

Gabriela Lafetá Borges

**Lei e Virtude na História:
O papel do *Legislador* no pensamento de Rousseau**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de História do Instituto de Ciências
Humanas da Universidade de Brasília, sob orientação
do Prof. Dr. Estêvão Chaves de Rezende Martins, e
co-orientação do Prof. Dr. Cláudio Araujo Reis.

Brasília, janeiro de 2002.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Estévão Chaves de Rezende Martins – HIS/UnB (presidente)

Prof. Dr. Claudio Araujo Reis – FIL/UnB (membro)

Profª. Dra. Tereza Cristina Kirschner – HIS/UnB (membro)

Prof. Dr. Nelson Gonçalves Gomes – FIL/UnB (suplente)

Meus Agradecimentos

aos orientadores: prof. Estévão, pelo apoio, pelo rigor e pela acolhida em “terras estranhas”; e,

prof. Claudio, pela inspiração sutil e marcante, por ter me apresentado e me acompanhado no pensamento de Rousseau;

aos professores Tânia, Tereza Kirschner e Jaime, pelos cursos de pós-graduação que muito me ajudaram no estudo da história;

ao professor Samuel Simon, pelo caro incentivo, e por ter despertado o meu interesse pela filosofia;

ao professor Walter Kohan, pela presença inquietante em dois anos de *Projeto*, e pelo convite permanente à “doce violência” do *pensar*;

a Katiane, pela amizade incondicional;

a Juliana Merçon, pela tradução ao inglês e, especialmente, por tudo (!) – que faz da tradução apenas uma desculpa: a amizade linda e compartilhada em tempos de mestrado, em tempos iguais...;

à minha família, pela paciência e pelo apoio de sempre;

ao CNPq, pela concessão de bolsa-auxílio.

Resumo

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), como os grandes teóricos políticos do seu tempo, faz apelo final a um grande homem da política, capaz de instaurar e perpetuar o “espírito” de um *contrato*. Neste trabalho, sem que se descarte o contexto histórico, político-intelectual, de que Rousseau fala, mas, antes acolhendo-o como condição de possibilidade das questões envolvidas, ocupa-se do Legislador rousseauiano em primeiro plano. Um legislador tomado como *necessário* aos princípios do direito político de que trata o *Contrato Social* e para o qual Rousseau reserva o instante quase mítico da fundação do Estado. Deste instante, toda a questão emerge: dar ao pacto social um caráter inaugural, *fundador*. Rousseau situa o seu Legislador precisamente no instante que funda um projeto não-revolucionário, mas conservador; e de um ‘conservadorismo antigo’ cuja função suprema é a mesma da educação e do direito: restaurar a totalidade social em torno de uma liberdade ética.

E assim, que se busca na ética antiga, particularmente aquela apontada por Plutarco de Queroneia (50-120), idéias, preceitos e *Vidas* de varões da história que ajudaram a configurar o Legislador do *Contrato*; a fim de compreender, por esta fonte, o que Rousseau tentava articular em torno de sua mais “abstrata” face legislativa.

O Legislador se mostra, ainda, neste trabalho, como figura-teórica capaz de evidenciar os pressupostos fundamentais da teoria rousseauiana. Ao se colocar como solução para um projeto de constituição do espaço público, o Legislador evidencia problemas a partir dos quais é proposta a tarefa: acolhê-los como princípio norteador e fator instigante de uma investigação possível, de muitas, entre história e filosofia. E, de onde singularidades históricas dispõem-se num contexto relevante e atual pela inquietação da escrita.

Abstract

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), like the great political theorists of his time, makes the final appeal to a great man of politics, which is capable of establishing and perpetuating the “spirit” of a *contract*. In this study, the historic, political and intellectual context about which Rousseau speaks is not disregarded but taken as a condition for possibilities to the posed questions. The focus of the present enquiry is the Legislator. A legislator who is considered as *necessary* to the principles of political law which the *Social Contract* is about, and to whom Rousseau prepares the almost mythical instant of the State foundation. The main topic emerges from this instant: to give an inaugural or *founder* character to the social pact. Rousseau positions the Legislator precisely in this moment that founds not a revolutionary project, but a conservative one. A project of an ‘ancient conservatism’ whose supreme function is the same as that of education and law: restore social totality in respect to ethical liberty.

In order to understand what Rousseau attempted to articulate about his most “abstract” legislative face, ideas, precepts and *Lives* of illustrious men of history that helped to configure the Legislator of the *Contract* are sought in ancient ethics, particularly in that pointed out by Plutarch from Chaeronea (50-120).

In this study, the Legislator also appears as a theoretical figure capable of making the fundamental assumptions of the rousseaunian theory evident. By being presented as a solution to the project of constituting the public space, Rousseau’s Legislator makes some problems visible. Problems from which the following task is proposed: to consider them as guide principles and instigating factors for one (or various) possible investigation(s) between history and philosophy. From such investigation historical singularities are organized within a relevant and current context, through the restlessness of the writing.

Sumário

INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO I – O Legislador e o advento da moralidade	22
A síntese pela <i>unidade</i>	36
CAPÍTULO II – Sociabilidade e Interioridade: os dois aspectos da Lei	45
Os dois lados da sociabilidade	53
Entre a solidez da lei e a reforma necessária	58
Um paralelo com o Platão das <i>Leis</i>	68
CAPÍTULO III – Virtude e Heroísmo na História: Rousseau leitor de Plutarco	76
“ <i>Oh Esparta, eterno opróbrio de uma doutrina vã!</i> ”	77
O período helenístico: uma visão rousseauniana sobre a virtude	88
Plutarco e a experiência do <i>olhar</i>	102
CONSIDERAÇÕES FINAIS	115
BIBLIOGRAFIA	125

Introdução

Pode-se dizer que os grandes sistemas políticos, embora difiram em suas análises do fenômeno político, assim como na escolha do melhor regime, repousam sobre três pivôs complementares, como sugere J.-P. Guinle¹, a saber: 1) uma análise do contexto político do qual se fala; 2) uma busca dos meios mais apropriados a remediar suas imperfeições, passando por uma reconstrução ideal do regime político supostamente perfeito, ou próximo disto; 3) o apelo final a um legislador ou a um grande homem capazes de instaurar e de perpetuar o regime político em questão.

O presente trabalho apresenta-se como uma reflexão centrada na figura do legislador, ou terceiro aspecto (“pivô”) citado acima, no sistema de pensamento de Jean-Jacques Rousseau, filósofo e teórico político genebrino do século XVIII (1712-1778).

Já em meio à era gloriosa de Luís XIV (1643-1715), sentia-se os grandes males políticos e sociais de um século que inspirou forte e genuíno desejo de reforma. Por toda parte exercia-se contra o Antigo Regime uma crítica a que nada escapava, e, esperava-se que o progresso das *Luzes* - das ciências e das artes - pudesse, pelas mãos de alguns poucos *iluminados* que professavam o saber, levar a novas formas de vida comunitária. Fénelon os antecederam. No século XVIII, Montesquieu, Turgot, D’Argenson, Voltaire, Diderot, Holbach lhes deram continuidade, tornando-se defensores do chamado *aesponsismo esciatareciao*.

Contudo, esse desejo de reforma limitava-se a soluções dispostas nos próprios instrumentos opressores. Os quais apareciam como meros erros de organização que deveriam ser gradualmente eliminados, e que em nada se aproximava de uma transformação radical. Os pensadores do círculo dos enciclopedistas lutavam, por meio da escrita e da oralidade, pela *libertação*, especialmente do domínio de um regime político e de uma Igreja “absolutos”; mas quase nenhum deles acreditava na possibilidade e na

¹ GUINLE, J.-P. “Le législateur de Rousseau et le héros hégélien”. in *Revue Philosophique de la France et de l’étranger*. Paris, Presses universitaires de France, nº3, juillet-septembre, 1978.

necessidade de uma transformação profunda do Estado e dos princípios que regiam a sociedade do seu tempo, as quais tenderiam para o motivo da luta.

Neste sentido, Rousseau foi um revolucionário!² Ao atribuir uma tarefa ética à política, ao subordinar o sentido da política a um imperativo ético e propor o caminho de volta às formas naturais e simples da existência com o mapa da moralidade nas mãos, Rousseau erguia-se solitário em seu século. Essa é a visão de Cassirer ao apontar uma especificidade da filosofia de Rousseau, que atribuíra a culpa original não ao homem, mas à sociedade que seus contemporâneos tentavam salvar.

Vê-se, entretanto, que esta especificidade destacada por Cassirer no pensamento de Rousseau, é relativa a toda uma problemática da sociedade do seu tempo, e se insere em uma tradição intelectual que, nessa segunda metade do século XVIII, afirmava as bases de uma nova moralidade política. Uma tradição que via nas sociedades primitivas, especialmente americanas, a forma original de uma civilização que, em seu auge, fora francamente posta em questão. O início da história intelectual de Rousseau é, ela própria, marcada por uma resposta, claramente negativa, à questão levantada pela Academia de Dijon: “se o restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para purificar os costumes”. A resposta de Rousseau a esta questão em seu *Primeiro Discurso*, ou *Discurso sobre as Ciências e as Artes* (1750), pareceu, aos seus leitores contemporâneos, um grande paradoxo. Para nós, no entanto, se mostra como o marco primeiro de um pensamento “revolucionário”, embora inserido em um universo de questões comuns; um universo que, da busca pelas origens, elegeu o *selvagem* como representante dos valores máximos que conduziriam a corrente mais idealista da Revolução Francesa, e, identificando-o à grande meta da Revolução, levava os homens daquela época a uma afeição bravamente declarada pela *liberdade*³

Neste trabalho, sem que se descarte o contexto político-intelectual “do qual se fala”, ou os dois aspectos (“pivôs”) citados anteriormente (reitera-se, complementares),

² CASSIRER, Ernst. *The Question of Jean-Jacques Rousseau*. Nova York, Columbia University Press, 1954.

³ A contraposição historiográfica à afirmação nitidamente “filosófica” de Cassirer a Rousseau, ou pontual na filosofia rousseauiana, isto é, a de um pensamento “solitário” em meio a questões comuns, é de MAROUBY, Christian, in: *Utopie et Primitivisme: essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*. Paris, Éd. du Seuil, 1990.

mas, antes, acolhendo-os como a moldura histórica na qual é possível tecer o ambiente teórico das questões envolvidas, procurar-se-á ocupar-se do Legislador rousseauiano em primeiro plano, e tomá-lo como *necessário* (“...*Voilà d’où naît la nécessité du Législateur.*”⁴) aos princípios do direito político de que tratará o *Contrato Social*.

Legislador estará escrito com a inicial maiúscula no decorrer do trabalho quando se tratar do objeto proposto, isto é, homem da política que preside a fundação de um Estado e confere conteúdo ao pacto, a *bela alma* que oferece ao povo sua legislação. A grafia *legislador*, desta forma, faz referência ao soberano (povo), autor legítimo das leis e autoridade máxima de um corpo político.

Sublinhando a *necessidade* tanto de um Legislador quanto de uma legislação em seu projeto de constituição do corpo político, Rousseau os aproxima por sua natureza e função, de tal modo que o apelo ao Legislador resulta da natureza mesma da lei. Entende-se esta proximidade conceitual, central na análise que se segue, da seguinte forma: desejando o *Bem* (o que para Rousseau traduz-se melhor como *bem comum*) sem conhecê-lo, o soberano recorre à sabedoria do Legislador, cuja tarefa é, precisamente, esclarecer-lhe para este *Bem*. O *Bem* a que se refere Rousseau e sobre o qual cabe ao Legislador a função do esclarecimento, faz reconhecer-se por uma vontade soberana, vontade, esta, explicitada e fundamentada na lei. Deste feito - o da lei -, dá-se a união do entendimento e da vontade; a união do *indivíduo*, que por si só é um todo perfeito e independente, e do *corpo político*, que passa a ser sua vida e sua razão de ser.

Enquanto membros de um todo que nos escapa individualmente, devemos, segundo esta concepção, aprendermos a ser o que, por *natureza*, não poderíamos ser: “indivíduos sociais”, *cidadãos*. Este “aprendizado” dá-se por meio da lei que assentimos livremente, compreendendo o seu significado e absolvendo-o em nossa própria vontade. O Legislador não intervém diretamente na realização dessa lei, pois acha-se fora do jogo

⁴ *Du Contrat Social*. Aubier-Montaigne, 1943; livro II, cap.VI

político (não apresenta-se nem como magistrado, nem como cidadão); porém, como a lei, serve ao povo de *guia* rumo ao *Bem comum*, afirmando-se e dissolvendo-se ao mesmo tempo em sua função. Também com relação a natureza tanto da lei quanto do Legislador - seja ele um “lugar” teórico da doutrina política de Rousseau, seja ele um ator histórico -, sua natureza os torna idênticos (ou seja, a lei e Legislador), na medida em que afirmam-se no compromisso com o *Bem comum*. A legislação de um povo e o grande homem que a assina, representam, na história desse povo, o momento exato em que os homens tomam o controle de suas próprias ações e tornam *conscientes* de sua união, adquirindo a responsabilidade pela conservação de seus traços originais em meio social.

Evidenciando sua humanidade e seu caráter, o Legislador rousseauiano intervém, por meio da lei, na constituição de um povo e na formação de cidadãos. Apresenta-se no instante quase mítico da fundação do Estado como uma *inteligência superior, que vive todas as paixões e não experimenta nenhuma*, que ama desinteressadamente a felicidade pública, para gozar, por si só, de uma felicidade solitária num futuro longínquo. O Legislador que inspirou Rousseau, é aquele que, pela excelência da lei, oferece ao Estado uma instituição durável, *que cinco mil anos não possam destruir nem alterar*, e que “contenha os homens pelos costumes, pelos princípios e pela virtude”⁵, ensinando-lhes a *liberdade* que buscam sem saber. Sob o signo da *lei*, enquanto expressão da vontade soberana, e da *virtude*, ou qualidade pessoal de luta e força da vontade conforme a lei, a função e a natureza da legislação de um povo encontram sua identidade na do seu Legislador.

Imaginar que a subjetividade de alguém seja ao tal ponto *alienada* em função de um corpo social do qual não faz parte, talvez seja a primeira questão que se coloca ao Legislador de Rousseau. Recorrer a uma *inteligência superior* que instaura e perpetua uma comunidade ocupando “um lugar vazio” da política, como Sólon ocupou em Atenas (“...um homem político de pé no *métaichmion*”⁶), pode parecer inútil e, até mesmo

⁵ “Na República contêm-se os cidadãos pelos costumes, pelos princípios, pela virtude (...)” in *A Nova Heloisa*; UNICAMP, 1994 (carta de Saint-Preux a Milorde Eduardo - carta X, quarta parte, pp. 395).

⁶ BIGNOTTO, Newton. “A solidão do legislador”. in *Kriterion* (Revista de Filosofia da UFMG); janeiro a junho/98.

contraditório às idéias de Rousseau (pois, se o *contrato* é todo ele popular, como consentir com a *necessidade* de um Legislador?), ainda que ele a exponha como sábia razão. Ir ao apelo de um homem que tenha, ao mesmo tempo, atributos como envolvimento e imparcialidade, compreensão profunda das coisas humanas e, ainda, desprendimento delas, e que possua uma natureza e uma função ao ponto de identificá-las à excelência da lei, faz pensar imediatamente na impossibilidade de fazer coexistir em uma mesma pessoa o conhecimento esclarecido e desinteressado de uma verdade e sua realização política efetiva.

A distinção entre o “dever-ser”, o “ser” e ainda a “possibilidade de ser” requer que se tome a análise mais detidamente, para uma melhor compreensão do lugar do Legislador no sistema político do *Contrato*. Faz-se preciso perguntar, neste sentido, não somente sobre sua *necessidade*, mas também sobre sua *possibilidade* no que poderíamos pensar como uma sociedade “real”, ou realizável.

Tendo em vista os princípios políticos que definiriam o lugar por excelência da sociabilidade, Rousseau pensa em uma certa sociedade na qual o bom contrato não é definitivamente impossível. Seu pensamento passa por uma crítica do “real presente” que prepara um “real futuro”, isto é, uma crítica à ordem “instituída”, ou o domínio da *práxis* social, rumo a uma sociedade política e ética onde a sujeição comum à lei seja interiormente reconhecida como obrigatória e necessária.

No entanto, o *dever ser* de um “real futuro” possui forte inspiração na concepção de *realidade* pensada por um Rousseau admirador enfático das idéias de Platão. Trata-se de uma concepção amplamente formulada pelos antigos, e fundamentada em diferentes versões, que na obra de Platão assume um significado que talvez não dispomos mais de confiança, isto é: o que é pensado, *idealizado*, pode e deve ser *realizado*. Essa noção afirma que o *quê é* nada diz sobre o *que deve* ou *pode ser*. Ao contrário, é preciso partir destes para que aquele seja julgado: “*É preciso saber o que deve ser para bem julgar o que é*”, diz Rousseau no resumo do *Contrato Social* que há no *Emílio*.

Assim, Rousseau faz a esperada transposição desta concepção para sua teoria política; ou seja, parte do estudo sobre os princípios do direito político (que pode ser

chamado de lugar do *dever ser*) de que trata o *Contrato*, e, para que se possa *julgar de modo sadio a arte da política*, reúne a esse o estudo, aquele sobre o direito positivo dos governos estabelecidos (que é, em contraste com o anterior, o lugar do *ser*).

É interessante notar a relação dialética que se desenvolve daí: enquanto o *dever ser*, ou a idealização de um modelo, julga o que *é* - a ordem “instituída”, ou o “real presente” -, e, o julgando, anuncia o “real futuro”, as limitações próprias do *ser* condicionam o *dever ser* à possibilidade. “*Dir-me-ão que quem tiver homens para governar não deve procurar fora da sua natureza uma perfeição de que não são capazes (...)*”⁷ “*(...) não procuremos a quimera da perfeição, mas quanto possível procuremo-la de acordo com a natureza do homem e a constituição da sociedade.*”⁸

“Rousseau é filósofo; preocupa-se com a natureza e a felicidade do homem; no trajeto encontra necessariamente a política.”⁹ E a política, para Rousseau, é a arte do possível. No interior desta “arte do possível”, no entanto, cabe perguntar menos sobre o que *é*, como outrora fizera Hobbes ou os teóricos do direito natural, Grotius, Pufendorf, Barbeyrac, mais preocupados em justificar os “fatos”, do que buscar o que *deve ser*, como empenhara em fazer Rousseau. Sem preocupar-se em determinar a *práxis* política, Rousseau apresenta o seu fundamento: *toma os homens como são e as leis como podem ser*, para que entre o interesse e a justiça nasça o *admirável acordo da lei*. “*Tal a grande arte dos governos antigos nos tempos de antanho, em que os filósofos ditavam leis aos povos e só empregavam sua autoridade para torná-los sábios e felizes. (...) mas nossos governos modernos, que crêem tudo ter feito desde que consigam dinheiro, nem sequer imaginam que seja necessário ou possível chegar lá.*”¹⁰

Nessa “arte do possível” que é a política, os homens muito podem *ser*, quando amam sinceramente a virtude. O passado mostra isso, afirma Rousseau¹¹: “*... les hommes peuvent être en nous montrant ce qu'ils ont été.*” A exemplo dos povos antigos, e deles

⁷ *Economia Política*. “Obras de Jean-Jacques Rousseau”, 1958; pp. 300.

⁸ *Carta a D'Alembert*. “Obras de Jean-Jacques Rousseau”, 1958, pp. 417.

⁹ BURGELIN, Pierre. *Prefácio ao Contrato Social*; Martins Fontes, 1996.

¹⁰ *Economia Política*. *Op.cit.*, 1958, pp. 294.

¹¹ *Fragments politiques*; “Histoire de Lacédémone”. Paris, Pléiade-Gallimard, t.III, 1964; pp. 544.

faz menção especial aos espartanos¹², é que se escreve a história do quê pode sobre o homem as leis e os costumes.

Contudo, ao considerar separadamente o *Contrato Social*, Rousseau nada evoca das circunstâncias históricas presentes ou futuras; nada diz sobre a passagem de uma sociedade a outra. A teoria do *contrato* se situa no começo da vida social; um ‘começo’ que não pertence exatamente ao tempo histórico. Parte-se de um começo hipotético, inaugural, sem se colocar as questões das condições de realização do ideal político. A reconciliação deste ideal e sua realização, no pensamento de Rousseau, não passa, como mostra Starobinski¹³, pela idéia de ‘revolução’, ou de um acontecimento súbito que irrompe o tempo e impõe a solidez do pacto, mas, por meio do percurso lento e permanente da educação pública, enquanto trabalho de preservação do espírito de fundação de um Estado.

O Legislador acha-se no centro desse jogo dialético onde a educação pública aparece. Assumindo a natureza da lei, o Legislador representa, no seio da história, o conhecimento esclarecido da *síntese*. “*Leis severas! (...) Leis bem executadas! Trata-se de verificar se isso pode ser (...). Somente depois de ter comparado essas duas quantidades e verificado que a primeira se sobrepõe à segunda, poder-se-á ter certeza relativamente à execução das leis. Constitui a verdadeira ciência do Legislador o conhecimento dessas relações (...)*”¹⁴

É importante ressaltar aqui o que talvez tenha sido Kant quem nos sugeriu buscar em Rousseau: uma intuição da *síntese*. Ao invés de sintético Rousseau tinha um pensamento particularmente bipolar. Atormentava-o o fascínio dos extremos, das ambivalências, aspectos nada parecidos aos de um pensador que anuncia a dialética. Embora mergulhado num trabalho apaixonado para libertar-se deles, Rousseau trazia à

¹² “*Dans la partie méridionale du Peloponèse du côté de l’Orient est une contrée étroit appelée autrefois Lelegie, puis Laconie et enfin Lacedemone arrosée par la rivière d’Eurotas, et dont la capitale porte le nom de Sparte. C’est des habitans d’un país si peu étendu que j’entreprends d’écrire l’histoire.*” *Fragments Politique.*; *Op. cit.*, pp. 544.

¹³ STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*; São Paulo, Cia. das Letras, 1991, pp. 41,42.

¹⁴ *Carta a D’Alembert. Op.cit.*, 1958, pp. 383, 384.

tona inúmeros conflitos polares.¹⁵ Sua vontade de unidade, diz sobre isso Starobinski, não é, portanto, servida por uma perfeita clareza conceitual: é um impulso confuso da pessoa inteira, e não um método intelectual.

Assim, compreendendo-o inserido num anseio, não metódico, pela *unidade*, como *síntese* para uma sociedade idealizada que aguarda a sua realização, o Legislador do *Contrato* possibilita, ainda, uma abertura a questões. Surge não só como um ‘lugar’ da política ou uma personagem inspiradora na história de um povo, mas como figura teórica capaz de evidenciar os pressupostos fundamentais da teoria de Rousseau. Pressupostos estes que, como bem nota Cassirer¹⁶, tão logo deixemos de nos preocupar com a prova de seus resultados, aparecem como um meio vivo e contemporâneo de considerar problemas. E que não encerram todo o seu sentido em seu próprio tempo, mas abrem-se, a partir dele - do complexo histórico no qual se fez -, a leituras que os redescobrem e os reinventam nas subjetividades.

O problema fundamental de que se ocupa o *Contrato Social*, por exemplo, traduz-se, em linhas gerais, da seguinte forma: encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa, de tal modo que, cada qual, unindo-se a todos, só obedeça contudo a si mesmo, e permaneça tão livre quanto antes.¹⁷

O desafio de Rousseau é o desafio de um ser que se pretende livre e que deseja a continuidade desta condição. O retorno à independência plena e simples do estado de natureza já não é possível, mas o caminho da liberdade está aberto, é nosso por direito; podemos e devemos seguir por ele.

A pergunta sobre a liberdade, a preocupação em definir o seu significado, o seu alcance racional, a sua possibilidade de realização, não se encerra no ambiente libertário do século XVIII, mas mostra o quão central e amplo é e tem sido a alçada de seu tema. As grandes narrativas, especialmente a que consiste na libertação da humanidade, apresenta-se atualmente como uma nostálgica retórica, mas que pode dar fruto se convidar o leitor a incorporar-se numa busca... um “redescobrir” nesses grandes textos um movimento de

¹⁵ “Em vez de assistir a um movimento dialético, permanecemos no dilaceramento e na divisão: forças adversas se combatem sem descanso. (...) quereria poder responder ao apelo do dia e ao da noite, à esperança de uma ordem terrestre e ao êxtase que nega a terra.” (STAROBINSKI, *in op.cit.*, pp.125)

¹⁶ CASSIRER, Ernst. *Op.cit.* 1954.

pensamento que continuamente se renova, com uma força tal que seu conteúdo não perca em nada da sua atualidade.

O filósofo alemão Immanuel Kant acolheu o mesmo problema fundamental sobre o qual Rousseau se debruçara no *Contrato*, e o direcionou a novos caminhos, sem que as questões, por eles, desaparecessem. Em resposta à pergunta “*O que é Iluminismo?*”¹⁸, Kant traça as idéias de um movimento intelectual radicado especialmente na Alemanha, na Escócia e na França do século XVIII que muito bem explicita o que vem sendo relatado, e no interior do qual Rousseau pensa e debate. O contexto nos remete ao fim do Antigo Regime, por volta do ano 1774, quando, do triunfo da ciência moderna positiva e do desmoronamento da hegemonia da Igreja, surge a promessa de emancipação de qualquer destino para o homem que esteja predestinado de antemão. Coloca-se a urgência de um novo homem e de uma nova história: um sujeito que se constitui, que se *forma* como indivíduo autônomo, por autoconsciência e autodeterminação, e uma história que passa a ser a história da emancipação humana.

A liberdade, neste contexto, é propriedade de um sujeito autônomo, que dá a si mesmo sua própria lei, seu próprio fundamento, e a ela obedece; que se emancipa, *crece*, conquista a maioria, tornando-se dono de si mesmo e de seu próprio destino. Neste sentido, a liberdade permite a saída do homem de sua autoculpável menoridade, isto é, da incapacidade de servir-se do próprio entendimento por falta de decisão ou de valor (*virtude*), sem auxílio exterior, sem a tutela do outro.

Seguindo um longo e multifacetado processo de racionalização, pode-se dizer que o ‘sujeito moderno’ se afirma nesse trajeto de emancipação, no qual se reconhece coletivamente. A liberdade encontra-se, assim, entre dois domínios: aquele que a coloca, junto à idéia de dever, no espaço privilegiado da interioridade humana, como o fez Kant; e o domínio das relações, onde acha-se Rousseau, para quem a liberdade, ainda que marca da espiritualidade humana, torna-se algo que se conquista e se realiza na vida social. Por tudo isso, é ela o maior valor de uma época que a consagra como o reino da lei e da

¹⁷ *O Contrato Social*; livro I, cap. VI. Martins Fontes, São Paulo, 1996.

¹⁸ KANT, Immanuel. “What is Enlightenment?” in: *On History*, ed. I.W.Beck. Indianapolis, The Bobbs-Merrill Co., 1963.

virtude. Como “reino da lei”, é-se livre cada vez que se escuta a voz da consciência e aceita a lei ditada por ela; segundo esta lei, alienamos nossa *vontade particular* em favor da comunidade e de uma *vontade geral* na qual cada um reconhece a sua própria *vontade*, agora, *moral*. Como “reino da virtude”, a liberdade toma o caráter do esforço e da coragem; aparece como atributo individual, aquele da força da razão sobre as paixões, como o ato heróico de um sujeito que diz “não”, e que luta contra tudo aquilo que nega a própria liberdade.

Assim, sob enfática inspiração libertária, o século XVIII foi o século do ‘impulso’, do entusiasmo pela cultura, pela ciência e pela filosofia como lugares da reforma e do entendimento, mas também da vida social. A filosofia, a ciência e a cultura desse século têm a ver com fazer a história, têm a ver com um destino histórico a partir do qual se dá a transformação do que somos.

Quase dois séculos mais tarde, precisamente em 1935, Edmund Husserl (1859-1938) profere uma conferência em Praga, posicionando-se criticamente contra as bases do contexto teórico e político em que está inserido, e propondo pensar em sua reconstrução ideal sobre novas bases. Discorre sobre *a crise das ciências como expressão da crise vital radical da humanidade europeia*, ou seja, anuncia que aquilo que Kant e os modernos vinham pensando há quase dois séculos necessitava de uma reformulação radical para que novas possibilidades de existência viessem à tona. Seu discurso resultou em prólogo do livro editado após sua morte: *“A crise das ciências europeias e da fenomenologia transcendental”*¹⁹. Na conferência, e no livro que dela resultou, Husserl propôs-se mostrar como a configuração espiritual da qual a Europa estava animada, especialmente em torno da idéia de liberdade e, por ela, de *razão*, entra radicalmente em crise. Trata-se, na verdade, de um relato de crises que poderia se decompor em pelo menos dois momentos distintos: a crise do homem ‘idealista’ que sabe com clareza o que é e o que quer, e a dedução de que se este homem tiver fracassado, sua história não tem sentido algum. A protagonista deste relato de crises é a humanidade europeia como figura *espiritual* - algo como uma unidade histórico-cultural que se pretende a humanidade -; e a

¹⁹ HUSSERL, Edmund. *“Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie”*; Martinus Nijhoff, Photomechanischer Nachdruck, 1976. Trad.; EDIPUCRS, 1999.

idéia que configura esta protagonista é, novamente, a idéia de liberdade. Segundo ele, a *crise vital radical* por que passa a *humanidade européia* apresenta-se como uma crise da idéia de liberdade; como perda de fé em suas próprias idéias, uma crise de ânimos, de esperanças, de autoconfiança. A liberdade, neste sentido, tornou-se feia e amarga, envelheceu sem realizar-se.

O relato de Husserl, acima apresentado de forma sucinta, mostra uma relação complexa que começa a se estabelecer entre história e filosofia. A história, que se tinha tornado *tradição de memória* de forma espetacular na França desde *Lettres sur l'histoire de France* (Augustin Thierry; 1827), e que parecia ter achado sua cristalização na síntese da III República, começa a fazer a sua própria história, e apresenta-se à contemporaneidade como um saber da sociedade sobre si mesma. Com a emergência das ciências sociais, a legitimação pelo passado, que só era possível conhecer e venerar, cede lugar à legitimação pelo futuro, e à ordem de prepará-lo.²⁰ Por outro lado a filosofia, neste contexto, desafia a sua própria história, e vem inspirar um compromisso com o seu conteúdo filosófico e histórico. A filosofia parece surgir com mais força como fruto do reconhecimento de uma insatisfação, de um mal-estar diante da ordem das coisas, ou do estado em que elas se encontram, e da impressão de que as interpretações do mundo e os relatos da história têm fissuras profundas a que, sistematicamente, se evita dar sentido.²¹

É seguindo um movimento de reflexão e análise dos textos e das questões levantadas por Rousseau em torno do seu Legislador, que o presente trabalho se apresenta, reconhecendo a impossibilidade de, diante deles, refugiar-se na “quietude de uma contemplação histórica “objetiva”²². Dinâmica mesma de um trabalho crítico, estamos diante, como sugere Nora, de um esgotamento de nosso quadro histórico político mental, que só se impõe por um retorno sobre seus mais brilhantes pensadores, suficientemente atuais para não nos deixar indiferentes. Se a teoria rousseuniana pertence ao passado, o que ela traz de inquietação, angústia manifesta na atividade da escrita, isso, sem dúvida, a traz à atualidade naquilo que indica e provoca.

²⁰ NORA, Pierre. “Entre Mémoire et Histoire”; in *Lieux de mémoire*, Paris, Quarto Gallimard, vol.I, 1997.

²¹ CERLETTI, Alejandro & KOHAN, Walter Omar. “A pergunta sobre si mesma” in *A Filosofia no Ensino Médio*. Brasília, EdUnB, 1998.

²² CASSIRER. *Op.cit.* 1954, pp. 35.

É assim que este trabalho se propõe a trilhar uma das muitas possibilidades de relação entre história e filosofia. Uma relação de onde conceitos e personagens identificados por sua singularidade histórica dispõem-se num contexto de sentido ainda relevante. Embora se mostre, por algumas interpretações “negativas” (no sentido mesmo de valor) de seu conteúdo, como uma “narrativa retórica” ou como doutrina impulsionada por um modelo desgastado de conduta moral, o contexto de sentido que se elege no presente trabalho aponta para uma insuficiência em apreender, por meio de interpretações como essa, a totalidade que a nós se apresenta.

Ao mostrar-se como *síntese*, o Legislador rousseauiano faz ressaltar os paradoxos de nosso autor; ao colocar-se em um projeto de constituição do espaço público como “solução”, e uma solução ancorada na idéia de *unidade*, de acordo, ele evidencia problemas, desacordos, traz à tona questões com as quais propomos dialogar neste trabalho histórico sobre a filosofia de Rousseau, e que serão nosso princípio norteador e objeto de investigação. Questões como: em que medida o elemento da virtude possibilita ou não o conhecimento e a experiência da lei e, por ela, a realização da liberdade? Por que a ‘necessidade’ de um Legislador em uma teoria política cujo princípio fundador é um contrato popular, que tem o povo como soberano e a lei, lembrando idêntica ao seu “inventor”, como expressão dessa soberania? De que forma o Legislador pode contribuir para a formação do indivíduo que é preciso ter? O que é *formar* o indivíduo político, livre e consciente, pela persuasão de uma legislação? É possível dizer que a *doce violência da liberdade*, aquilo que caracteriza a persuasão em Rousseau por uma espécie de “convencimento pelo sentimento”, constitua o caráter legítimo da lei? “*Por quê arte inconcebível se pode encontrar o meio de submeter os homens para torná-los livres?*”²³ Qual o sentido, enfim, de se *formar* alguém, de formar um indivíduo que tire sua identidade e sua liberdade de um todo que lhe escapa? Por quais meios dar-se-á, na concepção de Rousseau, a transformação da natureza humana, isto é, a mudança de suas motivações, necessária à sociabilidade, de desejos individuais a anseios comuns?

²³ *Economia Política. Op.cit.*, 1958, pp. 291.

E, como questão central neste estudo das idéias de Rousseau, privilegiada em meio a uma infinidade de questões e vertentes históricas que, de uma forma muito particular, compuseram o pensamento de nosso autor, tem-se a seguinte questão: a ética antiga, particularmente aquela apontada por Plutarco de Queroneia (50-120 d.C) - filósofo médio-platônico e biógrafo - em seus “varões da história”, é uma boa fonte para entender o que Rousseau tentava articular ao introduzir a figura do Legislador no *Contrato Social*?

Para tanto, procura-se dispor melhor o âmbito de nossas questões em três capítulos subsequentes; dentre os quais lança-se um olhar sobre a obra de Rousseau como um conjunto de idéias de certo modo unitário. O próprio Rousseau não cessava de afirmar que há uma unidade em seu *ser*, e que, no entanto, se manifesta na mais completa dispersão; da mesma forma, é preciso que se leia, na multiplicidade de “tensões” que compõem sua obra, a execução de um projeto único. A mesma importância, em termos de proporção, será dada a obras como o *Contrato Social*, *A Nova Heloisa* ou *Emilio*, por acreditar em uma particular unidade do pensamento rousseauiano, o que torna possível encontrar em todas elas elementos que evidenciam e fundamentam a idéia da Lei e do Legislador, ainda que seu aparecimento mais pontual se inscreva no *Contrato Social*.

No primeiro capítulo, é apresentada uma *passagem*, de onde surge a atuação do Legislador. Uma *passagem* que marca a transposição ideal de uma *ordem natural*, constatável e reguladora segundo a forma de pensamento da época, para uma certa *ordem moral*, no interior da qual se empreenderá o grande feito da humanidade: *formar o indivíduo - “lugar de resistência da natureza”*²⁴ - que é um todo perfeito e solitário em parte de um todo maior do qual depende seu ser e sua liberdade; sem que, para isto, (e esse é o maior desafio nessa *passagem*), a individualidade desapareça. O objetivo nesse primeiro capítulo é trazer à tona conceitos centrais de uma tradição intelectual na qual Rousseau se insere e com a qual dialoga. Conceitos estes que vão desenhando, em seu sistema de pensamento, uma *ordem moral* que introduz a expressão da natureza humana como uma *segunda natureza*, e, no interior da qual o Legislador, em sua humanidade

²⁴ REIS, Claudio Araujo. *Unidade e Liberdade: o indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau*. tese de doutorado, Campinas, UNICAMP, 1997.

excelente, segundo a lógica própria desta ordem, vem representar o conhecimento esclarecido, trabalhando, por assim dizer, para a eternidade.

O segundo capítulo traz a questão da lei e os fundamentos da filosofia política de Rousseau na interface indivíduo/sociedade. Uma noção propriamente moderna se destaca desta interface: a noção de *consciência* assume, em Rousseau, enquanto sentimento moral, a função de um reencontro e de uma *expansão* (esta última merecerá especial atenção por tratar-se de uma idéia central na compreensão de uma sociabilidade legítima, para Rousseau). É neste “espaço” interior onde reside toda a moralidade que o indivíduo reconhece sua boa natureza na experiência social, e, onde o *amor de si* (princípio de toda moral) se *expande* por um sentimento ao *eu comum*. O capítulo se desenvolve em torno da complexa relação que Rousseau estabelece entre os dois aspectos da lei, *interioridade* e *sociabilidade*. E é em torno desta relação que se pergunta com qual suporte teórico Rousseau pensou em um projeto de educação pública capaz de transformar indivíduos em cidadãos.

Por fim, o terceiro capítulo se propõe a investigar uma certa idéia de virtude, num olhar sobre o período helenístico; e como Rousseau acolhe esta idéia modificada por um “sentimentalismo” latente. As “histórias das almas de grandes homens” relatadas por Plutarco - histórias de homens públicos da Grécia e da Roma antigas -, nosso autor faz que sejam lembradas ao longo de sua obra, visto retratarem a beleza moral na história. É assim que, de uma experiência do olhar em torno da virtude e o heroísmo de *vidas* concretas narradas entusiasticamente por Plutarco, que nos parece ter nascido a configuração histórica do Legislador rousseauiano. Pois, diz Rousseau no artigo *Economie Politique*, *não somente a filosofia mostra a possibilidade de novas direções, mas a história fornece inúmeros exemplos flagrantes.*

Ao longo do trabalho, é possível notar, ainda, como os acontecimentos públicos, em especial a festa republicana, enquanto “aspecto lírico do contrato social”, vão desenhando uma nova relação da coletividade com a lei; principalmente com um tipo particular de leis com as quais vai se ocupar o Legislador, inspirado, sobretudo, nos grandes legisladores da antiguidade clássica. Trata-se dos costumes (*mores*), que servirão à sua ação como lugar por excelência da educação pública. Já que a força da vontade é,

muitas vezes, da alçada de *poucos homens extraordinários*, que possamos contar, então, com a força dos hábitos. Renunciando pouco a pouco às soluções de regeneração pessoal (caras aos enciclopedistas) em nome de um projeto político-pedagógico, Rousseau preferirá soluções que transformam uma sociedade inteira. “*Povos bárbaros, sem filósofos, são mais sábios, coletivamente, do que povos que contam com grande número de eruditos e pensadores. Impõe-se salvar, pois, a sabedoria coletiva.*”²⁵

²⁵ MACHADO, Lourival Gomes. *in nota à Carta em resposta de J.-J. Rousseau ao rei da Polónia de críticas proferidas ao Primeiro Discurso*; Obras, vol.I, *op.cit.*, 1958, pp. 84.

