⁷ STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. P.13.

¹⁹⁸ Ibid. P.16.

uma inovação trazida nessa obra, que nunca antes teve papel tão importante na literatura, nem tampouco na vida cotidiana, ocupará lugar central no século XVIII, pois ao revelar os Alpes, Rousseau aponta não só o valor estético deles, mas também o bem-estar físico e espiritual ocasionado por ela, concepção inteiramente nova.

Conforme Starobinski:

A montanha, que nunca figurara como valor positivo na literatura nem mesmo na vida cotidiana, invade agora o século XVIII. Pois, ao revelar ao mundo a Suíça, Rousseau revela não só o valor estético dos Alpes, mas também o bem-estar físico e espiritual proporcionado pela montanha, perspectiva absolutamente nova para a época.¹⁹⁹

Tais temas foram fundamentais para a literatura posterior dos quais a importância somente hoje se pode compreender em toda a sua amplitude. Acompanhando a tendência da época²⁰⁰, Rousseau escreve seu romance na forma epistolar, ou seja, o romance acontece através da troca de cartas. O cerne da obra se dá na troca de cartas entre cinco personagens, o que possibilita a Rousseau examinar o tema das relações humanas e explorar os acontecimentos sob várias óticas.

Na carta XXIII escrita por *Saint-Preux* a Júlia, encontra-se outro emprego da palavra “olhar” ainda não mencionado. Na primeira parte da carta, a natureza e em especial, a montanha, ocupam lugar de grande destaque. Starobinski faz a seguinte análise:

Rousseau descreve aqui a paisagem de um *outro mundo*, onde a transparência faz reinar um ar de magia: um mundo mais vasto, mas onde tudo parece mais próximo, onde a infelicidade da distância das coisas se atenua.

Notemo-lo de imediato: no início do primeiro Diálogo, para descrever o “mundo encantado”, Rousseau utilizará expressões curiosamente análogas. Nesse reino ideal impera a mesma vivacidade das cores, a mesma limpidez. E, enquanto a carta sobre a montanha fala do *desaparecimento de um véu*, o primeiro Diálogo evoca *gozos imediatos*.²⁰¹

À medida em que o homem entra em contato com a natureza ele se liga a ela de forma tão íntima que ela é capaz de transformar o estado de sua alma, motivo pelo qual

¹⁹⁹ STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. P.16.

²⁰⁰ Alguns famosos romances epistolares foram as *Cartas Persas*, de Montesquieu (1721); *Pamela e Clarisse Harley*, de Richardson e as *Cartas portuguesas* (1669).

²⁰¹ STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. P.91-92.

ela pode também mudar a forma como o homem olha para as coisas e as situações, pois no livro IV do *Emílio*, Rousseau afirma que os olhos são os “órgãos da alma”.

Seus olhos, esses órgãos da alma que nada disseram até aqui, ganham linguagem e expressão; [...] ²⁰²

A natureza pode mudar o olhar do homem quando ele retorna àquilo que é natural e verdadeiro, ou seja, ao que é transparente. Isso se deve ao fato de que a vida em sociedade causa uma cisão interior no homem pela imposição das condutas e dos olhares que se colocam entre os homens e aquilo que eles realmente são como se fosse um véu, ou, se quisermos, um obstáculo.

Rousseau faz a descrição de uma paisagem onde reina a transparência, tudo parece estar mais próximo, a distância entre as coisas e a própria infelicidade é atenuada.

Em sua obra *A transparência e o obstáculo*, Starobinski faz a seguinte análise:

O momento da mais perfeita nitidez da paisagem é também o momento em que o ser sente apagar-se os limites de sua existência pessoal. O véu é suprimido, e o espectador, tornando-se também menos opaco, desaparece na luz para o qual é agora transparente. A acentuação das cores e das formas parece provocar, em troca, uma espécie de atenuação das vontades e pensamentos particulares que delimitavam a individualidade do eu. A existência se estende por um espaço mais vasto, o ser sensitivo experimenta uma plenitude intensa, mas, simultaneamente, o ser pessoal esquece sua diferença, distende-se numa “volúpia tranquila” ²⁰³.

