

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE FILOSOFIA

ELBER ALVES FERREIRA

ROUSSEAU, *O EU É UM OUTRO*

São Luís

2024.1

ELBER ALVES FERREIRA

ROUSSEAU, *O EU É UM OUTRO*

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia da
Universidade Federal do Maranhão, para obtenção do
grau de Licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha

São Luís

2024.1

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Alves Ferreira, Elber.

Rousseau, o eu é um outro / Elber Alves Ferreira. -
2024.

47 f.

Orientador(a): Luciano da Silva Façanha.

Monografia (Graduação) - Curso de Filosofia,
Universidade Federal do Maranhão, Universidade Federal do
Maranhão, 2024.

1. Jean-jacques Rousseau. 2. Subjetividade. 3.
Iluminismo. 4. . 5. . I. Façanha, Luciano da Silva. II.
Título.

ELBER ALVES FERREIRA

ROUSSEAU, *O EU É UM OUTRO*

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia da
Universidade Federal do Maranhão, para obtenção do
grau de Licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha

Aprovado em: ____ / ____ / ____; às ____: ____: ____ horas.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha (Orientador)
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Flávio Luiz de Castro Freitas (1º Examinador)
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Plínio Santos Fontenelle (2º Examinador)
Universidade Federal do Maranhão

À memória de Ernandson Cutrim Ferreira (**irmão**).

Ao Heitor Gabriel que, com toda sua inocência e espontaneidade, me faz reconhecer a cada dia nas crianças o gene de todas as virtudes e energias.

Ao professor, e orientador, Luciano Façanha, uma pessoa fundamental na
minha caminhada acadêmica.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, às três pessoas que muito contribuíram para a minha formação enquanto pessoa: a minha mãe, Izabel, e as minhas duas avós, cujo ambas se chamam Maria da Conceição. Do mesmo modo, agradeço os meus familiares (seu Orlando, seu Raimundo, Walker, Adriano, Bernardo, todas as minhas tias e os demais) e aos meus amigos, tanto os que ainda me restam quanto os que já passaram pela minha existência em algum outro momento da minha vida. Sem deixar de agradecer ao meu orientador: Prof. Luciano da Silva Façanha, que tanto me auxiliou durante este árduo processo. Da mesma forma, quero agradecer a todos do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar em Jean-Jacques Rousseau, do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (PPGCult), da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), pelo acolhimento durante todos estes quatro anos como membro e pesquisador do GEPI. E, sobretudo, expressar minha grande gratidão ao PIBIC/CNPq por me oportunizar crescer academicamente, e, principalmente, o investimento no desenvolvimento de minhas pesquisas, pela bolsa concedida ao longo de minha pesquisa.

RESUMO

A valorização da razão e do pensamento crítico e autônomo na Modernidade foi um fator fundamental para a exacerbação da “subjetividade” no período Iluminista. Neste projeto, o homem passou a ser entendido como apto para libertar-se da ignorância e do fanatismo engendrados da visão teocrática anterior. O que, por sinal, ocasionou significativas implicações na época. Como objetivo podemos destacar: refletir uma filosofia da alteridade no Século das Luzes, partindo das críticas de Jean-Jacques Rousseau à exacerbação da subjetividade da filosofia Iluminista. Onde vamos contextualizar aspectos da consolidação do grande projeto iluminista; analisar a herança etnocêntrica deixada por Rousseau com a hipótese do *estado de natureza primitivo*; bem como habilitar, partindo da análise sobre as funções sociais dos espetáculos, a Festa Pública (conceito debatido por Rousseau) como o espaço para construção dos laços de alteridade a partir do compartilhamento da cena e como espaço de afirmação *ser* de cada um. Eis, então, nesta filosofia, a possibilidade para a construção de uma identidade pessoal e social.

Palavras-chave: Jean-Jacques Rousseau; Subjetividade; Iluminismo.

ABSTRACT

The valorization of reason and critical and autonomous thinking in Modernity was a fundamental factor for the exacerbation of "subjectivity" in the Enlightenment period. In this project, man came to be understood as able to free himself from the ignorance and fanaticism engendered by the previous theocratic vision. Which, by the way, had significant implications at the time. As an objective we can highlight: to reflect a philosophy of alterity in the Age of Enlightenment, starting from Jean-Jacques Rousseau's criticism of the exacerbation of subjectivity in Enlightenment philosophy. Where we will contextualize aspects of the consolidation of the great Enlightenment project; to analyze the ethnocentric heritage left by Rousseau with the hypothesis of the primitive state of nature, as well as to enable, based on the analysis of the social functions of the spectacles, the Public Party (a concept debated by Rousseau) as the space for the construction of the bonds of alterity from the sharing of the scene and as a space of affirmation to be of each other. Here, then, in this philosophy, is the possibility for the construction of a personal and social identity.

Keywords: Jean-Jacques Rousseau; Subjectivity; Enlightenment.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 A MODERNIDADE DA ILUSTRAÇÃO.....	14
1.1 O Projeto Iluminista.....	14
1.2 A Herança Cartesiana ao Século Das Luzes.....	17
1.3 As Guirlandas do Iluminismo.....	19
2 A HERANÇA ANTROPOLÓGICA.....	25
2.1 Tudo na Natureza é Bom e Verdadeiro.....	25
2.2 Do Amor de Si ao Amor-Próprio.....	28
2.3 O Retorno para Si e o Reconhecimento do Outro.....	31
3 DA INDIVIDUALIZAÇÃO DA CENA AO COMPARTILHAMENTO DA CENA.....	36
3.1 A Função Social dos Espetáculos Teatrais.....	36
3.2 O Quadro das Paixões Humanas.....	39
3.3 As Vozes ao Ar Livre.....	44
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	46
REFERÊNCIAS.....	47

No momento dessa leitura vi outro universo e tornei-me um outro homem.