Capítulo I

O Legislador e o advento da moralidade

“Commençons par ôter l'équivoque des termes. Le meilleur Gouvernement n'est pas toujours le plus fort. La force n'est qu'un moyen; sa fin est le bonheur du peuple. (...) c'est de la diversité des idées qu'on se fait là-dessus que naît celle des maximes politiques qu'on se propose. Tâchons donc de nous former par supposition l'idée d'un peuple heureux, et puis nous établirons nos règles sur cette idée.”²⁶

A teoria do Legislador que Rousseau nos apresenta ao longo de sua obra²⁷, e mais pontualmente no *Contrato Social*, inscreve-se como “peça necessária” no amplo projeto de constituição do espaço público proposto no *Contrato*, e se insere no interior de uma longa tradição do pensamento político e moral do Ocidente. Trata-se de uma tradição que remonta à Antiguidade Clássica em suas muitas vertentes, e ressurge com vigor com o Iluminismo francês (*locus* da teoria em questão) nas discussões e na problemática do humanismo no século XVIII; às voltas com a efervescência de idéias e contra idéias relacionadas à idealização de uma *ordem* racional e laica aplicada à ‘coisa pública’, e que reservava ao Legislador um lugar e uma função específicos.

Como nos traz Raymond Polin²⁸, a teoria própria de Rousseau não é absolutamente original em seu princípio - o de um “formador de homens”, mais do que propriamente um “fazedor-de-leis” -, mas apresenta características tão particulares, que ela confundiu e desencorajou grande parte dos seus intérpretes, por parecer-lhes obscura e,

²⁶ *Fragments politiques*; “Du bonheur public”. *Op.cit.*, 1964, pp. 509.

²⁷ Entre os principais discursos relacionados à questão do Legislador, incluindo cartas, projetos, artigos e fragmentos textuais, estão os *Fragments Politiques*; o artigo *Économie Politique*, publicado em 1755 no tomo 5º da *Encyclopédie*; *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles* (1758), onde encontra-se uma passagem exemplar da relação entre o Legislador, o governante e o escritor público; e as obras em que o próprio Rousseau toma para si a função do Legislador - *Projeto de Constituição para a Córsega* (1769) e *Considerações sobre o Governo da Polónia* (1772).

em certo sentido, ambígua. No *Manuscrito de Genebra*²⁹, o capítulo “Do Legislador” - o atual capítulo VII do livro II - formava o seu primeiro grande capítulo. Diz Polin: “*Il servait de pivot entre les principes établis dans le Livre Premier et leur mise en oeuvre étudiée dans les Livres suivants. C’est toute l’application de la théorie du Contrat Social qui est en jeu.*” (1971, p.222)

O Legislador em questão começa a mostrar-se, a partir de agora, em seu caráter “revelador” das muitas *passagens* que permeiam o pensamento de Rousseau. Por esta perspectiva, deixemos que transpareça em algumas dessas *passagens*, por meio delas, a ‘necessidade’³⁰ de uma ‘*bela alma*’ que forneça à obra de Rousseau e à sociedade do *Contrato* uma idéia de *unidade*. Assim como sugere Polin, procuremos tomá-la como um articulador de conceitos centrais da filosofia política de Rousseau, trazendo-os à tona, com o intuito de investigar sua configuração e seu sentido na teoria política em questão.

“*O homem nasceu livre e por toda parte está agrilhado*”. Rousseau aponta, assim, logo no início do *Contrato*, o homem e o ambiente que, em toda a obra, servirão de base aos seus *princípios do direito político*.

Se em algum lugar for buscado o sentido dessas primeiras palavras explicitadas no *Contrato*, responderia provavelmente nosso autor, este lugar não é senão na dinâmica de uma *passagem* (em meio a tantas pelas quais o indivíduo e a sociedade trilharam através das idéias de Rousseau). Um lugar específico que marca a passagem da natureza para a vida social. ~~Natureza no Discurso sobre a origem da desigualdade~~ é unidade originária. “*transparência*” de um estado hipotético³¹ que está aquém de qualquer representação.

²⁸ POLIN, Raymond. *La politique de la solitude: essai sur Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Sirey, 1971.

²⁹ Primeira forma do *Contrato Social*; redigido, provavelmente, na época da viagem de Rousseau a Genebra, entre 1754 e 1755, no mesmo período do *Discurso sobre a Desigualdade* (Halbwachs, M. in “*Note sur le Manuscrit de Genève*”, *Du Contrat Social*, 1943)

³⁰ Termo utilizado por Rousseau ao introduzir a figura do Legislador no *Contrato Social*, e que nos orienta, neste momento, numa primeira aproximação ao objeto proposto.

³¹ “*Não chegou mesmo a surgir no espirito da maioria dos nossos a dúvida quanto a ter existido o estado de natureza, conquanto seja evidente, pela leitura dos livros sagrados, que, tendo o primeiro homem recebido imediatamente de Deus as luzes e os preceitos, não se encontrava nem mesmo ele nesse estado e que, acrescentando aos escritos de Moisés a fê que lhe deve todo filósofo cristão, é preciso negar que, mesmo antes do dilúvio, os homens jamais se tenham encontrado no estado puro de natureza (...). Começamos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão.*” É neste contexto, do *Segundo Discurso*, que Rousseau “afastou os fatos”, a fim de “conhecer bem um estado (o estado de

discurso ou espetáculo, e onde ao homem pleno e solitário cabe a natureza de um sentimento que o faz *velar por sua própria conservação e que, dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude* (OC, trad. vol. 1, 1958, p. 241), eis o *amor de si*. A vida social, no entanto, é o domínio da história, do relacional dos fenômenos humanos em sua mais radical alteridade, só existindo como representação, espetáculo, discurso, e no seio do qual nasce o *amor-próprio - sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade* - que forma o *ser* de alguém a partir do olhar do outro, e o leva, com isso, a *fazer mais caso de si mesmo*.³²

Se por um lado essa *passagem* significa a perda da inocência e da plenitude original, ela também pode significar um ganho inestimável: a possibilidade de apreender a natureza como ordem.³³ É nesta ordem, em nome dela, que ocorre a possibilidade do reencontro com a *unidade*; não mais aquela unidade perdida, cuja inocência dos primeiros olhares não tem mais volta, mas uma unidade política e moral que agrega, por meio de um pacto, os homens em sociedade sob a forma da '*coisa pública*'. Desse modo se instaura o *corpo político, reido por uma vontade* comum que o torna possível enquanto *corpo*, e cujo elemento constituinte - a *virtude* - confere a cada um *dos* seus membros uma segunda natureza (agora moral) e ao corpo o nome de República.

Logo de início, vêm à tona idéias importantes e centrais para a tradição intelectual que se lê e investiga, e merecem, por isso, uma aproximação mais cuidadosa. A princípio, aparece a noção de *natureza*. Ponto central para onde convergiam as artes, as ciências, a política e a moral na antiguidade clássica, a noção de *natureza* assumiria, com o naturalismo da Renascença, diferentes significados e correntes ideológicas que a tornaram

natureza) que não existe mais, que talvez nunca existiu, e que provavelmente jamais existirá, mas do qual se impõe, no entanto, possuir noções justas". Toda uma cronologia se organiza em torno desse instante originário, e é em torno dela que, no século XVIII, traçava-se um olhar preciso ao tempo: o da realização da origem, no vislumbre do dever-ser. "(...) *c'est donc moins à la pratique des historiens qu'il faut en demander la clef qu'au discours des idéologues*" (P.-F. Moreau. in *Histoire des Idéologies* - vol. III; 1978, pp. 54)

³² A distinção entre *amor de si* e *amor-próprio* é um elemento fundamental da moral de Malebranche; resignificada por um Rousseau que rompe com os moralistas de seu tempo ao considerar em seu sistema político o lugar essencial das *paixões humanas*. Neste caso, a distinção emprestada de Malebranche adquire o caráter próprio da filosofia rousseauiana; ou seja, por meio dessa distinção, fica evidenciado a ruptura com a natureza e a entrada do homem no universo corruptível da sociedade.

³³ MATOS, Luís F. Franklin de. Apresentação do livro *O Paradoxo do Espetáculo*. Salinas Fortes, Discurso Editorial, São Paulo, 1997; pp. 11.

fundamento de seus próprios juízos. Central para o século XVIII, foi alvo de discussões e polêmicas da época que concorriam para um novo estatuto à ordem nascente.

Palavra dotada de sentido desconcertante, pois divide-se entre a abstração de um conceito constantemente “resignificado” e a concretude de um estado experimental, a noção de natureza passa por uma crise no período da Reforma e da Contra Reforma, e vem afirmar-se, finalmente, enquanto *natureza humana*. Pelos menos dois sentidos configuraram o termo tal qual prevalecera sob as *Luzes* do século XVIII, a saber³⁴: a natureza como *ordem* de um cosmo imutável, que prescreve um modelo jurídico baseado na permanência visível e cognoscível do mundo físico; e, indo contra a perspectiva agostiniana da natureza tomada “sob as cores do mal e da negação do *ser*”, colocava-se desde já a emergência de um novo princípio que assegurasse os direitos do indivíduo, e que, de certa forma, retomasse a antiga ordem da natureza, propondo, por meio dela, a ordem - agora moral - pela unidade.

A teoria que se segue daí, a de uma natureza propriamente humana, afirma que, se não posso conhecer a ordem das coisas por sua finalidade, ao menos que julgue e admire, pela *sã razão*, sua unidade e universalidade. Há, pois, em todo homem, ainda que se dividam entre povos e reinados diferentes, uma natureza única que revela uma unidade de direito a todo o ‘gênero humano’, e aparece, assim, como idéia reguladora. Rousseau pensou a *natureza* no interior desse quadro teórico, e a pensou com uma particularidade tal que lhe conferiu o caráter de fundamento de sua filosofia. Com isso, *natureza*, para Rousseau, é mais do que estado hipotético, originário, é estado interior, inato; traduz-se por inclinações, sentimentos e paixões que evidenciam a condição humana mais autêntica, tornando possível a sua excelência. E, se camuflada sob o *véu* do discurso e da opinião leva o homem a entrar em contradição consigo mesmo, fazendo-o tomar *rotas oblíquas* que o distraem de sua primeira destinação. Neste sentido, conhecer o homem é conhecê-lo tal qual a natureza o fez, isto é, anteriormente a toda contribuição da civilização, inclusive à *razão*.

³⁴ MOREAU, Pierre-François. “Nature, Culture, Histoire”; in *Histoire des Idéologies - Savoir et Pouvoir du XVIII^e au XX^e siècle*. CHÂTELET, François (org.), Hachette, 1978.

Na literatura, tal como na filosofia e na ciência, o século XVIII exaltava, com inequívoca precisão, a natureza das coisas, seus contornos claros e definidos, seus limites exatos e constatados pela nobre faculdade da razão. Rousseau não só questionou esta certeza como também abalou seus próprios fundamentos. Em seus últimos escritos, especialmente nos *Diálogos*, Rousseau confere à razão a porta de entrada para o *mal*. Ainda que seja, ela própria, apenas uma capacidade humana, e como tal não pode ser má, pois a natureza não é má, segundo Rousseau, o mau uso da razão é a causa maior da distorção na natureza do homem. É assim que Jean-Jacques impõe a si mesmo uma separação radical: sua palavra deixa transparecer definitivamente o artifício de um Rousseau que não é em absoluto o seu “verdadeiro eu”: *Jean-Jacques* - homem da natureza que pretendia permanecer, sem sucesso, na plenitude indivisa.³⁵

O que importa, contudo, é como Rousseau tomou a natureza como *ordem*, e de que forma o estado moral e a configuração histórica de uma proposta política de nome República, foi pensada por ele como uma “nova ordem”; uma ordem que introduz a expressão da natureza humana aos moldes de uma *segunda natureza* ou *natureza moral*.

³⁵ Rousseau manteve uma relação ambígua com a *razão* ao longo de sua obra. No *Emílio*, ela aparece como sendo aquilo que dá ao homem a prova de sua espiritualidade; isto é, a partir do momento em que, vivendo em sociedade, passa a julgar e a comparar, o homem opõe-se ativamente à natureza e adquire, assim, o domínio da razão. Julgando-nos uns aos outros e comparando-nos, abrimos as portas para o “pecado fundamental” - o amor-próprio. É por ele que o mal se torna possível e se instala no “mundo humano”, corrompendo-o, fragmentando-o, ameaçando a ordem e a unidade originais. Porém, apesar de afastar-nos de nossa primeira natureza, de onde não é possível retroceder, a razão confere a possibilidade da excelência humana por uma espontaneidade mais rica, ainda que para além da própria razão. É como se, aceitando o seu fardo, o superássemos num momento posterior. Trata-se da razão que “dorme” no estado de natureza e que se torna ativa no estado civil, atualizada em *reflexão* - ou operação da razão em um universo “representado”, histórico. Apesar da oposição fundamental na obra de Rousseau entre a razão, que pode se enganar, e o *sentimento*, que nunca se engana e que dirige o homem moralmente, é, a *reflexão* etapa essencial ao desenvolvimento da *consciência* e, por ela, ao nascimento de uma ordem propriamente moral; é o *mal* que em si mesmo carrega o seu próprio remédio (J. Starobinski. *Le Remède dans le Mal: la pensée de Rousseau*. Paris, 1989). “(...) ainsi ma règle de me livrer au sentiment plus qu'à la raison est confirmée par la raison même” (OCIV, pp. 573) Antes ainda, na *Carta a D'Alembert*, Rousseau condenava a intemperança quanto ao uso do vinho, por, sobretudo, nos tirar a “mais nobre de nossas faculdades”, tirar-nos um pouco da vida; já que viver, segundo Rousseau, é fazer uso de nossas faculdades, de todas as partes de nós mesmos que nos dão o *sentimento da existência*. Tudo muda na ênfase que nosso autor confere à razão nos *Diálogos*. Eis que ela se torna uma força inimiga, sem esperança de reconciliação. A mediação maldosa da reflexão transforma-se agora em *obstáculo*, e ameaça definitivamente a *transparência* original, a plenitude da natureza. Está colocada a oposição insuperável entre natureza e razão. (sobre “A reflexão condenável”, ver J. Staborinski; *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*; 1991, pp. 212)

E de onde cabe à razão a importante função mediadora entre a unidade primeira da natureza e a unidade superior do mundo moral.

“Da consideração da ordem extraio a beleza da virtude e sua bondade da utilidade comum, mas que significa tudo isso diante de meu interesse particular e o que, no fundo, me importa mais, minha felicidade a expensas do resto dos homens ou a felicidade dos outros a expensas da minha?”³⁶

Assim como Locke e Montesquieu, Rousseau manteve a crença em um Deus possuidor de uma vontade que cria o mundo e nele estabelece uma ordem. É por esta ordem divina que a natureza salvaguarda a imagem de Deus e a razão a faz conhecer, que dá-se a condição mesma da vida moral e da virtude dos cidadãos, posto que é *exemplar*. É por ela que jamais houve Estado fundado sem que a religião lhe servisse de base³⁷, de finalidade à justiça, de exemplo à virtude. E de uma virtude que confere à ordem seu caráter mais humano: o de uma constante luta entre a *vontade* particular ‘a expensas dos outros’ e o *entendimento* de uma unidade moral a expensas da solitária e fragmentada vontade de cada um. *“Um feliz instinto leva-me ao bem, uma violenta paixão se levanta, tem suas raízes no mesmo instinto, que farei para destruí-la?”³⁸* Alcançar a justificação de Deus constitui tarefa própria do homem, e a mais sublime; mas tal tarefa não se cumpre com meditações metafísicas sobre o bem e o mal, a felicidade e a infelicidade, e sim descobrindo coletivamente este conhecimento, criando livremente a ordem com a qual deseja viver.

“Que la matière soit éternelle ou crée, qu’il y ait un principe passif ou qu’il n’y en ait point, toujours est-il certain que le tout est un, et annonce une intelligence unique; car je ne vois rien qui ne soit ordonné dans le même système et qui ne concoure à la même fin, savoir la conservation du tout dans l’ordre établi.”³⁹ (grifo meu)

³⁶ *A Nova Heloisa. Op.cit.*, 1994; carta de Julie a Saint-Preux (carta XVIII, terceira parte, pp. 315).

³⁷ *O Contrato Social. Op.cit.*, 1996; livro IV, cap.VIII.

³⁸ *A Nova Heloisa. Op.cit.*, 1994; carta de Julie a Saint-Preux (carta XVIII, terceira parte, pp. 315).

³⁹ *Émile*. Paris, Pléiade-Gallimard, t.IV, 1969, pp. 581.

Toda ordem possui uma característica eminentemente intelectual, que a toma por *totalidade e unidade*. Cada parte dessa ordem, que é um todo e “*le tout est un*”, - dirá Rousseau na voz do vigário saboiano - contribui para a conservação desse todo que lhe escapa, mas que ao mesmo tempo a acolhe e é sua razão de ser. Além do que, anuncia uma ‘inteligência única’ que apreende seu sentido pleno, amando-a, e por tal amor, a faz conhecer. Assim como a bondade nos homens comuns se faz ver pelo amor que desprende aos seus semelhantes, o amor à ordem, segundo Rousseau, revela a bondade de uma *inteligência superior*. “*Je juge de l’ordre du monde, quoique j’en ignore la fin (...), mais je ne laisse pas d’appercevoir l’intime correspondance par laquelle les êtres, qui le composent se prêtent un secours mutuel. Je suis comme un homme qui verroit pour la première fois une montre ouvert et qui ne laisseroit pas d’en admirer l’ouvrage, quoiqu’il ne connût pas l’usage de la machine et qu’il n’eût point vu le cadran. Je ne sais, diroit-il, à quoi le tout est bon, mais je vois que chaque pièce est faite pour les autres (...)*”⁴⁰

É condição de existência da ordem uma *vontade*, aliada ao entendimento. A ordem do mundo, segundo esta concepção, nasceu da vontade de um Deus criador que é, ele mesmo, sua inteligência e autoconsciência. Numa ordem moral, contudo, dirá Rousseau, o entendimento e a vontade não se encontrarão nas mãos de uma só *pessoa*, mas vêm a se juntar, em diferentes “papéis”, no ato da fundação do que passa a ser o *corpo político*.⁴¹ Dessa forma, o Legislador representa o entendimento que anuncia e configura a ordem; enquanto que os seus membros, unidos em nome dessa ordem como *corpo*, trazem desta união a *vontade* que a anima e a mantém viva. Por meio dessa vontade confirmam a lógica própria de uma ordem, a da íntima correspondência pela qual os seres que a compõem

⁴⁰ *Émile. Op.cit.*, 1969, pp. 578.

⁴¹ *Ordem moral e corpo político*: faz-se presente, aqui, a íntima ligação que Rousseau manteve entre ética e política em suas idéias; e, por ela, ressaltamos a postura teórico-metodológica adotada neste trabalho, ao privilegiar uma leitura do pensamento rousseauiano que releve seu gosto pela filosofia antiga, no que se refere ao trato com a moral e a educação para a política. No livro IX das *Confissões*, Rousseau deixa claro a radicalidade de uma relação inseparável: “...minhas idéias tinham-se alargado bastante graças ao estudo histórico da moral. Vira que tudo se prendia radicalmente com a política, e que, de qualquer forma que se precedesse, nunca povo algum seria senão aquilo que a natureza do seu governo o faria ser; eis porque esta grande questão do melhor governo possível me parecia reduzir-me a esta outra: Qual é a natureza do governo capaz de fazer de um povo o mais virtuoso, o mais esclarecido, o mais sábio, o melhor dos povos, enfim, tomando esta palavra no seu mais vasto sentido?”

prestam-se auxílio mútuo, com o fim último de sua própria conservação. À vontade do corpo vem unir-se o entendimento do Legislador. Longe de se opor a ela, o Legislador a completa.

Embora no artigo *Economie politique* Rousseau sugira a primazia do entendimento sobre a vontade (“...la volonté publique tire son plus grand poids de la raison qui l’a dictée.”⁴²), é no *Contrato*, onde se encontra a citação que antecede imediatamente a *necessidade de um Legislador*, que fica clara a *sábria razão* (*luzes públicas*) manifestando-se na unidade do entendimento e da vontade. O público é, declaradamente, a vontade sem o entendimento, e o Legislador, ele mesmo, a razão sem o querer - a *razão sublime* de um *homem extraordinário* capaz de inspirar nos homens comuns o amor à ordem, e conduzi-los, por este amor “ensinado”, “revelado”, ao conhecimento esclarecido de sua unidade enquanto *corpo*.

O Legislador representa, assim, o grau mais alto de compreensão de um corpo social a respeito de si mesmo e, isento da *vontade* que dá vida ao corpo, está além dos conflitos envolvidos.⁴³ No entanto, sua presença na história de um corpo moral tem, ela mesma, um caráter ambíguo: ao mesmo tempo que distancia-se de sua história (sua ação na história política de um corpo encerra-se no momento mesmo da fundação), o Legislador nasce em seu seio, surge como ‘necessário’ à sua realização; o *exemplo* de virtude que desencoraja os homens para os desvios, mas, se inevitáveis forem, estará o Legislador, por meio da lei, corrigindo-os, e apresentando à sua fonte a ordem desejada.

Assim como todos os males adquiridos pelos homens em sociedade provêm deles mesmos⁴⁴, a moralidade de suas ações pelo conhecimento do Bem provêm também unicamente dos homens. “*Le Législateur est l’intelligence même (...) Si difficile que soit la recherche de cet homme d’exception, sa définition se pose en termes de science, de génie*⁴⁵, *de vertu*”⁴⁶. Defendendo a tese de que o Legislador do *Contrato* seria imbuído de

⁴²*Discours sur l’Économie Politique*. Paris; Pléiade-Gallimard, 1964, t. III, pp. 247.

⁴³ MONTEAGUDO, Ricardo. *Entre o Direito e a História: a concepção do Legislador em Rousseau*. Dissertação de mestrado, USP, 1998.

⁴⁴ O mesmo argumento une Rousseau e Hobbes, o de que Deus ou a ordem da natureza não tomam parte nos males humanos. Por este argumento, a Enciclopédia conferiu um traço decisivo à teoria política moderna, a saber: a afirmação de que o poder político tem origem puramente humana.

⁴⁵ No *Primeiro Discurso*, Rousseau indica as características do *gênio*: “espiritual, alma solitária e desinteressada”. Ainda, na *Carta a D’Alembert*, diz: “Essa é a simplicidade do verdadeiro gênio: ele não é

uma autoridade divina por sua missão quase sagrada, Halbwachs, em comentário ao capítulo dedicado ao Legislador no *Contrato Social*, diz ter (o Legislador) comprometido toda a lógica da teoria, introduzindo o princípio de um indivíduo superior ao grupo. Por outro lado, indo contra a idéia dos “pastores de homens” que seriam, como mostra Platão, uma espécie mais excelente do que a multidão dos homens comuns, e que por tal superioridade, pareceria justificável a dominação e a servidão, Rousseau reafirma na figura do Legislador a igualdade natural entre os homens.

O *contrato* é todo ele constituído sobre a idéia de igualdade. A *vontade geral* tende a ela; e a força da legislação, que é a manifestação explícita dessa vontade, deve sempre propender a mantê-la. O Legislador não contraria a lógica do *contrato*, pois é introduzido a ela no momento de sua fundação e somente permanece como *exemplo*, “testemunha ocular”, na continuidade de sua obra. Ele, ainda, a confirma; reafirma a idéia de igualdade, pois apresenta-se à constituição da ordem civil desprovido de um poder efetivo, “reinante”. Lembre-se que o Legislador rousseauiano se retira do jogo político após sua fundação, e, enquanto ligado profundamente à sua história, identifica-se com a natureza e a função da lei.

Não se deve compreender a *igualdade* idealizada no *Contrato* como uma espécie de equivalência entre os graus de poder e riqueza de uma nação; mas, entendendo que, para Rousseau, a história da humanidade é uma queda progressiva na desigualdade, a sociedade civil instaura um tipo de autoridade que nunca deve ser exercido senão em virtude da lei. Só assim a desigualdade física e de talentos que a natureza poderia trazer entre os homens dá lugar à igualdade moral e de direito, vinda da *convenção*. Esta idéia, contudo, tem como fundamento - apresentado de início sob a forma de discurso (*Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*) -, a ordem da natureza, que é, toda ela,

intrigante ou ativo, ignora os caminhos das honrarias e da fortuna, e de modo algum pensa em buscá-los; não se compara a ninguém; todos os seus recursos residem unicamente de si mesmo; insensível aos ultrajes e pouco sensível aos louvores, conhece-se bem, não se reserva lugares e frui-se a si próprio sem elogiar-se.” Convém lembrar o sentido que Rousseau confere à palavra ‘espiritual’ quando se dirige ao homem, e ao *homem* que lhe interessa ao estudo - o homem em relação - : em citação do *Segundo Discurso*, diz que *é sobretudo na consciência da liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma*. A espiritualidade do *gênio do Legislador* traduz-se, portanto, na consciência da liberdade que vem, do seio da história, inspirar todo o gênero humano. (Mais adiante será melhor comentada a idéia de *liberdade* e sua relevância para um estudo sobre o Legislador rousseauiano)

⁴⁶ POLIN, Raymond. *Op.cit.*, 1971, pp. 227,228.

uma criação divina e “o verdadeiro modelo das perfeições das quais trazemos todos (grifo meu) *uma imagem em nós mesmos*”⁴⁷

Uma sociedade é uma empresa humana e artificial; constitui uma nova ordem da qual o homem é o único inventor, e num espaço de ação e vontade de um ser livre. É toda ela uma convenção e uma obra que Deus não faz diretamente parte. O mérito e a responsabilidade de sua constituição pertence tão somente aos homens e à sua história. Trata-se de uma das tantas obras humanas realizada no âmbito livre de suas ações, e de uma ação especial, já que vem abrir a era de uma história propriamente humana.

Assim, o Legislador não pode ser um Deus ou um enviado de Deus, mas um homem perfeitamente senhor de si, que conhece a natureza dos homens a fundo e, por ela, em seu seio, deposita a certeza na causa humana e o dever de levá-la à excelência pela Lei. A “humanidade do Legislador” é realçada, por assim dizer, no peso que Rousseau confere à existência histórica de um Licurgo, de um Sólon, de um Catão, de um Numa. “*Je me plais à tourner les yeux sur ces vénérables images de l’antiquité où je vois les hommes élevés par de sublimes institutions au plus haut degré de grandeur et de vertus où puisse atteindre la sagesse humaine*”⁴⁸.

Se uma teodicéia se desenha na obra de Rousseau, especialmente entre o *Segundo Discurso* e o *Contrato Social*, é sob a forma de uma lenta “evolução” do homem, através de estágios sucessivos da sociedade; isso, por uma teoria da civilização moderna cujo cerne, e talvez maior contribuição, acha-se na idéia do *indivíduo* que é preciso formar. Por esta teoria, o homem é então perfectível, capaz de alcançar sua excelência através de um retorno a si no seio da vida moral, e em suas variantes as mais sutis, essa *perfectibilidade* pode passar pelos próprios erros.⁴⁹

⁴⁷ *A Nova Heloísa. Op.cit.*, 1994; carta de Julie a Saint-Preux (carta XVIII, terceira parte, pp.316).

⁴⁸ *Fragment politique*; “Parallèle entre Rome et Sparte”. *Op.cit.*, 1964, t.III, pp. 538.

⁴⁹ MOREAU, Pierre-François. *op.cit.*: 1978, pp. 29.

Segundo a concepção rousseauniana da sociabilidade, esta “evolução” passa também por etapas, de onde a primeira ligação entre os homens deu-se por uma *extensão*, a mais simples, do amor de si. A “falta”, ou a insuficiência que caracteriza o *ser*, e a conseqüente necessidade de satisfação dessa falta, tudo isso aliado à característica eminentemente humana da *perfectibilidade* - fonte dos maiores males, porém possibilidade mesma da excelência moral -, devolvia ao homem natural uma impossibilidade de continuar só.

Mas o que fez com que este homem natural se lançasse à aventura do convívio e da relação? Certamente, dirá Rousseau, não foram as necessidades físicas que aproximaram os homens por *associação*⁵⁰, pois estas, longe de serem a causa de sua união, são fonte de múltiplas desordens, de onde o senhor e o escravo se corrompem mutuamente. Esta é uma idéia que Rousseau exprimiu, talvez, com mais força no *Essai sur l'origine des langues*: “*L'effet naturel des premiers besoins fut d'écarter les hommes et non de les rapprocher (...) Chacun, dit-on, s'estimait le maître de tout; cela peut être: mais nul ne connaissait et ne désirait que ce qui était sous sa main; ses besoins, bien loin de le rapprocher de ses semblables, l'en éloignaient.*”. Segundo Derathé⁵¹, este texto é particularmente significativo, pois se dirige ao mesmo tempo contra Hobbes e Pufendorf, ou seja, Rousseau serve-se do mesmo argumento para refutar a teoria hobbesiana da guerra natural de todos contra todos e a teoria oposta da sociabilidade natural de Pufendorf.

Com efeito, as necessidades vitais, isto é, físicas, não convidam, exatamente, os homens a prestarem-se socorros mútuos, como acreditava Pufendorf, nem mesmo os torna inimigos uns dos outros, como sustentava Hobbes, mas antes, o estado de natureza é um estado de dispersão ou de isolamento, no qual cabe ao homem, “feliz em sua solidão”,

⁵⁰ Na oposição entre *agregação* - que se aproxima do sentido de ‘submissão’ - e *associação*, C.E. Vaughan encontra, em germe, todo o pensamento anti-individualista de Rousseau. Segundo esta idéia, para termos uma sociedade, não basta que se agrupem os homens. A relação puramente física que indica uma agregação cederá lugar a valores e padrões de comportamento definidores de um verdadeiro grupo social. (in VAUGHAN, C.E. *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*. Oxford, 1962.)

⁵¹ DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*. Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

fruir-se a si mesmo, numa proporção semelhante de necessidades e satisfações. “(...) *l’homme sauvage, heureux dans sa solitude, n’a nullement ce désir de la société que lui prêtaient Grotius et les Stoïciens. La sociabilité n’est donc pas une inclination naturelle, elle a été instituée par les hommes eux-mêmes.*”⁵²

Contudo, na *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*, Rousseau afirma que o homem é sociável por natureza, ou pelo menos, diz ele, é feito para tornar-se tal. Isto porque há no homem sentimentos inatos que, de certo modo, o transportam em direção a seus semelhantes, e fazem com que ele não só mude o curso solitário e independente da natureza, como o mude para ter *com* o outro e *como* ele a chance de ver realizar todo o sentido da palavra liberdade, por uma extensão ampliada e mais complexa do amor de si.

No entanto, o *sentimento da sociabilidade* não existe no homem natural senão “em potência”; é inato, mas só vem a realizar-se em meio social; apareceria tardiamente com o desenvolvimento das *luzes*, pois liga-se a condições que se encontram unicamente numa ordem moral. Assim como toda ordem anuncia uma inteligência única, toda moral anuncia um *sentimento*. No artigo *Economie Politique*, incluído na *Encyclopédie*, Rousseau coloca a vida de um e de outro na existência do *eu* comum ao todo, e realça que esse *eu comum* caracteriza-se por dois aspectos intimamente ligados, sendo um deles, aquele mais “racional”, mais próprio a uma ordem, isto é, a correspondência interna de todas as partes, e, aliado a este, está a *sensibilidade recíproca*, senão “garantia” da comunicação e do encontro, o verdadeiro traço do enlace social.

Não são, pois, as necessidades vitais que aproximam os homens uns dos outros, mas necessidades de outra natureza cumprem esta tarefa de fazer valer o sentimento da sociabilidade, de despertá-lo para o estado social que é sua causa e sua razão de ser. Se cada um de nós não tivesse nenhuma necessidade dos outros, diz Rousseau no *Émile*, não pensaria em unir-se a eles. Assim, de nossa insuficiência nasce nossa “frágil felicidade”. As *necessidades morais* nos aproximam, e esta aproximação dá-se por *afeição*, por estima, por identificação. Algo que passa pelo reconhecimento de nossa natureza comum por sua insuficiência, e que, pelo desenvolvimento da atividade reflexiva e de uma capacidade que Rousseau irá privilegiar em sua análise da sociabilidade como sendo a *imaginação*, nos

⁵² *Idem.*; pp. 146/147.

transporta para além de nós mesmos e nos une moralmente. “*Si nos besoins communs nous unissent par intérêt, nos misères communes nous unissent par affection.*” Nossas misérias comuns nos fará ‘comunidade’ por *afeições sociais*.

Vê-se, então, que Rousseau elege como o fundamento da sociabilidade, a identidade da natureza humana; e uma identidade compreendida sobretudo pela qualidade de um *ser sensível*, capaz de modificar-se, de aperfeiçoar-se, de transformar-se de um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual recebe sua vida e seu ser, por necessidade moral, por afeição.

Para que a “aproximação” se torne “identificação”, para que os primeiros laços tornem-se *contrato*, há, todavia, um longo percurso que passa pela desfiguração do homem natural, descrito no *Segundo Discurso*. É preciso, então, que se altere a constituição do homem para fortalecê-la; é preciso que se arrebate do homem suas próprias forças para dar-lhes outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem o auxílio de outrem, afirma claramente Rousseau no capítulo “Do Legislador”.⁵³ Com a convenção, dirá ainda, o homem passa por uma mudança metafísica, onde o que era natural se torna moral; entretanto a natureza não desaparece. Entender isto é reportar-nos novamente à concepção de natureza para Rousseau, e tê-la como a grande aposta que nosso autor deposita na humanidade, não só como a condição da igualdade e do direito, mas como a possibilidade mesma da excelência humana. É preciso, pois, “desnaturar” o homem para que não se corrompa; destitui-lo de sua liberdade primeira e independente para dar-lhe uma de outra natureza, que lhe conceda uma existência parcial e relacional, e que valha o seu preço. O advento da moralidade, de uma *natureza* moral no seio de uma *ordem* moral, onde só pode haver uma forma de liberdade - que não elimina a *vontade particular* de cada um, mas a modifica radicalmente -, exige, para tanto, que se encontre um suporte na instituição política capaz de oferecer *sentido* e meios de ação ao curso irreversível da história humana.

Este suporte social é vislumbrado e traçado, segundo a lógica do *Contrato*, pelo Legislador (daí, sua *necessidade* e sua função social). No entanto, sua ação se desenvolve, especialmente, no âmbito da particularidade; esta é talvez a grande especificidade do

⁵³ *O Contrato Social. Op.cit.*, 1996; livro II, cap.VII.

Legislador rousseauiano: a de uma *inteligência superior* que não tem nenhuma relação com nossa natureza, e, no entanto, a conhece a fundo⁵⁴, e, por tal conhecimento, intervém na formação de *cidadãos*, ao dar-lhes uma constituição que penetre e grave em seus corações o amor à ordem. No interior de um corpo político determinado, o Legislador toma seus membros como uma *segunda natureza*, e, coloca-se, dessa forma, muito próximo a um “educador” - um tipo particular de educador público que oferece a Lei a um povo para que, ao mesmo tempo que lhes anuncia a nova ordem, tome o cuidado de preservar sua boa constituição.

Quando os homens abandonam o estado de natureza para fundar o estado civil, trocam a independência solitária de uma liberdade natural por um estado de direito, e provocam, com isso, uma mudança irreversível na natureza humana. “(...) *Qualquer leitor atento deverá impressionar-se com o espaço imenso que separa esses dois estados*”⁵⁵, ou seja, Rousseau refere-se ao estado de natureza, ao estado civil e *aos caminhos esquecidos e perdidos*, muitas vezes mal trilhados, que levaram o homem de um estado ao outro. Isto porque, continua Rousseau, o gênero humano de uma época não é o gênero humano de outra.⁵⁶ Nossas necessidades e nossos prazeres mudam de objeto com o decorrer dos tempos, e, quando se compara o homem selvagem, vivendo em si mesmo, e o homem policiado, sempre fora de si, a diferença é tal, que sua alma e suas paixões alteram-se insensivelmente segundo a inconstância e a variedade dos preconceitos.

A partir daqui, o ponto de referência, para Rousseau, não é mais o homem natural, mas o homem civil. O homem que trava com seus semelhantes relações de reciprocidade, e, por elas, forma o primeiro elo que marca o fundamento das comunidades políticas. A partir daqui começa a grandiosa tarefa do Legislador: reorganizar as disposições humanas, de modo que cada indivíduo restaure sua unidade pela comunidade de que faz parte.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*. “Obras de Jean-Jacques Rousseau”, 1958; vol. I, pp. 173.

⁵⁶ Tem-se aqui um Rousseau que “considera os fatos”, e que possui um sentimento nostálgico pela história dos antigos. Seus exemplos, na passagem citada, remetem a Diógenes, o Cínico (413-323 a C.) e a Catão, o Antigo. O primeiro, segundo conhecida passagem, passeava, em pleno dia, nas ruas de Atenas com uma lanterna na mão, quando, ao ser interrogado, responde: “Procuro um homem”. Catão, por sua vez, “pereceu com a Roma e com a liberdade, porque se encontrava deslocado no seu século”. (*op.cit.*, 1958; vol.I, pp. 211)

Já que toda relação pressupõe uma dependência, que sejam essas comunidades baseadas na dependência libertária de uma *vontade geral*⁵⁷, de onde todos reconheçam a voz de cada um naquilo que os une; e que sejam relações de obrigação, pois reconhecer-se nessa *vontade* implicará em obedecer sua maior expressão: a Lei de um povo. O que está em jogo agora é a natureza da vida em sociedade.