Nessa passagem, o autor escreve sobre as formas tornadas mais intensas e o ar que se torna mais límpido, toda essa beleza tem o poder de mudar seu humor. Mas Rousseau estaria falando sobre um privilégio dos que vivem na montanha ou das paisagens? Não, o autor está falando de uma qualidade do olhar, como uma metáfora da felicidade, ou seja, o olhar de um homem satisfeito consigo mesmo tem a capacidade de se projetar no mundo exterior. Sobre essa passagem, cabe citarmos uma vez mais Starobinski na obra *A transparência e o obstáculo*:

Se a qualidade do ar das montanhas transforma o humor daquele que passeia, o estado da alma de um amante feliz pode, por sua vez, transformar a qualidade

²⁰² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. P.286.

²⁰³ STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. P.92.

do ar. O céu do vale torna-se, pois, tão límpido quanto na mais elevada altitude; uma magia análoga cativa o olhar.²⁰⁴

A natureza permite que uma transformação ocorra no interior do homem, uma vez que ele já não se importa com o mundo e suas opiniões, mas entrega-se a ela e a espiritualidade que nela há; conseqüentemente, ele encontra a satisfação de que precisa, a única felicidade que realmente importa e essa felicidade interior extravasa pelo homem através do olhar.

A conseqüência de sua transformação, que faz cair o véu que representa tudo aquilo que o afasta das coisas, traz mudança ao seu olhar, seu interior mudou e, por isso, ele já não enxerga as coisas da mesma maneira, não há mais obstáculos. Por vezes o filósofo parece entregar-se a um estado autêntico que já não poderia ser encontrada na sociedade em que vivia, ele deseja que desapareçam os obstáculos entre os corações dos homens.

Sabemos das preferências de Rousseau pela vida tranquila e pela simplicidade no modo de viver, o que nos permite examinar mais a fundo a descrição sobre os habitantes da região do *Valais*:

Encontrareis em minha descrição um rápido creiom de seus costumes, de sua simplicidade, do equilíbrio de suas almas e desta mansa tranquilidade que os torna felizes, antes pela isenção dos pesares do que pelo gosto pelos prazeres.²⁰⁵

Nesse trecho e nos seguintes, o personagem descreve sua “experiência surpreendente” no vilarejo, pela hospitalidade dos habitantes do local e pelo pouco - ou nenhum – interesse deles para com o dinheiro dos turistas. Se analisarmos bem, o autor parece nos sugerir algo a mais do que apenas a paisagem do *Valais*, a descrição faz-nos pensar que os habitantes daquele local eram mais felizes do que os habitantes da cidade, como se o fato de habitarem próximos à natureza trouxesse a eles maior qualidade de vida. Mas não apenas, eles não se atêm aos excessos, antes buscam estarem sempre dentro de si mesmos, como o trecho abaixo bem ilustra:

Contudo, o dinheiro é muito raro no alto Valais, mas é por isso que os habitantes vivem no bem-estar, pois os gêneros são abundantes, sem saída para o exterior, sem consumo de luxo no interior e sem que o agricultor montanhês,

²⁰⁴ STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. P.93.

²⁰⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Júlia ou a nova Heloísa*. P. 84.

cujos trabalhos são seus prazeres, se tornem menos laborioso. se um dia tiverem mais dinheiro, serão infalivelmente mais pobres. Possuem a sabedoria de senti-lo e há na região minas de ouro que não é permitido explorar.²⁰⁶

Para reforçar a ideia de como o estado da alma dos personagens está intimamente ligado à natureza e a forma como isso reflete no olhar deles para as coisas. Vale citarmos um trecho da carta XXVI em que *Saint-Preux* escreve, desolado, a sua amiga, Júlia:

Nos violentos arrebatamentos que me agitam, não poderia permanecer imóvel; corro, subo com ardor, lanço-me sobre os rochedos, percorro a grandes passos todos os arredores e encontro por toda a parte, nas coisas, mesmo horror que reina dentro de mim. Não se percebe mais verdura, a erva está amarela e murcha, as árvores perderam as folhas, o *séchara*²⁰⁷ e o vento norte acumulam a neve e os gelos e toda a natureza está morta a meus olhos como a esperança no fundo do meu coração.²⁰⁸