(Jean-Jacques Rousseau, *Confissões*)

INTRODUÇÃO

Nos dias de hoje, quando há muito tempo o culto à *subjetividade* circunda quase todas as ações individuais dos homens, considerar os laços de *alteridade* das relações é um constante desafio que pressupõe árduo trabalho: de um lado, a flexível disposição para o diálogo e, de outro, a autocrítica. Isso, porque, hoje, nas intempéries do devir que assolam o dia a dia das relações e da vida, os homens recorrem às cômodas estratégias de isolamento; onde julgam encontrar, nas prazerosas dimensões privadas e individuais, a segurança, a liberdade e o conforto necessário que os levarão aos caminhos do progresso feliz e perfeito.

Mas, o que é, de fato, que os homens tanto têm de se proteger da vida coletiva? Qual o porquê de tanta insegurança na esfera pública? Qual é a natureza deste mal? Por quais motivos tanta infelicidade e desconforto do *eu*? Por que há uma busca desenfreada do *eu* pela felicidade e perfeição? Para que agradar tanto a si mesmo em detrimento de *outros*? Será que várias propriedades privadas e bens materiais garantem o bem-estar do *eu*? O progresso garante que o homem seja bom? Quanto mais o *eu* conseguir realizar todas as suas modificações sociais, mais satisfeito e perfeito será? Existe alguma fórmula universal que garanta o progresso da humanidade? Ou, como seria um “homem realizado”? Qual seria o papel do *eu* na vida de uma outra pessoa? Para que se pôr no lugar do *outro*?

Enfatizar a importância da relação de *alteridade* – natureza do que é *outro*; diferente; distinto – não significa excluir a subjetividade individual, mas antes propor uma relação estável fundamental para dar possibilidade de inclusão e abertura ao olhar para o diferente do *outro*. Visando, assim, o constante exercício de entendê-lo em sua singularidade. Na ocasião, na possibilidade de romper com preconceitos e estereótipos eurocêntricos, hegemônicos ou dogmáticos, na condição de alteridade, o homem dispõe de ferramentas precisas para o desenvolvimento pessoal e social, e para a construção de novos horizontes.

Para tentarmos entender em que ponto da história os costumes humanos caminharam para competitivas convenções, será necessária uma difícil tarefa de especular sobre um homem primevo que já não existe mais – ou que, talvez, nunca nem tenha existido –, um homem, por assim dizer, em seu “estado de natureza”. E para tal inquietação, característico da pesquisa acadêmica, cabe aqui um recorte bibliográfico específico que nos reporta à França do Século das Luzes: nas sinceras linhas tramadas Jean-Jacques Rousseau.

O principal objetivo do presente estudo consiste em refletir uma filosofia da alteridade no Século das Luzes, partindo das considerações de Jean-Jacques Rousseau ao seu tempo. Desse modo, especificamente, trataremos de: contextualizar aspectos da consolidação do

grande projeto iluminista, bem como a ênfase na noção moderna de subjetividade e a utilização de meios para propagação de ideias pelos Iluministas; e analisar a herança etnocêntrica deixada por Rousseau com a hipótese do *estado de natureza primitivo*, onde problematiza a formação dos costumes sociais e dá norte para que se construam relações mais simples e transparentes; habilitar, partindo da análise sobre as funções sociais dos espetáculos, a Festa Pública (conceito debatido por Rousseau) como o espaço para construção dos laços de alteridade a partir do compartilhamento da cena.

O **primeiro capítulo** intitulado *A Modernidade do Século das Luzes* contextualiza aspectos da consolidação do projeto Iluminista, doutrina que surgiu na segunda metade do século XVIII na Europa. Na qual, as noções de “progresso” e de “subjetividade” aparecem enquanto princípios fundamentais neste processo. Para tal, visou-se examinar a herança cartesiana deixada ao iluminismo para entender em que condições se dá o “eu” racional e autônomo. Por fim, cabe um exame sobre os efeitos da Ilustração à sociedade. Denotando, senão, a crítica aos iluministas pelo filósofo Jean-Jacques Rousseau e suas polêmicas implicações.

Diferenciando-se das reflexões de seus contemporâneos, vamos observar que Jean-Jacques Rousseau pretendeu “desnudar” o homem civil: conhecê-lo em sua própria natureza, longe de suas máscaras sociais e dos elegantes efeitos das “luzes da razão”. No **segundo capítulo**, cujo título é *A herança Antropológica*, vamos apresentar a hipótese do *estado de natureza* para compreender sobre a formação dos costumes. Inicialmente, observamos o quanto o homem, afastando-se de suas qualidades naturais, degenerou e enfraqueceu-se na medida em que adentrou ao alto nível de civilidade. Em seguida, vamos remontar caminhos possíveis para uma filosofia da alteridade a partir na concepção de “educação negativa”.

No **terceiro e último capítulo**, intitulado *Da Individualização da Cena ao Compartilhamento da Cena*, vamos retomar a discussão sobre a temática dos espetáculos particulares e gerais. Um debate caro para os filósofos iluministas. Na ocasião, iniciaremos com as considerações dos enciclopedistas aos espetáculos privados do teatro moderno, cujo espaço era pensado para as transformações sociais das novas classes burguesas. Não diferente das críticas às letras, veremos a restrição do valor pedagógico do teatro por parte de Jean-Jacques Rousseau, quando critica acerca da individualização da cena. Em seguida, vamos nos ater ao tema da Festa Pública; o espetáculo a céu aberto considerado pelo crítico como o espaço para construção dos laços de alteridade a partir do compartilhamento da cena.