E é sobre esse momento, o de fundação da sociedade civil, que incide a ação do Legislador, de tal modo que ele não pode ir além daí, e nem mesmo pode partir do homem no estado de natureza, o que tornaria vã sua tarefa de fundar o Estado. Seu papel na história é encontrar o momento exato dessa *passagem*, a passagem da natureza à moralidade, do indivíduo à sociedade; e uma passagem que significará a transposição ideal da *ordem*.

A síntese pela *unidade*

Impõe-se percorrer, com uma breve análise dos dois primeiros livros do *Contrato Social*, o longo trajeto pelo qual Rousseau conduz as idéias centrais da constituição do corpo político, a fim de empreender, por meio dessas idéias, uma aproximação mais sólida ao objeto proposto: o Legislador do *Contrato Social*.

“*O homem nasceu livre...*”, é sua natureza e *qualidade de homem*. Mais do que a sensibilidade e o entendimento, é a *vontade livre*, segundo Rousseau, que melhor caracteriza o *ser* do homem. “*Não é, pois, tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre possuída pelo homem que constitui, entre os animais, a distinção específica daquele. A natureza manda em todos os animais e a besta obedece. O homem sofre a*

⁵⁷ A expressão *vontade geral* surge pela primeira vez, das obras publicadas por Rousseau, no artigo da *Encyclopédie, Economie Politique*. Segundo o próprio Rousseau, a genealogia da *vontade geral* começa com Jean Bodin, que a descreve em seus *Seis Livros sobre a República*. Contudo, é de Diderot que Rousseau a toma emprestada. Diderot a emprega, no entanto, em seu artigo *Direito Natural*, num sentido outro, rejeitado por nosso autor. Enquanto para Rousseau *vontade geral* equivale à expressão da lei de um povo, o seu “eu comum” na experiência social, Diderot a toma enquanto *vontade de todo gênero humano*. Além disso, Diderot a emprega como um ato puro do entendimento, o que segundo Rousseau, é absurdo, pois a *vontade geral* não é capaz de se auto explicar, assim como falta ao entendimento puro e simples o *sentimento* que irá compor a verdadeira sociabilidade por meio da consciência moral, e que se realizará enquanto *vontade* do corpo para o corpo.

*mesma influência, considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma (...)*⁵⁸

A liberdade é ainda, segundo Rousseau, valor supremo e condição de integridade do *ser* enquanto *pessoa* - concepção moderna que atribui à individualidade uma finalidade em si mesma segundo o princípio de autonomia, onde cada um é, ao mesmo tempo, como dirá Kant, “*legislador e sujeito no reino dos fins*”. Diz Rousseau sobre isto no *Contrato*: “*Remunciar à liberdade é remunciar à qualidade de homem. (...) Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem, e abrir mão de toda a liberdade à sua vontade é excluir toda moralidade de suas ações.*” Assim, é a *consciência* da liberdade que nos desperta para aquilo que somos e que, na sociedade, na relação com o outro, com a nossa história, nos torna ‘sujeito morais’.

Ao se lançar, neste momento, a uma reflexão histórica sobre a *liberdade* procura-se trazer à tona a estreita ligação que este conceito tão precioso para Rousseau mantém com o Legislador e sua função na interface indivíduo e sociedade; e como é possível, por meio dele, percorrer o solo teórico sobre o qual Rousseau o configura. Com isso, procurar-se-á seguir os passos de nosso autor na constituição do corpo político, tendo em mente e, de certa forma reafirmando o que Maurice Halbwachs diz em seus comentários ao texto original do *Contrato*⁵⁹, que “*o valor absoluto aqui, que é preciso salvaguardar e respeitar, é a liberdade*”.

Ainda com as palavras de Halbwachs, “*o homem é naturalmente livre, (...) e quando entra em relação com os outros em sociedade, ele não pode reencontrar essa liberdade senão na condição de que a lei dessa sociedade assegure a da liberdade*”⁶⁰.

“(...) Este é o problema fundamental cuja solução é fornecida pelo contrato social. Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes.”⁶¹

⁵⁸ Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens. *Op.cit.*, 1958; vol. I, pp. 210.

⁵⁹ *Du Contrat Social. Op.cit.*, 1943.

⁶⁰ HALBWACHS, Maurice. *Du Contrat Social. Op.Cit.*, 1943.

⁶¹ *O Contrato Social. Op.cit.*, 1996.

O ‘*problema fundamental*’ colocado por Rousseau no *Contrato* aparece, com isso, da seguinte forma: como assegurar a unidade de um povo⁶², sem ferir a integridade do ser de cada um? Como é possível fundar um corpo político, promover uma comunidade que nada deve à ‘natureza’ mas à criação voluntária dos homens, de modo que *cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes?* O que faz um homem renunciar à liberdade natural para conquistar uma liberdade de outra natureza: a das convenções? O que torna legítima esta passagem? O que faz, enfim, com que um povo seja um povo? Que ato é este que une uma multidão de homens isolados que, muitas vezes, subjagam-se, não como homens mas como escravos, a um senhor, tornando-a uma associação de homens livres movidos pelo bem comum? Por que cada um de nós colocaria sua pessoa e todo o seu poder sob a direção de uma *vontade geral* que nos tornaria, de um ser completo, uma parte de um todo maior?

“*Estou convencido de que não é bom que o homem esteja só. As almas humanas querem estar acopladas para valerem todo o seu preço e a força conjunta dos amigos, como a das lâminas de um imã artificial, é incomparavelmente maior do que a soma de suas forças particulares.*”⁶³ O homem possui uma natureza livre, mas insuficiente. Na sociedade civil⁶⁴ mantém com seus semelhantes uma dupla relação, que verá sua coerência no caráter mesmo da lei (tópico a ser explicitado mais tarde pela reflexão que se segue); trata-se das relações de *dependência*, entendendo que toda relação é uma dependência que visa suprir a insuficiência humana, e de *autonomia*, pois, ligando-se aos outros, só obedece contudo a si mesmo.

A idéia geral do contratualismo, e que Rousseau, de alguma forma, confirma pela proposta do *Contrato Social*, é a de que permanecendo fiéis ao espírito do pacto, isto é,

⁶² A palavra, aqui, sugere apenas o resultado conseguido pelo pacto, na *passagem* de um estado solitário e eminentemente “individual” a uma experiência propriamente coletiva, que leva o nome, a princípio, de *povo*.

⁶³ *A Nova Heloisa*. *Op.cit.*, 1994; carta de Saint-Preux a Julie (carta XIII, segunda parte, pp. 208).

⁶⁴ Em nota, no seu “*Jean-Jacques et la science politique de son temps*”, Derathé diz ser possível que Rousseau tenha tomado emprestado o termo *sociedade civil* de Bossuet. Na conclusão do livro I do “*Politique tirée de l’écriture sainte*”, Bossuet escreve: “*La société humaine peut être considérée en deux manières. Ou en tant qu’elle embrasse tout le genre humain, comme une grande famille. Ou tant qu’elle se réduit en Nations, ou en Peuples composés de plusieurs familles particulières, qui ont chacune leurs droits. La société considérée de ce dernier sens s’appelle société civile.*” (Derathé, *op.cit.*, 1950, pp. 144, nota 4)

afirmando o compromisso recíproco do todo formado com os particulares, cada indivíduo permanece tão livre, e mais feliz, como quando vivia sob seu único e mesmo jugo.

Em seus comentários ao *Contrato*, Halbwachs diz que “*pour bien comprendre la nature du contrat social, il faut mettre l’accent sur social, et ne pas chercher un idéal d’égalité ou d’équivalence mathématique, en décomposant le tout en individus. (...)L’individualité a disparu, du moment que nous sommes fondus dans le corps social.*”⁶⁵ Contudo, os termos usados por Rousseau para designar a coletividade fundada pelo pacto remetem sempre (ou quase sempre) à unidade pela individualidade: *corpo político, o soberano, pessoa pública, a pessoa moral que constitui o Estado como um ente de razão...* Neste sentido, parece que de alguma forma o *indivíduo* é preservado na lógica do contrato social. Porém, a argumentação não se encerra aí. Halbwachs certamente confirmaria a idéia de que o indivíduo singular desaparece com o contrato, “dissolve-se”, para dar lugar a um indivíduo maior, seja ele chamado *corpo político, pessoa pública* ou *moral*.

Contudo, ao remeter-se à preocupação central de Rousseau em toda a sua obra, encontra-se finalidades com as quais todo o seu pensamento dialoga e volta incessantemente. *Liberdade e felicidade* (“*objeto da vida humana*”) são finalidades que traduzem-se em sentimentos, *consciência*, razão, experiências *individuais*. Ainda que, segundo Rousseau, estas experiências só adquirem pleno sentido se *gerais*, ou seja, públicas, pois é da vida em relação que se conhece e se realiza todo o ser do homem, ainda assim, o *indivíduo* é o centro por onde passa toda e qualquer experiência⁶⁶ humana. O aniquilamento do indivíduo, como sugere Halbwachs, é o aniquilamento de qualquer possibilidade de conquista moral ou existencial. Assim, diz Rousseau sobre a felicidade pública: “*(...) n’allez pas vous imaginer que l’état puisse être heureux quand tous ses membres patissent. Cet être moral que vous appelez bonheur public est en lui-*

⁶⁵HALBWACHS. *Op. Cit.*, 1943, pp. 94, 95.

⁶⁶ Ao contrário do *experimento*, que se aplica às ‘coisas’ de uma forma generalizada, homogênea, repetidas vezes com resultado esperado, uma *experiência* é um acontecimento único, absolutamente singular, irrepitível e o qual não é possível transferência a outrem. Uma experiência é algo do qual se sai transformado, onde se incorpora algo. Especialmente por isto, esta distinção ganha força ao se pensar o sistema político de Rousseau. A proposta do *Contrato Social* se insere, em última instância, na condição de *experiência*, da qual o *indivíduo* é, ele próprio, princípio constituinte.

même une chimère, si le sentiment du bien être n'est chez personne, il n'est rien.(...) et surtout n'oublions pas que le bien public doit être le bien de tous en quelque chose ou que c'est un mot vide de sens."⁶⁷

A política é, em primeiro lugar, uma moral. Nada entendemos do “utopismo” de Rousseau se esquecermos esse pano de fundo, essa preocupação por uma política que, para o homem, seja meio de se fazer.⁶⁸ Não somente está no *indivíduo* a finalidade do *contrato*, mas nele se encontra, ainda, o seu princípio. É o indivíduo - “*lugar de resistência da natureza*” - possibilidade intrínseca de se realizar a excelência do *ser*, dando a si mesmo sua lei, sua liberdade; é o indivíduo que carrega em si a potencialidade mesma da vida social.

A mesma compreensão de Halbwachs deste aspecto do *Contrato*, tem Cassirer⁶⁹ quando afirma que só é possível falar de uma verdadeira unidade do Estado se os indivíduos se fundem nesta unidade e desaparecem nela. (grifo meu) Só se pode compreender este aspecto, e livrar Rousseau de uma “tirania” do Estado sobre o indivíduo, se relevarmos o que ele defende como a transformação da natureza humana. A transformação de um indivíduo que se forma no conhecimento da lei e no exercício da virtude, numa *lenta sucessão de coisas*, até que possa conferir às suas paixões uma nova inclinação, e à sua natureza um novo sentido.

Visto por este ângulo, a individualidade talvez não “desapareça” exatamente no estado moral, mas sofra uma modificação radical em sua natureza (“...até então não levava em conta senão a si mesmo”); o que é, quase que paradoxalmente, um reencontro, em um outro nível, com a natureza perdida. Uma modificação que, pelo contrário, favoreça um conhecimento de si; que faça com que o indivíduo experimente um movimento de *expansão* da sua individualidade, fazendo-a ser identificada com o todo (...*cada membro como parte indivisível do todo*) sem que isso signifique uma “perda” ou um “desaparecimento”. “(...) não se trata de transformar o caráter e de modificar o natural, mas, pelo contrário, de lançá-lo tão longe quanto pode ir, de cultivá-lo e de

⁶⁷ *Fragment politique*; “Du bonheur public”. *Op.cit.*, 1964, t.III, pp. 510.

⁶⁸ BURGELIN. *Op.cit.*, 1996. pp. XII.

⁶⁹ CASSIRER. *Op.cit.* 1954, pp. 52.

*impedir que degenerare, pois é assim que um homem se torna tudo o que pode ser e que a obra da natureza nele se completa pela educação.*⁷⁰

Sendo assim, o contrato social aparece, antes de tudo, como um contrato moral do indivíduo consigo mesmo; porém, no interior de uma relação complexa com a coletividade, de onde nasce a possibilidade de mais *ser* com o outro. E não um ‘outro’ que se traduz em um indivíduo em particular, pois o contrato não é feito por contratos individuais, mas de todos com todos, formando uma totalidade onde os indivíduos, comungando de uma mesma vontade, não perdem a unidade originária que é sua natureza, mas a entregam, enquanto natureza moral, à condição de *soberano*. A idéia de *expansão*, mediante uma ‘tomada de consciência’, ou um ‘contrato anterior consigo mesmo’ (sem que isso tome um aspecto de contradição, cuidadosamente evitado pelo próprio Rousseau no cap.VII do livro I do *Contrato*, onde afirma haver “*uma grande diferença entre obrigar-se perante a si mesmo e perante um todo do qual se faz parte*”), pois bem, esta idéia mesma de *expansão* - sugerida de certa forma na citação anterior - é central no presente estudo, e será melhor explicitada em seu decorrer, à medida em que formos introduzindo à análise o papel da Lei e da virtude na sociabilidade.

Formado este *ser coletivo* que é o soberano, e que, segundo Rousseau, só pode ser representado por si mesmo⁷¹, cada indivíduo acha-se comprometido numa dupla relação a saber: como corpo político passam a se chamar *povo*⁷², e em particular cidadãos -

⁷⁰ *A Nova Heloísa. Op.cit.*, 1994; carta de Saint-Preux a M. Edouard (carta III, quinta parte, pp. 489).

⁷¹ Não pode haver outro soberano além do povo. A soberania é inalienável, e, por isso, não permite a representação. Esta é, talvez, a principal contribuição de Rousseau nos debates travados entre os *philosophes* do seu tempo, especialmente entre aqueles que se vinculam à escola do direito natural. Que a soberania tem sua fonte no povo não é questão de impasse entre os *philosophes* (Pufendorf; ou mesmo Hobbes diziam o mesmo), mas Rousseau introduz um princípio novo às questões de seu tempo, o de que a soberania deve sempre (e não apenas originariamente) residir no povo, e que este não pode confiar seu exercício aos governantes, quaisquer que sejam. (Dérathé, R. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps. Op.cit.*, 1988) Rousseau será, no entanto, traído por duas vezes: a *vontade geral* será representada, e será majoritária. Esta mesma vontade soberana que Rousseau ousava conceber, como sendo a vontade de um povo livre que pudesse (e devesse) impor a seus “delegados” um mandato ético e imperativo, tornará obra dos governantes, das administrações e burocracias modernas encarregadas de promover o “interesse geral” intervindo mais diretamente em nome de uma maior eficácia. (Pisier-Kouchner, É. “L’obéissance et la loi: le droit”. *In Histoire des Idéologies; op.cit.*, 1978, pp. 125, 127)

⁷² ‘Povo’: o que mais tarde será chamado *nação*, adquirindo um significado estritamente ligado ao poder real, depois ao Estado e ao território. Contudo, sua origem etimológica aponta para o que utilizamos hoje como *etnia*, ‘povo’, grupo de pessoas que vive sob as mesmas leis, comunga de uma mesma organização política e econômica, de uma mesma língua, um mesmo código moral, uma mesma *cultura*.

enquanto participantes da autoridade soberana na feitura das leis (sendo o povo, ele mesmo, enquanto cidadãos, seu próprio legislador) e súditos - enquanto membros do *Estado* no exercício e no cumprimento dessas leis.

Diretamente ligada à noção moral de liberdade, cuja condição é justamente a participação no soberano, a Lei em Rousseau aponta para a idéia de *autonomia* (*auto*, relacionado *a si*; *nomos*, lei) que faz com que a submissão a ela por parte do soberano em direção ao próprio soberano⁷³, lhe conceda ao mesmo tempo obediência e liberdade. “*On est libre quoique soumis aux loix, et non quand on obeit à un homme, parce qu'en ce dernier cas j'obéis à la volonté d'autrui mais en obeissant à la Loy je n'obéis qu'à la volonté publique qui est autant la mienne que celle de qui que ce soit.*”⁷⁴

No interior de uma comunidade, e tendo em vista a participação no soberano, a noção moral de liberdade, tal qual Rousseau se apropria, nos remete ao conhecimento de uma *vontade* abstrata, *comum* às vontades de cada indivíduo, mas *geral* em relação a elas, *inalienável* porque é ‘vontade’, e *infalível*, porque quer sempre o bem comum.. “(...) *aprendestes através de que sinais reconhece-se esta voz sagrada da vontade de um povo e como império da razão pública é o verdadeiro fundamento da liberdade*”⁷⁵ Expressão máxima da soberania de um povo e única possibilidade de realização da liberdade dentro de um corpo social, é a Lei que evidencia a *vontade geral* e consolida o pacto. Intenção sincera de manifestar o bem comum, a lei deve ser autorizada pelo soberano, e esclarecida por um juiz competente, pois “*como uma multidão cega que muitas vezes não sabe o que quer, porque raramente sabe o que lhe convém, levará a bom termo uma empresa tão grande e tão difícil como é um sistema de legislação?*”⁷⁶

A questão colocada por Rousseau no final do capítulo dedicado a Lei, sugere uma idéia central a todo o pensamento que decorre dela, a de que tudo no *Contrato* move-se em direção ao *uno*: o *pacto* que instaura o corpo; a soberania desse corpo pelo que há de comum nos diferentes interesses; a Lei, sendo o ato da soberania que expressa esse ‘algo

⁷³ Segundo o critério da dupla generalidade da Lei, ela parte do soberano, isto é, tem nele sua origem e seu fundamento, e se aplica a ele, por direito e obrigação civil.

⁷⁴ *Fragments politiques*; “Des loix”. *Op.cit.*, 1964, t.III, pp. 492.

⁷⁵ *A Nova Heloísa*. *Op.cit.*, 1994; carta de Milorde Eduardo a Saint-Preux (carta I, quinta parte, pp. 455)

⁷⁶ *O Contrato Social*. *Op.cit.*, 1996, livro II, cap.VI, pp. 48.

⁷⁷ MONTESQUIEU. *O Espírito das Leis*. Brasília, EdUnB, 1982; livro II, cap.II, pp. 49.

comum' e assegura a unidade social. A intuição é que, partindo-se da *idéia* do 'uno', se possa realizá-lo.

Neste sentido, a multidão é incapaz da medida; é incapaz de escolher os lugares e os momentos oportunos da ação⁷⁷, pela ausência do saber e pelo excesso das paixões. O público não é nunca semelhante a um *homem completo*, pois lhe falta a *razão* que o faz conhecer o bem e despertar para a consciência que o faz amá-lo. Escutando a lição de Maquiavel, citado explicitamente no capítulo *Do Legislador*, Rousseau diz ser aquele que sabe, aquele que julga, aquele que inventa, não o povo, mas o indivíduo. Assim, a autoridade, para Rousseau, não é nem o povo, em sua realidade, nem o poder executivo, magistrado, mas a razão esclarecida pela *consciência*. Rousseau, neste sentido, não faz do seu *Contrato* nem uma apologia da democracia absoluta, direta, nem uma antecipação do que chamamos hoje regimes totalitários; mas, soberano em direito, o povo é digno dele se traz em si a *vontade geral*, não suas paixões ou seus preconceitos.⁷⁸

É por isso que, sendo difícil a origem das Cidades, *todos necessitam igualmente de guias*; já que os homens ainda não possuem o esclarecimento necessário da razão. Assim fizeram os povos nascentes, elegendo um Legislador que os instruisse: Licurgo fez Esparta, Numa criou Roma, como Moisés os judeus. O povo inexperiente aceita a lição de um sábio que, sobre o seu saber, *obriga uns a conformar suas vontades à razão e ensina o outro a conhecer o que deseja*. Estabelece, para tanto, um sistema de leis, das quais muitas são arbitrarias, mas que correspondem à *finalidade* da Cidade⁷⁹. Seu papel é propor um sistema de lei que faça o povo sentir-se uno, e *então das luzes públicas resulta a unidade do entendimento e da vontade no corpo social, e, enfim, a maior força do todo. Eis de onde nasce a necessidade de um Legislador*.⁸⁰

Nos livros III e IV das *Leis*, Platão já havia traçado o caráter do Legislador clássico: homem de grande sabedoria, que conhecia o termo exato da arte ('técnica') política e da sensibilidade na sua relação com os homens. Tem por dever, esta *belá alma*,

⁷⁸ BURGELIN. *Op.cit.*, 1996. p XXI.

⁷⁹ Rousseau utiliza, com frequência, o termo *cité*, que não corresponde ao sentido corrente da palavra "cidade". Seu significado se aproxima do termo grego "*pólis*": federação autônoma que vive sob instituições religiosas e políticas comuns.

⁸⁰ *O Contrato Social. Op.cit.*, 1996, livro II, cap.VI.

propor ao chefe de Estado as leis mais próprias a tornar uma cidade livre, racional e *una*, fazendo nela reinar a medida, a prosperidade e a justiça que convém ao regime escolhido.

A obra do Legislador só estará completa quando conseguir fazer com que cada cidadão nada seja, nem possa nada, a não ser por todos os outros, e, por todos os outros, possa *ser* mais do que poderia sem eles; quando a força adquirida pelo todo social for igual ou superior à soma das forças naturais dos indivíduos⁸¹. A grandiosa obra do Legislador rousseauiano só alcançará o seu auge se a liberdade entre os homens for possível, e só assim será chamada *liberdade*, quando de sua união e de suas leis, tirarem seu maior sentido. “*C’est à la liberté seule qu’il appartient de se faire elle-même et de se donner une nouvelle nature*”.⁸²

⁸¹ *O Contrato Social. Op.cit.*, 1996, livro II, cap. VII.

⁸² POLIN. *Op.cit.*, 1971, pp. 237.

Capítulo II

Sociabilidade e Interioridade: os dois aspectos da Lei

“Rendez les hommes conséquens à eux-mêmes étant ce qu'ils veulent paroître et paroissant ce qu'ils sont. Vous aurez mis la loi sociale au fond des coeurs, hommes civils par leur nature et Citoyens par leurs inclinations. ils seront uns, ils seront bons, ils seront heureux, et leur félicité sera celle de la République (...)”⁸³

No *Mamuscrito de Genebra*, Rousseau diz que *les lois sont l'unique mobile du corps politique, il n'est actif et sensible que par elles; sans les lois, l'Etat formé n'est qu'un corps sans âme, il existe et ne peut agir. car ce n'est pas assez que chacun soit soumis à la volonté générale: pour la suivre, il faut la connaître. Voilà d'où naît la nécessité d'une législation.*⁸⁴ (grifo meu)

A passagem do *Mamuscrito de Genebra*, citada acima, é particularmente significativa aos propósitos que se impõem no presente estudo. Duas idéias a tornam central à análise que se segue, e colocam a necessidade em toma-la com um maior cuidado. Começamos pela segunda idéia grifada: *“Voilà d'où naît la nécessité d'une législation”*. O capítulo que a traz (capítulo sétimo do livro I, do *Mamuscrito de Genebra*) desenvolve-se sob a forma de questionamentos, apontando para toda uma problemática levantada pelo contratualismo no que toca à legislação, e apresentando soluções ancoradas na natureza mesma da Lei enquanto *condição* de uma associação livre. O que torna essa passagem especialmente interessante aqui é que ela introduz questionamentos que, de uma maneira muito direta, talvez a mais explícita em toda a obra política de Rousseau, aproximam o Legislador e a Lei, por sua *necessidade* ao projeto de

⁸³ *Fragments politiques*, “Du bonheur public”. *Op.cit*, 1964, pp. 510, 511.

⁸⁴ *Manuscrit de Genève*. “Nécessité des lois positives”, livro I, § VII; Paris, Germer Baillièrre, 1896; pp. 274.

constituição de um corpo político. Percorrendo o capítulo do *Manuscrito*, em destaque, procuremos acompanhar o raciocínio de Rousseau rumo a essa proximidade, destacando as seguintes questões iniciais sobre a vontade geral: “(...) *comment cette volonté pourra-t-elle se manifester dans toutes les occasions? Sera-t-elle toujours évidente? L'intérêt particulier ne l'offusquera-t-il jamais de ses illusions?*” (pp.273) Segue daí a ‘solução’ citada em texto, “*voilà d’où naît la nécessité d’une législation*”. O capítulo tem continuidade com uma nova série de questionamentos que levam à conclusão, central nesse estudo, da *necessidade* de um Legislador, imediatamente posterior à *necessidade* da Lei: “*Mais comment les (les lois) déclareront-ils? Sera-ce d’un commun accord, par une inspiration subite? Le corps politique a-t-il un organe pour énoncer ses volontés? Qui lui donnera la prévoyance pour en former les actes et les calculer d’avance, ou comment les prononcera-t-il au moment du besoin? (...) Voilà d’où naît la nécessité d’un législateur*” (pp.275). Passemos, assim, à primeira idéia sugerida na passagem destacada inicialmente.

Viu-se, no capítulo anterior a este, que a *vontade geral* reflete a vontade livre do soberano na Lei; que por ser ‘livre’, desenvolve-se ao curso de uma escolha, e por ser ‘vontade’, expressa a *voz sagrada* de um povo, onde cada um reconhece sua própria vontade; que diferencia-se da *vontade de todos*, pois se prende tão só ao interesse comum, e não à soma das vontades particulares (no *Manuscrito de Genebra*, a expressão é decisiva: “*a vontade geral raramente é a vontade de todos*”); que torna-se Lei tão logo esteja constituído o *soberano* - autoridade máxima de um corpo político, que tira sua força, por meio de um contrato legítimo⁸⁵, na condição do bem comum; que, esta vontade geral, não é algo que depende do assentimento dos indivíduos, mas, ao contrário, cada indivíduo em particular reconhece a retidão de seus atos e de sua vontade se estes estão de acordo com *ela*; que traduz-se por uma forma da vontade que se expande em relação ao corpo moral, e toma a forma de uma *vontade de igualdade*; que de sua dependência surge

⁸⁴ Legítimo: palavra que marca o pensamento político de Rousseau, e que aparece como sendo o atributo de um ato *livre*, em relação à condição humana, e *consciente*, na condição moral de constituição da ordem civil. No *Contrato Social* (no cap. sobre as leis), Rousseau associa a legitimidade à regência de leis; e diz, referindo-se à República, da seguinte forma: “*Todo governo legítimo é republicano. (...) Chamo, pois, República a todo Estado regido por leis...*” Lourival Gomes Machado, em nota à tradução das *Obras de Jean-Jacques Rousseau* (1958, vol.I, pp. 317), assim define a palavra em questão: “É legítimo aquilo que se conforma com a justiça.”

a única possibilidade de sermos livres no corpo social; e que, para segui-la, é preciso conhecê-la (“*pour la suivre, il faut la connaître*”). Mas, o que é *conhecer* uma vontade que é geral e de cada um, já que é possível - e só assim é legítimo - identificá-la num “ponto comum” às vontades particulares (ainda que para além delas)? Ou melhor, como é possível *conhecer* a lei soberana (e conhecer, para Rousseau, é *experimentar*, é manter com o objeto do conhecimento uma relação de autenticidade⁸⁶), ao ponto de alcançar a experiência de sua *vontade*?

O *contrato*, embora preceda a toda lógica de constituição do corpo político, não se completa inteiramente no momento inicial. É implicitamente renovado a cada momento, em todo o decorrer da vida do corpo político. A propósito de cada circunstância particular e dos esforços que cada qual deposita, cada um dos membros *toma consciência* de tudo a quanto se comprometeu⁸⁷, de modo que cada sacrificio o recoloca constantemente a questão essencial do pacto: a vontade geral. Certamente, dirá Halbwachs em nota sobre o *Livro II*, o pacto social (tal como ele o entende, ou seja, um pacto constantemente renovado) supõe, entre os contratantes, um “esforço quase sobre-humano de virtude e de sacrificio, difícil de obter de homens submetidos a suas paixões”. Todavia, o que o torna possível é sua própria generalidade e abstração, ancorada, principalmente, numa idéia de *ser humano* que o sustenta e lhe dê sentido.

Em Rousseau, esta idéia passa pela convicção na bondade natural do homem, cerne do seu pensamento e princípio fundamental de seu desencadeamento; e tem como ponto de partida uma experiência pessoal, um conhecimento profundo de toda a humanidade em si que traz como prova o relato persuasivo de um sentimento revelado pela sinceridade de um homem de boa fé. “(...) *Quoique l’homme soit naturellement bon, comme je le crois, et comme j’ai le bonheur de le sentir*”⁸⁸.

⁸⁶ Idéia cara a Rousseau, que foge à dicotomia simplista do verdadeiro e do falso, desligando-se de uma idéia de julgamento, para vir de encontro a algo que Rousseau privilegiará na relação social como tendo o caráter de um sentimento - a *consciência moral*. Em uma ética da autenticidade, o pacto social é, ainda, um pacto consigo mesmo, no qual a idéia de um compromisso com a coletividade não obriga à aceitação de uma verdade abstrata previamente estabelecida, mas é, antes, uma relação de sinceridade consigo mesmo enquanto ‘ser moral’. (Sobre a noção de *autenticidade*, ver Trilling, Lionel. *Sincerity and Authenticity*. Cambridge, Mass., Harvard UP, 1972)

⁸⁷ HALBWACHS. *Op.cit.*, 1943, pp. 233.

⁸⁸ *Oeuvres Complètes*. Paris, Pléiade-Gallimard, 1964, t.III. Citado por REIS, Claudio A. *Unidade e Liberdade: o individuo segundo Jean-Jacques Rousseau*. Tese de doutorado; UNICAMP, 1997, pp. 127.

Contudo, a convicção é ampliada - da experiência pessoal de um sentimento a uma teorização sobre o homem em geral -, e abrange pelo menos dois sentidos da *bondade natural* que Rousseau confere ao homem, a saber: um sentido “negativo”, ou não moral (e, portanto, não social, ou puramente teórico), ligado unicamente ao *amor de si*, e que diz achar-se no coração do homem uma inclinação natural que não apenas garante a ele sua conservação e seu bem-estar sem que para isto comprometa o mesmo em seu semelhante, como também impossibilita, por si só, o surgimento do mal, simplesmente por desconhecê-lo; isto é, não há nada no homem natural que o faça mau, que o leve a maus atos. Até que o estado social venha alterar esta inclinação; camuflá-la ao ponto de torná-la quase imperceptível. Isto porque neste estado o homem tem o amor de si transformado em amor próprio por uma *passagem de estado* que o leva a julgar e a comparar, fazendo mais caso de si próprio e alterando o alcance de suas necessidades e de suas paixões, exacerbando-as.

O princípio da bondade natural na teoria rousseauiana tem, ainda, um sentido mais profundo, pode-se dizer um sentido “positivo”, que lhe confere um alcance social e, por este, uma abertura para a experiência de si em um outro nível. Entra-se, assim, no campo do relacional dos fenômenos humanos, o que só é possível a partir do contato com o outro, e um contato que modifica o *ser* daquele que o empreende; entra-se, enfim, na moralidade das ações. Por esse sentido, a bondade natural implica em um estado determinado das relações entre os homens, de onde uma paixão inata - a piedade (*pitié*) - vem evidenciar, em diferentes níveis (segundo o estado de corrupção da sociedade), a retidão original humana. Trata-se de um ‘impulso’ - comum aos homens e aos animais - precioso para Rousseau, e que, combinado com outros aspectos propriamente humanos, como a consciência, a imaginação e a vontade livre, torna-se central na sua análise da sociabilidade. É justamente da possibilidade de fortalecer a paixão natural da piedade que nasce a possibilidade do “bom contrato”.

A piedade é uma espécie de “freio” do amor de si, ou uma repugnância ao ver sofrer um semelhante sob a forma de reverência a ele; uma virtude natural que passa por alguma forma de identificação com o outro, num “reconhecer-se” fora de si, na pessoa de

alguém, especialmente, segundo Rousseau, pela experiência da dor. Só desta qualidade decorre todas as virtudes sociais.

É claro que esse impulso da piedade sofre transformações, na medida em que também as sofrem o indivíduo e sua situação, ou o estado em que se encontra, sendo ele forte no estado de natureza e extremamente frágil na sociedade, no interior da qual os homens se desfiguram. Mas, o que importa aqui é que a bondade natural, cerne do pensamento de Rousseau, não diz respeito apenas a um “não fazer”, ou “não conhecer” o mal, mas possibilita à experiência humana uma abertura para a ação, para a relação, para o desenvolvimento da vida moral e da *consciência*. Na *Profissão de fé do vigário saboiano*, Rousseau aponta para a existência no *coração do homem* de um sentimento que justifica todo entusiasmo pela virtude e a imposição interna de um dever moral. Assim, pergunta-se dando voz ao *vigário*:

“S’il n’y a rien de moral dans le coeur de l’homme, d’où lui viennent donc ces transports d’admiration pour les actions heroïques, ces ravissements d’amour pour les grandes ames? Cet enthousiasme de la vertu, quel rapport a-t-il avec notre intérêt privé? (...) Voit-on dans une rüe ou sur un chemin quelque acte de violence et d’injustice? À l’instant un mouvement de colère et d’indignation s’élève au fond du coeur, et nous porte à prendre la deffense de l’opprimé; mais un devoir plus puissant nous retient, et les loix nous otent le droit de protéger l’innocence. Au contraire, si quelque acte de clémence ou de générosité frappe nos yeux, quelle admiration, quel amour il nous inspire! Qui est-ce qui ne se dit pas: j’en voudrois avoir fait autant? (...) Nous ne haissons pas seulement les méchans parce qu’ils nous nuisent; mais parce qu’ils sont méchans. Non seulement nous voulons être heureux, nous voulons aussi le bonheur d’autrui; et quand ce bonheur ne coûte rien au nôtre, il l’augmente.”⁸⁹

Há uma certa *ordem*, segundo Rousseau, pela qual a vontade existe como vontade moral. *Conhecendo* esta vontade, “não somente queremos (nós, seres humanos) ser felizes, mas queremos também a felicidade do outro; e quando esta felicidade nada custa à nossa, ela aumenta.” Trata-se de uma *ordem* propriamente humana que tem como elemento constituinte a lei. É a lei que confirma a vontade moral e a justifica ‘espiritualmente’ pela razão. O acesso do Legislador à moralidade não se dá por meio da

lei, como todos os cidadãos, já que ele não faz parte do cenário político e da vida social, mas por um sentimento privilegiado da *ordem*. A consciência lhe dá acesso direto à moralidade; daí o caráter excepcional do Legislador.

Nesse Estado ideal, em que a intencionalidade das ações se desenvolve e se move por uma *vontade geral*, o princípio da bondade natural ganha um outro estatuto, o do amor à justiça. “...*l’homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l’ordre, qu’il n’y a point de perversité originelle dans le coeur humain...*”⁹⁰. Por justiça, entende-se a observância da ordem moral e a obediência às leis que a constituem.

Utopia? Abstração de um Estado ideal - *cet être de raison* - que transforma, não menos, em abstração o *ser* de cada um, “forçando-o a ser livre”? Talvez; se a margem entre uma compreensão lógica da sociabilidade e a imposição desta lógica aos fatos, não fosse tão estreita em Rousseau; e, principalmente, se a natureza humana, por ele pensada, não tivesse constituída de tal modo a assumir este feito. Da inclinação para o bem na simplicidade dos costumes e das paixões a um *sentimento* igualmente inato, porém florescido na ordem social - o amor à justiça -, é que Rousseau aponta para a *luz interior*, de onde nasce o acordo com o outro no espírito do contrato, e a possibilidade imanente de conciliação do ideal lógico e da sua realização. “*Ce dernier amour (l’amour de l’ordre) développé et rendu actif porte le nom de conscience*”.⁹¹

Na experiência do indivíduo consigo mesmo e com seus semelhantes através da *consciência* é que se revela, sobretudo, a bondade no coração do homem. Quando é possível fazer calar as paixões, pois “nesta terra, mil paixões ardentes absorvem o sentimento interno e enganam os remorsos”⁹², a consciência nos leva a amar positivamente o bem em si, e de um amor que não só nos inspira, como nos impulsiona à ação, ainda que esta ação contrarie de imediato um interesse particular. É assim que no “fundo das almas” repousa um princípio inato de justiça e de virtude que, apesar de nossas próprias máximas, nos faz reconhecer e amar o bem de tal forma que não possa recusar o consentimento interno.

⁸⁹ *Émile. Op.cit.*, 1969, pp. 596,597.

⁹⁰ *Lettre à C. de Beaumont. Op.cit.*; REIS, Claudio, 1997, pp. 126.

⁹¹ *Idem.*, pp. 135, nota 14.

⁹² *Émile. Op.cit.*, 1969, pp. 591.

Mas, afinal, o que é esta consciência? Que lugar ela assume no conhecimento da lei e na experiência transformadora do indivíduo *em relação*? A tarefa a que se propôs Rousseau em direção ao conhecimento do homem e das leis resgata a herança humanista de uma condição humana infalível⁹³. Por ela, Rousseau se coloca na linguagem de uma maneira inédita, na posição de um sujeito que diz *eu*, e confere ao indivíduo, e a si mesmo enquanto porta-voz desse indivíduo, o dever de dizer a verdade na primeira pessoa.⁹⁴ Para isso, ancora o *eu* em algo que assegura sua unidade e sua continuidade, e que é a “chave da excelência da natureza humana e da moralidade de suas ações”: a *consciência*. “*Il faut donc tourner d’abord mes regards sur moi pour connoître l’instrument dont je veux me servir, et jusqu’à quel point je puis me fier à son usage.*”⁹⁵

A consciência aparece muitas vezes, em Rousseau, como uma *voz* que traduz a linguagem da natureza quando esta já não pode mais, por si só, falar; uma *voz* que vem do *fundo dos corações* dos homens quando estes encontram-se unidos por laços sociais e, por tal enlace, não podem mais reconhecerem-se como são. É, pois, um guia seguro de um ser insuficiente, porém livre, que, pela reminiscência de um passado *dito* e *ouvido*, indica aos homens quem realmente são e como podem alcançar o melhor de si na experiência moral da sociedade.