O amor entre Saint-Preux e Júlia no início da obra fora confessado apenas para Claire, prima de Júlia, e tinha a necessidade do véu, uma vez que era secreto por não ter sido autorizado pelo Barão d'Etage, pai de Júlia. No entanto, conforme se avança na leitura do romance vemos que os segredos são divulgados. A confiança entre os personagens aumenta à medida em que eles se conhecem de maneira mais próxima. E, ao passo que os amantes sofrem com a distância e se afastam dos prazeres da carne, o amor entre eles se purifica, tornando-se transparente ao olhar dos outros. A conquista da virtude significa a conquista da confiança, segundo Starobinski, “graças a esse perfeito abandono, o pequeno grupo das “belas almas” conhecerá prazeres deliciosos”.

Nas palavras de Starobinski:

Constitui-se um mundo unânime em que, como na sociedade do *Contrato*, nenhuma vontade particular pode isolar-se da vontade geral. Em *A nova Heloisa*, a pequena comunidade circunscrita tem seu centro em Julie, cuja alma se comunica com todos aqueles que a cercam. Essa estreita companhia iluminada por uma figura feminina, e cuja economia se organizará de uma maneira bastante “maternalista”, está longe, sem dúvida, de assemelhar-se em todos os aspectos à república igualitária e viril do *Contrato*. Mas, nessas duas obras, os privilégios da pureza e da inocência encontram-se reconquistados em consequência da confiança absoluta que abre as alas umas às outras. A alienação total pela qual os seres se oferecem e se tornam mutuamente visíveis

²⁰⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Júlia ou a nova Heloisa*. P. 84.

²⁰⁷ Vento do nordeste.

²⁰⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Júlia ou a nova Heloisa*. P. 93.

lhes restitui finalmente o *direito de existir* como pessoas autônomas e livres; a partir daí, não sofrem solidão nem servidão; sua existência pessoal é justificada e sustentada pelo reconhecimento de outrem, fundada na benevolência unânime. Vivem sob os olhares uns dos outros; constituem um corpo social.²⁰⁹

A força da natureza exterior, em que o ambiente toca a alma dos personagens através dos sentidos, nos remete ao imediatismo das sensações e a felicidade trazida por ela, temas constantemente trazidos a discussão por Rousseau.

Tendo demonstrado no capítulo II dessa dissertação o viés negativo que recebe a noção do “olhar” no *segundo Discurso*, em razão do processo de degeneração que Rousseau retrata, no qual os homens se submetem ao olhares da opinião – aprovação ou censura –, tratamos agora da função que tal termo exerce na manutenção da transparência e liberdade dos indivíduos que compõe o corpo social.

Como se vê o termo “olhar” é também empregado de forma positiva, da mesma forma como ocorre na “festa popular”²¹⁰, na qual a uniformidade é reestabelecida: “*O indivíduo esquece sua diferença na exaltação coletiva, liberta-se de sua existência separada e de seu orgulho solitário para se oferecer aos olhares de todos na “transparência” de uma perfeita igualdade*”²¹¹.

A festa popular se apresenta como uma oposição ao teatro, sendo que Rousseau se vale desses dois modelos de espetáculos para expressar o nível de representação encontrado em cada um deles. O ideal de festa popular se caracteriza como um espetáculo com grau mínimo de representação, sendo a finalidade desse modelo específico de festa não mostrar-se ao outro como um objeto que se dá em espetáculo, mas fazer com que cada um “se veja e se ame no outro”, promovendo a união entre os homens e a formação de laços afetivos e de alegria entre eles. Dessa forma, ela representa a possibilidade de transpor aquela dimensão das relações ofuscadas pela busca da estima do outro, marcando uma nova forma de existência em que o “olhar do outro” não significa mais o desejo por distinção, ele agora representa um componente de extrema relevância para a promoção e manutenção de relações transparentes.

As análises acerca do olhar encontradas nas obras de Rousseau, em especial no *segundo Discurso*, nos permitem concluir que este filósofo se vale da linguagem

²⁰⁹ STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. P.95-96.