Notamos que a filosofia de Rousseau, nesse sentido, visa a valorização da *sensibilidade* do homem, não sobre, mas sim em correspondência à dimensão *racional*. Em seu estudo, ambas as dimensões são de suma importância para o processo de construção da experiência do homem (e *no* homem) e do conhecimento humano. No contexto, o homem não é tido como um ser isolado, mas sim como um ser coletivo, onde a relação entre o *eu* e o *outro* constitui a chave fundamental para a construção de uma identidade pessoal e social. E é deste “olhar do outro”, tema possível a partir da crítica ao Iluminismo, que desabrocha a filosofia da alteridade em Rousseau.

Para o desenvolvimento do presente estudo, tratando-se de uma investigação proeminentemente teórica, e partindo de recortes bibliográficos, realizam-se interpretações, discussões e análises argumentativo-filosóficas de alguns textos do filósofo Rousseau, em diálogos com seus contemporâneos, acerca do tema da função do teatro de classe francês, no Século das Luzes. Para tal, partiu-se, portanto, de análises hermenêuticas-filosóficas principalmente das obras: o *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750), o *Prefácio de Narciso Ou O Amante de si mesmo* (comédia escrita em 1733 e levada à cena em 1752), o *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (1754), a *Carta a d’Alembert sobre os espetáculos* (1758), e o *Emílio, ou, Da Educação* (1762) do filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau. Além, também, da leitura dos verbetes *Genebra*, *O Gosto* e *Imaginação/Imagina*, respectivamente, dos enciclopedistas D’Alembert, Montesquieu e Voltaire; bem como os ensaios *O discurso do século e a crítica de Rousseau* e *Gêneses e estrutura dos espetáculos: A crítica moral do teatro*, de Bento Prado Jr., situados na obra *A Retórica de Rousseau*.

1 A MODERNIDADE DA ILUSTRAÇÃO

O capítulo que se segue contextualiza aspectos da consolidação do projeto Iluminista, doutrina que surgiu na segunda metade do século XVIII na Europa. Apresentando a noção de “progresso” e de “subjetividade” enquanto princípios fundamentais neste processo. Para tanto, é válido examinar a herança cartesiana deixada ao Iluminismo, momento em que surgiu o “eu” racional e autônomo. Por fim, cabe um exame sobre as guirlandas da Ilustração. Conotando, senão, a crítica aos iluministas pelo filósofo naturalista Jean-Jacques Rousseau e suas, polêmicas, implicações.

1.1. O Projeto Iluminista

Para o presente estudo vale demarcar ao menos duas noções fundamentais relacionadas ao conceito de Modernidade que queremos nos validar: tanto a noção de “progresso”, na qual o “novo” é considerado melhor em relação ao “antigo”, e com isso a possibilidade de ruptura, mudança e inovação; quanto a valorização da “subjetividade”, onde se entende e estabelece a origem dos valores e o espaço da verdade no indivíduo em contraste ao conhecimento e à autoridade advindos das instituições de épocas anteriores.

É claro que o conceito de Modernidade é muito mais vasto. A formação do pensamento moderno, além de contar com essas duas noções fundamentais, conta com diversos fatores que não podemos deixar despercebidos: o humanismo no Renascimento, a descoberta do Novo Mundo, a Reforma Protestante, a Revolução Científica. Um processo de transição que contou, sobretudo, com mudanças econômicas, quando o feudalismo começou a ser superado com o desenvolvimento do mercantilismo; e mudanças do modelo político feudal, onde os Estados nacionais começaram a se consolidar (Inglaterra, França, Portugal, Espanha).

Vimos que, do ponto de vista histórico, o uso do termo “moderno” antecede bastante o período que começa no séc. XVII. Inicialmente opõe-se apenas ao antigo, ou ao anterior, designando o atual, o presente, ou contemporâneo, e estabelecendo uma ruptura com a tradição. Duas noções fundamentais estão, entretanto, diretamente relacionadas ao moderno: a ideia de progresso, que faz com que o novo seja considerado melhor ou mais avançado do que o antigo; e a valorização do indivíduo, ou da subjetividade, como lugar da certeza e da verdade, e origem dos valores, em oposição à tradição, [...], ao saber adquirido, às instituições, à autoridade externa (Marcondes, 2007, p. 142).

Para a formação do pensamento moderno, podemos demarcar as contribuições de pensadores como Bacon e Descartes, embora estes autores não se autodenominavam “modernos”, pois fora somente após a divisão da história da filosofia por Hegel que foi

possível falar sobre “a filosofia do novo tempo”. Contudo, para o presente estudo, vamos tratar de discutir sobre a doutrina que se consolidou em um momento específico da Modernidade: o Iluminismo.

Ao pesquisarmos no *Dicionário Básico de Filosofia* significado do termo “Iluminismo”, veremos as seguintes definições: “1. Movimento filosófico, também conhecido como Esclarecimento, Ilustração ou Século das Luzes, que se desenvolve particularmente na França, Alemanha e Inglaterra no século XVIII, caracterizando-se pela defesa da ciência e da racionalidade crítica, contra a fé, a superstição e o dogma religioso. [...] é muito mais do que um movimento filosófico, tendo uma dimensão artística, literária e política” (2006, p. 142).

Na Ilustração todo letrado quer parecer agradável e útil, pois sua definição estaria menos na qualidade do espírito e do que na figura da sociabilidade. Isso quer dizer que a maioria de suas preocupações é a sociedade em que vive. Essa é a missão que o guia, por isso deseja incitar os demais a praticá-la. É nesta concepção de filósofo como homem de bem – que pretende instruir a população – que acontecem as reformulações de conceitos e de meios para incitar o melhoramento social.