Por ser *voz*, a consciência deve ser feita de palavras; e palavra não é algo que existe *por trás* da linguagem, mas o que existe *na* linguagem. No entanto, linguagem é cultura, convenção, “algo muito pouco digno de confiança” para ter a autoridade de um juiz infalível do bem e do mal. A escrita de Rousseau diz algo como o seguinte: ...sou feito de palavras, mas as palavras não me dizem, tenho de fazer calar as palavras que não me dizem... essas palavras que queriam me dizer, mas nas quais não me reconheço, e já estou

⁹³ Isto é, uma idéia da *natureza humana* e, por ela, de liberdade, que define e realça um *modelo*. O modelo do “homem consciente e livre” que, por tal *condição*, empreende o grande feito da experiência moral, por sua excelência. Tal modelo, esboçado sobre a ênfase na consciência e na vontade livre, confere universalidade ao ‘gênero humano’, o que faz com que, como modelo que é, na condição de universalidade, seja verdadeiro e infalível. O século XVIII nos preparou grandes *modelos*, entre eles uma idéia de humanidade ancorada na *consciência*; e uma consciência tomada por forte conotação pelo *sentimento* - prova persuasiva de um conhecimento mais profundo e imediato; mas que não era senão o desenvolvimento de um tema teórico anterior (*in* Châtelet; *op.cit.*, 1978, pp. 44).

⁹⁴ LARROSA, Jorge. “Os Paradoxos da Autoconsciência: um conto com prólogo, epílogo e moral, segundo alguns fragmentos das *Confissões* de Rousseau”; *in* *Pedagogia Profana*. Belo Horizonte, Autêntica, 2000.

⁹⁵ *Émile*. *Op.cit.*, 1969, pp. 570.

outra vez nesse espaço sem palavras, mas sem palavras não posso responder a essa pergunta que me inquieta: “quê sou?”. O paradoxo o remete novamente à consciência que talvez não seja exatamente uma voz que diz por meio da linguagem, mas que, de alguma forma, a antecede; algo como *um sentimento interior mais forte do que todos os argumentos*⁹⁶, “um sentimento imediato, mais certo e mais profundo do que todos os saberes da razão, que todas as ficções da linguagem”⁹⁷.

Importa também a quem a consciência fala, ou melhor, por quem é ouvida; pois, sozinha é muda. Se se dirige à razão, esta pode estar camuflada, entre seus desígnios, por “vontades enganadoras” que traem nossa boa natureza e nos obriga a fazer, sem o sabermos, uma coisa diferente da que realmente desejamos fazer, ou seja, diferente de nossa *vontade moral*. Tanto a razão quanto a vontade, se movidas pela opinião ou pela sensação (herança platônica), tornam-se enganadoras, distanciam o homem de sua questão primordial - “quê sou?” - e fazem calar a voz da consciência, que não é senão um sentimento que guardamos da natureza, para despertá-lo na vida social. “*Nous croyons suivre l’impulsion de la nature et nous lui résistons: en écoutant ce qu’elle dit à nos sens nous méprisons ce qu’elle dit à nos coeurs (...)*”⁹⁸ Ouçamos a voz da consciência, a voz da alma, concluía o vigário saboiano, a voz do coração, pois, assim, somente precisaremos de nós mesmos, ainda que, por vezes (e este um ponto importante neste estudo), tem-se a necessidade de outra pessoa para discernir o que é permitido seguir, e é para isto que serve a amizade de um homem sábio que vê para nós, sob um outro ponto de vista, as coisas que temos interesse em conhecer bem.⁹⁹

⁹⁶ *A Nova Heloisa*; 1994; carta de Saint-Preux a Senhora de Wolmar (carta VII, sexta parte, pp. 587)

⁹⁷ A primazia pelo sentimento em relação da razão no domínio da moral era corrente no século das luzes especialmente pelos “moralistas dos sentimentos”, entre eles Adam Smith que, em 1759 (*Teoria dos sentimentos morais*), alegava a sentimentos profundos a orientação da conduta, e dizia que, no domínio da ação, a razão jamais convenceu alguém. O legado do sentimento é constantemente reafirmado por Rousseau, onde a oposição entre ele e a razão assume diferentes formas. No *Emílio*, julgar e sentir não são em absoluto a mesma coisa: sentimos antes de julgar, a consciência é inata, ao contrário da razão que surge da vida em relação. Porém, a consciência sem a razão é muda, incapaz de encontrar um conteúdo; cabe à consciência amar o que a razão faz conhecer como sendo o bem (REIS, 1997, pp. 135). Nas palavras do vigário saboiano, “*Trop souvent la raison nous trompe; nous n’avons que trop acquis le droit de la récuser; mais la conscience ne trompe jamais, elle est le vrai guide de l’homme(...)*” (OCIV, pp. 594,595).

⁹⁸ *Emile*. *Op.cit.*, 1969, pp. 594.

⁹⁹ *A Nova Heloisa*. *Op.cit.*, 1994; carta de Milorde Edouard a Saint-Preux (carta I, quinta parte, pp. 456)

Enquanto sentimento moral, a *consciência* ganha, aqui, um outro sentido que não aquele que se encerra em um puro e solitário conhecimento de si; mas, que vem traduzir-se no coração da vida política. Possui este *sentimento moral* uma relação intrínseca com a *vontade* (“Deus deu ao homem *liberdade para fazer o bem, a consciência para querê-lo e a razão para escolhê-lo. Constituiu-o o único juiz de suas ações.*”¹⁰⁰) que o insere na *ordem moral*. Uma espécie de retorno ao *eu*, que caracteriza o *sentimento* como “uma maneira privilegiada que tem o indivíduo de apreender a si mesmo”¹⁰¹, é enriquecido na *consciência*, por um movimento contrário, o de “sair de si”, e encontrar o bem e a justiça onde o interesse próprio se rende ao comum, e onde o entendimento puro se rende à ação política. “... *a consciência não nos diz a verdade das coisas mas a regra de nossos deveres; ela não nos dita o que devemos pensar mas o que devemos fazer, ela não nos ensina a raciocinar corretamente mas a agir corretamente.*”¹⁰²

Por este movimento, isto é, o de uma extensão da *vontade*, num reencontro consigo mesmo auxiliado pelo *bom uso da razão*, dá-se a formação do indivíduo que é preciso ter - aquele que se dispõe à ouvir a *voz interior*, tornando a experiência com o outro na vida social uma expansão do *amor de si*. As lutas sociais contemporâneas, muitas delas inspiradas pelo humanismo remanescente *da Revolução Francesa*, movem-se ainda segundo esta motivação, este estímulo enraizado na *consciência*, na possibilidade em ter com o corpo político o mesmo sentimento, a mesma *vontade*, ter, enfim, o *amor de si* refletido no amor à ordem. Eis a verdadeira sociabilidade.

Os dois lados da sociabilidade

É sempre com muito cuidado que Rousseau lida com a sociabilidade. Ao mesmo tempo que constrói um sistema de pensamento *ideal* em torno da vida em sociedade, denuncia o seu lado corruptível, colocando-se, em última instância, em defesa da natureza

¹⁰⁰ *Idem.*; carta de Milorde Edouard a Saint-Preux (carta XXI, terceira parte, pp. 336)

¹⁰¹ REIS, Claudio. *Op.cit.*, 1997.

¹⁰² *A Nova Heloisa. Op.cit.*, 1994; carta de Julie (então Sra. de Wolmar) a Saint-Preux (carta VIII, sexta parte, pp. 600)

e da vida solitária. “*Je montrerai*, escreve no *Segundo Discurso*, *que c'est à cette ardeur de faire parler de soi, à cette fureur de se distinguer qui nous tient presque toujours hors de nous-mêmes, que nous devons (...) une multitude de mauvaises choses sur un petit nombre de bonnes.*”¹⁰³ Ainda que vivessem os homens felizes na “juventude do mundo”, quando, em pequenas comunidades, encontravam-se próximos de sua origem, a história das sociedades humanas se passou muito mais através das exigências contraditórias e desmedidas das paixões, do que realizando a excelência da natureza humana.¹⁰⁴

Pessimista com relação à sociedade, neste sentido, acreditava em uma forma de educação preventiva, pois era descrente com respeito à cura. Não acreditava na regeneração de uma legislação abolida, por exemplo. Não se pode dar vida a um povo que não a tem mais, ou que jamais a teve. A vontade de ser livre é a vida de um povo; a lei, a expressão dessa vontade que o anima e o revigora à prova do tempo. Não se devolve a um povo corrompido a vontade de liberdade, esta nasce ou morre em seu seio.

Por isso, preocupava-se com uma educação preventiva, que contivesse os homens por princípios libertários e costumes adequados às sociedades. O primeiro passo ia em direção ao indivíduo, uma *educação negativa* que retardasse o aparecimento das potencialidades nascentes na vida em relação (a razão, a imaginação, a consciência), como a que pensou para o seu Émile. Seguindo-a, privava-o dos maus costumes e dos preconceitos da sociedade; o entregava livremente às necessidades naturais do corpo e do espírito para que forte reinasse sobre elas, e aí, quando unindo-se aos seus semelhantes em *contrato*, pudesse constituir-se virtuoso, substituindo os louvores da sociedade pelo *testemunho favorável de si mesmo*.

O segundo passo desse processo pedagógico rumo ao bom contrato, é dado pelo Legislador, e dirige-se não mais ao Émile ou ao ‘homem natural’, independente, mas a sua desnaturalização por uma *educação pública*. Todo o valor de uma educação pelos *costumes* traduz-se na sensibilidade que o indivíduo adquire para com a coletividade, e a capacidade que o leva, no fluxo do tempo, a cooperar com os outros pelo hábito da

¹⁰³ *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*. Paris, Pléiade-Gallimard, 1964, t.III, pp. 189.

¹⁰⁴ CHANTEUR, Janine. “*Désir et Communauté Politique selon Jean-Jacques Rousseau*”. in *Les Études Philosophiques*; Paris, Presses universitaires de France, n°2, avril-juin, 1980, pp. 139.

virtude. Por isso mesmo, reafirma Milton Meira do Nascimento, que a ação do Legislador incide também sobre os costumes, “quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, (os costumes) as reanima e as supre, conserva um povo no espírito de sua instituição e insensivelmente substitui a força da autoridade pela do hábito”¹⁰⁵. Esta é a arte do Legislador que, numa forma permanente, leva os homens a perderem a dureza e a relutância, especialmente pelo momento inebriante e cívico da festa republicana, e deixarem-se moldar. “É assim que o legislador se torna forjador e modelador de almas.”¹⁰⁶

Convém ressaltar que o caráter “preventivo” que se atribui aqui à educação pública, difere-se daquele atribuído à educação negativa do *Émile*. Enquanto esta última previne o mal pela preservação do bem, ou seja, enquanto ela procura resguardar a natureza no indivíduo por uma intervenção cuidadosa, muitas vezes “camuflada” no uso de artifícios, a educação pública é toda ela artificial, acontece sabiamente por entre costumes nacionais como uma forma poderosa e sutil de intervenção na história e na formação de cidadãos. A identificação das duas maneiras de se *formar* alguém, ou seja, de uma educação preventiva tanto ao indivíduo que se tenta preservar quanto a uma coletividade que se lança à aventura do convívio e da lei, deve-se fundamentalmente à procura em se evitar o mal. “Eis o princípio sobre o qual é preciso julgar o que podem as leis”, afirma Rousseau nos *Fragments Politiques*¹⁰⁷, não somente para impedir que nasçam nos homens os vícios e na sociedade o perigo da dissolução e da tirania, mas para encorajá-los à virtude e à *unidade*.

Há, então, uma distinção importante, para Rousseau, que é a da boa e da má socialização. Esta última, descrita no *Segundo Discurso* como um processo de “desfiguração” do homem original, se deve ao fato de estarem os homens submetidos a uma lei ilegítima. Vivendo sob o jugo desta “falsa lei”, eles não se reconhecem mais, pois suas inclinações e sentimentos se encontram “encobertos” pela *opinião*, não consideram-se como seres humanos iguais por direito, e, por tal desigualdade, são incapazes de

¹⁰⁵ NASCIMENTO, Milton Meira do. O Legislador e o Escritor Público: duas formas de aproximação da opinião pública em Rousseau. cópia xerográfica.

¹⁰⁶ PLATÃO. *Leis*. 671C.

¹⁰⁷ *Fragments politiques*; “Des loix”. *Op.cit*, 1964, § 9, pp. 494.

realizar todas as faculdades que a natureza lhes proporciona. Aquilo que poderia ajudá-los a serem livres, os corrompe.

Não resulta daí, entretanto, que a socialização seja má por natureza, ela é ambígua. Se concebermos uma boa socialização, quando se toma como exemplo as cidades da antiguidade, os povos selvagens, ou ainda camponeses e artesãos vivendo em pequenas comunidades, o viver comum torna-se indispensável para a realização do ideal de um ser humano livre e consciente.

Se está ainda muito longe de uma religião do progresso e do otimismo histórico, tal como foi moldado o século XIX pelo grande número de teorias científicas - positivista, evolucionista, socialista - do progresso e da civilização. O século de Rousseau apoiava-se ainda numa idéia de natureza que se apresentava mais pontualmente através das teorias jusnaturalistas, dos relatos dos viajantes e de uma história natural nascente¹⁰⁸, e que determinava antíteses conceituais referenciais de sua época. Temas como estado de natureza/estado civil, povos selvagens (ou bárbaros)/povos “cultos” (*policés*), preparavam e reclamavam a urgência do conceito de *civilização*.

Antes de 1750, palavras como *civil*, *civilisé*, *policé*, ou ainda, *civilité*, *politesse*, eram empregadas restritamente; mas o termo *civilisation* só vinha a ser formulado na segunda metade desse século. Seu sentido ia se fazendo entender pela identificação com uma história moderna e europeia, e atingiria o seu auge em temas universais no século próximo. Numa data em que os principais escritos de Rousseau já haviam sido publicados, estes tomariam, na verdade, uma parte decisiva na invenção e na elaboração da palavra.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Adam Smith assim pronunciava sobre a história natural no século XVIII (seu relato é bem ilustrativo também da percepção que tinha o *centro* - urbano e “culto” - da Europa nesse século, e do qual fala, frente às descrições dos costumes dos selvagens, a curiosidade e o fascínio que nele despertavam): “*Aucune en vérité ne semble être l’objet d’une attention plus vive en France que l’histoire naturelle. (...) La vie d’un sauvage, quand nous la regardons à distance, semble une vie faite soit d’indolence profonde, soit de grandes et étonnantes aventures; et ces deux caractères en rendent la description agréable à l’imagination. (...) Dans les descriptions des moeurs des sauvages, nous nous attendons à les rencontrer tous deux; et aucun auteur n’a jamais entrepris de traiter ce sujet sans exciter la curiosité publique.*” (“Une Lettre d’Adam Smith. Tableau de la culture en Europe en 1755; Mandeville et Rousseau”. Par Paulette Carrive; in *Les Études Philosophiques*; Paris, Presses universitaires de France, nº2, avril-juin, 1980.

¹⁰⁹ A análise sobre o conceito moderno de *civilização* é de Victor Goldschmidt, apresentado ao *Colloque Rousseau d’Amiens-Chantilly*, em setembro de 1978, com o título: “Le Problème de la Civilisation chez Rousseau”; e publicado pela revista de filosofia da UNICAMP - *Manuscrito*, vol.III, nº2, abril, 1980.

Com o surgimento do conceito, os pensadores políticos da época viram a necessidade de outorgar-lhe um valor, e com ela, a conseqüente reflexão em torno de uma relação que lhes parecia essencial: civilização e moralidade. Tratava-se de saber se um indivíduo nascido e formado entre os povos “civilizados” (*policés*) era mais ou menos feliz do que um selvagem nascido e formado entre os seus. De D’Alembert vinha a apreciação positiva da civilização; quase como uma opinião comum que preexistiu a todo o debate acerca da questão, havia a evidência ingênua de que a maior parte dos homens concordariam em ser mais vantajoso viver em um estado civicamente constituído, no interior do qual apurava-se o espírito humano.

No entanto, a questão evocava toda uma problemática complexa em torno da idéia de felicidade, e trazia, assim, a fragilidade da civilização. O *Primeiro Discurso* de Rousseau pôde levar a uma consciência desta fragilidade, não só afirmando superior a felicidade do selvagem, mas evidenciando o “mal da civilização”, isto é, as ilusões de uma conquista que produzira abusos, e colocara em prova o progresso das *Luzes*. O que para D’Alembert era consequência inevitável de uma forma de vida, justificada pelos sucessos científicos, para Rousseau tratava-se de um erro inaceitável, remediável apenas por uma reforma política radical, com forte imperativo ético, e possível somente através de um amplo projeto pedagógico. “*On sait, du reste, que l’Émile a contribué à former le projet pédagogique de la Révolution*”¹¹⁰ Por este projeto pedagógico, isto é, por uma idéia de *educação pública* fortemente inspirada no modelo republicano da antiguidade clássica em torno dos costumes e do *exemplo* moral dos cidadãos, como se verá mais adiante, é que Rousseau assume a tarefa de um escritor público, comprometido, talvez, com o lado ideal da sociabilidade. É a partir desta perspectiva “otimista”, por assim dizer, da filosofia política rousseauniana, é que se torna possível compreender a *necessidade* e a função do seu Legislador.

¹¹⁰ DURKHEIM, Émile. “L’Évolution pédagogique en France”. In GOLDSCHMIDT, Victor. *Op.cit.*, 1980

Entre a solidez da lei e a reforma necessária

Convém lembrar, sobretudo, que não é possível dar vida, *vontade política*, a um povo que não mais a tem. Nem mesmo o mais eficiente sistema de legislação, *os trabalhos do mais sábios legisladores*, são capazes de devolver a um povo aquilo que é seu traço constituinte e o sentido do *contrato*: a liberdade por convenção e direito. Encontra-se aí o papel social do Legislador, talvez o mais desafiador, que é o de ir buscar na história de um povo já constituído, porém marcado pela corrupção dos costumes e pela tirania, um traço de vontade política; e, apostando nessa *vontade*, poder instaurar-lhe um novo começo.

O exemplo da Polônia, relatado nas *Considerações* que fez Rousseau sobre o governo da coisa pública neste Estado – sua última obra política -, é bem ilustrativo para o assunto que se propõe neste ponto da reflexão. No momento em que as escreve, a Polónia estava assolada pela anarquia, pela dissolução política e pelo fanatismo religioso. Apesar de dispor de leis fundamentais da república, genericamente designadas pela expressão *pacta conventa*, a Polónia (na época, dividida entre a Grande Polónia, a Pequena Polónia e o ducado da Lituânia) tinha sua população (pouco mais de oito milhões de habitantes) governada tiranicamente por cerca de cem mil nobres, cujo poder lhes dava desde o direito sobre a vida e a morte de camponeses presos à gleba, até o poder político máximo - eram os únicos a gozar do direito de cidadania. Havia um rei eletivo; porém, suas qualidades não eram exatamente as de um rei. Nomeado Augusto III desde 1733 pela Rússia, e, em 1764, substituído, pelo mesmo meio, por seu sucessor Estanislau Poniatowski, não cunhava moeda, não fazia a guerra pessoalmente, nem mesmo podia declará-la nem firmar quaisquer tratados. Não dispunha, este “soberano”, mais do que de uma sombra do poder real. Entre tantas mudanças ocorridas na Europa desse século, a polidez e o luxo foram as únicas a introduzir-se entre os poloneses.¹¹¹

Não é difícil conceber os efeitos de um Estado assim constituído; e como foram sentidos por Rousseau, que, no mesmo momento, sonhava para ele aquilo que a força das circunstâncias parecia tornar impossível de realizar: um novo começo. A organização

¹¹¹ Por Gustave Petitain; in “Notícia Preliminar” às “*Considerações sobre o Governo da Polónia*”. *Obras de Jean-Jacques Rousseau*, vol. II; trad. de Lourdes Santos Machado e Lourival Gomes Machado. Rio de Janeiro, Globo, 1958.

política polonesa tocava já em seu termo final. Trata-se de uma constatação reafirmada na teoria do *Contrato Social* acerca da decadência de um corpo político, para o qual a tirania da *vontade*, corrompendo o povo no que lhe é mais sagrado: sua lei, anuncia inevitavelmente a morte do Estado.

Contudo, encontra-se aí a possibilidade mesma do “milagre legislativo”, cujo melhor sinal é ânsia de liberdade de um povo. O povo polonês “*mostra ainda todo o vigor de sua juventude, ousando pedir um governo e leis, como se tivesse acabado de nascer.*”¹¹² Havia, então, algo a fazer. Na melhor das hipóteses o Estado da Polônia encontrava-se no início de um declínio, cabendo-lhe, pois, buscar instituições que retardassem tal decadência e, se possível, evitassem o fim que desde já se vislumbrava. Disso resulta, que a *vontade de liberdade* é o elemento essencial na constituição da soberania; e quando elevada à condição de uma organização política consciente, torna-se vontade moral, ou *lei*. Ainda que a lei seja ilegítima, ou esteja sob o poder de um “falso soberano”, se a *vontade de liberdade* ainda vive na alma de um povo, sua história pode ser rescrita sobre novas bases.

Não agradava a Rousseau, no entanto, a idéia de uma reforma constitucional. “*A l’égard des peuples une fois corrompus il est bien difficile de voir ce qu’il y auroit à faire pour les rendre meilleurs. J’ignore quelles Loix pourroient faire ce miracle (...)*”¹¹³ Haverá, contudo, de compreender, em seu sistema, a possibilidade de uma reforma legislativa; sem que isso signifique uma substituição dos preceitos legais, isto é, dos princípios políticos e morais que fazem da Lei a expressão da *vontade geral e raison d’être* da política; como tal, a Lei não comporta alterações. Porém será preciso pensar numa espécie de reajuste de estrutura.

Assim se deu em Esparta, que, entregue a uma anarquia pior que a independência natural, pois não havia meio de sair dela, “não restava mais do Governo que uma vã forma sem realidade que não servia senão de obstáculo ao estabelecimento de uma polícia melhor”. “*C’est dans ces circonstances où le corps politique étoit prêt à se dissoudre que parut le Législateur.*”¹¹⁴ Como Licurgo, o reformador de Esparta, que “pôs-se a

¹¹² *Considerações sobre o Governo da Polônia. Op.cit., 1958, vol.II, pp. 268.*

¹¹³ *Fragments politiques; “Des loix”. Op.cit, 1964, § 23, pp. 498.*

¹¹⁴ *Fragments politiques; “Parallèle entre Sparte et Rome”. Op.cit, 1964, pp. 541.*

remodelar todo o governo da coisa pública e mudar inteiramente toda a polícia, estimando que fazer somente algumas leis e ordenanças particulares não serviria de nada (...), mas, que era preciso resolver e consumir primeiramente todos os maus humores, para depois lhe dar nova forma e regra de vida”¹¹⁵ (grifo meu).

É particularmente significativo o aparecimento de um certo *pathos do novo*, um novo começo ao mundo, para o qual chama atenção Hannah Arendt¹¹⁶, e que há muito instaurou as grandes utopias políticas. Embora consideravelmente anterior ao século XVIII, esse *pathos do novo* somente se desenvolveu conceitual e politicamente naquele século. O pensamento de Rousseau não se acerca dele como o fez a corrente mais “revolucionária” do seu tempo, ou seja, com um entusiasmo extraordinário pelo o que é novo, como se novo já existisse, e que acometera toda uma perfectibilidade irrestrita, ilimitada, na era moderna. Rousseau certamente não tinha a ilusão de produzir novos começos a todo custo, como se o fato de “fundar” sempre eliminasse todo o erro e todo o fracasso. Ao contrário, buscara o exemplo dos legisladores antigos, como Licurgo, para pensar em uma figura política que representasse, ela própria, o ‘fundamento’ da história de um povo; um legislador que, de modo particular, preservasse o que já existe pela sabedoria de seus princípios. E assim, a força e a legitimidade de sua obra pudesse evidenciar, precisamente em sua resistência ao tempo, a excelência moral da natureza humana. Foi assim, diz Rousseau com respeito ao seu grande modelo antigo, que “*não passando de uma cidade, Esparta tornou-se a capital que levou todo o império persa a tremer, unicamente pela força de sua instituição. Empreendendo instituir leis e costumes novos para um povo já degradado pela servidão, Licurgo impôs-lhe um jugo de ferro, como nenhum outro povo carregou igual.*”¹¹⁷

Para compreender esse “ajuste de estrutura” que Rousseau consente a uma sociedade corrompida, e, por outro lado, o caráter estático que confere à lei por sua excelência e soberania, é preciso que se remonte às espécies de leis que ele distingue no capítulo intitulado *Divisão das Leis*¹¹⁸ no *Contrato Social*. Pode-se apresentá-las em três

¹¹⁵ PLUTARCO. *Vidas dos Homens Ilustres (Licurgo)*. São Paulo, Ed. das Américas, 1963, pp. 197.

¹¹⁶ In “A crise na Educação”. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo, Perspectiva, 1979.

¹¹⁷ *Considerações sobre o Governo da Polônia*. *Op.cit.*, 1958, vol.II, pp. 270.

¹¹⁸ *O Contrato Social*. *Op.cit.*, 1996, livro II, cap.XII.

tipos, da seguinte forma: chama as primeiras “*leis fondamentais*”, ou *leis politicas*. Seu objeto é sempre geral - entendendo que tais leis *consideram os súditos coletivamente e as ações como abstratas, nunca um homem como individuo nem uma ação particular*¹¹⁹. Desta forma, sua relação com o Estado é estabelecida diretamente pelo soberano. Estas leis, se forem sábias, isto é, se oferecidas ao povo por um homem sábio da política e consentidas por aquele como sendo a real expressão de sua vontade, constituem o alicerce de um Estado legítimo e sua referência soberana. “(...) *elles sont permanentes et leur durée annonce à tous la sagesse et l'équité qui les ont dictées.*”¹²⁰

Porém, diz Rousseau, “*em qualquer situação, um povo é sempre senhor de mudar suas leis, mesmo as melhores, pois, se lhe agrada fazer mal a si mesmo quem terá o direito de impedi-lo?*”¹²¹ As leis políticas evidenciam, assim, o poder legítimo e absoluto do soberano, por seu consentimento ou recusa a elas, ao mesmo tempo que revela a sabedoria do Legislador ao apresentá-las em sua generalidade e constância. São a elas que Rousseau confere o fundamento da sociedade civil; *as únicas ligadas ao assunto do qual trata o Contrato*, e que no capítulo sobre as leis nos *Fragments Politiques*, diz que devem ser poucas as leis fundamentais de um povo, já que exprimem máximas da política segundo a conservação e ao bem-estar do todo e de cada parte.

*“Tout Etat où il y a plus de Loix que la mémoire de chaque Citoyen n'en peut contenir est un Etat mal constitué, et tout homme qui ne sait pas par coeur les Loix de son país est un mauvais Citoyen.”*¹²²

*(...) la multitude des Loix annonce deux choses également dangereuses et qui marchent presque toujours ensemble, savoir que les Loix sont mauvaises et qu'elles sont sans vigueur.”*¹²³

Junta-se às leis políticas um segundo tipo de lei, que aponta para uma segunda forma de relação com o Estado. Trata-se das *leis civis*, cuja intervenção nos negócios públicos comporta uma certa particularidade. Isto quer dizer que Rousseau concebia uma

¹¹⁹ *Idem.*, livro II, cap.VI, pp. 47.

¹²⁰ *Fragments politiques*; “Des loix”. *Op.cit.*, 1964, § 4, pp. 492.

¹²¹ *O Contrato Social. Op.cit.*, 1996, livro II, cap.XII, pp. 65.

¹²² *Fragments politiques*; “Des loix”. *Op.cit.*, 1964, § 6, pp. 492.

certa organização da coisa pública que considerasse casos singulares e eventuais mudanças de estrutura, para os quais o Governo serviria de intermediário. Este tipo de relação do homem com a lei se dá entre os membros entre si, ou destes com o corpo todo, e, deveria ser, segundo a sua concepção, tão pequena quanto grande fosse a do soberano com o Estado.

Por fim, a terceira espécie de lei, “*a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore nem no bronze, porém nos corações dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que ganha todos os dias novas forças; que quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou supre, conserva um povo no espírito de sua instituição e substitui gradualmente a força da autoridade pela força do hábito*”¹²⁴. São estas leis chamadas por Rousseau *costumes*, a *chave inabalável* da qual depende o sucesso de todas as demais, sobre as quais as modificações se guiam, e parte de que o grande Legislador se ocupa em segredo. Dos *costumes* a educação pública tira sua maior força, ao fazer com que deles nasça um *sentimento pela pátria* que faz o vigor da vontade política e a liberdade dos cidadãos. Mais lentos para nascer, são porém inabaláveis, animam e revigoram a *vontade geral* no curso da história de um povo.

A função do Legislador, neste sentido, não é mais a de um fundador do estado, como o era em sua idealização, na constituição, pelo *Contrato*, dos princípios do direito político, especialmente inspirada na grandiosa empresa de Moisés que, ao mesmo tempo que libertava, fazia nascer um povo. No fim do século XVIII, é o tema da nação que deve ser “regenerada” que importa, e o culto da antiguidade greco-romana é, como veremos mais pontualmente adiante, o instrumento desta regeneração.¹²⁵ Empregando uma comparação “etnológica” para exprimir a inadequação da problemática da fundação de nações face ao imperativo de reforma de sua época, Saint-Just dizia em um discurso bastante ilustrativo:

¹²³ *Idem.*; § 7, pp. 493.

¹²⁴ *O Contrato Social. Op.cit.*, 1996, livro II, cap.XII, pp. 66.

¹²⁵ VIDAL-NAQUET, Pierre. “Tradition de la Démocratie Grecque”; in FINLEY, Moses I. *Démocratie Antique et Démocratie Moderne*. Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1952, pp. 20.

*“Nous ne sommes point des sauvages, arrivant sur les bords de l'Orénoque pour former une société. Nous sommes une nation vieille, et sans doute trop vieille pour notre époque. Nous avons un gouvernement préexistant, un roi préexistant, des préjugés préexistants. Il faut, autant qu'il est possible, assortir toutes ces choses à la Révolution, et sauver la soudaineté du passage.”*¹²⁶

O Legislador rousseauiano, tal como vem se mostrando até aqui, em sua proximidade à natureza da Lei e dos costumes de um povo, especialmente num momento de reforma política, toma o lugar de um educador público. Sua função consiste em transformar homens em cidadãos; e isso não significa exatamente que estes homens tenham saído de um estado de sociabilidade próximo ao ideal ou de uma “infância” cuidadosamente preservada, mas que há muito perderam esta condição. Compõem estes homens um Estado mal constituído; porém, que lhes reserva ainda um traço de vontade política.

As leis propostas pelo Legislador neste feito, tiram sua eficácia pedagógica não somente da razão que lhe serve de princípio e o faz identificar-se com a própria lei, mas, sobretudo, o insere, o mais diretamente possível para um Legislador destituído do poder legislativo, à cena histórica. Empreende o Legislador, enquanto agente histórico, um projeto pedagógico que se constitui de profundo conhecimento dos *costumes* de uma nação¹²⁷ e, a partir dele, um cuidadoso “ajuste” destas *instituições que parecerão ociosas aos homens superficiais mas que formam hábitos queridos e apegos invencíveis*¹²⁸, edificando a unidade do Estado e a formação de cidadãos.

Os meios pelos quais cidadãos se formam nos costumes de sua nação são apontados por um Rousseau entusiasta das histórias dos grandes legisladores e homens públicos da antiguidade clássica. Atos heróicos, e de um “heroísmo” tomado por

¹²⁶ Discours du 18 septembre 1789; in FINLEY, Moses I., *op.cit.*, 1952, pp. 20.

¹²⁷ O termo, pela primeira vez utilizado neste trabalho, indica um novo tratamento à coisa pública que se começa a perceber neste trajeto da formação do indivíduo em cidadão. O projeto de uma educação pública proposto pelo Legislador introduz uma espécie de lei, por excelência, pedagógica. Os *costumes* são essas leis que instauram, na perspectiva rousseauiana, uma educação propriamente *nacional*.

qualidades morais que venham testemunhar, por sua excelência e excepcionalidade, a edificação de um modo de vida; “histórias de belas almas” contadas por Plutarco de Queroneia - filósofo médio-platônico e biógrafo do primeiro século - em sua obra *Vidas dos Homens Ilustres*; fizeram o delírio da infância de Rousseau, e lhe inspiraram fortemente em sua maturidade filosófica. Licurgo, reformador de Esparta, foi, neste ponto, seu maior exemplo, ao encontrar, sabiamente, meios adequados para formação de um povo virtuoso e verdadeiramente livre, *apontando a pátria nas leis, nos jogos, nos lares, nos amores e nos banquetes, sem deixar-lhes um único instante de descanso para estar consigo mesmo*¹²⁹.

“*Menos fortes que as paixões, as leis contém os homens antes de mudá-los*”. Na figura do Legislador, Rousseau afirma, no entanto, que é preciso *mudar, por assim dizer, a natureza humana*. O bom contrato exige a transformação de homens em cidadãos; e uma transformação dessa natureza se dá, justamente, por uma transformação das *paixões*, para que as leis possam, não somente orientar as ações mas, antes de tudo, inspirar a *vontade moral*. Sugere Rousseau, tomando o exemplo do Legislador Licurgo, que um processo pedagógico em torno dos costumes seja capaz de conferir uma outra inclinação às paixões, fazendo com que da obrigação moral da lei nasça um sentimento pela pátria “transformador”; “*somente com esse sentimento, a legislação, mesmo quando má, faria bons cidadãos, e somente os bons cidadãos constituem a força e a prosperidade do Estado*”¹³⁰. É assim que, por este sentimento dirigido ao *eu comum*, vontades particulares guiadas unicamente por um desejo de liberdade fictício na vida em relação, transformam-se em vontade geral. “*Concluo, pois, que (...) o primeiro dever do Legislador consiste em conformar as leis à vontade geral (...)*”¹³¹

Maior força argumentativa da filosofia rousseauiana, a *vontade geral* deixa aparecer, também, uma certa fragilidade, não só pelo seu grau de abstração, que lhe rende um golpe do “possível”, mas, principalmente, por pretender fundamentar aquelas

¹²⁸ *Considerações sobre o Governo da Polônia. Op.cit., 1958, vol.II, pp. 269.*

¹²⁹ *Idem., pp. 270.* No capítulo que segue a este será melhor desenvolvida a idéia de uma relação com a coletividade que atravessa de modo particularmente singular o “estar consigo mesmo”, de tal forma que a individualidade seja considerada especialmente por suas relações com o corpo do Estado.

¹³⁰ *Idem., pp. 273.*

¹³¹ *Economia Política. Op.cit., 1958, pp. 292.*

passagens que fazem o pensamento de Rousseau rumo a unidade social: indivíduo e sociedade; política e moral; ação e vontade; virtude e lei. Em torno do conceito de *vontade geral* concentra-se grande parte das críticas contra a teoria política de Rousseau, sendo, ao nosso ver as principais, aquelas que chamam atenção para a tirania da razão esclarecida, ou, ainda, para um aniquilamento do indivíduo na sociedade do *contrato*, despindo-o de toda iniciativa e vontade próprias.

Rousseau, ao que parece, não desprezava o lugar da vontade particular, a de cada indivíduo, na constituição do Estado; nunca posicionou-se contra esta vontade livre - marca da espiritualidade humana -, porém, acreditava que um *sentimento* especial pudesse despertá-la para um objetivo mais geral. Eis aqui, novamente, uma idéia que é extremamente importante para Rousseau: ao mesmo tempo que o *Contrato* remete sempre a alguma restrição, isto é, na medida em que implica em uma obediência pela qual os homens retêm sua liberdade, esta restrição é contraposta pela capacidade da natureza humana de *expandir-se*, de encontrar um 'objetivo maior' fora de si mesmo, onde desejos egoístas se transformem em sentimentos comuns, e que valha todo o preço.

Trata-se de uma concepção moral da natureza humana ancorada em aspectos centrais da ética estóica, conhecida, especialmente neste ponto, como 'ética da alegria'. Jurandir Freire Costa desenvolve uma análise interessante sobre o que vem sendo tratado, ou seja, a apropriação de textos clássicos por filósofos modernos. No caso, o foco é Michel Foucault, que teria, segundo Freire Costa interpretado erroneamente textos histórico-filosóficos para justificar sua teoria¹³² Segundo a crítica universalista, que, entre outras, Freire Costa privilegia em sua análise, representada especialmente por Pierre Hadot, Foucault teria ingenuamente negado que sua proposta de novas formas de vida é um tópico do universalismo ético da cultura a que pertence. Segundo Hadot ainda, e este é ponto a chegar, "ao utilizar a idéia de *ética dos prazeres*, Foucault oculta a distinção entre *prazer e alegria*, central naquele pensamento. (...) Havia um apelo ao universalismo moral nos estóicos que Foucault desprezou, em benefício de suas concepções"¹³³ "*Disce gaudere, aprende a alegria*, dizia Sêneca a Lucílio; *quero que nunca deixe escapar a*

¹³² Em artigo à revista de sociologia da USP: *Tempo Social*, intitulado "O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral?" São Paulo, 7(1-2); 121-138, outubro de 1995.

¹³³ *Idem.*, pp.124.

alegria. Quero que ela seja abundante em tua casa. Ela abundará com a condição de estar dentro de ti mesmo (...) Ela nunca mais cessará quando encontrares, uma vez, de onde ela pode ser tomada (...) Dirige teu olhar para o bem verdadeiro; sê feliz pelos teus próprios bens. Mas, esses bens, de que se trata? De ti mesmo e da tua melhor parte”.¹³⁴
(grifo meu)

Os estoícos elegeram a palavra ‘alegria’ como foco de suas reflexões porque não aceitavam introduzir o princípio do prazer na vida moral, para o qual encerra-se em si próprio o ‘eu singular’ de cada indivíduo. A distinção é fundamental também para Rousseau. A ‘ética da alegria’ era expressão da “melhor parte do eu”, que ia de encontro ao “*bem verdadeiro*”, de acordo com a razão e a natureza universais, e que fazia do ‘eu singular’ que fundamenta toda a moral (o *amor de si*, para Rousseau) uma experiência mais rica de si. Segundo Rousseau, a “melhor parte do ser” é aquela orientada pelo sentimento interno que faz a excelência da natureza humana. Cerne da moral estoíca, ela assume, aqui, um caráter fundamentalmente político, o da *vontade* que se expande para uma benevolência mútua na constituição do corpo social, e que constitui a fonte das leis.