²¹⁰ Starobinski a chama de “festa cívica” na obra de Salinas Fortes, *O Paradoxo do Espetáculo*. P.181-182.

²¹¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*, t. III. P.1344.

metafórica para conferir, por vezes, ao termo “olhar” um significado que vai além daquele concernente ao sentido da visão. O intuito desta pesquisa foi despertar a percepção dos leitores de Rousseau para essas questões sobre o olhar.

Através da leitura do texto observamos que o afastamento do homem de seu estado original e seu ingresso na sociedade o conduziram a um duplo movimento – de aproximação em relação aos outros e de afastamento da natureza – também o levou à degradação em todos os níveis possíveis. E, para que sejamos capazes de compreender tais fenômenos sociais foi necessário, antes, compreendermos os fenômenos individuais, tendo em vista que a sociedade é formada por indivíduos e suas peculiaridades.

Após ter o homem feito progressos suficientes para ser capaz de se distinguir dos outros seres, o primeiro olhar que ele lançou representou um recuo sobre si mesmo revelando seu sentimento de existência e também de orgulho; o que nos permite inferir que o olhar que o indivíduo lança diz respeito, primeiramente, a sua formação pessoal, isto é, à sua individualidade.

Num segundo momento, quando o homem começou a olhar o outro e a desejar ser olhado, a estima pública passou a ter valor, e uma escala de valores que o indivíduo aplica a todos e que todos aplicam a ele foi inserida nas relações entre os homens. Assim, a inquietação do homem para se distinguir do outro e sobrepuja-lo faz com que ele se mostre ao olhar do outro como alguém distinto do que ele é. Ao final do *segundo Discurso*, Rousseau afirma:

Mostraria que é a tal ânsia de fazer falar de si, a esse furor de distinguir-nos, quase sempre nos colocando fora de nós, que devemos o que há de melhor e de pior entre os homens: nossas virtudes e nossos vícios, nossas ciências e nossos erros, nossos conquistadores e filósofos, isto é, uma multidão de coisas más contra um pequeno número de coisas boas.²¹²

Doravante, o homem *entra em contradição consigo mesmo*, pois "olhar para os outros e [...] querer ser olhado" pressupõe, como finalidade a busca pela consideração. Mas para compelir alguém a olhar para o outro, se faz necessário mostrar-se de forma atrativa e conveniente. Assim, o homem do estado civil, que "sabe apenas viver na opinião dos outros", vive constantemente à procura dos olhares de aprovação e de estima pública.

²¹² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. P.111.

Da ânsia de cativar o olhar do outro, isto é, de obter prestígio, o homem passa a se definir por sua riqueza e, desejando possuir mais do que suas forças seriam capazes de alcançar, o homem torna-se dependente do outro para satisfazer uma multidão de desejos – falsas necessidades – que também decorrem de sua ambição de se distinguir. De acordo com o pensamento de Burgelin em sua obra *La Philosophie de L'Existence de Jean-Jacques Rousseau*, a individualização está ligada à distinção e oposição, que podem ser representados pela fortuna e títulos que os homens possuem. O indivíduo que possui tais critérios receberá reconhecimento e estima da sociedade, uma vez que ela discerne a sorte e o mérito de cada um conforme as aquisições que são capazes de fazer.

A vida social que temos diante dos nossos olhos nos separa dos outros e de nós mesmos, tendo em vista que a busca pela estima e a aprovação de outrem acarretam a fissura interior do homem, tornando-o um ser ambíguo: ele existe, tal como é, mas há também uma segunda versão dele mesmo, nascida da influência, fundada na visão que constrói de si a partir da opinião do outro. Um vazio se instaura no coração do ser, sentimento admitido por Rousseau nas *Confissões*: "Eu sempre sinto o vazio". Por sua vivência, o filósofo deixa margem à interpretação de que seria impossível se obter na sociedade a plenitude: um ser que se reduz à opinião dos outros, vivendo como estranho a si mesmo está condicionado a essa torturante contradição consigo mesmo. Sob a ótica de Salinas Fortes:

É dessa desigualdade, por conseguinte, que não é apenas a desigualdade entre os homens, mas oposição entre a aparência e a realidade, que os vícios também se alimentam, é em virtude dela que a “polidez” e a “arte de agradar” do primeiro *Discurso* transformam-se numa espécie de segunda natureza, que não se ousa mais “parecer aquilo que se é”, que já não é mais possível conhecer o íntimo dos outros, que cada face é necessariamente mentirosa e que a vida em sociedade é o reino da hipocrisia.²¹³

Todavia, aquele que não sabe dissimular e que não permite que a sociedade o transforme em fantoche, permanece um estranho, porque assim que o homem iniciou seu processo de socialização, ninguém mais foi capaz de ser autêntico. Para Burgelin, aquele que se dobra aos olhares da opinião e deixa-se reduzir à aparência é verdadeiramente o “vilão”: "Assim, o homem se apropria de tudo, mas o que mais importa para ele se apropriar é o próprio homem"²¹⁴. Porém, ele só pode se apropriar do outro se ele existir

²¹³ FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau*. P.39.

²¹⁴ BURGELIN, P. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: PUF, 1952.P. 255.

primeiro. Vimos, anteriormente como o filósofo genebrino experimentou uma necessidade de submergir na solidão, onde há a possibilidade de nos encontrarmos em nós mesmos nos esquecendo do juízo dos outros. Nos *Diálogos*, Rousseau fundamenta seu próprio afastamento social ao falar das aparências e da falta de transparência entre os homens:

A impossibilidade de dourar sua linguagem e de esconder os movimentos de seu coração punha de seu lado uma desvantagem enorme em relação ao restante dos homens, os quais, sabendo esconder o que sentem e o que são, se mostram unicamente como convém que sejam vistos. Só uma intimidade perfeita poderia entre eles e ele restabelecer a igualdade. Mas, enquanto ele se entregava a ela, por seu lado, eles só o faziam na aparência; isso era da parte dele uma imprudência e da parte dos outros um embuste, e essa enganação de que ele foi vítima, uma vez descoberta, deve tê-lo afastado para sempre deles.²¹⁵

Vimos também, no *segundo Discurso*, que o pensamento de Rousseau é deveras contemporâneo e que a busca pelo olhar de aprovação do outro está sempre presente em nossa sociedade, assim como o olhar de reprovação, capaz de causar graves danos à percepção que o homem possui de si mesmo. E se o homem contemporâneo se esconde sob uma máscara e se dissimula, fazendo parecer apenas aquilo que lhe convém, para alcançar prestígio e estima sociais, o que se nota, é que este movimento se traduz de forma integral na noção de “olhar” ao longo de toda a sua obra. Uma metáfora capaz de sintetizar o essencial daquilo em que consiste a experiência humana nas sociedades ditas civilizadas, pois esse *olhar* nas relações sociais, está a serviço de uma mensura da adequação deste indivíduo aos apelos da sociedade na qual está inserido, no que tange ao *status* social e aos valores subvertidos que o outro o impõe na busca do tão desejado prestígio, que não passa afinal de uma projeção imaginária de si mesmo. Tais impressões e inquietações filosóficas acerca da autenticidade do ser ofuscada pelas relações sociais torna Rousseau um crítico atemporal e de grande valor no pensamento contemporâneo.

²¹⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*, t. I. P.812-813.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia Principal – Obras de Rousseau

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, v. I (1959), v. II (1961), v. III (1964), v. IV (1969).

_____. *As confissões*. 2 vol. Tradução de Raquel de Queiroz. São Paulo: Athena Editora, s.d.

_____. *Cartas Escritas da Montanha*. Tradução de Maria C. P. Pissarra, Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006.

_____. *Correspondance Générale de J.-J. Rousseau*. Anotado e comentado por Teophile Dufour. Paris: Colin, 1934.

_____. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Ed. Abril, Col. “Os Pensadores”, 1973.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Ed. Abril, Col. “Os Pensadores”, 1973.