O pressuposto básico do Iluminismo afirma, portanto, que todos os homens são dotados de uma espécie de luz natural, de uma racionalidade, uma capacidade natural de aprender, capaz de permitir que conheçam o real e ajam livre e adequadamente para a realização de seus afins. A tarefa da filosofia, da ciência e da educação é permitir que essa luz natural possa ser posta em prática, removendo os obstáculos que a impedem e promovendo o seu desenvolvimento. O iluminismo possui assim um carácter pedagógico enquanto projeto de formação do indivíduo, podendo ser visto também como herdeiro do humanismo iniciado no Renascimento (Marcondes, 2007, p. 207)

Algumas características são dignas de pontuação para este processo. Dentre elas: entender o homem enquanto agente livre, capaz de fazer escolhas por um gesto de liberdade e racional, e com disposições naturais para conhecer o real das coisas. Estes fatores se somam à compreensão de que esta luz natural possa ser posta em prática quando guiada pela filosofia, ciência e educação. Eis o carácter pedagógico que pretende a Ilustração quando se apresenta como projeto de formação do homem. Um exemplo disto é a *Enciclopédia*.

Constituído não apenas nos eruditos círculos da burguesia esclarecida, mas também por uma parcela de artesãos e comerciantes, o Iluminismo encontrou nas entrelinhas da *Enciclopédia* (1751 a 1766) – obra coletiva fundada por Denis Diderot e d’Alembert, e constituída por verbetes de vários outros Iluministas –, a possibilidade de fundamentar, entusiasmadamente, um tipo de saber finito e cíclico. Que, de modo a propor uma totalidade de saberes, acabaria por abarcar todos os saberes particulares.

Não demorou, dessa maneira, para que as disposições ajustadas pelo enciclopedismo, expressando ideias otimistas em relação ao futuro e ao progresso da humanidade, fossem rapidamente impostas como métodos eficazes de ensinar as virtudes. Neste processo, surgiram vários mecanismos de comunicação em massa, em consonância à *Encyclopédie*. A este contexto, tanto coube o uso do teatro moderno, outro meio digno de notoriedade. Visto que nos espetáculos, as cenas, revestidas por noções de virtudes iluministas, possuíam valores pedagógicos.

Vejamos, portanto, outro conceito tomado pela filosofia iluminista: a imaginação. Embora os produtos da “imaginação” possam ser enganosos, pois não estariam sob o rigor da “razão”, os iluministas vão considerá-la como uma das faculdades determinantes à constituição da percepção do ser sensível. No Século das Luzes, tal faculdade supôs o dom necessário para compor, modificar, unir e separar as ideias. Assim, compreendeu-se a *imaginação*, uma vez atrelada à faculdade de uma *memória* formada e bem exercitada, como a responsável por reter as ideias recebidas pelos *sentidos*, outra faculdade de não menos importância nesse processo de construção do conhecimento e experiência.

Como define Voltaire no verbete sobre “Imaginação” da Enciclopédia de Diderot e d’Alembert:

Imaginação é o poder que todo ser sensível experimenta em si de representar em seu espírito coisas sensíveis. Essa faculdade depende da memória. Vemos homens, animais, jardins, essas percepções entram pelos sentidos, a memória as retém, a imaginação as compõe. [...] A imaginação, esse dom de Deus, talvez seja o único instrumento com o qual compomos ideias, até mesmo as mais metafísicas (Voltaire, 2015, p. 337).

Sob tal maneira, a *imaginação* tornou-se imprescindível ao poeta, aos homens das letras, àqueles que se diferenciam dos oradores por suas linguagens extraordinárias e depuradas. No Iluminismo, portanto, os melhores espíritos vão ser aqueles que sabem trabalhar com o imaginário; aqueles que, agindo sob auxílio de imagens e da reflexão, tratam de despertar nas entrelinhas de seus versos a coerência e a ordenação.

Em todas as artes, a bela imaginação é sempre natural, a falsa é aquela que reúne objetos incompatíveis, a bizarra pinta objetos que não possuem nem analogia, nem alegoria, tampouco verossimilhança, tal como os espíritos que lançam à frente de seus combates montanhas carregadas de árvores, que atiram canhões para o céu, que constroem uma via no caos. [...] A imaginação forte aprofunda os objetos, a fraca os aflora, a dócil se apoia em pinturas agradáveis, a ardente amontoa imagens sobre imagens, a sensata é aquela que, com discernimento, emprega todos esses diferentes caracteres, mas que muito raramente admite o bizarro e sempre rejeita o falso (Voltaire, 2015, p. 343).

Neste aspecto, para o Iluminismo devemos conceber uma imaginação ativa necessariamente coerente e sensata; uma imaginação que, prezando pela verdade segundo a razão, dispensa objetos (ou ideias) falsos e incompatíveis. Diferente do que se entende da “imaginação passiva”, faculdade inferior presente nos demais animais. Cogita-se, portanto, uma imaginação superior a serviço do homem culto de *gosto* e de *espírito* que, agindo sob profundo juízo, liberta da ignorância e do fanatismo. Entretanto, cabe questionar se é, necessariamente, uma imaginação superior e verdadeira?

1.2. A Herança Cartesiana ao Século das Luzes

O século XVI foi um período de profunda crise nas sociedades europeias. Uma série de guerras travadas entre as nações europeias consolidaram as divergências religiosas, comerciais e territoriais. A transição conflituosa anunciava na Guerra dos Trinta Anos o rompimento com a tradição e o surgimento de uma nova visão de mundo. Neste cenário, as noções de mundo físico foram reformuladas nas teorias científicas de Nicolau Copérnico, Giordano Bruno e Galilei, anunciando uma nova concepção de universo; O papel do homem foi repensado com a descoberta da América; A autoridade universal da Igreja católica é posta de lado quando a Reforma Protestante deu possibilidade para se fazer a leitura da Bíblia com base na interpretação do próprio indivíduo.