Embora a *vontade geral* apareça no *Contrato* como uma ‘vontade de igualdade’, Rousseau não era insensível à progressiva diversidade e diferenciação da atividade humana. Ainda que se possa atribuir à vontade geral uma certa homogeneização de comportamentos, pela “intuição” de uma *unidade* moral que fundamenta todo o seu pensamento, Rousseau desejava, antes, integrar essa diversidade aos fins comuns de um Estado politicamente organizado e livre.

O *amor à pátria* é este sentimento de identificação da vontade particular com a vontade constituinte da soberania, a *vontade geral*, e que, segundo as considerações de Rousseau sobre a Polônia, faz manter viva “aquela força que a da tirania não pode subjugar”. Trata-se de um sentimento todo ele artificial, já que nasce com a convenção e desenvolve-se na experiência da lei, e relativo, pois ao mesmo tempo que se aproxima do

¹³⁴ *Lettres à Lucilius (De la vie heureuse); op. cit. FOUCAULT, Michel. História da sexualidade 3: o cuidado de si. Rio de Janeiro, Graal, 1985, pp. 71. É interessante notar, com base em comentário precedente, como Foucault elege a passagem da Carta a Lucílio de Sêneca em que fica explicitado a concepção universalista do indivíduo e, somente neste sentido, moral do cuidado de si, sem deter-se atentamente a ela.*

amor de si como um amor à ordem mediante um movimento de expansão que caracteriza a verdadeira sociabilidade para Rousseau, pode, por outro lado, comparar-se a uma espécie de *amor-próprio*, quando, da relação com outros Estados, vem à tona sua particularidade frente a eles, fazendo-se sentir por seus membros como um sentimento propriamente ‘nacionalista’.

O amor à pátria, segundo Rousseau, não somente nasce de um processo formador constante em torno dos *costumes*, mas é, ele próprio, formador de cidadãos. Licurgo é novamente exemplo do Legislador que reformou uma cidade destruída por uma radical mudança nos costumes; isso, através de uma pressão contínua, para que mostrassem, em tudo, a liberdade pela dependência à lei, de tal modo que *dessa pressão, enobrecida pelo seu objeto, nasceu no povo o ardente amor pela pátria que foi sempre a mais forte, ou melhor, a única paixão dos espartanos e que os tornou seres acima da humanidade.*¹³⁵ “*Car que des hommes effrenés et dissolus se soient soumis tout d’un coup et volontairement à la plus dure et severe police qui fut jamais c’est un miracle qui n’a pu se faire que par un subit entousiasme de moeurs et de vertu répandu chez tout un peuple*”.¹³⁶

Princípio fundamental de uma filosofia política que confere ao conhecimento profundo dos *costumes* de um povo a missão pedagógica de seu Legislador e a realização de seus membros enquanto cidadãos, o sentimento sincero pela pátria devolve ao Estado o que Rousseau repetia aos seus contemporâneos vindo das palavras do grego de Queroneia: “a boa vontade de um laço mais forte do que qualquer constrangimento que se pudesse impor aos homens”¹³⁷. “*Formar cidadãos não é tarefa para um dia, mas, se desde cedo forem acostumados a só considerarem sua individualidade pelas suas relações com o corpo do Estado (...), poderão, por fim, identificar-se de certo modo com esse todo maior, sentirem-se membros da pátria, amá-la com esse sentimento especial que todo homem isolado só tem por si mesmo, elevar perpetuamente sua alma a esse grande objetivo (...)*”¹³⁸

¹³⁵ *Considerações sobre o Governo da Polônia. Op.cit.*, 1958, vol.II, pp. 270.

¹³⁶ *Fragments politiques*; “De l’honneur et de la vertu”. *Op.cit.*, 1964, § 15, pp. 507.

¹³⁷ PLUTARCO. *Vidas dos Homens Ilustres (Licurgo)*. São Paulo, Ed. das Américas, 1963, pp. 215.

¹³⁸ *Economia Política. Op.cit.*, 1958; pp. 300.

Um paralelo com o Platão das *Leis*

Rousseau nunca deixou de afirmar que a verdadeira ocupação do cidadão é o constante exercício da vida cívica. Tal exercício cívico é parte essencial desse amplo projeto pedagógico que leva o sistema político descansar mais na formação de homens livres e *conscientes*, amantes da ordem e da pátria, do que no aparato de ordenanças que apenas cobram e punem. É deste projeto cívico de formação constante que reside o poder das leis. Por meio dele, Rousseau reafirma a idéia com que se dialoga no presente trabalho, e que é uma idéia fundamentalmente platônica, a de que o legislador é o protótipo do educador, o exemplo supremo de uma função política que pretende chegar ao íntimo do indivíduo em meio a todos os espaços da vida cívica, para despertar a consciência de uma *unidade*.

A aproximação com Platão, aqui, não é arbitrária, mas muito significativa de uma relação que ambos mantêm entre a Lei e uma certa idéia de educação pública; uma relação que tem como base o vislumbre de um *ethos* para o Estado ancorado no conceito de *arete* de Esparta - o espírito que dá forma às obras políticas de Platão, especialmente nas *Leis*, é o mesmo que aparece na época das reformas de Licurgo¹³⁹. Rousseau baseia-se no mesmo preceito que Platão quando afirma no artigo à *Encyclopédie*: “só sei de três povos que outrora praticaram a educação pública: os cretenses, os lacedemônios e os persas antigos. No seio desses três povos, ela alcançou o maior dos êxitos e entre os dois últimos fez maravilhas.”¹⁴⁰

Dos diálogos de Platão que mais impressionaram Rousseau ao ponto de guiá-lo em suas reflexões sobre a constituição de um Estado legítimo foram, certamente, a *República* (“o mais belo tratado de educação jamais escrito”), *O Político* e as *Leis*. Esta última, considerada obra secundária por grande parte dos filósofos antigos, por seu conteúdo não se encaixar nem na lógica nem na ontologia dominantes da época, era para os políticos obra de extrema importância, pois tocava em pontos fundamentais da realidade efetiva de qualquer *polis* grega com especial atualidade, ante a iminência da fundação de cidades.

¹³⁹ JÄGER, Werner. *Paidéia: A formação do homem grego*. São Paulo, Martins Fontes, 1986, pp. 926.

¹⁴⁰ *Economia Política. Op.cit.*, 1958, pp. 302.

Última das obras de Platão sobre o Estado, as *Leis* constituem-se, no conjunto dos seus diálogos, numa mudança de critério, cuja especificidade reside precisamente em como Platão aborda de um modo inteiramente novo uma série de problemas concretos. Ao propor regular legislativamente todos os pormenores da vida dos cidadãos, Platão aponta a rigidez da lei escrita para uma sociedade que reclamava por transformações; e faz da legislação instrumento pedagógico por excelência. Sendo fundamentalmente educativo o conceito que ambos, Platão e Rousseau, têm da Lei, o tomam com uma amplitude tal que suas obras abarcam em larga medida os usos e os costumes de um povo.

A teoria das idéias fixas e a fase suprema da educação ocupavam o lugar central na *República*, o que tornava supérflua toda a obra legislativa. Nas *Leis*, no entanto, assiste-se a uma mudança de referencial extremamente relevante também se comparado ao trajeto intelectual de Rousseau; mencionando apenas sutilmente a idéia do Bem, Platão concede à *experiência* o espaço maior de preocupação nas *Leis*, isto é, sem abandonar o ideal de um Estado superior por uma unidade ontológica, Platão detém-se no problema da formação de uma vasta camada de homens, cuja finalidade repousa, assim como em toda a sua obra, na edificação de um formidável sistema de educação. *“Parece-nos perfeitamente natural este aparente regresso do ideal ao histórico. Depois de atingir o ponto máximo na sua caminhada para o puro ideal, sente a necessidade de, na medida do possível, realizar este ideal (...), necessidade que o puxa de novo para o mundo e dele faz um prometeico forjador de homens. (...) Trata-se aqui de formação no mais estrito sentido da palavra, da maneira de andar e se comportar, e de todas as manifestações do ethos interior da alma.”*¹⁴¹

Admirador das *Leis*, Rousseau empreende uma mudança de método muito próxima àquela que Platão fizera entre a *República* e a obra em questão. Em suas obras mais jurídicas, Rousseau sentia a necessidade de intervir na história e nos problemas das nações de seu tempo, como o faz nas considerações sobre a Polônia (1772) e num Projeto de constituição para a Córsega (1769); o que explica existir já no *Contrato Social* (1762) uma preocupação em delimitar o lugar prático de uma personagem teórica e, assim, conferir ao Legislador um caráter eminentemente pedagógico. Assim como Platão,

¹⁴¹ JAEGER. *Op.cit.*, 1986, pp. 902, 903.

Rousseau concentrara-se no “como” psicológico rumo ao ideal filosófico, ou seja, em uma educação para virtude que fizesse nascer no indivíduo o desejo de vir a tornar-se um cidadão perfeito. Elegera, assim, o Legislador, *exemplo* da excelência humana, como o educador que penetra na cena histórica para instalar no Estado um espírito coletivo em torno da Lei e dos costumes.

Cabe ressaltar, no entanto, uma diferença essencial entre os dois modelos políticos aqui trazidos à tona; quando Platão pensava em alguma forma de assentimento da coletividade, fazia segundo uma idéia ontológica da *unidade na polis*, e a tomava pelo caráter teocêntrico que a educação possuía em seu tempo, a partir do qual o ‘legislador educador’ aparecia como um indivíduo que conhece o divino. Nisto não fazia mais do que seguir o exemplo dos grandes legisladores do passado, para os quais a legislação no verdadeiro sentido da palavra é obra da sabedoria superior de uma personagem quase divina e individual. “A sabedoria dos legisladores está muito próxima da revelação”.¹⁴² Por outro lado, Rousseau elege a *vontade geral* como o fundamento da sociedade civil legítima, e a elege assim, segundo uma idéia psicológica da *unidade* de um corpo moral. Além disso, sua proposta pedagógica inclui uma reflexão profunda sobre a noção moderna de *pessoa*, numa perspectiva humanista e antropológica da formação dos indivíduos. No *Contrato Social*, Rousseau deixa aparecer, ainda, o caráter divino do Legislador, inspirado pelos exemplos do passado, mas, procura ressaltar, aos poucos, a humanidade do seu Legislador na autoridade da *consciência* e da razão esclarecida - marca do pensamento político do seu tempo.

Contudo, a idéia central permanece: é na formulação de leis sábias que a excelência humana se revela e assim encontra a sua função na história de um povo. Por meio de um projeto pedagógico em torno dos costumes, o Legislador penetra em todos os espaços da vida dos cidadãos até que consiga atingir o seu íntimo e transformá-los em parte de um todo que lhes escapa, por *vontade e consciência*.

O que parece evidenciar um domínio das vontades, ou a tirania de uma razão esclarecida, é, porém, contraposto, em certa medida por Platão, e por Rousseau, por uma legislação que apresenta-se como projeto pedagógico em torno de uma *unidade* ética.

¹⁴² *Leis*, 631C. Por JAEGER, *op.cit.*, 1986, pp. 900.

Numa passagem do livro X das *Leis*¹⁴³, Platão expõe com grande clareza de princípio esta máxima de uma educação pública. Para tanto, traça um paralelo entre o mau legislador e o médico de escravos que muito bem ilustra o que se propõe aqui à reflexão sobre a autoridade do Legislador em Rousseau. Segundo a passagem em questão, o médico de escravos se dirige a um enfermo sem lhe dar razões sobre o seu caso. Talvez por não investigá-lo a fundo, ou para não dar-se ao trabalho de informar a cada enfermo seu problema, o médico de escravos lhe dá rapidamente o diagnóstico e lhe prescreve ordens que retira, por hábito, de uma tradição ou da própria experiência. Por outro lado, o médico que se dedica a tratar de cidadãos livres, fala aos enfermos como a discípulos; o que lhe importa é levá-los conscientemente ao conhecimento de uma ordem, que o leve à experiência da saúde. (Platão segue o exemplo da ciência médica do seu tempo que tinha por princípio encarar como o verdadeiro objeto de sua ação, não o homem enfermo, mas o homem são.¹⁴⁴) O médico de escravos não compreenderia nunca esta complicada maneira de se instruir um doente e diria ao colega, se o escutasse: tu não tratas o doente; tu os educa, como se em vez de curá-los, te propusestes em fazer deles médicos.

Pois bem, é para isso que tendem todos os esforços de Platão nas *Leis*, fazer do legislador um médico de homens livres, ou um verdadeiro educador de cidadãos. Enquanto o mau legislador não faz senão determinar penas às transgressões às leis, a função do Legislador autêntico, confirmaria Rousseau, consiste precisamente em evitar que existam tais transgressões, assegurar os meios necessários que evidenciem a justiça e a utilidade da lei¹⁴⁵, para que a sociedade não se dissolva, para que permaneça em seu seio o “espírito” vigoroso do pacto, e assim, unida, constitua uma República¹⁴⁶.

Identificando o Legislador a um educador, assim como fez Platão, comparando-o a um “médico de homens livres”, Rousseau o destitui de poder; mas não de um caráter fortemente autoritário - o de “uma autoridade de outra ordem”; o que parece impor uma

¹⁴³ *Leis*. 720 A e 857 D-E.

¹⁴⁴ JAEGER. *Op.cit.*, 1986, pp. 890.

¹⁴⁵ “O poder das leis depende mais de sua própria sabedoria do que da severidade de seus ministros, e a vontade pública ganha maior peso da razão que a ditou. Por esse motivo Platão considera precaução muito importante colocar sempre, no começo dos éditos, um preâmbulo arrazoado em que se mostre a justiça e a utilidade.” (*Economia Política. Op.cit.*, 1958, pp. 292)

¹⁴⁶ “Chamo República a todo Estado legítimo; àquele regido por leis” (*O Contrato Social. Op.cit.*, 1996, livro II, cap. VI, pp. 48.)

ambigüidade. Se por um lado, é certo que esse instituidor sábio não age diretamente no cenário político de uma nação, mas se afasta dele tão logo tiver cumprido sua tarefa, seu poder, neste sentido, é nulo. Ou seja, após ter indicado o bem público na lei, dando assim conteúdo ao pacto, e após ter restabelecido os costumes por um projeto pedagógico constante, o Legislador consagra todo o poder ao soberano, por direito. Por outro lado, assiste-se, aqui, a uma mudança na idéia de poder, quando a questão se volta à função do Legislador. Já que o poder reside na vontade esclarecida, isto é, no indivíduo que é preciso ter, a ação deve incidir sobre ele, e só a partir dele pode-se incidir a vontade moral que dita a legitimidade da lei.

A pergunta que se segue, nos atropela: então, por que a *necessidade* de um Legislador, se a lei parece cumprir o mesmo papel? No momento da fundação de um Estado ou do seu restabelecimento, tem-se, aí, um povo nascente, composto de homens ainda grosseiros ou de um povo desgastado pelo fracasso de uma má civilização, todos eles incapazes de compreender o espírito social que os fará mais livres do que nunca. É preciso, pois, que haja uma *voz* e um *rostro*, um *exemplo*, que lhes mostre o caminho:

Mas, que *voz* é esta, capaz de fazer com que indivíduos ainda governados por seus interesses particulares acolham a boa lei como sua própria vontade? Sim, porque “*os aspectos muitos genéricos e os objetos por demais afastados estão igualmente fora de seu alcance (...); ainda têm dificuldade de perceber as vantagens que deve tirar das privações contínuas impostas pelas boas leis.*”¹⁴⁷ Por isso, o Legislador - a *voz necessária* - não pode esperar convencer os homens universalmente, não pode querer mostrar-lhes de um salto a utilidade da lei e a excelência da natureza humana, sendo que lhes falta os meios para tanto. “*O Legislador, esta razão sublime, não pode falar aos homens a linguagem da razão*”; ele deve dirigir-se a eles com a *linguagem do coração, que toca e persuade*.

Como uma forma muito particular de “convencimento pelo sentimento”, Rousseau caracteriza a linguagem da *persuasão* como sendo aquela linguagem própria ao Legislador quando se dirigir aos homens; como *as almas fortes que têm outra linguagem, aquela que persuade pelos afetos da alma e faz agir*. O apelo ao sentimento interno e, especialmente,

¹⁴⁷ *O Contrato Social. Ibidem.*

à imaginação que se liga a ele, distancia-se de um convencimento puro e simples, como se este quisesse tão somente aquietar a razão com um argumento menos perturbador. “(...) *precisa recorrer a uma autoridade de outra ordem capaz de arrastar sem violência e persuadir sem convencer*”, o termo privilegiado por Rousseau, *persuasão*, diz mais diretamente à ação autêntica, aquela movida pela vontade. É à vontade que deve dirigir-se o Legislador, para que se converta em ação política, por *amor à pátria*; lembre-se, sua grande missão.

Platão também aconselhara aos legisladores usar as vantagens da *persuasão*, tanto quanto possível, para que uma multidão sem cultura pudesse acolher as leis com docilidade e simpatia.¹⁴⁸ Talvez por isso que, já no *Banquete*, colocava o legislador ao lado do poeta, como anteriormente outros escritores gregos haviam feito. Cerca de quatrocentos anos antes, Licurgo se empenhara em fortalecer a linguagem lacônica, simples, sem nenhuma afetação, mas de assunto grave e moral, o que levava suas canções (pois Licurgo não deixou aos lacedemônios leis escritas, mas cânticos morais) a excitar a coragem dos ouvintes e a inspirar-lhes o ardente desejo de fazer alguma coisa bela. Não é sem razão que outrora disseram alguns que laconizar era exercitar antes a alma que a razão.¹⁴⁹

Ao lado de Platão, Plutarco, seu discípulo, foi, talvez, o mais influente pensador clássico no século XVIII, principalmente no ano II. Sua obra *Vidas Paralelas* (ou *Vidas dos Homens Ilustres*), como relata Pierre Vidal-Naquet, fora lida, direta ou indiretamente, por todos os ‘homens da revolução’¹⁵⁰, de modo que seu pensamento e sua ética, desenhando a história de homens públicos ilustres da antiguidade clássica, como Licurgo, conferia ao século das *Luzes* um modelo a ser seguido, no qual se destacava a figura do legislador. Este, tal como se representa nesse século, é uma espécie de *héros* cultural¹⁵¹ que opera a dupla passagem da barbárie à civilização, da tirania de um Estado *absoluto*, ou corrompido, à sua regeneração pela dissolução de toda tirania. Assim como fez Licurgo, que por meio de uma educação pública em torno dos costumes tornou-se, para

¹⁴⁸ *Leis*, livro IV, 722b.

¹⁴⁹ PLUTARCO. *Vidas dos Homens Ilustres (Licurgo)*; São Paulo, Ed. das Américas, 1963.

¹⁵⁰ VIDAL-NAQUET, Pierre. “Tradition de la Démocratie Grecque”; *op. cit.*, 1952, pp. 22.

além de Esparta, o legislador de toda a Grécia, o Legislador que configura o século XVIII, é um homem que, por talento e caráter, se eleva acima dos homens comuns ao fundar, entre eles, o reino contratante e libertário da Lei.

Embora as referências gregas e as romanas eram, quase sempre, entrepostas, “paralelas” (como em Plutarco), nos textos e discursos da época, a tradição elegeu o modelo espartano; seja para problematizá-lo enquanto modelo, como o fez o Abbé Grégoire falando de Robespierre: “*Sous prétext de nous rendre Spartiates, il voulait faire de nous des hilotes et préparer le régime militaire qui n'est autre que celui de la tyrannie.*”¹⁵², seja para exaltá-lo, como o fez Rousseau, especialmente em sua *Última resposta* aos ataques ao *Primeiro Discurso*, dirigida a um certo Sr. Bordes: “*É visível o embaraço de meus adversários todas as vezes que se impõe falar de Esparta. O que não dariam para que essa fatal Esparta jamais tivesse existido!*”¹⁵³

A Esparta idealmente igualitária de Licurgo foi, para Rousseau, o símbolo de um Estado regenerado. Numa passagem, de interpretação delicada, do *Segundo Discurso*, Rousseau afirma que “*malgrado todos os trabalhos dos mais sábios legisladores, o estado político permaneceu sempre imperfeito, porque era quase sempre obra do acaso e porque, apenas iniciado, o tempo, descobrindo os defeitos e sugerindo os remédios, nunca pode corrigir os vícios de constituição. Emendava-se continuamente, quando fora preciso ter começado por limpar a eira e afastar todo o material velho, como fez Licurgo em Esparta, para depois construir um edifício sólido.*”¹⁵⁴ Demonstrando o lado imperfeito e corruptível das sociedades humanas, numa crítica direta aos “descaminhos” da civilização, Rousseau acolhe a possibilidade de, a exemplo de Esparta, *construir um edifício sólido*, que não é outra coisa que restituir o espírito do contrato por meio de uma reforma radical, de um processo formador constante em torno dos costumes. Neste processo, o Legislador deve estar atento à vontade geral e pronto para conformar as leis, que dela emanam, ao sentimento pela pátria, maquinando sabiamente uma situação a mais

¹⁵¹ C.f. par exemple, dans l'Encyclopédie, l'article “Grecs” dû au chevalier de Jaucourt; par VIDAL-NAQUET, Pierre; *op.cit.*, 1952, pp. 27.

¹⁵² *Le Moniteur*, 30 septembre 1794; par VIDAL-NAQUET, Pierre; *op.cit.*, 1952, pp. 20.

¹⁵³ *Última Resposta, ao Sr. Bordes. Op.cit.*, 1958, vol.I, pp. 96.

¹⁵⁴ *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens. “Obras de Jean-Jacques Rousseau”, 1958; vol. I, pp. 201, 202.*

adequada para que os homens se constituam de hábitos caros e vínculos invencíveis. Uma única força é capaz de manter esse processo: a força da *virtude*.¹⁵⁵

¹⁵⁵ Segundo Pierre Vidal-Naquet (in “Tradition de la Démocratie Grecque”; *op.cit.*, 1952, pp. 26), o texto mais importante para compreender o que foi a visão da democracia grega pela Revolução e pelos iluministas, é provavelmente o famoso capítulo III do livro III do *Espírito das Leis*, que diz o seguinte: “Os políticos gregos, que viviam no governo popular, só reconheciam uma força capaz de mantê-los: a força da virtude.” (MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis*. Brasília, EdUnB, 1982; pp. 58). A fonte de

Capítulo III

Virtude e Heroísmo na história: Rousseau leitor de Plutarco

“(...) la vertu d'un seul homme de bien ennoblit plus la race humaine que tous les crimes des méchants ne peuvent la dégrader.”¹⁵⁶

“La vertu par sa force irrésistible nous attire vers elle, commande à notre volonté et forme les mœurs par les exemples qu'elle nous offre. C'est cette considération qui m'engage à continuer d'écrire ces Vies (...)”¹⁵⁷

Um profundo sentimento de identificação com o mundo greco-romano marcou esse momento histórico que precedia e anunciava a Revolução Francesa. Não era uma evasão do presente e de suas questões e tarefas, mas, ao contrário, um meio de resgatar idéias e valores de um passado longínquo, que evidenciava, sobretudo, uma ruptura. O que os discursos dos pensadores e revolucionários do século XVIII ressaltavam era que esta ruptura com um longo período que inclui o Império Romano, o Medievo e o Absolutismo Monárquico, lhes deixara um “vazio”; um espaço aberto que lhes permitira ligarem-se diretamente à antiguidade grega e romana, num diálogo que se exprimia na criação, sempre renovada, de novas formas de discurso e de novos conceitos. O que provocara até mesmo um certo recuo nesse imenso prestígio de um passado ideal; em um discurso à *Convention* que colocava Danton em acusação, Saint-Just questionava: “*Le monde est vide depuis les Romains; et leur mémoire le remplit et prophétise encore la liberté?*”¹⁵⁸

Montesquieu é Plutarco, na *Vie* de Péricles. Na passagem em questão, este é honrado por Tucídides que diz ser a virtude (*arete*) aquilo que faz as ‘belas almas’ terem acesso às honras coletivas.

¹⁵⁶ *Fragments politiques*, “De l’honneur et de la vertu”. *Op.cit.*, 1964, § 6, pp. 505.

¹⁵⁷ PLUTARCO. *Les Vies des Hommes Illustres (Pericle)*. trad. par Jacques Aneyot; Bibliothèque de la Pléiade.

¹⁵⁸ SAINT-JUST, *Oeuvres complètes*; Paris, 1908. Par VIDAL-NAQUET, Pierre. “Tradition de la Démocratie Grecque”; *op.cit.*, 1952, pp. 19.

Trata-se - este sentimento de identificação dos assim chamados *iluministas* com a antiguidade clássica - de um fenômeno já bastante explorado pelos historiadores das idéias, mas que nos coloca, face ao pensamento de Rousseau, a necessidade em retomá-lo. Retomá-lo, contudo, sob uma perspectiva 'humanista' do caráter do Legislador (figura antiga por excelência); e, com a urgência, no fim do século XVIII, em se pensar novas formas de regeneração para uma *civilização* que evidenciava problemas, procura-se compreender como essa figura moral do *Contrato* surge como uma solução individual num longo processo de medidas coletivas, e, mais do que isso, como uma figura teórica pensada e configurada a partir de uma historiografia específica da antiguidade clássica, e de uma historicidade concreta.

“Oh Esparta, eterno opróbrio de uma doutrina vã!”

Esparta foi o grande modelo neste período que foi mais romano que grego, e mais espartano que ateniense. Símbolo de uma sociedade regenerada e “transparente”, isto é, imaginariamente unificada, Esparta desconhecia conflitos e facções, e constituía-se ‘heroicamente’ de acordos e afeições morais. Contudo, era de um igualitarismo duro, que se manteve sob a imposição de privações diversas aos seus cidadãos. O caráter ambíguo da Esparta de Licurgo fora muitas vezes apontado e exaltado por Montaigne, em seus *Ensaio*s, que a via, na verdade, “monstruosa pela sua perfeição”.

Apesar de algumas críticas erigidas à rigidez dos princípios e da ordem política desta Esparta miticamente igualitária, o que muitas vezes tomava a forma de um elogio a Atenas - cidade aberta aos talentos e a facilidade em se viver -, os homens das *Luzes* são ainda seus herdeiros diretos. Colocando Esparta e Atenas lado a lado numa comparação, por vezes, assimétrica, pensadores e revolucionários do século XVIII elegia Esparta e a exaltava como modelo de liberdade e virtude; assim como um Rousseau entusiasta da vida comunitária, que a pensava, no entanto, por meio de exemplos: pequenas repúblicas ideais e a virtuosa Esparta de Licurgo. No *Primeiro Discurso*, ele escreve: *“Oh Esparta, eterno opróbrio de uma doutrina vã! Enquanto os vícios levados pelas belas artes se*

*introduziam conjugados em Atenas, enquanto um tirano¹⁵⁹ lá reunia, com tanto cuidado, as obras do príncipe dos poetas, tu encorajavas para fora de teus muros as artes e os artistas, as ciências e os sábios.*¹⁶⁰

O melhor exemplo desse modelo de liberdade e virtude, aquele que comporia os escritos políticos de Rousseau, viria, portanto, de um espartano que sabiamente soube unir a maestria de si no sentimento erigido à pátria e “cantá-lo” sob a forma de Lei. Tales, o poeta lírico, preparou para Licurgo, o reformador de Esparta, “a via pela qual este mais tarde conduziu e encaminhou os Lacedemônios à razão”:

*“(…) seus trabalhos eram belas canções nas quais pregava e admoestava todo o povo a viver sob a obediência das leis, em união e concórdia uns com os outros, sendo as palavras acompanhadas de cantos, gestos e acentos plenos de doçura e gravidade, que secretamente edulcoravam os corações endurecidos dos ouvintes e os induziam a amar as coisas honestas, desviando-os das sedições, inimizades e divisões então reinantes.*¹⁶¹

Uma eficiente educação para a virtude dar-se-ia, assim, não pelos poemas de Homero, “o príncipe dos poetas” que Atenas preferiu acolher, mas através das leis cantadas por Licurgo, que, como veremos mais pontualmente adiante, apontara para seu povo a pátria em toda a vida - nas leis, nos jogos, nos lares nos amores e nos banquetes -, gravando as verdades que precisavam saber nos corações dos espartanos e tornando-os “seres acima da humanidade”.

Com uma perspectiva sobre a linguagem nas obras de Rousseau, Perrin¹⁶² observa que o segredo da sedução do nosso autor pelos gregos é uma nostalgia do canto originário; o que faz com que legue um outro olhar sobre Homero que não aquele conhecido pelo leitor do *Primeiro Discurso* - símbolo da degeneração de Atenas. Por preferir o imediato do canto à mediação da escrita, Rousseau salva Homero, e acaba por

¹⁵⁹ Trata-se de Pisístrato, tirano ateniense do século VI a C., que mandou recopiar os manuscritos de Homero.

¹⁶⁰ *Discurso sobre as ciências e as artes*. “Obras de Jean-Jacques Rousseau”, 1958; vol. I, pp. 17.

¹⁶¹ In “Vida de Licurgo”. *Vidas dos Homens Ilustres*; São Paulo, Ed. das Américas, 1963, pp. 195.

¹⁶² PERRIN, Jean-François. “Comment Rousseau écrivait-il avec Homère?”; in *Homère en France après la Querelle (1715-1900), Actes du colloque de Grenoble (23-25 octobre 1995)*, Université Stendhal-Grenoble 3; Paris, Honoré Champion, Éditeur, 1999.

ver neste “poeta da origem” a última testemunha do canto primitivo na civilização da escritura, o elo perdido que fez com que a idade de ouro desse lugar à idade da Lei. Esta digressão a Homero sugere um fato curioso contado por Plutarco (em passagem imediatamente posterior àquela do mestre Tales e seu discípulo Licurgo), e que une Homero a Licurgo, como quem une o “canto primitivo” e a Lei. Conta Plutarco¹⁶³ que, em sua visita a Ásia, Licurgo tenha visto pela primeira vez a poesia de Homero entre as mãos dos herdeiros e sucessores de Creófilo; e, achando nela o fruto da instrução pública, não menos que o prazer da ficção poética, copiou-a diligentemente e reuniu-a num corpo para levá-la à Grécia. É certo que já havia notícia da poesia de Homero entre os gregos, mas era muito pouco; foi Licurgo, segundo Plutarco, quem mais a fez vir à luz nas mãos dos homens.

Um outro feito espartano, também contado por Plutarco¹⁶⁴, mas desta vez transcrito por Rousseau na *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos*, colocava, novamente, Esparta contrária a Atenas, e, esta, na leitura de Rousseau, lado a lado com o que nosso autor chama de ‘filosofia moderna’ - alvo de suas mais severas críticas. Permita-nos relatar aqui, em poucas linhas, o feito em questão, a fim de ilustrar todo um jogo de aproximação e recuo entre os antigos e os modernos, Esparta e Atenas, que nosso autor evoca na *Carta a d'Alembert*, e que nos permite vislumbrar a apropriação de um certo “espírito antigo” em seu tempo. Rousseau inicia o relato do tal feito dizendo serem os antigos possuidores de heróis e, no entanto, em seus teatros colocavam homens; “nós” (os modernos, refere-se Rousseau), ao contrário, só colocamos heróis nos teatros, “e a muito custo possuímos homens”. Logo depois é relatado o feito; agora, distanciando atenienses e espartanos: conta Plutarco que um velho ateniense, procurando lugar em um espetáculo e não o encontrando, foi surpreendido por alguns jovens que, vendo-o em dificuldade, chamou-o de longe a fim de que se juntasse a eles. No entanto, tratava-se de uma pilhéria. Envergonhado, o bom homem deu a volta no teatro sob os risos daquela juventude folgazã. Foi então, que embaixadores de Esparta, ao se aperceberem do fato, levantaram-se no mesmo instante e dignamente colocaram o bom homem entre eles. Esta

¹⁶³ *Idem.*, pp.196..

¹⁶⁴ *Apophthegmata Laconica*, 52. (referência em nota, do tradutor Lourival Gomes Machado, in *Obras de Jean-Jacques Rousseau*; vol. I, Rio de Janeiro, Globo, 1958, p.358, nota 26).

ação foi notada e aplaudida por toda a assistência. “Ah! *Que desgraça*, exclamou o bom homem num tom doloroso, *os atenienses sabem o que é honesto, mas são os lacedemônios que o praticam.*” Termina Rousseau com a seguinte afirmação: “Aí estão a filosofia moderna e os hábitos antigos”.

Contudo, um determinado aspecto desta apropriação de uma tradição antiga que permitia conferir um modelo político e moral à democracia nascente, e ‘desmoralizar’ o que se apresentava insuficiente aos ideais libertários da França pré revolucionária, é, frequentemente, evocado pelos historiadores das idéias¹⁶⁵; aspecto este que diz terem - os homens do século XVIII - deixado de considerar um fato crucial na Antiguidade: tratava-se de uma sociedade constituída por uma distinção absurda aos ideais humanistas da época: homens livres/escravos. Cerca de cinco milhões de indivíduos povoavam a totalidade da Grécia clássica, de onde mais de três milhões e quinhentos mil eram escravos. Uma distinção que, talvez, não se mostrava problemática, já que “a desigualdade política e civil dos indivíduos era o ‘dogma’ dos povos e dos legisladores”¹⁶⁶, mas que nos leva a pensar se os antigos são realmente uma boa fonte para compreender o que Rousseau tentava articular em torno do seu Legislador.

A preocupação com cerca de três milhões e quinhentos mil escravos não constituía certamente obstáculo para se pensar uma sociedade justa no mundo grego. Eram as qualidades, e não os homens, que organizavam a cidade de forma igualitária. A igualdade, no sentido grego, equivale as qualidades dos cidadãos - aqueles que se mostram; e, especialmente, a qualificação da cidade. Mostrando-se, os cidadãos encarnavam as *virtudes* que eram o elemento exato que compunha e representava a *pólis*. Assim, o homem mais justo mostrava a *justiça* à cidade; o mais temperante, evidenciava a *temperança* em todo o seu esplendor; o homem mais corajoso encarnava a *coragem*, e

¹⁶⁵ Fazendo menção, em particular, a Moses I. Finley, cuja obra nos tem servido de referência nesta aproximação aos dois modelos de democracia evocados: *Démocratie Antique et Démocratie Moderne*. Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1952.

¹⁶⁶ Dados e citação de VIDAL-NAQUET, Pierre. *Op.cit.*, 1952, pp. 33. É interessante notar, no desenvolvimento do artigo citado, que, quando, no Diálogo *Protágoras*, Sócrates parte do real ateniense, ele faz alusão aos escravos, mencionando os *archers* que asseguravam a ordem da assembleia, mas quando Protágoras desenvolve seu mito sobre a democracia, os escravos desaparecem; tratar-se-ia, então, de *todos os homens*.

assim por diante, de modo que as qualidades se mostrassem em sua excelência por entre os homens, e somente assim, formando um *todo* perfeito. Dessa forma, os homens disputavam entre si aquele que melhor encarnava uma dada virtude. Os escravos eram aqueles que não tinham papel político, não se mostravam, pois não possuíam virtudes, e, assim, não eram capazes de qualificar a cidade; não *representavam* em nada aquela “grande qualidade” que pertencia à cidade, não aos homens: a igualdade – então compreendida como harmonia de todas as qualidades.

A era moderna, por sua vez, “relendo” as idéias políticas do mundo clássico, elegia o *indivíduo* foco de suas preocupações. Mas, não passaremos à era moderna sem antes reconhecer uma escola filosófica particularmente resistente à distinção que se apresenta. Entre a antigüidade clássica e a modernidade, a escola cínica “embaraça”, “turva” a definição entre homens de qualidades e homens sem qualidades, tornando mais complexa a relação entre virtudes – excelência e sentido da igualdade – e humanidade – ambígua, desigual. Os cínicos colocam em questão toda a evidência dessas qualidades. São heróis do seu tempo, naquilo que os liga a um caráter de resistência. Lembra-se aqui Foucault ao afirmar serem os heróis justamente aqueles que resistem ao seu tempo. O heroísmo cínico passava por um ‘portar-se’ paradoxal na cidade: eram os melhores em virtude - suportavam bem a dor, por exemplo - e os piores entre os homens, pois viviam como os piores; de certa forma estavam muito próximos aos “excluídos” da cidade. Um fato bastante característico desse traço cínico é quando Diógenes é vendido como escravo e logo diz que quem estiver comprando-o estaria comprando um mestre. De fato, quem o compra reconhece sua maestria, de tal modo que não fica claro quem é o escravo e quem é o mestre, quem é o homem e quem é o não-homem.

Pois bem, a modernidade, por sua vez, definia o *indivíduo* de modo preciso, irrevogável, *universal*: senhor de si, emancipado, postura específica e elevada da consciência. Ora, o “outro” - o diferente a esse *eu* consciente e livre segundo a concepção do ‘sujeito moderno’ - era sutilmente posto de lado para a confirmação e a legitimação do “mesmo” - daquilo que Platão descrevia como sendo “*todos os homens*” em meio a três milhões e quinhentos mil “não-homens”, daquilo que os cínicos não conseguiam definir em

meio a mestres e escravos, mas que encontrava, finalmente, segundo a declaração do universalismo republicano moderno, sua identidade e seu fundamento na certeza de uma excelência humana.

Uma imagem do “mesmo” pode ser buscada no divino objeto Galetéia que Pigmalião esculpiu tal qual o seu desejo - esta “beleza ideal” que por um milagre dos deuses desperta para a vida, torna-se sensível; e de uma sensibilidade que reúne, como todas as criaturas que Rousseau inventa segundo o seu coração, *consciência de si* e *alma expansiva*. Não fosse apenas o primeiro ato sensível de Galetéia, aquele que confere a ela uma *consciência*, teríamos aí somente o aspecto psicológico central e essencial à estória, a *consciência de si*. Porém, o segundo ato sensível de Galetéia coloca um elemento propriamente moral em questão, e que se liga, nos parece, diretamente à argumentação proposta. Pelo segundo ato, Galetéia vai ao encontro de Pigmalião na igualdade de um *mesmo eu*, pois este não aceita que sua obra, a mais perfeita que possa haver, lhe seja estranha, ou melhor, que seja ela *outra* coisa que não ele *mesmo*.