_____. *Do contrato social*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Ed. Abril, Col. “Os Pensadores”, 1973.

_____. *Emílio ou Da educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004 (Paidéia).

_____. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Ed. Abril, Col. “Os Pensadores”, 1973.

_____. *Júlia ou a nova Heloísa*. Tradução de Fúlvia Maria Luiza Moretto. São Paulo-Campinas: Hucitec/Ed. Da Unicamp, 1994.

_____. *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*, in *Collection complète des oeuvres*, Genève, 1780-1789, vol. 10, in-4°, édition en ligne www.rousseauonline.ch, version du 7 octobre 2012.

_____. *Lettre à D'Alembert*. Paris: Garnier- Flammarion, Paris, 1967.

_____. *Lettre à Mgr. de Beaumont*. Paris: Garnier- Flammarion, Paris, 1962.

_____. *Os devaneios do caminhante solitário*. Tradução de Fúlvia Maria Luiza Moretto. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª edição, 1986.

Bibliografia Complementar

BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Paris: mouton, La Haye, 1974.

BURGELIN, P. *La philosophie de l'Existence de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: PUF, 1952.

BURLAMAQUI, Jean-Jacques. *Éléments du droit naturel*. Paris, Vrin, 1981.

CASSIRER, Ernst. *L'unité dans l'oeuvre de Rousseau*. In: *Pensée de Rousseau*. Genebra, Seuil, 1984, p.41-65 (publicado originalmente no Bulletin de La Société Française de Philosophie, XXXII, 1932).

_____. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. Trad. De Marc B. de Launay. Paris, Hachette, 1987.

CHARVET, John. *The social problem in the philosophy of Rousseau*. Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia*. São Paulo: Cortez, 2007.

DERATHÉ, Robert. *J-J. Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo: Discurso; Barcarolla, 2009.

_____. *La rationalisme de J-J. Rousseau*. Paris, PUF, 1948.

_____. *L'homme selon Rousseau*. In: *Pensée de Rousseau*. Paris. Seuil, 1984. (Tradução de Helena Esser dos Reis. Inédita).

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Democracia, liberdade e igualdade*. In: Salinas Fortes, L. R. Nascimento, M.M (orgs.). *A constituinte em debate*. São Paulo: Ed. Sofia, 1987.

- _____. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.
- _____. *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.
- _____. *Rousseau: entre o bem dizer e o bem fazer*. In: Revista Discurso, 5, São Paulo, 1974.
- _____. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.
- FREITAS, J. de. *Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*. 1. Ed. São Paulo: Humanitas – FFLCH/USP, 2003.v. 1. 148p.
- _____. *Imaginação em Diderot e em Rousseau*. Discurso, v. 45, n. 1, p. 169-186, 19 ago. 2015
- _____. *Linguagem e política nas Cartas Escritas da Montanha*. In: Colóquio Internacional Religião e Política em Rousseau: em torno das Cartas Escritas da Montanha, 2006, São Paulo/SP. Resumos. São Paulo: São Paulo, 2006. v. 1.
- _____. Comunicação apresentada no GT do Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, 2018, Vitória - ES.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1974.
- MARUYAMA, Natália. *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política*. Editora Humanitas, 2006
- MATTOS, Franklin de. *O filósofo e o comediante: ensaios sobre literatura e filosofia na Ilustração*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- MONTEAGUDO, Ricardo. *Rousseau existencialista*. In: Trans/Form/Ação. Marília: vol.27, nº.1, 2004.
- _____. *Entre o Direito e a História: A concepção do legislador em Rousseau*. São Paulo, SP. Editora Unesp, 2006.
- NASCIMENTO, Milton M. *O contrato social – entre a escala e o programa*. Discurso, São Paulo, 1988, n. 16.
- _____. *Opinião Pública e Revolução*. São Paulo: Edusp. 1989.

PRADO Jr, B. A retórica de Rousseau e outros ensaios: Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

ROSA, Jacira de Freitas; FREITAS, J. de. *O espírito alienado de si: o homem social*. Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP), São Paulo, v. 1, p.95-113, 1999.

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

VERNES, Paule-Monique. *La ville, la fête, la démocratie: Rousseau et les illusions de la communauté*. Paris: Payot, 1978.