Eis algumas referências históricas que figuram notórias mudanças da época. E que, sobretudo, influenciaram a filosofia Descartes. Trata-se aqui, desse modo, ao que se entende como surgimento do “pensamento moderno”. Juntamente com a filosofia dos ingleses, e modificado com as novas concepções científicas e com o ceticismo deixado por Montaigne, Descartes recorre a algo não tão comum à filosofia do período: o sujeito pensante. Em seus próprios escritos encontram-se elementos bibliográficos, o sujeito entra em cena. Algo, até então, novo para um período onde os tratados clássicos eram abstratos e impessoais.

A necessidade de contextualização do pensamento, de situá-lo em relação à experiência de vida do indivíduo pensante, é uma exigência do próprio Descartes. Afinal, em várias de suas obras, principalmente nas *Meditações* e no *Discurso do Método*, ele apresenta uma justificativa autobiográfica para as ideias que expõe, procurando explicar como e por que chegou a elas. [...] O sujeito pensante entra em cena, a autoridade da obra impondo-se não mais pela escola a que pertence ou pela tradição a que se filia, mas pelo testemunho de seu autor. Diz Descartes no *Discurso do Método* (1ª parte): ‘Terei a satisfação de mostrar neste discurso os caminhos que segui, e de apresentar minha vida como em um quadro’ (Marcondes, 2007, p. 165).

Analisaremos, então, sobre a herança moderna deixada por René Descartes ao Iluminismo: a proposição *Cogito, ergo sum* (“penso, logo sou”, em latim). Ressaltando que a racionalidade de Descartes é autônoma, porém somente pode ser adquirida a partir do método

matemático, que é o motivo central de seu projeto. Mas, tudo isso será possível a partir da primeira verdade, proposta pela Consciência, pela Subjetividade: *Penso, logo existo!* (Primeiro testemunho da liberdade e do poder da Consciência Subjetiva). Portanto, enquanto verdade, a subjetividade (o EU) é a primeira descoberta do pensamento moderno. É a sua inauguração teórica. A razão autônoma corresponde a uma razão livre, pois há uma recusa de todos os critérios tidos como última verdade. Lembrando que o método já previa a presença interna, a partir de si mesmo, como uma luz natural. Isto corresponde a uma prática intensa da liberdade de pensamento. É a descoberta da Subjetividade: Da Representação do mundo na mente. “O mundo como Representação”. O sujeito é pensamento. É a presença do mundo na mente. As ideias partem de si mesmo, unicamente do intelecto. Há uma clareza e uma distinção a partir da subjetividade representativa, que permite que o EU, se torne Senhor de si. Praticar a dúvida é praticar a liberdade.

Nesta metafísica do cogito, o matemático consente o ponto central para determinar substancialmente a essência do “Eu”: uma coisa pensante. É somente a partir deste momento que se tem a possibilidade de falar sobre o *eu* pensante. Se *penso*, é porque *existo*, e se *existo*, é porque estou pensando.

Em sua filosofia, o filósofo racionalista partiu do artifício da “dúvida metódica”. Este processo consistiu em duvidar de tudo, desde as coisas mais simples até às mais complexas, para alcançar evidências matemáticas. Com isso, deduziu que o primeiro conhecimento da cadeia de razões, necessariamente, seguro e verdadeiro é o da autoafirmação *eu sou, eu existo* “todas as vezes que [o homem] enunciar e conceber [tal afirmação] em seu espírito” (Descartes, 1973, p. 100).

Descartes entende o *pensamento* puro enquanto a única substância capaz de *conhecer* a natureza dos corpos, isto é, das coisas como de fato elas são. Visto que, na verdade, tanto os produtos da *imaginação* quanto os dos *sentidos*, passíveis de enganos, aparecem nesse processo para o filósofo, senão como percepções do próprio *pensar*. Sobre isto, sistematiza em sua *Meditação Segunda*:

Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa. [...] que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que nega, que quer, [...]. E tenho também o poder de imaginar; pois, ainda que possa ocorrer que as coisas que imagino não sejam verdadeiras, este poder de imaginar não deixa, no entanto, de existir realmente em mim e faz parte do meu pensamento. Enfim, sou o mesmo que sente, isto é, que recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos, posto que, com efeito, vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor. [...] e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir e isto, tomado assim precisamente, nada é senão pensar (Descartes, 1973, p. 102-103).

A filosofia de Descartes decorre do modelo novo de ciência inaugurado, por exemplo, com Copérnico e Galileu. Neste projeto dão-se os nortes de uma nova ciência certa e verdadeira, que vai de contra às antigas e errôneas teorias científicas, como, por exemplo, a falsa concepção de sistema geométrico que havia sido superada. As fundamentações científicas determinadas pelo filósofo concluem sobre a capacidade do homem de conhecer o real de modo verdadeiro e definitivo. Foi este entendimento da existência de um “Eu” superior que pensa racional, autônomo e criticamente que sustentou a filosofia do século Iluminista.

No Século das Luzes tudo está centrado nesse *eu* subjetivo e racional; sendo a *subjetividade* a única condição necessária para a sua autoafirmação. O nosso trabalho será, portanto, o de apresentar uma nova concepção de “eu” um tanto distinta dessa concepção cartesiana examinada. E, para tal, vamos nos validar das considerações feitas por Jean-Jacques Rousseau às teorias de seu período. Se, por um lado, Descartes concebe a afirmação do “eu” de modo interno, isto é, somente pela reflexão e razão, por outro lado, Rousseau entende que a afirmação do “eu” se dá do externo para o interno, ou seja, o “eu” rousseauiano se assegura em uma relação de alteridade com “outros” que estão externos a ele mesmo. E, logo, só o consegue perceber com “eu” quando tem esse contato com o “outro” externo, contrário a ideia de autoconhecimento cartesiano. Para o genebrino, como irá se perceber a proposição será “*Sentio, ergo sum*” (Sinto, logo sou).