A argumentação em foco (a de uma Antiguidade democrática e inspiradora aos homens do século XVIII, e que, no entanto, constituía-se por uma distinção absurda aos ideais humanistas da época: homens livres/escravos) também parece problemática em termos jurídicos, já que Rousseau estabeleceu claramente a distinção entre *democracia* e *república*. Embora utilizasse estes dois conceitos de modo a atribuir-lhes um mesmo sentido na *Carta a d'Alembert*, devido a uma imprecisão de sua terminologia política naquele momento, esta seria finalmente fixada quatro anos mais tarde, no *Contrato Social*. Daí então, a distinção passa a ser evidente: democracia é uma forma de governo, tal como a aristocracia e a monarquia, e cuja particularidade se mostrava a Rousseau como a forma mais frágil do poder executivo, visto que não existe, segundo ele, governo tão sujeito às agitações e às guerras civis, por tender tão forte e continuamente a mudar de forma. Além do mais, não podendo ser o povo, por sua soberania, representado, Rousseau não poderia imaginar, como diz no livro III do *Contrato Social*, que um grande número de homens governasse um pequeno número desses, e, ainda, que esse grande número de governantes permanecesse constantemente reunido ocupando-se da ‘coisa pública’. Lembre-se que o povo é o legislador, e “*não convém que quem redige as leis as execute, (...) pois nada*

mais perigoso que a influências dos interesses privados nos negócios públicos”¹⁶⁷. A República, assim, possui o caráter legislativo, e, portanto, soberano. Sem ela todas as formas de governo pereceriam, pois é a unidade política e moral de um povo, sua constituição mais autêntica, o que poderia se chamar hoje de “soberania democrática”. “*Chamo República a todo Estado legítimo; àquele regido por leis.*”¹⁶⁸

Assim, se é possível fazer uma comparação séria entre a democracia ateniense ou o ‘igualitarismo’ espartano e a democracia burguesa que instaura o movimento revolucionário francês no século XVIII, seja ao nível de uma distinção formal do termo, ou “política”, num sentido restrito, deixemos aos leitores da Tradição. O objetivo presente é compreender a configuração de uma personagem da antiguidade que fascinou a época das *Luzes*, e que, reaparece, de forma particular no *Contrato Social*, relida e resignificada pelo ‘humanismo’ moderno. O Legislador rousseauiano, para o qual imitar o estilo romano ou espartano era assumir a *excelência* humana, colocava um elemento propriamente moral em questão; um elemento que tornava legítima a “ponte” entre os dois mundos, e que era “*preuve d’une assez belle lucidité*”: a virtude.

Para ilustrar a missão pedagógica da Lei e a maestria do seu Legislador, Rousseau, como vimos, escolhe um certo tipo de vida cívica que, desde suas primeiras leituras, lhe atraía a atenção, o modelo espartano. Seguindo este modelo, anunciava aos homens de seu tempo um preceito fundamental, o de que a todos os cidadãos impõe-se como dever supremo a realização da liberdade pelo sentimento dirigido à humanidade, e, em especial, à pátria; um sentimento que não somente nasce numa ordem moral, mas floresce, ao longo da vida do corpo político, no exercício da *virtude*.

Um pensamento vigente na sociedade espartana e na cretense parece sintetizar a concepção dórica da *arete* humana, para a qual todas as idéias morais e todas as formas ideais de convivência convergiam: “a luta é a essência da vida.” Segundo Jaeger, um estudo sobre Esparta começa por captar e ver conscientemente este traço geral em todos e em cada um dos pormenores da vida espartana. O testemunho do Legislador é, neste

¹⁶⁷ *O Contrato Social. Op.cit.*, 1996, livro III, cap.IV, pp. 82.

¹⁶⁸ *Idem.*; livro II, capVI, pp.48.

sentido, o mesmo do poeta, aquele aceito como uma confirmação e um esclarecimento deste ideal.¹⁶⁹

De uma forma muito semelhante, a realização de uma sociedade civil tal como fora idealizada por Rousseau no *Contrato Social* se faz possível, respeitando seu grau de generalidade e abstração, somente quando os contratantes assumem cada sacrifício, cada esforço, *conscientemente*; isto é, quando, da racionalização de um compromisso social da natureza do *contrato*, vir à tona as dificuldades e resistências quanto à sua aplicação, for possível vencê-las *virtuosamente*. É neste sentido que Halbwachs afirma que “*certamente o pacto social supõe, entre os contratantes, um esforço quase sobre-humano de virtude e de sacrifício, difícil de obter de homens submetidos às suas paixões.*”¹⁷⁰ Daí a necessidade de um *guia* que esclareça o sentido da virtude rumo ao ideal libertário, e, por ele, confira novas inclinações às paixões humanas. Já que “*é uma quimera um homem sem paixões*”, e além do mais “*a sublime razão não se mantém senão pelo próprio vigor de alma que faz as grandes paixões.*”¹⁷¹ Assim Rousseau reconhecia a grande missão do homem público ao instituir para um povo, “em saber dominar as opiniões, e, por meio delas governar as paixões humanas”¹⁷².

“(...) *Se quereis que a vontade geral seja cumprida, fazei com que todas as vontades particulares a ela se conformem. E, como a virtude não passa da conformidade da vontade particular à geral, para dizer, numa palavra, a mesma coisa: fazei reinar à virtude.*”¹⁷³

Do compromisso inicial assumido no instante do pacto ao longo processo que o consolida na Lei, os preceitos do Legislador devem estar sabiamente dispostos e profundamente enraizados nos costumes de um povo; de modo que a obediência à Lei que os constitui não seja penosa, mas, ao contrário, seja quase imperceptível o seu jugo. Todo o trabalho do Legislador se move nesta direção, fazer com que a vontade particular seja

¹⁶⁹ JAEGER, Werner. *Paidéia: A formação do homem grego*. São Paulo, Martins Fontes, 1986, pp. 895.

¹⁷⁰ HALBWACHS, Maurice. *In comentários ao Livro II Du Contrat Social*. Aubier-Montaigne, 1943, pp. 233.

¹⁷¹ “(...) *e não se serve dignamente a filosofia senão com o mesmo fogo que se sente por uma amante.*” (*A Nova Heloisa*. *Op.cit.*, 1994; carta de Milorde Edouard a Clara; carta II, segunda parte, pp. 179)

¹⁷² *Considerações sobre o Governo da Polônia*. *Op.cit.*, 1958, vol.II, pp. 277.

¹⁷³ *Economia Política*. *Op.cit.*, 1958, pp. 293.

idêntica à vontade geral por um sentimento de identificação com a nação. Dessa forma, os contratantes, habituando-se a se reconhecerem iguais por direito, vontade e costumes não conheçam outro gozo que o de serem cidadãos virtuosos. Assim, diria Rousseau, verás reinar a virtude.

A concepção de virtude, em Rousseau, é, no entanto, mais ampla. É tão grande a importância que ele confere a este conceito extremamente explorado pelo pensamento moral no ocidente, que ele aparece, explicitamente, em quase todos os seus escritos. Elemento constituinte do corpo político enquanto sentimento conferido à pátria, a virtude é ainda, em Rousseau, atributo do indivíduo moral que diz um “duplo não”: “não” às regras de uma sociedade corrompida e “não” a embriaguez desordenada das paixões¹⁷⁴.

Antes de passarmos às leituras de Plutarco que, de modo muito particular, serviram de fonte à inspiração de Rousseau ao “formar” o seu Legislador (propósito exato do presente capítulo), é preciso que se demore um pouco sobre a idéia rousseauiana de virtude; acolhendo, de certa forma, a interpretação sugerida por Starobinski ao propor uma compreensão da virtude segundo a *conversão* de Julie no romance *Nouvelle Héloïse*. Obrigada a negar o amor sensual em nome de uma afeição virtuosa, Julie encontra, no fim do romance, a unidade superior do sentimento moral. Ela reconcilia, enfim, a exigência moral da virtude e a felicidade imediata da sensação. Eis que a *virtude* vem testemunhar a *unidade*; fazer da obediência e do gozo aliados inseparáveis no cumprimento da lei moral. Exemplos extraídos da *Nouvelle Héloïse* são bastante ilustrativos no trajeto que se impõe, ao fazer vislumbrar alguns aspectos da tradição ética com a qual Plutarco dialoga, e que oferece para Rousseau um exemplo do *bom* Legislador; visto que “*somente um homem de bem conhece a arte de formar outros*”¹⁷⁵.

Virtude, para Rousseau, é, antes de tudo, luta, esforço; lembre-se que no *Emílio* ele diz: “*Le mot de vertu vient de force; la force est la base de toute la vertu.*” A virtude é, portanto, atributo de um “ser fraco por natureza e forte pela vontade”; posto que Deus,

¹⁷⁴ Essa dupla negação que compõe, de certa forma, a virtude em Rousseau faz-me muito bem notar na *Nouvelle Héloïse*, quando, “no final da quinta parte do romance, as almas elevaram-se ao mesmo tempo acima do absurdo das instituições que haviam constituído obstáculo à satisfação do desejo, e acima da embriaguez desordenada da paixão” (STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*; São Paulo, Cia. das Letras, 1991, pp. 96, 97).

¹⁷⁵ *A Nova Heloísa. Op.cit.*, 1994; carta de Saint-Preux a Milorde Edouard (carta X, quarta parte, pp. 407)

diferentemente de nós, é bom, mas não virtuoso. Não saberia Deus ser virtuoso, pois não é preciso que se esforce para agir bem. Nós, no entanto, precisamos desse esforço, desse ‘exercício da alma’, e “é apenas nisso que consiste o mérito do homem justo.”¹⁷⁶ Ser virtuoso é dar ouvido à voz interior da consciência, e, animado por ela, fortalecer a vontade suficientemente para lutar contra tudo o que se encerra em impulsos puramente egoístas. “Em geral, Rousseau parece concordar com uma definição, digamos, ‘rigorista’ de virtude: (...) um ato é virtuoso quando o agente adota conscientemente uma orientação em direção ao comum, ao geral.”¹⁷⁷

*“Qu'est-ce donc que l'homme vertueux? C'est celui qui sait vaincre ses affections. Car alors il suit sa raison, sa conscience, il fait son devoir il se tient dans l'ordre et rien ne l'en peut écarter.”*¹⁷⁸

Aqui se encontra o cerne da questão que sugerimos na introdução do presente trabalho: “em que medida o elemento da virtude possibilita ou não o conhecimento e a experiência da Lei e, por ela, a realização da liberdade?” A concepção rousseauiana de virtude implica em um forte “apelo à transformação, característico da pregação moral antiga”¹⁷⁹; ou seja, trata-se, aqui, de “reorientar” a ação humana por meio de uma vontade forte; transformar, por assim dizer, a natureza do homem de tal forma que a vontade particular de cada membro do Estado se conforme à soberana vontade geral, e de modo que somente por meio dela reconheça o *Bem* que espera alcançar. Este longo processo de transformação da natureza humana, por meio de uma “reorientação” da vontade em vontade moral, resulta, contudo, de uma invasão de forças exteriores ao *eu*. No capítulo dedicado ao Legislador, no *Contrato Social*, isso fica especialmente claro: “*Quem ousa empreender a instituição de um povo deve, numa palavra, arrebatá-lo do homem suas*

¹⁷⁶ *Émile*. Paris, Pléiade-Gallimard, t.IV, 1969, pp. 817.

¹⁷⁷ REIS, Claudio Araujo. *Unidade e Liberdade: o indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau*. tese de doutorado, Campinas, UNICAMP, 1997, pp. 139.

¹⁷⁸ *Émile*. *Op.cit.*, 1969, pp. 818.

¹⁷⁹ REIS, Claudio Araujo. *Op.cit.*, 1997.

próprias forças para lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem o auxílio de outrem.”¹⁸⁰

Antes que a sociedade enfraquecesse o homem, tornando suas forças insuficientes, a felicidade consistia no uso da liberdade. O sentido mesmo das palavras ‘felicidade’ e ‘liberdade’ encontrava-se, todo ele, inserido nesse momento privilegiado da origem, na *unidade* do homem consigo próprio e com a natureza reinante, de onde tirava todo o seu ser. “*Quiconque fait ce qu’il veut est heureux s’il se suffit à lui-même; c’est le cas de l’homme vivant dans l’état de nature.*” Os preconceitos, o poder da opinião e dos prestígios, as instituições que tomam a Lei com o único fim de “mergulhar-nos de volta à infância”, tornaram imperfeita a liberdade. E de uma imperfeição que, moldada quase sempre pelo poder despótico e pela tirania, tornava o homem escravo tanto de seu semelhante quanto de suas próprias necessidades. “*Chacun de nous ne pouvant plus se passer des autres redevient à cet égard foible et misérable.*”¹⁸¹

Tendo iniciado, porém, o ato de convenção que é o contrato social, e a sua consolidação pela lei que ‘empreenderá a instituição de um povo’, assiste-se, a partir daí, uma mudança de critério com relação à liberdade, e, com ela, à natureza humana: de uma liberdade quase solitária e independente do homem submetido apenas às suas inclinações naturais e às necessidades físicas imediatas à liberdade moral, fundamentada na idéia rousseauiana de Lei que introduzirá *forças estranhas* às suas próprias, e que, por outro lado, exigirá do homem, então cidadão, o total governo de si, ou “tudo estará perdido”.

*“Jusqu’ici tu n’étois libre qu’en apparence; tu n’avois que la liberté précaire d’un esclave à qui l’on n’a rien commandé. Maintenant sois libre en effet; apprends à devenir ton propre maître; commande à ton coeur, ô Émile, et tu seras vertueux.”*¹⁸²

‘Tornar-se seu próprio mestre e ser virtuoso’, eis o preceito final dado a Émile por seu preceptor; o mesmo preceito que Montaigne (1533-1592) exalta em seus *Ensaio*s e que, inspirado por um *ethos* tipicamente antigo que eles contém, Rousseau apoderara à

¹⁸⁰ *O Contrato Social*; livro II, cap. VII, pp. 50 (Martins Fontes, São Paulo, 1996).

¹⁸¹ *Émile. Op.cit.*, 1969, pp. 310.

¹⁸² *Idem.*, pp. 818.

sua maneira em seus discursos. A máxima do ‘domínio de si’, ou de uma soberania do *ser* exercida sobre tudo aquilo que possa ferir a sua natureza livre, aponta para uma certa ética que diz exatamente a maneira pela qual o *indivíduo* se constitui “sujeito moral”.

O Período Helenístico: uma visão rousseuaniana sobre a virtude

Ao colocar em paralelo o repouso e a liberdade do homem selvagem e a *ataraxia* no estoicismo, Rousseau reafirma sob muitos aspectos uma linguagem de moralista estóico.¹⁸³ Servindo-se de imagens, termos e ensinamentos vindos das escolas helenísticas, Rousseau reencontra os temas da sabedoria antiga naquilo que faz soar como uma antecipação das filosofias modernas da história: “de livre e independente que antes era o homem, ei-lo por uma multidão de novas necessidades”, procurando criar-se a si mesmo *indivíduo*, “sujeito moral universal”, porém, no interior de um processo que o degrada moralmente ao mesmo tempo em que avança num progresso intelectual e técnico. Num tal progresso, o homem é constantemente afastado de si mesmo ao buscar fora de si a satisfação sempre renovada para uma infinidade de novas necessidades, sugeridas por uma *situação* (em contraste com aquela que seria de acordo com a *natureza* do homem) que faz alargar significativamente o sentimento de insuficiência.

O esforço de bastar-se a si próprio, num contentamento interior próprio do homem virtuoso, vai ao encontro de uma profunda aceitação do destino, e das necessidades naturais. Rousseau exalta uma “consciência permissiva” (termo de Starobinski), que sofre a mudança sem a ela resistir e sem deixar ferir a liberdade - marca da espiritualidade humana. Isto porque viver de acordo consigo mesmo, numa autenticidade virtuosa é, enfim, viver de acordo com a natureza. “Não saio de mim para me tornar o que devo ser”: desta forma Starobinski resume belamente a intuição de Rousseau.¹⁸⁴ O dever moral traz, assim, a idéia de uma transformação de si através de um duplo movimento: o da negação de tudo o que possa ameaçar a unidade sempre solicitada do *eu*, e o da aceitação, não

¹⁸³ STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*; São Paulo, Cia. das Letras, 1991, pp. 40.

¹⁸⁴ *Idem.*, pp. 74.

menos virtuosa, da natureza em nós. Assim, “viver de acordo consigo mesmo e com a natureza”, mostram-se facilmente as fontes antigas de Rousseau.

Segundo a tradição que traz à luz a fonte dessas idéias em Rousseau, e na qual os estóicos podem ser colocados em primeiro lugar, é uma exigência moral que se busque unicamente em si próprio, e nos bens que são os seus, as satisfações para os seus anseios, sem jamais apelar para um recurso exterior. Este ideal de autarquia é elemento formador de uma sociedade como a *Clarens* de Julie e seus amigos (talvez, a grande utopia de Rousseau); elemento, na verdade, central, que faz descobrir, no seio de uma comunidade, a *unidade do ser* e a *suficiência* que constituía a *felicidade* do homem da natureza. Em uma passagem da *Nouvelle Héloïse* (1767), numa carta a Milorde Eduardo, Saint-Preux narra a seu amigo, detalhadamente, a vida na pequena república ideal de *Clarens* – a sociedade íntima e transparente ao pé dos Alpes –, colocando-se abertamente sensível aos preceitos virtuosos da felicidade estóica:

*“É uma nova maneira de ser feliz, pois somente se goza sem inquietação do que se pode perder sem pesar (...). Vejo que esse vulgares epicuristas, por nunca quererem perder uma ocasião, perdem-nas todas e, sempre entediados no seio dos prazeres, nunca sabem encontrar algum. (...) Sinto-me ao lado da máxima oposta e creio que ainda preferiria, neste ponto, demasiada severidade a demasiada frouxidão.”*¹⁸⁵

Exercitando-se em conservar sobre si o domínio da própria vontade e o governo das inconstâncias próprias ao homem, movido por paixões de toda ordem, o homem virtuoso é também um sábio que não precisa senão de si próprio para ser feliz, “porque ele é de todos os homens, aquele a quem a sorte menos pode retirar”; senhor supremo de sua própria vontade, torna-se livre, pois a tem determinada pela possibilidade em satisfazê-la (“só quero aquilo que posso”¹⁸⁶). *“Nada me pareceu maior e mais belo do que ser livre e virtuoso, acima da fortuna e da opinião, e bastarmo-nos a nós mesmos.”*¹⁸⁷

¹⁸⁵ *A Nova Heloisa. Op.cit.*, 1994; carta de Saint-Preux a Milorde Edouard (carta II, quinta parte, pp. 470)

¹⁸⁶ “*L’homme vraiment libre ne veut que ce qu’il peut et fait ce qu’il lui plait. Voilà ma maxime fondamentale.*” (*Émile. Op.cit.*, 1969, pp. 309)

¹⁸⁷ *Confissões. Trad. Fernando Lopes Graça; 1988, vol. II, Livro Oitavo, pp.81.*

“Não há virtude sem força e o caminho do vício é a frouxidão”.¹⁸⁸ Montaigne, em seus *Ensaio*s, exalta a *virtude* - objetivo supremo da educação e objeto por excelência da filosofia - como algo “*belo e triunfante, tão delicioso quanto corajoso, (...) e que tem por guia a natureza e por companheiros a felicidade e a volúpia*”.¹⁸⁹ Leitor ávido de Montaigne, cujas leituras lhe ofereciam não tanto os preceitos, mas o “espírito antigo”, Rousseau parecia compartilhar da crença que diz “*não estar a virtude, como quer a Escolástica, colocada no cimo de algum monte alcantilado, abrupto e inacessível, mas os que dela se aproximam afirmam-na alojada em bela superfície, fértil e florida, de onde descortinam todas as coisas*”.¹⁹⁰ Pode-se ir até ela em se conhecendo o local, completa Montaigne. Rousseau, no entanto, discordaria que os caminhos que a ela levam sejam “*caminhos ensombrados, (...) sem esforço e de uma subida fácil e lisa como a abóbada celeste*”¹⁹¹; mas, ao contrário, é a virtude um estado de guerra, uma constante luta contra si mesmo.¹⁹²

A virtude aparece, assim, como uma relação muito particular entre o indivíduo e suas afeições, modificando significativamente o alcance de suas necessidades. Uma relação freqüentemente evocada no mundo helenístico e romano, e que se faz notar por um fenômeno histórico de um bem longo alcance, mas que conheceu nesse momento seu apogeu.

Os dois primeiros séculos da época imperial no ocidente marcava o desenrolar de uma forma de pensamento que procurou traçar um *ethos* centrado no *indivíduo*; este, chamado a tomar-se a si próprio objeto de conhecimento e campo de ação, de transformação. Trata-se de um fenômeno caracterizado por um certo “individualismo” que, na verdade, corresponde a épocas diferentes e a fenômenos outros e diversos, mas que apresenta como princípio comum um ‘cuidado específico de si’ através de práticas pelas quais as relações consigo próprio são valorizadas e intensificadas.

¹⁸⁸ *A Nova Heloisa. Ibidem*; carta de Milorde Edouard a Saint-Preux (carta I, quinta parte, pp. 456)

¹⁸⁹ MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*s. São Paulo, Nova Cultural, 1987; (trad. Sérgio Milliet), 4ª ed, pp. 86.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² “*Cara amiga, não sabeis que a virtude é um estado de guerra e que para viver nela é preciso sempre lutar contra si mesmo?*” (*A Nova Heloisa. Op.cit.*, 1994; carta de Saint-Preux a Sra de Wolmar - carta VII, sexta parte, pp. 586)

Foucault se refere a esse fenômeno como o “desenvolvimento daquilo que se poderia chamar uma *cultura de si*”, e cujo objetivo aponta para o princípio geral da *conversão a si*.¹⁹³ “A *conversio ad se* é uma trajetória graças a qual, escapando de todas as dependências e de todas as sujeições, acaba-se por voltar-se para si mesmo, como um ponto abrigado das tempestades ou como uma cidadela protegida por suas muralhas (...)”¹⁹⁴ Como observa Hannah Arendt¹⁹⁵, a interioridade, como região de absoluta *liberdade* dentro do próprio *eu*, foi descoberta na Antigüidade tardia por aqueles que não possuíam um lugar próprio no mundo - “o mundo estranho sobre o qual o homem não possui poder” -, mas que careciam portanto de uma condição mundana - pré-requisito para a liberdade.

Conceitualmente, nos lembra ainda Hannah Arendt, a liberdade de Epicteto, que consiste em ser livre dos próprios desejos, não é mais que uma inversão das noções políticas correntes na Antigüidade, para as quais o homem não poderia libertar-se a não ser mediante o poder sobre outros homens. Epicteto transpôs essas relações com outros homens para relações dentro do próprio homem (a *conversio ad se*), com o que descobriu que nenhum poder é tão absoluto como aquele que o homem tem sobre si mesmo. Desta forma, essa relação consigo próprio que constitui o termo da *conversão*, diz respeito, diretamente, a uma ‘ética do domínio’; um “possuir-se a si próprio” exatamente nos termos de uma soberania do *ser* como vínhamos identificando em uma perspectiva, entre outras, da virtude em Rousseau - privilegiada aqui por entender a relevância de tal vertente em um estudo sobre o seu Legislador e a Lei.

Cabe lembrar que a presença de um “individualismo” sugerido por essa experiência de si que se forma na posse do *eu* não é simplesmente a de uma força domada por um

¹⁹³ Ao tema da disposição a si próprio, Sêneca confere grande atenção, dispondo de todo um vocabulário para designar as diferentes formas que o cuidado de si deve tomar, e qual é o caminho para unir-se e fruir-se a si mesmo; “formar-se”, “transformar-se”, “voltar a si” são algumas expressões utilizadas amplamente por Sêneca ao longo de suas cartas.

Considerando, ainda, as diferenças que as *práticas de si* apresentam entre si, tem-se como objetivo comum a *conversão a si*; que com Epicteto aparece em expressões como: *epistrophe eis heauton*, *epistrephein eis heauton*. (in FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 3: O cuidado de si*. Rio de Janeiro, Graal, 1985; pp. 69, nota 76)

¹⁹⁴ FOUCAULT, Michel. *Op.cit.*, 1985, pp. 69.

¹⁹⁵ ARENDT, Hannah. “O que é liberdade?”; *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo, Perspectiva, 1979, pp. 192, 193, 194.

exercício orgulhoso do poder, ou a de “uma soberania exercida sobre uma força prestes a se revoltar”, mas sim a de uma ‘alegria’ que se tem consigo mesmo, e que se liga, como vimos, à realização do “melhor de si” - da melhor parte do *eu* que se expande em direção ao bem verdadeiro e universal. Um fato interessante é que as doutrinas que foram as mais ligadas à austeridade da conduta - e aqui aparecem claramente em destaque os estóicos -, eram também aquelas que insistiam mais sobre a necessidade de realizar os deveres para com a humanidade, os concidadãos e a família. Formavam-se, estes homens - pertencentes a grupos sociais bem limitados em número, e portadores de uma cultura que conferia ao seu “individualismo” um sentido e uma realidade -, na arte de bastarem-se a si próprios sem perder a humanidade.

É possível interpretar os valores e as práticas dessa *cultura de si* por um individualismo que servia, no mundo helenístico e romano, como uma alternativa à ação cívica num mundo político em crise. Como se sabe, com o declínio das cidades-estado enquanto entidades autônomas a partir do século III a C., os homens foram levados a considerarem-se “cidadãos de uma única e grande cidade”, e, então, as relações consigo, num espaço político onde os elementos decisivos encontravam-se cada vez mais nas mãos dos homens, fixavam as formas e as condições de um novo modo de vida. Isso quer dizer que a reflexão moral do mundo helenístico e romano caracterizava-se não exatamente por um recuo da atividade política frente à urgência do *indivíduo*, mas, ao contrário, e de uma forma bastante singular, dizia muito de como era preciso formar *sujeitos morais* (termo foucaultiano) no conjunto de ações políticas e experiências cívicas.

Diante da exigência de um modo de vida centrado no *indivíduo* - entendido aqui, superficialmente, como uma experiência mais intensa de si no campo moral (já que a noção de *indivíduo* é, como se sabe, moderna) -, a arte de governar a si próprio tornava-se um fator político determinante. Plutarco, nas *Vidas Paralelas*, relata aspectos da vida privada de homens públicos da antiguidade clássica que bem mostram esse fator. A maneira pela qual seus varões da história sabiam e deixavam transparecer como um ensinamento o domínio sobre si, sobre suas paixões, era a garantia de que eles também sabiam impor por si mesmos um limite ao exercício do seu próprio poder político. Assim o é que, na difícil arte de governar, em meio a tantos artificios e ciladas, somente o

governante que souber conduzir bem a si próprio, segundo as regras da razão universal, saberá conduzir os homens como convém. Um homem virtuoso, aquele que observa a lei e a equidade, que só aceita na relação consigo aquilo que pode depender unicamente da escolha livre e razoável do sujeito, e que eleva-se em rigor a toda virtude¹⁹⁶ quando se quer comandar, tal homem possui uma autoridade que não é simplesmente legítima para ele mesmo, mas também o é para os outros. “*Si quelque homme étoit d’être le maître des autres ce seroit celui qui sait l’être ainsi de lui même.*”¹⁹⁷

Esta autoridade é justamente aquela da razão esclarecida pela consciência que possui os seres de reflexão no universo rousseauiano: lembre-se, o preceptor do Emílio, Wolmar na *Nouvelle Héloïse* e o Legislador do *Contrato* que, no conhecimento da ordem e dos homens, “define o *necessário*, e determina os limites sob os quais todos viverão num contentamento frugal, apagando o mal da civilização sem suprimir suas vantagens.”¹⁹⁸ O Legislador, em especial, é uma espécie de gênio universal, pois possui a evidência dos princípios (a razão esclarecida pelo sentimento moral); mas é também um “sábio local”, “um mediador entre a justiça pura e os fatos”¹⁹⁹ que tem por função formar hábitos virtuosamente arraigados por meio de um sentimento de amor à pátria.

Há aqui, como se verá, um ponto de tensão entre Rousseau e os estoícos que merece ser destacado. Este ponto não invalida a proximidade com um “espírito antigo” que mantinha Rousseau especialmente com relação à noção de virtude, mas evidencia uma distinção precisa entre dois universos conceituais singulares, entre dois momentos históricos marcados por toda uma problemática muito mais complexa do que permite abordar o presente trabalho. Ressalta-se, contudo, que há uma tensão específica aí, e que esta diz respeito ao cosmopolitismo estoíco face ao civismo rousseauiano.

Diferentemente de Rousseau, os estoícos acreditavam que a natureza impulsiona os homens a unirem-se uns aos outros; e de uma união que não se limita à convivência

¹⁹⁶ Assim define *virtude*, segundo Cícero, Nicola ABBAGNANO (in *Dicionário de Filosofia*, Martins Fontes): “Os estoícos definiam a virtude como ‘uma disposição da alma coerente e concorde, que torna dignos de louvor aqueles em que se encontra e é louvável por si mesma, independentemente de sua utilidade.’ (...)”

¹⁹⁷ *Fragments politiques*; “Histoire de Lacédémone”. *Op.cit*, 1964, pp. 548.

¹⁹⁸ STAROBINSKI, Jean. *Op.cit*, 1991, pp. 117.

¹⁹⁹ BURGELIN, Pierre. Prefácio in ROUSSEAU, J.-J. *Du Contrat Social*. Martins Fontes, São Paulo, 1996, pp. XVIII.

numa *pólis*, mas que os faz associarem-se a todos os homens. No contexto histórico em que se insere a escola estóica, “o imperialismo romano adotou uma política de municipalização que tinha por finalidade estimular a vida política das cidades no quadro mais amplo do Império.”²⁰⁰ Nessa base, tanto teórica quanto histórica, os estóicos eram fautores certos de um ideal fortemente cosmopolita.

Por outro lado, Rousseau é adversário do cosmopolitismo, que, segundo ele, destrói as singularidades: assim denuncia a utopia do bom abade de Saint-Pierre sobre a paz universal. Para Rousseau, o amor pela humanidade é frágil ou nulo se geral, universal: “amam-se os tártaros que não se vêem para se dispensar de amar o próximo”. “*Défiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher au loin dans leurs livres des devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux.*”²⁰¹ Com isso, voltava-se, ainda, corajosamente contra o cosmopolitismo ocioso das classes altas de seu tempo, manifestado, sobretudo, nos espetáculos refinados e pretensiosamente universais; e, colocando-se ao lado da burguesia genebrina, em cujos ouvidos ressoavam ainda as advertências de Calvino, Rousseau mostrava (pontualmente na *Carta a d'Alembert*) que cada povo deveria possuir seus próprios espetáculos, sendo estes mais de acordo com seus costumes e, por isso, os melhores que se pode haver.

Não há contrato universal em Rousseau. A boa cidade para ele, a cidade realmente una, é aquela que permanece na medida da experiência de seus membros. “O essencial é ser bom com as pessoas com quem se vive.” “*Au dehors le Spartiate étoit ambitieux, avare, inique: mais le desintéressement, l'équité, la concorde régnoient dans ses murs.*”²⁰² Sobre o patriotismo entusiasta dos espartanos, conta Plutarco, na *Vida de Licurgo*²⁰³, que um estrangeiro, desejando mostrar sua afeição pelos Lacedemônios, dissera a Teopompo: “Em nossa cidade todos me chamam Philolacon”, isto é amante dos Lacedemônios. “Seria mais honesto, respondeu-lhe Teopompo, que te sobrenomeassem Philopolites”, isto é, amante dos seus concidadãos. Segundo Rousseau, mesmo que existam leis de hospitalidade entre as cidades, estas devem ter poucos contatos entre si,

²⁰⁰ FOUCAULT, Michel. *Op.cit.*, 1985, pp. 90.

²⁰¹ *Émile*. Paris, Pléiade-Gallimard, t.IV, 1969, pp. 249.

²⁰² *Idem*.

²⁰³ PLUTARCO. *Vida de Licurgo* (cerca do ano 884 a C.). São Paulo, Ed.das Américas, 1963, pp. 235.

como se permanecessem no estado de natureza, vivendo na autarcia econômica. “Entre o individualismo e o universalismo, Rousseau quer o civismo.”²⁰⁴

O nacionalismo de Rousseau se faz bem notar em uma teoria da festa explicitada na *Carta a D’Alembert sobre os Espetáculos* (1758), e a leitura que Salinas Fortes faz dela em torno da idéia de “conveniência”. Na *Carta*, a indignação de Rousseau pela proposta de D’Alembert em instalar o teatro de comédia francês em Genebra não se deve apenas ao pouco caso que ele, segundo Rousseau, faz às *sagradas instituições da república* que mereciam, seguindo a argumentação, festas nacionais; mas por D’Alembert não ter levado em conta a ‘conveniência’ das coisas em seus lugares próprios e para quem elas se dirigem. O teatro francês no século XVIII era por excelência o lugar do debate dos *philosophes*, onde as idéias emergiam e frutificavam-se nas polêmicas para ganhar os espíritos, fazendo assim concorrência à Igreja. A posição de Rousseau, especialmente na *Carta*, é muito clara: colocava-se entre os dois partidos, e justamente naquilo que lhes era comum, a sua pretensão narcísica à universalidade; o que torna a *Carta a D’Alembert*, pelo seu teor contestatório, um belo exemplo de ação política da época por meio da escrita. Segundo Salinas Fortes, um princípio caro a Rousseau norteia toda a argumentação, que se inicia enfaticamente na própria *Carta*, mas que receberia o seu lugar sistemático no início do capítulo VIII do livro II do *Contrato*: o princípio de conveniência. Por este princípio, Rousseau afirma que o que *convém* a um povo e tudo o que se segue deste comando inscreve-se em fronteiras nacionais, e sua afirmação obedece à contextualização política de um exemplo contrastante bem concreto: Genebra e Paris do século XVIII.. Trata-se de um princípio que escapa às regras do direito encarregadas de exprimir valores universais de convivência humana, para tomar “máximas da política” em seu solo mais singular, considerando os povos como uma “unidade cultural efetiva”²⁰⁵, que não pode ser ignorada pelo político, mas, ao contrário, deve guiar “de forma constrangedora a obra da legislação”²⁰⁶.

²⁰⁴ BURGELIN, Pierre. *Op.cit.*, 1996, pp. XVIII.

²⁰⁵ Termo e análise emprestados de SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau*; São Paulo, Discurso Editorial, 1997, pp.189.

²⁰⁶ *Idem.*, pp. 190.

Após esta longa digressão sobre o nacionalismo de Rousseau frente ao universalismo dos *philosophes* e da Igreja do seu tempo, e, mais pontualmente, ao cosmopolitismo estóico, convém retomar o foco em questão, isto é, a exigência, no mundo helenístico e romano, de um modo de vida que tinha na arte de governar a si próprio um fator político dominante; e como esta particularidade da Antigüidade tardia fora relida e apropriada singularmente por esse pensador do século XVIII.

Na cultura estóica, a função de uma ‘ética do domínio’ era a de estabelecer e de testar a independência do indivíduo em relação ao mundo exterior.²⁰⁷ Trata-se de distinguir com cuidado os bens que estão em nós dos que estão fora de nós; o que, segundo Rousseau, é o verdadeiro estudo da condição humana. Segue daí que aquele de nós que melhor souber suportar os bens e os males desta vida é o mais bem educado e o mais virtuoso; o que coloca tanto a educação como a virtude menos ao lado dos preceitos e mais próximas aos ‘exercícios’.²⁰⁸

Deriva daqui, a importância decisiva que a medicina na antiguidade clássica concedia à *dietética* - arte de conservar os homens saudáveis pela prescrição de um regime adequado, o que deixa transparecer toda uma analogia com a idéia de educação. Assim fez Platão nas *Leis*, entre a ação do médico e a do político, fazendo triunfar no campo legislativo o conceito de *paidéia*, e que constitui, para Rousseau, uma das vertentes de inspiração na ética antiga. Também na *cultura de si*, reconhecer-se doente, dar-se conta do estado em que se acha a parte em nós que nos domina (sim, porque, segundo a concepção evocada, maus hábitos da alma podem levar a misérias físicas, assim como os excessos do corpo enfraquecem o vigor da alma; e isso se dá no exato ponto onde corpo e alma comunicam entre si seus mal-estares), pois bem, reconhecer-se doente é, neste sentido, o ponto de partida da *paidéia* – o aperfeiçoamento da alma que se busca na filosofia.

De acordo com essa tradição que remonta a muito longe na cultura grega, há toda uma série de “regimes” que serviam como guia tanto à medicina do corpo quanto à

²⁰⁷ FOUCAULT. *Op.cit.*, 1988.

²⁰⁸ “Nôtre véritable étude est celle de la condition humaine. Celui d’entre nous qui sait le mieux supporter les biens et les maux de cette vie est à mon gré le mieux élevé: d’où il suit que la véritable éducation consiste moins en préceptes qu’en exercices.” (*Émile. Op.cit.*, 1969, pp. 252)

terapêutica da alma, de modo que noções e metáforas médicas eram frequentemente utilizadas para indicar cuidados necessários à educação da alma. Filosofia e medicina, “ ‘cuidar-se’ e ‘formar-se’ são, neste contexto, atividades solidárias.”²⁰⁹ As cartas de Sêneca ofereciam muitos exemplos dessa atenção dirigida a todas as comunicações que podem circular entre corpo e alma. Tanto o pensamento quanto a prática médica dispunham de um conjunto de noções comuns cujo ponto central passa pelo conceito de *patos* – estado de passividade que perturba o equilíbrio que deve ter um corpo são, e arrebatada a alma apesar dela própria.