1.3 As Guirlandas do Iluminismo

Fundada em 1725, a Academia de Ciências Artes e Letras de Dijon foi uma das sociedades eruditas que enriqueceram a França do século XVIII. Constituída por acadêmicos, príncipes e parlamentares, a Academia ficou encarregada de organizar competições e lançar prêmios ao público. Por volta de 1749, para reafirmar sua independência no quadro das academias intelectuais, enunciou no jornal *Mercure de France* sobre: “Se o restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para depurar os costumes”. Na ocasião, a resposta vencedora causou uma grande confusão.

Diferente dos autores da época, a posição de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), em resposta à pergunta lançada pela Academia de Dijon, foi a de negar que as ciências e as artes teriam contribuído para o aprimoramento dos costumes entre os homens. Uma postura que, evidentemente, resultou em inúmeras críticas e discordâncias. Tempos depois, a resposta dada

pelo autor até então desconhecido foi intitulada de *Discurso sobre a ciência e as artes* (ou, também, *Primeiro Discurso*) e publicada em 1750.

Naquele momento de premiação, certamente, foram muitas as contestações contra os escritos do crítico das Letras e, até mesmo, questionando sobre o valor da entidade como Academia intelectual e erudita. As afrontosas acusações eram de que os escritos de Rousseau eram “incoerentes” e “inconsequentes”, pois: como explicar que um crítico das *ciências* e das *artes*, usa da própria ciência e da própria arte para criticá-las? Não seria um gesto paradoxal e incoerente? E em resposta, aconselha Rousseau:

Aconselho, portanto, aqueles que estão tão empenhados em buscar críticas para me dirigir que procurem estudar melhor meus princípios e observar minha conduta antes de me acusar de contradição e inconsequência [...]. Enquanto aguardo, escreverei livros, farei versos e música se para tanto te ver o talento, o tempo, a força e a vontade; continuarei a dizer muito francamente todo mal que penso das letras e daqueles que as cultivam, e acreditarei não valer menos por isso. É verdade que algum dia só poderá dizer: esse inimigo tão declarado das ciências e das artes fez, no entanto, e publicou, peças de teatro; e esse discurso será, admito, uma sátira muito amarga, não de mim, mais de meu século (Rousseau, 1973, p. 435-6).

Consideramos, então, as respostas para tais acusações dadas em *Prefácio de Narciso Ou O Amante de si mesmo*. Este *Prefácio* (da comédia que escrita em 1733 e levada à cena em 1752) foi escrito anos depois, de modo mais amadurecido, como uma espécie de revisão do *Discurso sobre as ciências e as artes* – que fora escrito na impetuosidade do instinto em um momento de uma reveladora inspiração. No *Prefácio*, o crítico retoma as negações sobre as letras quando analisa que “o gosto pelas letras anuncia sempre, num povo, um começo de corrupção que rapidamente se acelera, porquanto um tal gosto só pode nascer, no seio duma nação, de duas fontes más, que o estudo de sua parte entretém e mantém: a ociosidade e o desejo de distinguir-se” (Rousseau, 1978, p. 421).

No geral, Rousseau traz à discussão o tema da discordância do ser e do parecer. Que não é, exclusivamente, dos autores Modernos. Talvez uma das primeiras querelas travadas na Filosofia com o embate emblemático entre o monismo de Parmênides de Eleia e o mobilismo de Heráclito de Samos. De modo semelhante, foram muitos os esforços de Platão para tal questão: desde as discussões sobre a *Justiça*, até à expulsão dos poetas da *Pólis*, na *República*. Um tema que chega à Modernidade com lugar garantido “no Teatro, na igreja, nos romances, nos jornais, [onde] cada um à sua maneira denuncia falsas aparências, convenções, hipocrisias, máscaras” (Starobinski, 2011, p. 13) de sua época.

De volta ao *Discurso sobre as Ciências e as Artes* percebemos que o começo foi marcado por um magnífico elogio ao ilustre Século das Luzes. Frases nobres e elegantes

desdobram-se e sintetizam a história do progresso das Luzes e daquilo que chamamos de povos policiados. Tornando-se até mesmo um “belo espetáculo” presenciar o quanto a humanidade progride a “passos de gigante”.

É um grande e belo espetáculo ver o homem sair, de alguma maneira, do nada por seus próprios esforços; dissipar, pelas luzes, as trevas em que a natureza o envolvera; elevar-se acima de si mesmo; projetar-se pelo espírito até s regiões celestes; percorrer, a passos de gigante, tanto quanto o sol, a vasta extensão do universo [...] (Rousseau, 2018, p. 37).

Em seguida, o entusiasmado elogio às pomposas conjunções sociais dos povos policiados, foi complementado quando “uma súbita reviravolta nos põe em presença da discordância do ser e do parecer” (Starobinski, 2011, p. 12). Aqui, põe-se em questão a ideia pretensiosa de “progresso” Iluminista. Nesta inversão de valores, o belo quadro da sociedade Moderna, antes pintado sob nossos olhos, agora é tido enquanto um espetáculo de vícios, mentiras e falsidades.

Neste cenário de falsas aparências, as “guirlandas de flores” erguidas sobre as Luzes da razão para enfeitar o iluminado caminho até o progresso, foram as mesmas que caíram e esmagaram os homens com as suas ferragens. Isto é, quanto mais a cidade for polida e esclarecida, maiores serão as disputas e as comparações. E, simultaneamente, maiores serão os vícios, as mentiras e as infelicidades. Em virtude desta amada alienação em massa que é a polidez dos costumes, perde-se a liberdade original.

A Europa tornara a cair na barbárie das primeiras épocas [...] as ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as correntes de ferro que eles carregam, sufocam neles o sentimento de liberdade original para a qual pareciam ter nascido, fazem-nos amar sua escravidão e fazem deles aquilo que chamamos povos policiados (Rousseau, 2018, p. 37-38).

Percebemos que a tensão dramática do *Primeiro Discurso* é marcada pelo sentimento verdadeiro da ruptura entre o “ser” e o “parecer”. Aqui, tal oposição deve ser entendida como ponto de partida para o entendimento de outros conflitos presentes e discutidos na filosofia do crítico, como: “natureza” x “cultura”; “ação” x “discurso”; ou “transparência” x “obstáculo”. Eis as infelicidades de que devemos nos libertar. Onde Rousseau parece buscar a causa e explicação.

A ruptura entre o ser e o parecer engendra outros conflitos, como uma série de ecos amplificados: ruptura entre o bem e o mal (entre os bons e os maus), ruptura entre a natureza e a sociedade, entre o homem e os deuses, entre o homem e ele próprio. Enfim, a história inteira se divide em um *antes* e um *depois*: outrora havia pátrias e cidadãos: agora não há mais (Starobinski, 2011, p. 13).

A vida pessoal de Rousseau revela muito da sua filosofia. Acostumado pela simplicidade da vida campestre, sofreu choques ao adentrar à vida em sociedade. Onde, Rousseau percebeu o quanto as pessoas, ao contrário da vida nos vales, são afastadas de seus hábitos naturais em prol de uma modelagem social e moral. E nesta tentativa de agradar os outros, o homem civil acabaria por não agradar nem a si mesmo. O que se perpetua disso é, senão, a impossibilidade de uma comunicação íntima e sincera.

Ser o “homem dos paradoxos”, como foi acusado pelos seus contemporâneos, significa, então, ser um homem crítico de seu tempo. Por conseguinte, uma condição necessária em um século de “homens de preconceitos”, onde as opiniões e aparências figuram um papel fundamental no jogo de *poder*. Ao retomar, mais uma vez, o seu caminho “positivamente pela negativa”, Rousseau esclarece em sua análise a distinção fundamental entre a ciência encontrada de modo abstrato, em contraste à ciência louca feita pelos homens. Neste momento o crítico diferencia todos os valores que serão os alicerces de sua filosofia social e política.

Demonstrei que a fonte de nossos erros, nesse ponto, resulta de confundirmos nossos conhecimentos vãos e enganadores com a inteligência soberana que, num só golpe de vista, discerne a verdade de todas as coisas. A ciência, tomada de modo abstrato, merece nossa inteira admiração. A louca ciência dos homens é digna unicamente de escárnio e de desprezo” (Rousseau, 1973, p. 421).

De um lado, a ciência de modo abstrato corresponde aos valores absolutos, cujo princípios são considerados em si mesmo; nesta condição, o conceito puro de “ciência” equivale, por exemplo, à pureza do conceito de “liberdade”. De outro lado, a ciência louca feita pelos homens toma, não os valores absolutos, mas sim os valores contingentes constituídos em sua época. Aqui, o conceito de “ciência” ou “liberdade”, por exemplo, são camuflados pelas aparências de ciência e de liberdade. Deste percurso que advirão todas as suas outras obras. É após perceber a perda definitiva dos valores da ciência abstrata que se tem a possibilidade de empregar reajustes aos valores historicamente observáveis. E, com isso, preservar-se da decadência dos valores de sua época.

Nascido em 1712 em Genebra, Jean-Jacques se viu obrigado a deixar a cidade natal ainda jovem, em 1728. Converteu-se ao catolicismo, trabalhou como tutor e professor de música em Turim, conheceu vales da Suíça e partes da Inglaterra. Em suas peregrinações continentais, foi residir na França, especificamente, em Paris. Na ocasião, conheceu vários homens letrados, de alto poder econômico e influência social. Embora tenha frequentado os ciclos destes letrados e elaborado verbetes da *Enciclopédia*, Rousseau nunca se sentiu

pertencente àquele lugar. A solidão e a falta de compreensão foram fatores presentes na sua vida de estrangeiro e que muito refletiram em suas obras filosóficas.

Percebemos este deslocamento quando Saint-Preux, no romance *Julia, ou, a Nova Heloísa*, desabafa para a sua correspondente na *Carta XIV*:

Entro com um secreto horror neste vasto deserto do mundo. Este caos oferece-me apenas uma solidão horrível onde reina um triste silêncio. Minha alma aflita procura expandir-se nele e por toda a parte sente-se comprimida. Nunca estou menos só do que quando estou só, dizia um antigo; quanto a mim, somente estou só na multidão, onde não posso nem pertencer a ti nem aos outros. Meu coração desejaria falar, sente que não é ouvido; desejaria responder, nada lhe dizem que possa chegar até ele. Não compreendo a língua do país e ninguém aqui compreende a minha (Rousseau, 1994, p. 210).

Ao adentrar à civilidade de Paris, o genebrino sente o peso da solidão que está lá estampada. Pior do que isto, percebe que lá as pessoas se relacionam por aparências e egoísmo, e observa o modo como as ciências e as artes eram feitas: em vista da urbanidade dos costumes, e com intuito de polir os homens impondo regras e necessidades. E nota que deste excesso de polidez emerge, senão, um processo de escravidão em massa.