Consideramos o homem, seguindo a reflexão de Rousseau - tão bem ambientada com este “espírito antigo” presente na corrente cínico-estóica - de modo abstrato, exposto a todos os acidentes da vida humana. Ao considerá-lo desta forma, como o fez com o Emílio, ensina-lhe a ‘agir’ para ‘sentir’ as dificuldades. Duas palavras, aqui, marcam o pensamento em questão de modo significativo. Acompanhemos a passagem do *Émile*:

“On ne songe qu’à conserver son enfant; ce n’est pas assés: on doit lui apprendre à se conserver étant homme, à supporter les coups du sort, à braver l’opulence et la misère, à vivre s’il le faut dans les glaces d’Islande ou sur le brulant rocher de Malthe. (...) Vivre, ce n’est pas respirer, c’est agir; c’est faire usage de nos organes, de nos sens, de nos facultés (...)”²¹⁰ (grifo meu)

O termo ‘agir’ aparece de modo a confirmar a idéia de que o *pathos* - ou, *estado de passividade*, de reserva em relação à vida, ressaltada pelas escolas helenísticas - nega à natureza humana suas próprias potencialidades. Neste sentido, Rousseau se mostra perfeitamente de acordo com a moral estóica, para a qual suportar ativamente os golpes da sorte é um exercício, por vezes pedagógico, que supõe um certo ajuste entre desejo e razão, entre aquilo que é *necessário* à vida e aquilo que é dispensável e supérfluo, a fim de conservar a integridade do homem. Por um conceito minimalista da liberdade e, especialmente, da felicidade, faz-se preciso a força e a resistência do *ser*, se se quer que o homem mantenha o completo domínio sobre si próprio. Não é, portanto, a morte, ou a

²⁰⁹ FOUCAULT. *Op.cit.*, 1988, pp.60.

doença, ou mesmo as exigências enganadoras da vontade que constituem verdadeiro mal à moralidade, mas sim a fraqueza do indivíduo, o *pathos*, ou estado de passividade frente a elas, que danifica e diminui o *ser*. Lembre-se que na carta de Milorde Edouard a Saint-Preux, na *Nouvelle Héloïse*, Rousseau escreve: “Não há virtude sem força e o caminho do vício é a frouxidão”.

“Suportar os golpes da sorte” é estar sempre pronto para suportar aquilo que se é capaz de tolerar algumas vezes; é familiarizar-se com o penoso (“viver, se preciso, nos gelos da Islândia ou sobre o ardente rochedo de Malta”) ou com o mínimo (“rico, sentir-se-á mais tranquilo se souber o quanto é pouco penoso ser pobre”²¹¹), para melhor convencer-se de que o pior dos infortúnios não pode ameaçar a integridade do homem, pois, como afirmava Sêneca, o verdadeiro valor é dado somente pela virtude que exige unicamente o “homem nu”. Tal máxima da moral é apropriada por Rousseau em sua obra mais estoica - o *Émile* -, e tem como princípio a soberania de si, isto é, reconduzir o homem ao solo das necessidades elementares, de modo a relevar a independência que se é capaz a respeito de tudo aquilo que não é indispensável.

Contudo, a passagem sugerida acima continua, e continua num ponto central da argumentação de Rousseau, que evidencia, agora num movimento inverso ao que vínhamos fazendo, a grande, e talvez a maior tensão entre Rousseau e os estoicos. Voltemos à passagem:

*“Vivre, ce n’est pas respirer, c’est agir; c’est faire usage de nos organes, de nos sens, de nos facultés, de toutes les parties de nous-mêmes qui nous donnent le sentiment de notre existence. L’homme qui a le plus vécu n’est pas celui qui a compté le plus d’années; mais celui qui a le plus senti la vie.”*²¹²
(grifo meu)

Viver é agir, mas não é qualquer “agir” que dá conta do que é viver; viver é um agir específico que nos faz mais ser, um agir que nos dá o *sentimento* da vida. Parece legítimo que a percepção de Rousseau das “contradições do sistema social”, o sentimento de estranheza frente ao mundo e uma consciência peculiar que tinha do *indivíduo* em um

²¹⁰ *Émile. Op.cit.*, pp. 253.

²¹¹ SENECA. *Letras à Lucílio*. 18, 1-8.

²¹² *Émile. Op.cit.*, 1969, pp. 253.

universo social corrompido e fragmentado, vão cristalizar-se em torno deste núcleo herdado da filosofia antiga, mas que, ao mesmo tempo, ganham uma força tipicamente rousseauiana ao combinar-se, por exemplo, com sua filosofia do sentimento.²¹³ De fato, Rousseau acolhe um estoicismo significativamente modificado por um “sentimentalismo” que seria absurdo para os estóicos. Como se sabe, a apatia que envolve o estóico é extrema. De tal modo que o sábio estóico é aquele que se move em direção ao seu semelhante sem deixar comover-se, nem comovê-lo. Exatamente como o frio *logos* está distante do calor do sentimento, a felicidade estóica está longe de quaisquer paixões.

O que difere Rousseau dos antigos, de uma maneira geral, e dos estóicos, em particular, o coloca também em oposição a uma tendência fortemente ‘racionalista’ de seu tempo, isto é, desqualificando o uso, por vezes exclusivo, mas sempre privilegiado da *razão* no domínio da moral, Rousseau ressalta a sua desconfiança quanto aos “deslimites” da razão nesse domínio quando coloca ênfase na sensibilidade e no *sentimento* para fundamentar idéias como sinceridade, autenticidade, assentimento interior, centrais em seu pensamento. A escrita de Rousseau é toda ela movida por um trabalho apaixonado de idéias que sugerem um certo “delírio” (em contraste com a exaltação moderna da razão) do que pode ser a sociedade e o homem, e que atravessam uma concepção não menos sensível e “viva” de filosofia. Contra os moralistas do século precedente, Pascal, La Bruyère, Fénelon, que descreviam o drama do homem como uma luta da razão contra as paixões, Rousseau toma o mesmo partido que Diderot²¹⁴, e reabilita a paixão como uma “atividade” (em oposição ao *pathos* criticado sob todos os aspectos pelo estoicismo) que aperfeiçoa a própria razão.²¹⁵

²¹³ REIS, Claudio A. “Filosofia e terapia: sobre a concepção rousseauiana de filosofia”. In *Kriterion*, revista de filosofia da UFMG; vol. XXXIX, nº98, julho/dezembro, 1998, pp.43.

²¹⁴ Em sua tradução dos *Princípios da Filosofia Moral*, de Shaftesbury, e em sua *Apologia do Padre de Prades* (1752). In nota ao *Primeiro Discurso*, “Obras de Jean-Jacques Rousseau”; vol. I *Op.cit.*, 1958, pp.249. Não é sem motivo que, no século XVIII, apenas Rousseau e Diderot consideravam com seriedade e admiração a filosofia platônica no que ela tem de menos “racional”, no que ela se liga ao sonho e ao delírio.

²¹⁵ “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 porque aquele que não tem desejos ou temores, dar-se-ia a pena de raciocinar.” (*Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*. “Obras de Jean-Jacques Rousseau”, 1958; vol. I, pp. 174.)

Em Rousseau, se por um lado o *pathos* (entendendo-o como estado de passividade, especialmente, da vontade) é contrário à moral, e aí se destaca o caráter ativo da posse de si, por outro, ele é incorporado em sua natureza *sensível*. Tem-se assim, com Rousseau, um resgate da paixão no âmbito da moralidade; porém (e este é um elemento central no presente estudo), esse resgate diz-se de uma paixão modificada, expandida e, desta forma, expressada na Lei e na pátria.

Trata-se, então, de um *pathos* educado, domado, orientado por um longo trabalho pedagógico em torno da Lei e dos costumes, do qual o Legislador é o mestre. Como um terapeuta, cuja função é exatamente a de orientar o sensível caótico rumo à *unidade* que cura, o Legislador rousseauiano, “único possuidor da ciência da felicidade”, vai compor a sua obra-prima de modo a reorientar as paixões humanas, para que a vida virtuosa se realize “ingenuamente e sem esforço.” É assim que, como vimos no início desse trabalho, Rousseau precisara distinguir o homem da sensibilidade e o homem da reflexão; e deles fizera sempre duas personagens distintas e complementares: Saint-Preux e Wolmar (na *Nouvelle Héloïse*), Emilio e seu preceptor; e, finalmente, o soberano - possuidor da *vontade* que anima e mantém vivo o corpo político - e o Legislador - reta *razão* que esclarece e orienta as paixões humanas.

Uma vez convencido da superioridade de certos valores, Rousseau dificilmente os abandonava, ainda que se mostrassem contraditórios entre si. É o caso dos preceitos do estoicismo romano e do ideal espartano que permaneceriam no desenvolvimento de sua obra, mesmo se, por vezes, fossem cuidadosamente postos em questão.²¹⁶

Assim é que, dotados de uma severa simplicidade conscientemente desejada e praticada de maneira a engendrar todo um sistema social, estes “conselhos antigos” opõem-se, ao que parece, ao caminho de volta às formas naturais e simples de existência e de uma virtude ‘sem preceitos’ exaltada na célebre frase do fim do *Primeiro Discurso*²¹⁷, isto é, de uma rusticidade de almas que em nada se assemelha aos rigores da virtude

²¹⁶ Considerações feitas em nota por Lourival Gomes Machado, *Op.cit.*, 1958, p.249, nota 43.

²¹⁷ Segundo Cassirer, toda a ética de Rousseau se resolve nesta única idéia e sentimento fundamental:

“Oh! Virtude, ciência sublime das almas simples! Serão necessários, então, tanta pena e tanto aparato para conhecer-te? Teus princípios não estão gravados em todos os corações? E não bastará para aprender tuas leis, voltar-se sobre si mesmo e ouvir a voz da consciência no silêncio das paixões?” (*Op.cit.*, 1958, pp.30,31)

estóica e à estrita “polícia” de Esparta. No entanto, em carta sobre a refutação do próprio *Primeiro Discurso* ao Sr. Gautier²¹⁸, Rousseau salienta que “*de todas as seitas dos filósofos antigos atacadas por mim como inúteis à virtude, os estóicos são os únicos que o Sr. Gautier me deixa e que parece até querer pôr de meu lado. Ele tem razão; não ficarei por isso muito mais orgulhoso.*”

Aos temas centrais do estoicismo ético, Rousseau deu um novo conteúdo, já que radicava numa experiência pessoal e social outra, e fora especialmente estimulado por aspectos muito particulares do cristianismo e pelas concepções morais de seu tempo. Alimentou-se apenas das manifestações mais tardias da escola da Estoá, encontradas, principalmente, nos romanos, e já bastante distanciadas do corpo de doutrinas formulado por Zenão de Cício (334-262), Cleanto (304-233) e Crisipo (281-208). Nem a lógica nem a metafísica do estoicismo grego encontram-se presentes em Rousseau.

No entanto, o estoicismo romano - manifestação tardia da filosofia do Pórtico - , principalmente com Sêneca e Marco Aurélio, e que dedicava uma atenção meticulosa para com os detalhes da vida cotidiana, lhe fornecera influente relato de ‘movimentos da alma’ numa intensificação da subjetividade. Uma subjetividade que, aos olhos de Rousseau, tendia, por vezes, à misantropia²¹⁹ - nascida do anseio por um devotamento incondicional da amizade -, mas, também uma subjetividade que, malgrado o prazer da nobre solidão e a opção pela salvação pessoal (testemunhada pela morte de Julie, no final do romance *Nouvelle Héloïse*), constitui-se pela força formadora que são as sociedades. “*Vi que tudo se ligava radicalmente à política, diz ele nas Confissões, e que nenhum povo será jamais outra coisa senão aquilo que a natureza de seu Governo o fará ser.*”²²⁰

²¹⁸ Professor de matemática e de história, e membro da Academia Real de Belas Artes de Nancy (carta datada de 1 de novembro de 1751; Paris) *In Obras de Jean-Jacques Rousseau*; vol. I, Rio de Janeiro, Globo, 1958, pp. 58.

²¹⁹ Os sentimentos do misantropo estão, segundo Rousseau, perfeitamente desenvolvidos no papel de Alceste, criado por Molière. “Quem é, pois, o misantropo de Molière? Um homem de bem que detesta os costumes de seu século e a maldade de seus contemporâneos, que, precisamente por amar seus semelhantes, deles odeia os males que se causam reciprocamente e os vícios de que os males são obra.” (Carta a d’Alembert sobre os Espetáculos. *In Obras de Jean-Jacques Rousseau*; vol. I, Rio de Janeiro, Globo, 1958, pp. 361, 362.) Não tardará em ver a si próprio como este verdadeiro homem de bem, que, para atender ao gosto mais geral do público parisiense, Molière emprestara uma figura ridícula em sua peça.

²²⁰ *Confessions*. Paris, Pléiade-Gallimard, t.I, 1959, pp. 404.

Plutarco e a experiência do *olhar*

Plutarco (50-120 d.C) foi uma fonte emblemática do pensamento estóico na trajetória intelectual de Rousseau; que, no entanto, sendo ele profundamente conhecedor do estoicismo - na sua época, a filosofia dos “donos do poder” -, apropriou-se de seus ensinamentos de maneira crítica, assim como o fez Cícero. O platonismo inspirou não poucas páginas dos estóicos romanos, o que fizera abrir, no ambiente intelectual firmado sobre as bases da própria escola da Estoá, uma nova vertente de filósofos “médioplatônicos”. Plutarco é comumente identificado a esta vertente, que devolve à esfera política o entusiasmo pela virtude, e que encontra em Platão - “último filósofo antigo a comprometer-se com a vida política”²²¹ - uma simetria precisa entre *logos* e *praxis*, pensamento filosófico e ação política.

Nascido na antiga cidade grega de Queroneia, “Plutarco foi um dos escritores mais fecundos da antiguidade”²²². Supõe-se que sua composição - compreendendo setenta e oito tratados e diálogos que se tomou por hábito englobar sob o título geral de *Morália*, e quarenta e oito biografias que formam as *Vidas Paralelas* -, ao menos a maior parte dela, foi feita no período de sua segunda estada em Roma. As *Vidas Paralelas* - “*son principal, sinon unique titre de gloire*”²²³ -, aí iniciadas, foram concluídas por um já velho Plutarco em sua cidade natal.²²⁴

Plutarco não foi exatamente o criador de um gênero literário. Em seu tempo a biografia já se destacava entre o público letrado. Ele mesmo evocara um de seus predecessores - alguém ao que parece ter-lhe servido de modelo: Aristoxene de Tarente, um discípulo de Aristóteles, que escrevera uma série de ‘vidas de homens ilustres’, nas

²²¹ ARENDT, Hannah. *A Dignidade da Política*; pp. 92.

²²² Citação e fonte compulsada de Gerard WALTER, *Introduction*; in “Les Vies des Hommes Illustres”, *Oeuvres Complètes*. (trad. par Jacques Amyot); Bibliothèque de la Pléiade, s/d.

²²³ *Idem.*; *Introduction*, pp. VI.

²²⁴ Na vida de Demóstenes, Plutarco relata o motivo que o fez escrever grande parte de sua obra em Roma: “*Pour un homme qui a entrepris de rassembler des faits, et d'écrire une histoire composée d'événements et d'aventures qui ne sont ni de son temps ni arrivées dans son pays, mais étrangères, diverses et dispersées çà et là dans plusieurs écrits differents, la première chose dont il a effectivement besoin c'est d'être dans une grande ville bien peuplée (...), afin qu'ayant quantité de livres en sa disposition, et que s'instruisant, pour la conversation, de toutes les particularités qui ont échappé aux écrivains (...), il puisse faire un ouvrage qui ne soit pas imparfait.*”

quais ocupou-se, diferentemente de Plutarco, de filósofos e literatos. Curiosamente, São Jerônimo atribuiu a Aristoxene a honra de ser o fundador do gênero, sem nem mesmo mencionar o nome de Plutarco.²²⁵ No entanto, ficara para a posteridade, sobretudo, por ter introduzido a biografia a maneira comparada; ele é o inventor do “paralelismo”, isto é, um exercício de retórica que consiste em aproximar, à guisa de conclusão, pontos comuns de dois personagens históricos de épocas e lugares distintos; a comparação é feita, quase sempre, entre gregos e romanos.

Porém, sua particularidade não se deu tanto à invenção de um novo sub-gênero literário, mas, assumindo o lugar de biógrafo e de um tipo particular de historiador, tomara especialmente a função de um educador. Seu método pretendia não só apresentar os “fatos” ao leitor, e, por vezes “penetrar no país das ficções e dos monstros habitado pelos poetas e pelos mitólogos”, mas edificá-los, tirando daqueles um ensinamento.

Em 1542, Jacques Amyot foi encorajado pessoalmente pelo rei François Ier a consagrar-se na tradução das obras de Plutarco, tornando seu tradutor mais conhecido e célebre. A importância que exerceu as *Vidas Paralelas* na história nacional francesa foi marcada por uma de suas maiores expressões: Montaigne. Desde os seus primeiros ensaios²²⁶ encontram-se várias citações e comentários sobre as *Vidas*, o que torna sua obra um excelente exemplo do entusiasmo por Plutarco em seu século.

O século XVIII, por sua vez, a dizer pelo movimento republicano igualitário do Ano II, elegera Plutarco a principal fonte literária para fundamentar suas idéias. A cultura antiga dos homens da Revolução constituía-se, em grande parte, da velha cultura retórica, mais ou menos transformada pelo estoicismo, e que não fazia distinção entre uma história crítica, tal como fora fundada por Tucídides, e o “mito histórico-político”. “*Statistiquement, Thucydide est inconnu des hommes de la révolution qui ont au contraire tous lu, directement ou indirectement, les Vies parallèles de Plutarque.*”²²⁷

²²⁵ *Oeuvres Complètes. Op.cit., Introduction de Gerard Walter, pp. XIII.*

²²⁶ Os Ensaíos 38, 41, 44, 45 e 46 do Primeiro Livro inspiram-se diretamente nas *Vies*. “*Jusqu'en 1580, d'après l'évaluation de Pierre Villey, Montaigne a fait plus de quatre vingts emprunts à l'oeuvre de Plutarque et au total environ cent quarante.*” (*Oeuvres Complètes. Op.cit., Introduction de Gerard Walter, pp. XIX.*)

²²⁷ VIDAL-NAQUET, Pierre. “Tradition de la Démocratie Grecque”; *op.cit.*, 1952, pp. 22.

Entre uma apropriação e outra dos relatos de Plutarco, seja aos propósitos educativos de Montaigne, seja em nome dos ideais libertários dos homens da Revolução, é certo que Rousseau os acolhera também sem demonstrar uma maior preocupação por sua veracidade comprovada. Mas, antes, fazia-se importante extrair deles algum ensinamento útil; e apreciar em seu narrador a sensatez na escolha louvável de relatos apropriados ao coração humano. Assim Rousseau diz em nota do livro II do *Émile*: “*Les anciens historiens sont remplis de vies dont on pourroit faire usage quand même les faits qui les présentent seroient faux. Mais nous ne savons tirer aucun vrai parti de l’histoire; la critique d’érudition absorbe tout, comme s’il importoit beaucoup qu’un fait fu vrai, pourvu qu’on en pût tirer une instruction utile. Les hommes sensés doivent regarder l’histoire comme un tissu de fables dont la morale est très appropriée au coeur humain.*”²²⁸

Tendo feito suas primeiras leituras ao lado do pai sobre as vidas particulares de homens célebres da antigüidade, Rousseau encontrava em Plutarco o melhor historiador que poderia existir para iniciar “o estudo do coração humano”. Plutarco foi quase o único autor que jamais lera sem tirar de seus escritos algum fruto, assim revela nas *Confissões*. Na vida de Nícias, o próprio Plutarco confessa seu verdadeiro propósito ao esforçar-se para reunir em quarenta e oito biografias histórias de homens ilustres da Antigüidade: registrar “traços” que comumente se ignora, e que são propriamente aquilo que faz conhecer os costumes e a natureza da alma. “Sa principal préoccupation était moins d’apporter des lumières nouvelles sur tel ou tel problème historique que de réunir dans un ensemble harmonieux et autant que possible complet les traits et les informations les plus diverses pouvant lui permettre de présenter ses héros avec le maximum de relief.”²²⁹ Não chamava o que fazia de *histórias*, mas *vidas*. Isto porque, segundo ele, nem sempre as ações mais brilhantes são aquelas que mostram melhor as virtudes ou os vícios dos homens, sendo este seu verdadeiro objetivo. Muitas vezes, diz Plutarco, “uma pequena coisa, a menor palavra, um gracejo” (o que comporia a idéia que acolhe de *vidas*) fazem ressaltar melhor um caráter do que “combates sangrentos, batalhas campais e ocupações

²²⁸ *Émile. Op.cit.*, 1969, pp. 415.

²²⁹ WALTER, Gerard. *Op.cit.*, *Introduction*, pp. XI.

de cidade” (o que parece entender por *história*). Dessa forma, concentrava o seu estudo, principalmente, “sobre as manifestações características da alma”, e, esboçando, de acordo com esses sinais, a vida daquelas duas personagens, deixava a outros (aos *historiadores*) os grandes acontecimentos e os combates.²³⁰

O olhar de Rousseau para Plutarco não é muito diferente, neste ponto, daquele que o próprio Plutarco tem de si e de sua obra, segundo Rousseau, ele excede por detalhes que a historiografia moderna - a de seu tempo - não ousa entrar, mas esta, mostrando só o que é interessante pelas revoluções e pelas catástrofes, “calunia sem cessar o gênero humano”. Mesmo que o homem se esconda, diz Rousseau, o historiador antigo lhe persegue por toda parte, e quando um crê esconder-se melhor é que o outro melhor o dá a conhecer, pois a fisionomia não se revela nos grandes traços, nem o caráter nas grandes ações, mas é nas bagatelas que se descobre o temperamento. Um de seus exemplos preferidos é o de Alexandre (356-323 a.C.) que engole o remédio amargo e não diz palavra: “*c’est le plus beau moment de sa vie*”.

Tomando o exemplo em questão, Rousseau pontua a característica da obra de Plutarco que o fascinava - esse escritor de vidas que fora seu “autor preferido”: “*Il a une grace inimitable à peindre les grands hommes dans les petites choses, et il est si heureux dans le choix de ses traits que souvent un mot, un sourire, un geste lui suffit pour caractériser son héros.*”²³¹ (...) *Voilà le véritable art de peindre.*”²³² A analogia do escritor de vidas com o pintor é também utilizada por Plutarco no início da *Vie* desse mesmo monarca macedônio que serviria, mais tarde, também de *exemplo* a Rousseau: “Assim como os pintores, em seus retratos, procuram fixar os traços do rosto e o olhar, refletindo nitidamente a índole da pessoa, sem se preocuparem com as outras partes do corpo, assim também se permitirá que concentremos nosso estudo, principalmente, sobre as manifestações características da alma, e esboçemos, de acordo com esses sinais, a vida dessas duas personagens (...)”²³³

²³⁰ PLUTARCO. *Início da Vida de Alexandre (356-323 a.C.)*. São Paulo, Ed. das Américas, 1963.

²³¹ *Émile*. *Op.cit.*, 1969, pp.531.

²³² *Idem.*; pp. 531.

²³³ PLUTARCO. *Op.cit.*; 1963, pp. 8.

Em um *fragment politique*²³⁴, Rousseau diz que todos querem ser admirados; que este é o secreto e último fim das ações dos homens. Não existem senão meios diferentes de chegar até ele, e meios cuja escolha depende a habilidade do Legislador para que *todos* brilhem aos olhos de *todos*, e “à força de modéstia, dar a seu orgulho maior liberdade”. “*Les peuples voient bien le terme, mais c’est à lui – le Législateur – d’en marquer les routes.*”²³⁵, com a mesma habilidade que tem um educador ao usar artifícios suficientemente poderosos para garantir, ao mesmo tempo, obediência e espontaneidade, virtude e gozo; e que, fazendo-se presente - esse “formador de homens” - por meio da Lei e, especialmente, dos costumes de um povo, sabe educar sem preceitos, persuadir com *exemplos*, e “tudo fazer sem nada fazer”.

É importante ressaltar que aqueles para os quais o Legislador de Rousseau propõe seu projeto de constituição, assim como aqueles para os quais Sêneca e Plutarco propunham seus conselhos, não são jovens ávidos pelo ‘conhecer’, aos quais o Sócrates de Platão ou de Xenofonte incitava o exercício filosófico “da” *cidade*. Tratam-se de homens - homens formando-se *cidadãos* (e aqui cabe a aproximação com Platão, para o qual a educação teria um caráter contínuo e permanente) - homens que já trazem um passado, um certo itinerário de pensamento e decisões que esperam de um *guia* a maneira de finalizá-lo. Tal como Sêneca afirmava, um trabalho de direção da *consciência* é da ordem da educação dos adultos.²³⁶

O bom uso da sociedade consiste precisamente em fazer com que nela sejam *todos* procurados e amados²³⁷, numa espécie muito particular de *alienação*. A alienação total que possibilita a boa sociedade e que, paralelamente, caracteriza a *virtude* para Rousseau é, como vimos, aquela pela qual a vontade particular se conforma, numa exigência compensatória, à vontade geral; mas isso se dá pelo modo que os homens se oferecem e se tornam mutualmente visíveis, e assim, lhes é restituído o direito de existirem como pessoas

²³⁴ *Fragments politiques*, “De l’honneur et de la vertu”. *Op.cit.*, 1964, § 3, pp. 503.

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ In FOUCAULT, Michel. “A cultura de si”. *História da Sexualidade 3: O cuidado de si*. Rio de Janeiro, Graal, 1985; pp. 55.

²³⁷ “O bom uso da sociedade, aquele que faz com que sejamos procurados e amados, não é tanto a de brilhar mas o de fazer com que os outros brilhem e de, à força de modéstia, dar a seu orgulho maior liberdade.” (*A Nova Heloisa. Op.cit.*, 1994; carta de Saint-Preux a Milorde Eduardo, carta III, quinta parte, pp. 498. Aqui encontra-se o esboço do *Émile*).

autônomas e livres.²³⁸ Somente desta forma, não sofrem solidão nem servidão, e sua existência pessoal é *expandida* em uma benevolência unânime.

É como se a clareza interna da *consciência* não pudesse bastar-se a si própria; como bem lembra Starobinski, “enquanto ela permanecer estritamente ‘interior’, enquanto não é acolhida pelos outros, ela é paradoxalmente uma transparência velada e solitária”²³⁹ Rousseau se insere em uma tradição “do olhar”, e de uma disciplina do olhar, que se apoia na clareza absoluta da razão bem ordenada; contudo, levava excessivamente a sério o imperativo enciclopedista, ao ponto de “desmascará-lo”. Denunciando as aparências enganadoras da própria razão, ele exigira, ainda, que a “visão total” fosse recíproca, que a existência fosse, toda ela, justificada pelo reconhecimento mútuo. De tal modo, que, vivendo sob os olhares uns dos outros, todos os contratantes se oferecessem como exemplo, como *testemunha moral*, e, mostrando-se tal como são, deixassem claro como se deve ser.

A exemplaridade - ou, a internalização do *exemplo* - é, para Rousseau, em última análise, parte do apelo ao conhecimento que o homem deve ter de si mesmo; ou seja, “querer ser Sócrates ou Catão²⁴⁰ só pode querer dizer uma coisa: saber encontrar, dentro de si mesmo, os recursos e a força que caracterizavam a sabedoria e a virtude desses homens.”²⁴¹ O apelo délfico acolhido por Rousseau, como o sentido fundamental de sua obra, passa, inevitavelmente, por um longo caminho de máximas morais onde o *exemplo* se apresenta, como em Sêneca, como “recurso eficaz” no conhecimento e na constituição do que somos. “Longo é o caminho dos preceitos, curto e eficaz o dos exemplos”.²⁴²

O exemplo se dá como *testemunha moral* quando ele fornece um critério claro de conduta e de determinação do que seja um ato virtuoso, de tal modo a ganhar a aprovação ou a desaprovação do homem virtuoso. Ainda segundo Sêneca, “não há dúvida de que é

²³⁸ STAROBINSKI, Jean. “Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo”; Cia das Letras, 1991, pp. 96.

²³⁹ *Idem.*, 1991, pp. 190.

²⁴⁰ Em fragmento intitulado “Parallèle de Socrate et de Caton”, Rousseau os aproxima e os eleva pela autêntica *virtude* em detrimento das falsas glórias destinadas a perecer. Sob seu caro signo, que não se compara nem à fortuna, nem ao gênio, nem aos talentos, menos raros a excelente *vertu*, eles tornaram os filósofos mais sábios e os povos mais felizes. (*Fragments politiques*; “Parallèle de Socrate et de Caton”. *Op.cit.*, 1964, pp. 1896)

²⁴¹ REIS, Claudio A *Op.cit.*, 1998, pp.45.

²⁴² SENECA. *Lettres à Lucilius*. 6,5.

útil impor-se uma sentinela, ter alguém a quem volver os olhos, que julgemos testemunha de nossos pensamentos.”²⁴³ Devemos nos voltar para Aristóteles neste ponto, e encontrar em sua argumentação um traço já enfraquecido da tradição socrática. Em resposta à noção platônica de que a medida de todas as coisas humanas é o *theos*, o divino manifestando-se nas *idéias*, e, aparentemente, rejeitando a afirmação de Protágoras de que o homem é a medida de todas as coisas humanas (ou, de todas as coisas usadas pelos homens), Aristóteles diz que o verdadeiro “modelo” é o que os próprios homens são quando agem, e, portanto, a medida para todos é a virtude e o homem bom.

“*Eis porque, transformando todo o meu método em exemplos, não vos dou outra definição da virtude a não ser pinturas de pessoas virtuosas*”(grifo meu)²⁴⁴ Eis porque Plutarco torna-se uma fonte essencial ao pensamento de Rousseau; especialmente na interface Lei/virtude que impõe-se como questão, e, em cujo centro, encontra-se a função de uma personagem - o Legislador - que se constitui ao mesmo tempo na impessoalidade da Lei e na concretude de uma história contada, de modo *exemplar*, pelo grego de Queroneia.

“*Dir-me-ão que são outros tempos, outros costumes, sei-o (...), mas essa honra não é variável, ela não depende nem das épocas, nem dos lugares, nem dos preconceitos, não pode desaparecer nem renascer, tem sua fonte eterna no coração do homem justo e na regra inalterável de seus deveres.*”²⁴⁵ Este ‘absoluto ético’ que, no entanto, é muito bem datado e localizado na história, Rousseau o traz como “exemplos do muito bom e do muito belo” que, por serem tão raros e pouco conhecidos, devem ser buscados longe de sua própria história, do seu próprio tempo. Abandonemos, pois, conclui nosso autor, todas as vãs disputas dos *philosophes* sobre a virtude e a felicidade, e “empreguemos, para nos tornamos bons e felizes, o tempo que eles perdem em procurar como se deve sê-lo; proponhamo-nos antes grandes exemplos a serem imitados do que vãos sistemas a seguir”.

O “palco” onde se mostram os *exemplos* é, na verdade, um espaço público que em nada se parece com o espaço de representação do teatro; ao contrário deste, cuja crítica Rousseau deixaria para a eternidade em sua obra mais querida: *Carta a D’Alembert sobre*

²⁴³ *Idem.*, 25,5.

²⁴⁴ *A Nova Heloisa. Op.cit.*, 1994; carta de Saint-Preux a Julie (carta XII, primeira parte, pp. 67).

²⁴⁵ *Idem.*, carta de Julie a Saint-Preux (carta LVII, primeira parte, pp. 146).

os *Espetáculos*, o espetáculo que encanta Rousseau é o de uma alegria que nasce nos corações na medida em que se realizam os atos conforme a Lei. Uma exaltação laboriosa transformada em festa pública, onde “todos se mostram a todos na perfeita evidência de cada um”. Desta forma, propõe aos poloneses “*grande número de espetáculos ao ar livre, nos quais as classes se distingam cuidadosamente, mas dos quais o povo participe igualmente, como entre os antigos (...)*”²⁴⁶

Foi assim que Licurgo (cerca de 884 a.C.) - reformador de Esparta, conta Plutarco, “produziu e realizou *de fato* uma forma de governo que nenhum antes dele jamais inventara e que depois nenhum outro pôde imitar; e fez ver àqueles que cuidam que a definição do perfeitamente sábio seja coisa imaginada no ar somente, e que não possa realmente existir no mundo, toda uma cidade vivendo e se governando filosoficamente, isto é, segundo os preceitos e as regras da perfeita sapiência (...)”²⁴⁷ Sobre um mundo de quimeras que cede lugar a mundos *de fato*, Rousseau escreve no livro I do *Émile*: “*Quand on veut renvoyer au pays de chimères, on nomme l'institution de Platon. Si Lycurgue n'eut mis la sienne que par écrit, je la trouverois bien plus chimérique. Platon n'a fait qu'épurer le coeur de l'homme; Lycurgue l'a dénaturé.*”²⁴⁸ Sim, pois “o fim principal de um bom estabelecedor e reformador da coisa pública devia consistir em bem *educar* e *instituir* os homens”²⁴⁹

Com este fim, afirma Plutarco, começou Licurgo por fazer a mais nova e bela ordenança que jamais um estadista fizera antes: ordenou que todo o povo tomasse junto as mesmas refeições, o que conseguiu por meio deste estatuto tão grande sobriedade no viver ordinário. “Pois não mais havia meio de usar, gozar e mostrar a riqueza somente aos que a tivessem, visto como o pobre e o rico eram constrangidos a ficarem no mesmo lugar, para aí comerem as mesmas viandas; de tal maneira que o que se dizia comumente, que Pluto - o deus das riquezas -, é cego, era verdadeiro somente na cidade de Esparta, entre todas que jamais existiram no mundo, pois ali jazia por terra, como uma pintura sem alma e sem

²⁴⁶ *Considerações sobre o Governo da Polônia*. Obras de Jean-Jacques Rousseau. vol. II; trad. de Lourdes Santos Machado e Lourival Gomes Machado. Rio de Janeiro, Globo, 1958, pp. 275.

²⁴⁷ PLUTARCO. *Vida de Licurgo*. São Paulo, Ed. das Américas, 1963, pp. 258.

²⁴⁸ *Émile*. Paris, Pléiade-Gallimard, t.IV, 1969, pp. 250.

²⁴⁹ PLUTARCO. *Op.cit.*, 1963, pp.216.

movimento (...)”²⁵⁰ Lembra-se que nas *Considerações sobre o Governo da Polônia*, Rousseau “ordena”: “*Nada, se possível, de exclusivo para os grandes e os ricos.*”

Porém, são as festas públicas da Esparta igualitária de Licurgo que deixam uma imagem do que Rousseau propunha aos poloneses (“... *posições distinguidas com cuidado, mas em que todo o povo tome parte igualmente, como entre os antigos ...*”): havia sempre três danças segundo a diferença das três idades. A dos velhos era a primeira que começava a cantar, dizendo: “Nós fomos, em tempos idos, jovens bravos e atrevidos”. Vinha depois a dos homens, que dizia: “Nós o somos no presente, à prova de toda a gente”. A terceira, das crianças, vinha depois e dizia: “E nós um dia o seremos, pois vos ultrapassaremos”.²⁵¹ Assim, as próprias crianças iam a esses convívios “onde ouviam boas e graves palestras referentes ao governo da coisa pública, e ali aprendiam a jogar palavras umas com as outras e a brincar entre si prazenteiramente (...)”²⁵²

“(...) Estimando que a felicidade de toda uma cidade, como a de um homem particular, consiste principalmente no exercício da virtude e na união e concórdia dos habitantes, Licurgo compôs e estabeleceu a forma de seu governo para que os cidadãos se tornassem francos de coração, contentes de si mesmos, temperados em todos os seus feitos para podêrem manter-se e conservar-se no todo muito longamente.”²⁵³ Essa mesma intenção tiveram Platão, Diógenes e Zenão, continua Plutarco, ao escreverem os livros nos quais discorrem sobre o governo das coisas públicas, e semelhantemente todos os grandes e sábios personagens que se puseram a escrever acerca do mesmo assunto. Também Rousseau, acolhendo cada uma daquelas palavras como suas, buscara nelas inspiração às bases de sua obra política.

A discussão quanto a credibilidade histórica do Licurgo de Plutarco - tópico reverenciado pela contenda erudita - será aqui ignorada por completo. Fica, para nós, somente a observação de que se trata de uma personagem histórica que conserva, em certa medida, sua realidade concreta; o que nega ao narrador o privilégio dos poetas em atribuir-lhe algum significado alegórico, porém, exige dele, seja ele Plutarco ou, por vezes,

²⁵⁰ *Idem.*; pp. 209.

²⁵¹ *Idem.*; pp.237.

²⁵² *Idem.*; pp. 213.

²⁵³ PLUTARCO. *Op.cit.*, 1963, pp.257.

Rousseau, uma função representativa, que a fez ter sido escolhida em meio à multidão de seres históricos, no passado ou no presente, em virtude de ter uma significação representativa na realidade. E, assim, cabe ao olhar não menos histórico do narrador transformar a tal figura histórica em modelo, e “purificá-la” para que seja revelado todo o seu significado.²⁵⁴

Quando propôs *considerações* ao Governo da Polônia, Rousseau recorria diretamente à representação que Plutarco fez de Licurgo – o reformador de Esparta que “*soube impor a seu povo um jugo de ferro, e apontou-lhe a pátria nas leis, nos jogos, nos lares, nos amores e nos banquetes, não lhe deixou um único instante de descanso para estar consigo mesmo (...)*”²⁵⁵ “Não havia ninguém em Esparta, diz sobre isso Plutarco, a quem fosse tolerado nem permitido viver como entendesse; cada qual sabia o que devia ter para viver e o que devia fazer para o público, pois estimavam todos que não tinham nascido para servirem a si mesmos, antes para servir o país.”²⁵⁶ Nas palavras de Plutarco, Licurgo “acostumou os cidadãos a não quererem e não poderem jamais viver sós, antes serem, por assim dizer, colados e incorporados uns com os outros, (...) saindo de si mesmos quase por um arrebatamento de amor para com o país e de desejo de honra para servir inteiramente ao bem da coisa pública (...)”²⁵⁷ “(...) e dessa pressão contínua, enobrecida pelo seu objeto, continua Rousseau a passagem que inicia o parágrafo, *nasceu no povo o ardente amor pela pátria que foi sempre a mais forte, ou melhor, a única paixão dos espartanos e que os tornou seres acima da humanidade.*”²⁵⁸

O domínio público torna-se, dessa forma, para Rousseau, exatamente como os homens da *pólis* o entendiam, o espaço no interior do qual atingem sua excelência, sua

²⁵⁴ Hannah Arendt recorre ao papel atribuído a São Tomás de Aquino na *Divina Comédia* para explicar o funcionamento dessa purificação de personagens históricos em “tipos ideais”. “No Canto Décimo do *Paradiso*”, relata Arendt, “São Tomás glorifica Sigieri de Brabante, que fora condenado por heresia, e a quem o São Tomás histórico jamais se encarregaria de elogiar do modo como Dante o fez elogiar (...). Para Dante, São Tomás teria desistido do direito de simbolizar, na *Divina Comédia*, a sabedoria da fé dos dominicanos, um direito que, na opinião de todos, ele poderia reivindicar”, para que a atitude do “São Tomás ideal” testemunhasse a radicalidade de uma máxima moral. (ARENDR, Hannah. “Pensamento e Considerações Morais”. *A Dignidade da Política*. Org. Antônio Abranches; Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1993, pp. 153)

²⁵⁵ *Considerações sobre o Governo da Polônia. Op.cit.*; 1958, pp. 270.

²⁵⁶ PLUTARCO. *Op.cit.*, 1963, pp.242.

²⁵⁷ *Idem.*; pp.244, 245.

²⁵⁸ *Considerações sobre o Governo da Polônia. Op.cit.*; 1958, pp. 270

plena realidade como homens livres, e isso, porque não apenas *são*, também *aparecem* reciprocamente. Sócrates já dizia em seu conselho muito citado: “seja como você gostaria de aparecer para os outros”, isto é, seja com você mesmo como gostaria de aparecer quando visto pelos outros. A relevância política, segundo o pensamento socrático, não se detém, no entanto, no “mostrar-se”, mas reconhece, ainda, o lugar decisivo da solidão.

A filosofia pré-socrática já identificava *fala e pensamento* que, juntos, constituem o *logos*, e talvez seja esta uma das características mais importantes da cultura grega ressaltada aqui. Porém, Sócrates acrescentara a essa identidade o diálogo de mim comigo mesmo como a condição primeira do pensamento. A solidão, vista pela *polis* como suspeita de ser anti-política, é, ao contrário, segundo Sócrates, condição necessária para o seu bom funcionamento.²⁵⁹

Hannah Arendt lembra, n’ *A Dignidade da Política*, que “nós, que tivemos a nossa experiência com as organizações totalitárias de massa, cuja primeira preocupação é eliminar toda possibilidade de estar só - exceto na forma desumana do confinamento solitário -, podemos facilmente atestar que se deixa de existir a garantia de uma mínima possibilidade de estar só consigo mesmo, não só as formas seculares, como todas as formas religiosas de consciência serão abolidas. (...) Ninguém que não possa realizar o diálogo consigo mesmo, isto é, que careça do estar-só necessário para todas as formas de pensar, pode manter sua consciência moral intacta.”²⁶⁰

Contudo, para Rousseau, *consciência e Lei* têm, como vimos no capítulo anterior a este, uma proximidade outra que não aquela que sugere Hannah Arendt, e que evidencia, a princípio, a distância histórica que separa esses dois pensadores em suas redes de sentido. Há, em Rousseau, uma “comunicação” peculiar, ou uma espécie de comunhão sensível, entre interioridade humana e sociabilidade que uma leitura a partir da experiência contemporânea dos sistemas totalitários despreza, “ignora”, ou, simplesmente, hierarquiza; e que Hannah Arendt, em sua experiência subjetiva dos regimes totalizadores, acolhia como antecipação do que viria a ser o fenômeno mais ameaçador da dignidade humana.

²⁵⁹ ARENDT, Hannah. “Filosofia e Política”. *A Dignidade da Política* (org. Antônio Abranches). Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1993, pp. 104.

²⁶⁰ *Ibidem*.

O sentimento moral que, em Rousseau, leva o nome de *consciência*, floresce em meio social como uma forma muito particular de amor à pátria, e à Lei; de modo que o respeito às leis face à consciência pessoal não representa um conflito, como observa Hannah Arendt no nascimento grego da filosofia política, mas, segundo a concepção rousseauiana da política, este conflito histórico, socrático, entre ensinamento e *polis* resulta, ao contrário, em um acordo; e um acordo que, lembre-se, divide o espaço da política, “amigavelmente”, entre seres do entendimento (representado aqui pelo Legislador) e seres de vontade (o legislador Soberano).

Assim, para um Rousseau inspirado na tarefa de propor reformas à Polônia à luz do patriotismo espartano, a solidão é, no âmbito da exigência moral do “mostrar-se”, o reino da “dispersão infeliz”, o lugar do mais completo esquecimento de si mesmo e de outrem. É por isso que “não há pura alegria que não a alegria pública”. Nas festas, nos jogos, nos convívios, nas assembléias entre rios²⁶¹, ou “no meio de uma praça, ao ar livre, sob o céu”, as consciências se mostram porque nada têm a ocultar. E nada têm a ocultar porque encontram uma constituição sábia, ajustada em costumes adequados e inabaláveis que permite realizar um espaço inteiramente livre e vazio, onde nada é mostrado. Se nada é mostrado (como o é no teatro - para Rousseau, artifício para a solidão egoísta), então é possível que todos se mostrem e que todos se olhem. A subjetividade intensificada pelo exercício da virtude pode, enfim, realizar-se, sem esforço, na alegria compartilhada do momento fugaz e “inebriante” da festa.

A participação do *povo inteiro*²⁶² no espaço formado pela festa (ou pelas palestras que educavam o povo espartano, pelos jogos, banquetes e convívios) dissolve a desigualdade das condições sociais. A igualdade se realiza ali como um “estado de alma coletivo”; e esse “platonismo do coração” (termo usado por Starobinski) é talvez uma

²⁶¹ Conta Plutarco que, na Esparta igualitária de Licurgo, as assembléias do povo se realizavam entre rios (entre o rio Eurotas e o Gnácion - pequeno rio que se lança no Eurotas, perto de Esparta), pois não havia sala para reunir o grande conselho, nem praça que fosse de outro modo embelezada nem ornada, porque Licurgo estimava que isso de nada serviria para bem deliberar e escolher bom conselho, e sim para prejudicar, porque comumente faz que os homens, que em tais lugares se reúnem para deliberar acerca de negócios, sonhem com coisas vãs (...)” In PLUTARCO. *Vida de Licurgo*. São Paulo, Ed. das Américas, 1963, pp. 201.

²⁶² “Há um gozo mais doce do que ver um povo inteiro entregar-se à 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?” (*Rêveries*, nono passeio. In STAROBINSKI, Jean. *Op.cit.*; 1991, pp. 107)

forma que Rousseau tenha encontrado para que a conquista da igualdade, já expressa na Lei (lembre-se que a Lei enquanto vontade geral, é também vontade de igualdade), se realize nos *costumes* de modo a reter o tempo em instantes, como que se repartisse a alegria num cultivo permanente do sentimento de ser igual por direito.

O papel pedagógico da Lei, pela força dos hábitos, implica, pois, num constante trabalho de memória do espírito do pacto, que não pode ser imposto, de súbito, como um ato revolucionário, a partir do qual todo *sentimento* é igualmente súbito e vão. É assim que no seio de uma grande obra legislativa, que é também pedagógica, os corações podem abrirem-se uns aos outros, formando laços tão fortes que só a excelência da Lei, e do seu inventor, podem *testemunhar*.

A festa pública realiza no plano do olhar o que o *contrato* realiza no plano da vontade. A intuição de Starobinski, neste sentido, é perfeita: “A descrição da alegria pública nos oferece o aspecto lírico da vontade geral (...): a alienação dos olhares restituindo cada um a si mesmo por um reconhecimento universal (...), em que o *eu* assim contemplado é pura liberdade, (pois) é um *eu comum*.”²⁶³ Enfim, “*cada um dando-se a todos, não se dá a ninguém, e, como não existe um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo o que se perde, e mais força para conservar o que se tem.*”²⁶⁴

²⁶³ STAROBINSKI, Jean. *Op.cit.*; 1991, pp. 107.

²⁶⁴ *O Contrato Social*; livro I, cap. VI. Martins Fontes, São Paulo, 1996, pp. 21.

Considerações finais

N’A *República* (425e), Platão já se havia deparado com a dificuldade em definir a função do legislador. De um lado, mostrava sua inutilidade ao passar toda a vida a fazer leis e a corrigi-las, supondo atingir a perfeição. De outro, apontava para a nobre tarefa de uma *bela alma* que funda uma comunidade. Entretanto, com ou sem a sabedoria que é devida ao legislador, qual seja a de tornar uma multidão dispersa em um povo livre e *uno*, criar leis, desde Platão, consiste sempre em imobilizar uma realidade que as antecede e que muda continuamente.

Investigar as obras de Rousseau nos leva a concordar com Derathé²⁶⁵ que toda a concepção do sistema social em Rousseau prepara uma exigência e um desafio que raramente foram perscrutados com tanta agudeza desde os tempos de Platão, muito embora esta exigência, erigida como um hino à lei em todos os seus escritos políticos, tenha sido, freqüentemente, mal compreendida em seu conjunto. O ponto de desentendimento se encontra precisamente quando a exigência da lei, essencial à vida do corpo político, é, num certo sentido, “minimizada”; e isso quer dizer que uma suposta idéia de poder ligado à coerção, ou uma certa imposição estranha que ainda possa estar ligada à idéia de lei, dá lugar a um desafio ainda maior: uma liberdade ética que fizesse vencer *conscientemente* a sua necessidade interior. E que a fizesse, no entanto, *necessária* como as leis da natureza, porém gravada na vida e nos corações dos cidadãos, que a teriam, apenas, como sólido sentimento à pátria e vontade manifesta na conservação do *início*.

Em um período que pode ser descrito, quase como uma epígrafe de Octavio Paz, como “uma tradição feita de interrupções, em que cada ruptura é um novo começo”²⁶⁶, Rousseau foi, sem dúvida um conservador. Porém, de um conservadorismo antigo que

²⁶⁵ DERATHÉ, Robert. “Les rapports de l’exécutif et du législatif chez J.-J. Rousseau”; in *Rousseau et la philosophie politique*. Rio de Janeiro, PUF, 1965.

²⁶⁶ PAZ, Octavio. Sobre a Modernidade; in *Os Filhos do Barro*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984, pp. 17.

reservara ao grande homem que assina a lei de um povo a tarefa de guardar um começo único, por um longo trabalho de preservação desse “espírito” inicial, no percurso lento e permanente da educação pública. E, em meio a uma tarefa como esta, “um homem extraordinário do Estado” deve ser imbuído de “uma autoridade de outra ordem”.

Como um mestre que prepara seu discípulo à ordem do “si mesmo”, fazendo-o passar de um estado obscuro da consciência a um estado mais autêntico da experiência de si, o Legislador trabalha para que homens tomem o controle de suas próprias ações, e se tornem conscientes de uma união comprometida no ato de *fundação*. Malgrado os acidentes inevitáveis que atacam os costumes de um povo, cuja única força reside, segundo Rousseau, em sua instituição primitiva; malgrado a decadência natural que os altera, “tudo o que a sabedoria humana pode fazer, é prevenir as mudanças, sustar ao longe tudo o que para elas contribui (...)”²⁶⁷. Como afirma, ainda Derathé, “nosso autor não sente nem vê a necessidade de modificar a legislação para adaptar às transformações inevitáveis da sociedade”²⁶⁸, mas, ao contrário, há em seu projeto de constituição do corpo político um minucioso trabalho em torno das leis e dos vínculos sociais que deriva, em última instância, da “faculdade de prometer e manter a promessa face às incertezas intrínsecas do futuro”²⁶⁹.

A presença mesma de um Legislador no curso da história de um Estado confirma, afinal, o caráter estático da política segundo Rousseau. Embora afirme, no livro II do *Contrato Social*, que “em qualquer situação, um povo é sempre senhor de mudar suas leis, mesmo as melhores (pois se tem o direito de querer fazer mal a si mesmo...)”²⁷⁰, Rousseau jamais escondeu sua preferência pela conservação da origem - do espírito comum fundado no instante do pacto, aos traços originais do homem segundo a natureza -, e do que, segundo ele, é capaz de fazer à liberdade a excelência das leis duráveis.

Com uma especial reverência ao passado, Rousseau faz intervir em sua teoria política e, por ela, na história de um povo, uma figura que é ao mesmo tempo teórica e

²⁶⁷ *Carta a D'Alembert*. “Obras de Jean-Jacques Rousseau”, 1958, pp. 390.

²⁶⁸ DERATHÉ, Robert. *Op.cit.*, 1965, pp. 166.

²⁶⁹ ARENDT, Hannah. “O que é liberdade?”; *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo, Perspectiva, 1979. pp. 212.

²⁷⁰ *O Contrato Social*; livro II, cap.XII. Martins Fontes, São Paulo, 1996.

humana, historicamente situada e “lugar” específico da política. Pensa em uma personagem que pudesse conservar tanto de sua realidade histórica quanto se exigisse dela uma função representativa e, de certo modo, “purificada” por seu narrador, para revelar, no conjunto da obra, todo o seu significado. Uma figura que não pode ser confundida como uma grande abstração personificada, de onde qualquer significado alegórico fizesse inferir, mas que foi, de certa forma, escolhida em meio à multidão de seres do passado em virtude de um sentido representativo e inspirador de ‘realidade’ para compor a “face legislativa” no pensamento político de Rousseau. Dessa inspiração e conseqüente configuração por entre as *Vidas* de personagens célebres da história, retratadas por Plutarco e teorizada no *Contrato Social*, é ela, ainda, senhora de natureza e função idênticas às de sua criação - a Lei, porém distinta desta por uma ‘autoridade’ e um “momento” tipicamente antigos.

O Legislador do *Contrato* possui a característica mais proeminente dos legisladores antigos: a *autoridade*. Uma “autoridade que nada é”, se entendermos o conceito por sua força e significados antigos, e que, no entanto, o obriga - esse ser de autoridade - para o enorme e quase sobre-humano esforço de lançar um começo inabalável, de fundar para a eternidade. “*Tal a grande arte dos governos antigos nos tempos de antanho, em que os filósofos ditavam leis aos povos e só empregavam sua autoridade para torná-los sábios e felizes.*”²⁷¹ Dado que a autoridade não é poder, ela parece curiosamente latente e intangível na política; o que nos faz lembrar o modo como Montesquieu distribui as responsabilidades do governo, atribuindo ao ramo judiciário “um poder de certo modo nulo”²⁷² e, não obstante, a mais alta *autoridade* nos governos constitucionais.

O que foi a *autoridade* historicamente, e que aparece em Rousseau com força e significação na figura do Legislador, não é esta ‘autoridade em geral’, tornada oca com o tempo, onde qualquer coisa pode tomar o lugar de outra, permanecendo apenas como um vocábulo sem realidade. Tampouco sugere relações de poder e coerção, ou de convencimento e força de argumentos, mas, ao contrário, mediante a *autoridade* toda

²⁷¹ *Economia Política. Op.cit.*, 1958, pp. 294.

²⁷² MONTESQUIEU. *O Espírito das Leis*. Brasília, EdUnB, 1982; livro XI, cap. VI, pp.

tirania deixa de existir. Neste sentido, uma “autoridade de outra ordem” que Rousseau atribui ao Legislador, no capítulo sobre o Legislador no *Contrato Social*, é um tipo de autoridade que não só não ameaça a idéia de igualdade que fundamenta a teoria do contrato em Rousseau, mas a assegura por uma distinção e um distanciamento necessário - pressuposto intrínseco à idéia mesma do *contrato* - entre as esferas políticas da *vontade* que decide e legisla, e do *entendimento* que “tudo vê” e “nada é”, nada decide, nada opera ou apodera, isto é, as esferas complementares, embora distintas, da ação política ordenada e da percepção moral da ordem.

O que foi a *autoridade* no contexto em que aparecera originariamente - a experiência política da antigüidade romana -, traduz-se por uma forma bem específica de ‘autoria’ (*auctoritas*), derivada do verbo latino *augere*, “aumentar”. Vale dizer que a autoridade, o *auctores*, muito mais do que o efetivo “construtor”, é aquele que inspira toda a empresa e cujo ‘espírito’ se acha representado na própria construção. Ainda nesse contexto, toda *autoridade*, que é um conceito central do pensamento político, ou do pensamento sobre a *política*, deriva da fundação; assim como a origem de todos os *auspices* se remonta à autoridade de Rômulo ao fundar a “cidade-começo” da história romana, tornando-se, assim, um “aumentador” da cidade – aquele que soma a cada instante da vida política todo o peso do passado, como um “acréscimo” que não excede, mas harmoniza. Com as palavras de Plutarco (*Vida de Licurgo*), lembradas por Arendt, a autoridade é “como um peso central que, à maneira do lastro em uma embarcação, mantém as coisas sempre no justo equilíbrio.”

O que Rousseau chamava de “uma autoridade de outra ordem”, referindo-se ao Legislador, fora válido em todo o mundo ocidental durante longo período de tempo, mas perdeu-se no mundo moderno, como afirma Hannah Arendt – para quem “a finalidade da análise histórica é pesquisar as origens da alienação no mundo moderno”²⁷³. Daí, seguindo

²⁷³ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1981, pp. 14. Entende-se por *alienação*, e de um entendimento injustamente genérico do pensamento de Hannah Arendt, mas urgente à compreensão em nota pelo “tom” negativo que lhe é imbuído (aqui ressaltado por uma pensadora contemporânea) em contraposição ao uso da palavra por Rousseau, que atribui a ela um sentido absolutamente diverso (como vimos, de *expansão* da vontade particular rumo à vontade geral), do seguinte modo: trata-se de uma seqüência multifacetada de crises, todas de origem política, que levam à repetição irrefletida e complacente de “verdades” que se tornaram triviais e vazias, e não dão conta de responder aos problemas de nosso tempo.

a tese arendtiana, a dificuldade em compreendê-la, especialmente em um pensador moderno. “A única experiência política que trouxe a autoridade como vocábulo, conceito e realidade à nossa história - experiência romana de *fundação* - parece ter sido completamente perdida e esquecida.”²⁷⁴ Ao que parece, nem a língua nem as várias experiências políticas da história grega mostram qualquer conhecimento do que foi a autoridade no mundo romano. Isso porque os que detêm autoridade, para os romanos, são exatamente aqueles destituídos de poder. A distinção romana entre autoridade e poder reclamava, sobretudo, a antiga autoridade do Senado, deixando o poder aos príncipes do mundo.

Em Rousseau, esta distinção romana aparece de maneira clara no *Contrato Social*. quem executa as leis não as faz; quem as faz não executa. O Legislador, o ser de autoridade na sociedade civil, a tem, no entanto, de modo insignificante no que toca à esfera de decisão (a esfera dos “príncipes do mundo”), pois “se aquele que manda nos homens não deve mandar nas leis, aquele que manda nas leis não deve tampouco mandar nos homens; do contrário, suas leis, ministros de suas paixões, nada mais fariam, muitas vezes, do que perpetuar suas injustiças (...)”²⁷⁵.

Contudo, compreender as experiências políticas em torno do conceito de autoridade, como os romanos já a entendiam teoricamente, implica em um retorno à formação originária da política na Grécia e sua posterior reformulação filosófica; trata-se de conceitos e experiências gregos, santificados pelos romanos através da tradição e da autoridade.

Enquanto que, na ordem da *polis*, não havia uma hierarquia no âmbito público e em seus domínios, a filosofia platônica e aristotélica viria sugerir, de modo diverso, toda uma disposição de autoridade inexistente em seu tempo, tais como as relações entre o pastor e suas ovelhas, entre o timoneiro de uma embarcação e seus tripulantes, entre o médico e o paciente, entre o governante e os governados. Trata-se de exemplos e analogias constituintes da república platônica, explorados numa tentativa de estabelecer um fundamento sólido e um sistema político coerente à idéia de “obediência voluntária”, e

²⁷⁴ ARENDT, Hannah. “O que é autoridade?”; *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo, Perspectiva, 1979, pp. 180, 181.

²⁷⁵ *O Contrato Social*. *Op.cit.*, 1996, livroII, cap. VII, pp.51.

que, mais tarde, comporia o sentido que os romanos deram ao conceito de autoridade. Como se certifica Hannah Arendt; “em nenhum outro lugar o pensamento grego se acerca tão estreitamente do conceito de autoridade como na *República* de Platão, onde ele confrontou a realidade da *polis* com um utópico governo da razão na pessoa do filósofo-rei.”²⁷⁶

Não é difícil acercar-se de uma dura semelhança entre o rei-filósofo de Platão e o tirano grego; bem como o dano potencial ao âmbito político a perigosa e historicamente vivenciada combinação entre razão e domínio. A raiz do problema parece estar quando a razão procura criar uma realidade “mais real” que os fatos; quando se empenha em aplicar o universal ao particular, o necessário ao contingente, e, fazendo do “céu límpido das idéias” algo auto-evidente e normativo, utiliza-o como instrumento de dominação na escura caverna da existência humana.

Numa reação dirigida a Platão, Hannah Arendt recorre a Kant²⁷⁷ que, na sua opinião, talvez não tenha tocado na raiz do problema, embora intuisse o seu perigo; e, assim, ressalta que não se deve esperar que os filósofos e os reis cumpram papéis que não os seus próprios, pois a posse do poder inevitavelmente corrompe o livre juízo da razão. O Legislador do *Contrato*, este mediador entre a justiça pura e os fatos, aparece no exato ponto onde chega Kant, e se mostra muito mais romano que grego, uma autoridade que nada é, já que se retira do jogo político tão logo tenha cumprido a sua tarefa, para “evitar que opiniões particulares alterassem a santidade de sua obra”.

Enquanto alicerce do passado e fundamento da política, a autoridade é, na tradição romana, o acontecimento único, fundador, capaz de dar ao mundo permanência e durabilidade. Hannah Arendt, com quem se dialoga acerca da noção romana de autoridade no presente trabalho, ressalta o mal da modernidade pela ausência deste ‘fundamento do mundo’, e atribui a Hobbes e aos teóricos políticos do século XVII o erro em pensar que seria possível permanecer com uma tradição íntegra da civilização do ocidente, ou seja, que pudesse haver uma dada dignidade para a política, ou de uma forma geral, para os

²⁷⁶ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. *Op.cit.*, 1979, pp. 145.

²⁷⁷ *Idem.*, pp. 146.

fenômenos humanos, sem um sentido de autoridade que conservasse o mundo apesar da urgência de novos começos.

Por outro lado, a atitude romana para com o passado era de tanta reverência que atravessar a vida era estar “com os olhos grudados no passado”, um passado que era o centro da história romana, o passado fundador. O conceito mesmo de autoridade deriva do caráter fundador de sua história: fundador do espaço público, da ação libertária que o constitui, e do começo que o instaura e o perpetua infinitamente na memória dos homens. No cerne da política romana estava a convicção do caráter sagrado da fundação, de tal modo que participar na política significava, antes de mais nada, preservar a fundação da cidade de Roma. Uma vez algo tenha sido fundado, ele permanece para todas as gerações futuras como um modelo para toda a vida. Não é sem razão que, de tão enraizados no passado e no solo que o assistiu, a palavra *pátria* deriva seu pleno significado da história romana.

O “milagre da permanência”, da continuidade do espírito romano na história do ocidente, só encontraria seu termo de comparação com a durabilidade da Igreja enquanto instituição pública. Embora incorporasse aos seus dogmas a noção grega das idéias transcendentais e, com isso, diluísse o conceito romano de autoridade, ao permitir que um elemento de poder aí se insinuasse, “a Igreja tornou-se tão ‘romana’ que fez da morte e ressurreição de Cristo a pedra angular de uma nova fundação, erigindo sobre ela uma nova instituição humana de tremenda durabilidade.”²⁷⁸

Rousseau fora certamente inspirado por esta reverência ante o passado fundador, bem como a concepção romana de *pátria* e de *autoridade*. Sabe-se, ainda, com que vivacidade era proclamado o culto da antigüidade greco-romana no fim do seu século (lembre-se, mais romano do que grego). Contudo, apesar de reverenciar o momento de fundação de um Estado por meio de um contrato, e o trabalho marcante de conservação do “espírito do começo” que dele decorre, o fundamento eleito à sua teoria política não se extingue no ato fundador onde a autoridade legislativa se legitima²⁷⁹, mas encontra sua

²⁷⁸ ARENDT, Hannah. *Op.cit.*, 1979, pp. 168.

²⁷⁹ (...) *os próprios decênviros* (antigos côsules que, investidos de grande autoridade, redigiram, de 451 a 449, a lei das Doze Tábulas, concedendo igualdade civil aos patricios e aos plebeus) *não se arrogaram jamais o direito de promulgar uma lei emanada apenas de sua autoridade. “Nada do que propomos”,*

forma mais completa e condicional na soberania popular que o anuncia e o consolida no tempo.

Contudo, é no momento originariamente romano da *fundação*, onde fica claro o ponto central de investigação do presente trabalho, isto é, o quão ‘fundamental’ é para uma compreensão do pensamento político de Rousseau, e em especial se se toma a figura do Legislador, a forte presença de idéias e de categorias antigas em toda a sua obra. Considerando nisso um fator de extrema importância para uma leitura mais rica da problemática rousseauiana, procurou-se destacar na rede de significados que compõe o ato de *fundação* na história romana e no conceito, não menos romano, de *autoridade* como fundamento do mundo, um passado fundador em Rousseau. Um começo pretensiosamente inabalável que, embora divida com a soberania popular, a Lei e a liberdade moral uma certa “dignidade para a política”, é precisamente nele onde encontra-se o “rosto” que ensina e testemunha a virtude; a “voz” que não fala aos homens a linguagem da razão, mas que “canta”, por entre a Lei e os costumes de um povo, aquela do coração que toca e persuade; enfim, a autoridade de um Legislador que mostra aos homens o *Bem* que procuram na utilidade da lei e, quem sabe, na sua inutilidade futura por uma liberdade “de outra ordem”. Um *começo* que evidencia, não um poder externo exercido *sobre* a condição humana como um deus ou uma “sobre-humanidade” mas, o ‘humano’ por uma idéia específica de excelência, de domínio de si e de uma constituição política e moral para a própria história, de *virtude*.

A questão sobre o Legislador coloca em primeiro plano, como nos sugeriu Polin já no início desse trabalho, todo o problema de aplicação da teoria do contrato social. A *necessidade* em se pensar um Legislador que seria não menos necessário à realização de uma idéia contratual à sociedade aparece em Rousseau como uma exigência de compreensão profunda do corpo político sobre si mesmo, e para além dos conflitos e dos acidentes a que está sujeito. O problema do legislador é o problema de aplicabilidade de uma teoria, ou seja, o de preparar sistematicamente, em uma ‘escala’ de princípios

diziam ao povo, “pode transformar-se em lei sem o vosso consentimento. Romanos, sede vós mesmos os autores das leis que devem fazer vossa felicidade.”(O Contrato Social. Op.cit., 1996, livro II, cap.VII, pp.51)

políticos, um momento e uma “função particular e superior” que leve a cabo uma grande empresa, que efetive um projeto.

Rousseau não determina, contudo, o tipo de ação (*praxis*) que tornará possível sua realização, apesar de forçar-se a encarar mais seriamente esse problema quando tratou de dar conselhos aos poloneses. Sua teoria política não se situa em uma fase determinada da história concreta da humanidade. O pacto social não se cumpre, como vimos, na linha de evolução descrita no *Segundo Discurso*, nem mesmo no encadeamento histórico, necessário e fatalista, segundo Rousseau, que condenou a humanidade à irremediável corrupção; mas em uma dimensão puramente normativa, situada fora do tempo histórico. O que é correto, embora haja um sentimento nostálgico que atravessa toda a obra de Rousseau; como se ‘crescer’ fosse dirigir-se ao passado, um retorno ao seu “espírito”, lá onde o momento inicial - a *origem* - viesse testemunhar a ausência da mácula que desfigura o homem na sociedade, ou, de seu seio, proclamasse (pela voz da consciência) uma *nova ordem* a ser fundada. É interessante como os romanos, em sua particular reverência ao passado, atribuíam a sábia autoridade ao homem velho, porque este “crescera no sentido do passado”, isto é, crescera mais próximo aos antepassados e ao passado.

A questão do Legislador está em dar ao pacto social um caráter inaugural, *fundador*, não revolucionário, cuja função suprema é a mesma da educação e do direito: restaurar a totalidade social em torno de uma liberdade ética. Uma liberdade que, ancorada no domínio interno da *vontade*, encontra seu sentido na estreita relação entre “íntimo” e “social”, e apresenta-se no pensamento rousseauiano como a única possibilidade de fazer com que “a natureza se desabroche na cultura”.

De seu campo original - o âmbito pré-filosófico da política²⁸⁰ -, a liberdade foi transposta, desde a Antigüidade tardia, a uma interioridade onde ela seria aberta à auto-inspeção, e isso, sem deixar de ser a *raison d'être* por que os homens decidem viver

²⁸⁰ Ao que parece, não há preocupação com a *liberdade* em toda a história da filosofia clássica, dos pré-socráticos até Plotino. Se voltarmos às suas origens, é significativo encontrar em Epicteto o sentido da liberdade na *vontade humana*: atributo de um ser de razão que limita sua vontade e seu ser ao que está em seu poder. Hannah Arendt afirma que o campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema filosófico, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da política.

politicamente organizados. Enfim, trata-se de uma liberdade “emancipadora”, que se dá, se outorga, se oferece, porque fora de certa forma cultivada anteriormente, depurada, “autorizada” para dar-se como condição: a educação que emancipa um povo; a Lei que emancipa a história; a razão esclarecida pela consciência que emancipa as paixões desordenadas; a *autoridade* que emancipa o poder tirânico. É em nome dessa idéia de liberdade, imersa em um tempo que a tem como o foco central de preocupação, que Rousseau atribui uma tarefa ética à política, um “espírito antigo” ao “corpo civil” - *civilizado*, uma “autoridade de outra ordem” à autoridade máxima soberana, e, assim, propõe o caminho de volta às formas naturais e simples da existência com o mapa da moralidade nas mãos.

Bibliografia

I. Obras de Rousseau

Oeuvres Complètes. Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964

Obras de Jean-Jacques Rousseau. vol. I e II; trad. de Lourdes Santos Machado e Lourival Gomes Machado. Rio de Janeiro, Globo, 1958.

Discours sur les Sciences et les Arts. Paris, Pléiade-Gallimard, t.III, 1964.

Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité. Paris, Pléiade-Gallimard, t.III, 1964.

Discours sur l'Économie Politique. Paris, Pléiade-Gallimard, t.III, 1964.

Carta a D'Alembert sobre os Espetáculos. Rio de Janeiro, Globo, vol. I, 1958.

Fragments Politiques. Paris, Pléiade-Gallimard, t.III, 1964.

Júlia ou A Nova Heloisa, Campinas, Ed. UNICAMP, 1994.

Émile. Paris, Pléiade-Gallimard, t.IV, 1969.

Du Contrat Social. Paris, Aubier-Montaigne, 1946.

"Manuscrit de Genève" in *Du Contrat Social*. Paris, Germer Baillière, 1896.

O Contrato Social. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

Confessions. Paris, Pléiade-Gallimard, t.I, 1959.

Considerações sobre o Governo da Polônia. Rio de Janeiro, Globo, vol. II, 1958.

Dialogues. Paris, Pléiade-Gallimard, t.I, 1959.

II. Obras anteriores ao século XX

KANT, Immanuel. "What is Enlightenment?" *in: On History*, ed. I.W.Beck. Indianapolis, The Bobbs-Merril Co., 1963.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. São Paulo, Nova Cultural, 1987; (trad. Sérgio Milliet), 4ª ed.

MONTESQUIEU. *O Espírito das Leis*. Brasília, EdUnB, 1982.

PLATÃO. *A República*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

PLUTARCO. *Plutarch's Moralia*. London, W.Heinemann, 1949-1967.

----- *Les Vies des Hommes Illustres*. (trad. par Jacques Aneyot); Bibliothèque de la Pléiade.

----- *Vidas dos Homens Ilustres (Licurgo; Sólon; Numa; Catão, o Antigo)* São Paulo, Ed.das Américas, 1963.

SENECA. *Lettres à Lucilius*, trad. Henri Noblot. Paris, Laffont, 1993.

III. Estudos: comentadores, obras gerais

1. ARENDT, Hannah. *A Dignidade da Política* (org. Antônio Abranches). Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1993.

2. ----- *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo, Perspectiva, Coleção Debates, nº 64, 1979.

3. BIGNOTTO, Newton. "A solidão do legislador". *in Kriterion* (Revista de Filosofia da UFMG); janeiro a junho/98.

4. BINOCHÉ, Bertrand. *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*. Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

5. BURGELIN, Pierre. *La Philosophie de l'Existence de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, PUF, 1952.

6. ----- Prefácio *in* ROUSSEAU, J.-J. *Du Contrat Social*. Martins Fontes, São Paulo, 1996.

7. CARRIVE, Paulette. "Une Lettre d'Adam Smith. Tableau de la culture en Europe en 1755; Mandeville et Rousseau". *in Les Études Philosophiques*; Paris, Presses universitaires de France, nº2, avril-juin, 1980.

8. CASSIRER, Ernst. *The Question of Jean-Jacques Rousseau*. Nova York, Columbia University Press, 1954.

9. CHANTEUR, Janine. "Désir et Communauté Politique selon Jean-Jacques Rousseau".
in Les Études Philosophiques; Paris, Presses universitaires de France, n°2, avril-juin, 1980.
10. CHÂTELET, François. "La conscience et la morale". *in Histoire des Idéologies: savoir et pouvoir du XVIII au XX siècle* (vol.3). Hachette, 1978.
11. ----- *História das Idéias Políticas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.
12. DENT, N.J.H. "The Nobel Savage: Jean-Jacques Rousseau, 1754-1762". *Political Theory*, vol.20 n°2, may/1992.
13. ----- *Dicionário Rousseau*. Rio de Janeiro, Zahar, 1996.
14. DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*. Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
15. ----- "Les rapports de l'exécutif et du législatif chez J.-J. Rousseau";
in Rousseau et la philosophie politique. PUF, Rio de Janeiro, 1965.
16. FINLEY, Moses I. *Démocratie Antique et Démocratie Moderne*. Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1952.
17. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro, Graal, 1985.
18. ----- "Les techniques de soi". *in Dits et Écrits*, 1988.
19. FREIRE COSTA, Jurandir. "O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral?" *in Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, São Paulo, 7(1-2); 121-138, outubro de 1995.
20. GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et Politique: les principes du système de Rousseau*. Paris, Vrin, 1974.
21. ----- "Le Problème de la Civilisation chez Rousseau". *in Manuscripto*; revista de filosofia da UNICAMP, vol.III, n°2, abril, 1980
(communication présentée au Colloque Rousseau d'Amiens-Chantilly, septembre, 1978).
22. GOULEMOT, Jean-Marie et WALTER, Éric. "Les centenaires de Voltaire et de Rousseau: les deux lampions des Lumières"; *in NORA, Pierre (org.) Lieux de mémoire*, Paris, Quarto Gallimard, vol.I (*La République*), 1997.
23. GUINLE, J.-P. "Le législateur de Rousseau et le héros hégélien". *in Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Paris, Presses universitaires de France, n°3, juillet-septembre, 1978.

24. HALBWACHS, Maurice. Introdução e notas; in ROUSSEAU, J.-J. *Du Contrat Social*. Paris, Aubier-Montaigne, 1946.
25. JAEGER, Werner. *Paidéia: A formação do homem grego*. São Paulo, Martins Fontes, 1986.
26. LARROSA, Jorge. “Os Paradoxos da Autoconsciência: um conto com prólogo, epílogo e moral, segundo alguns fragmentos das *Confissões* de Rousseau” in *Pedagogia Profana*. Belo Horizonte, Autêntica, 2000.
27. ----- *La Experiencia de la Lectura: estudios sobre literatura y formación*. Barcelona, Laertes Ed., 1996.
28. LEDUC-FAYETTE, Denise. “Le Matérialisme du sage et l’art de jouir”. in *Revue philosophique de la France et de l’étranger*. Paris, Presses universitaires de France, nº3, juillet-septembre, 1978.
29. MALABOU, Catherine. “Images de l’ailleurs dans la philosophie politique de Rousseau”. in *Revue philosophique de la France et de l’étranger*. Paris, Presses universitaires de France, nº2, avril-juin, 1987.
30. MANUEL, Franke e MANUEL, Fritzie. *Utopian Thought in the Western World*. Harvad, Pre. 1979.
31. MAROUBY, Christian. *Utopie et Primitivisme: essai sur l’imaginaire anthropologique à l’âge classique*. Paris, Éd. du Seuil, 1990.
32. MILOVIC, Miroslav. *Pós-modernidade vs. Modernidade: a questão sobre a racionalidade*. Cópia xerográfica.
33. ----- *Na “casa” de Lévinas*. Cópia xerográfica.
34. MONTEAGUDO, Ricardo. *Entre o Direito e a História: a concepção do legislador em Rousseau*. Dissertação de mestrado, USP, 1998.
35. MOREAU, Pierre-François. “Société civile et civilisation”. in *Histoire des Idéologies: savoir et pouvoir du XVIII au XX siècle* (vol.3). Hachette, 1978.
36. ----- “Nature, Culture, Histoire”. in *Histoire des Idéologies: savoir et pouvoir du XVIII au XX siècle* (vol.3). Hachette, 1978.
37. NASCIMENTO, Milton Meira do. *O Legislador e o Escritor Público: duas formas de aproximação da opinião pública em Rousseau*. cópia xerográfica.
38. NORA, Pierre. “Entre Mémoire et Histoire”; in *Lieux de mémoire*, Paris, Quarto Gallimard, vol.I, 1997.
39. OZOUF, Mona. *La fête révolutionnaire*, Paris, Gallimard, 1976.

40. PERRIN, Jean-François. "Comment Rousseau écrivait-il avec Homère?"; in *Homère en France Après la Querelle (1715-1900), Actes du colloque de Grenoble (23-25 octobre 1995)*, Université Stendhal-Grenoble 3; Paris, Honoré Champion Éditeur, 1999.
41. PISIER-KOUCHNER, Évelyne. "L'obéissance et la loi: le droit". in *Histoire des Idéologies: savoir et pouvoir du XVIII au XX siècle* (vol.3). Hachette, 1978.
42. POLIN, Raymond. *La Politique de la Solitude: essai sur Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Sirey, 1971.
43. PRADO JR., Bento. "Gênese e estrutura dos espetáculos"; in: *Estudos CEBRAP*, nº14, São Paulo, ed. Brasiliense, 1975.
44. REIS, Claudio Araujo. *Unidade e Liberdade: o indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau*. tese de doutorado, Campinas, UNICAMP, 1997.
45. ----- "Filosofia e terapia: sobre a concepção rousseauiana de filosofia". In *Kriterion*, revista de filosofia da UFMG; vol. XXXIX, nº98, julho/dezembro, 1998.
46. ----- *Sensibilidade e Sociabilidade em Jean-Jacques Rousseau*. UnB, 1998
47. SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau*; São Paulo, Discurso Editorial, 1997.
48. STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*; São Paulo, Cia. das Letras, 1991.
49. VAUGHAN, C.E. *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*. Oxford, 1962.