Povos policiados, cultivai-os: felizes escravos, deveis-lhes esse gosto delicado e fino de que vos vangloriais; essa doçura de caráter e essa urbanidade de costumes que tornam entre vós o convívio tão afável e tão fácil; em uma palavra, as aparências de todas as virtudes sem possuir nenhuma delas (Rousseau, 2018, p. 38-39).

As críticas de Rousseau às Letras não ocorrem de modo metafísico-moral, isto é, não se dá em um sentido absoluto das *letras*, das *paixões*, da *imaginação*, da *história*, da *ciência*, da *filosofia*, do *teatro*, das *belas-artes*, em si mesmas. Mas, sim, remete a uma crítica voltada para a função ideológica, desempenhada pela pretensão iluminista, nos campos das experiências ético-estéticas e políticas, em seu presente histórico.

A crítica da ideologia *nas* ciências e *nas* artes não deve ser confundida com a proscrição metafísico-moral da ciência e da arte. Não é, com efeito, das ciências das artes no absoluto, em sua profunda identidade numênica, que Rousseau fala, mas de seu funcionamento intra-histórico, *aqui e agora*, no circuito da intersubjetividade, de seu desempenho como figura no jogo do Poder (Prado Jr., 2018, p. 318).

Tais críticas tecidas por Rousseau em seus primeiros escritos apontam à homogeneidade das ações individualistas que caracterizam o cidadão moderno. O crítico observa que o progresso da civilidade e desenvolvimento do policiamento dos costumes estão ligados aos extremos interesses individuais. Notando que em uma sociedade, na qual as pessoas são moldadas desde a infância à “arte de agradar princípios”, de fato, ninguém ousa “parecer o que é” (Rousseau, 2018, p. 40).

Nos homens socializados, nota-se que o compromisso com o bem comum e a transparência das comunicações se encontram cada vez mais distantes. Desse modo, o que resta é o constrangimento que abraça o “rebanho que chamamos de sociedade”; reduzida aos costumes de uma “enganosa uniformidade” (Rousseau, 2018, p. 40). E é neste ofuscamento da sensibilidade espontânea, que o indivíduo se torna escravo disso que chamamos de vida civilizada.

2 A HERANÇA ANTROPOLÓGICA

O capítulo que se segue pretende examinar os princípios presentes nas teorias de Jean-Jacques Rousseau sobre o olhar para o outro. Primeiramente, observamos os fundamentos antropológicos a partir da hipótese do “estado de natureza primitiva”. Onde se entende o quanto o homem, afastando-se de suas qualidades naturais, degenerou e enfraqueceu-se na medida em que adentrou ao alto nível de civilidade. Para tal, é válido determinar o papel das “paixões primitivas” visto enquanto auxiliadoras dos laços de alteridade. Em seguida, vamos remontar caminhos possíveis para uma filosofia do “outro”, partindo de um novo entendimento da “subjetividade” identificada na concepção de “educação negativa” de Rousseau.

2.1 Tudo na Natureza é Bom e Verdadeiro

Na Modernidade, consentir que os indivíduos são portadores de ideias inatas e faculdades racionais remete a um momento em que se afirmou sobre os “direitos naturais”. Ora, tratar de “direitos da natureza aos homens” nos leva a refletir que tais direitos, sendo naturais, não nasceram em um “estado de sociedade”, mas sim em um estado anterior a este. No intuito, coube aos “contratualistas”, nas figuras de Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau, a tarefa de discutir, cada um ao seu modo, acerca de um “estado de natureza”. Considerar noções de “natureza humana” e “direitos do homem” foi o que compôs o surgimento de uma nova sociedade em contraste ao mundo feudal, monarquista e teocrático.

A importância da natureza – que pode ser ilustrada pela afirmação de Descartes de que devemos “ler o grande livro do mundo”, bem como a de Bacon, de que “o homem deve ser como uma criança diante da natureza” – representa a necessidade de ruptura com a tradição, com o saber adquirido, com as instituições desacreditadas. O mesmo vai se dar na teoria política em que a natureza humana é considerada a base dos direitos e liberdade do indivíduo e o ponto de partida da construção de uma nova ordem social em oposição ao mundo feudal, à ordem teocrática medieval e à monarquia absoluta. Temos aí, nessa concepção de natureza, o novo fundamento tanto do conhecimento quanto moral e da política (Marcondes, 2007, p. 201).

Vamos nos ater, portanto, ao “estado de natureza primitivo” do último dos contratualistas citados: Jean-Jacques Rousseau. Leitor de Locke e Hobbes, o filósofo também desenvolve um estudo sobre a origem da sociedade. Onde o estado de natureza primitivo não deve ser lido como “verdade histórica”, “tal como os físicos fazem sobre a formação do mundo”; mas sim “raciocínios hipotéticos e condicionais” (Rousseau, 2017, p.35) que servem de base para analisar o que existe de fato: o estado de sociedade.

Em seus ensinamentos antropológicos no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, compreende que a “a natureza nunca mente” e “tudo o que dela for prescrito será verdadeiro” (Rousseau, 2017, p. 35). Assim, visa poder demarcar as diferenças entre a boa maneira de viver, prescrita pela natureza, da não tão boa vida em sociedade, prescrita pelos homens.

Ao que nos é revelado, os homens, quando no estado de natureza, aprendem e adaptam-se com destreza, desde a infância, às dificuldades da vida; garantindo, com essa capacidade, a sua subsistência com mais facilidade em relação aos outros animais. As “vulnerabilidades físicas naturais” e “fraquezas da espécie” (Rousseau, 2017, p. 40) são identificadas no papel da infância, da velhice e, sobretudo, das doenças – principalmente as conquistadas em sociedade.

As intempéries da vida são comuns a todos os animais sem exceção. Ao rigor da natureza, o autor atrela algo próximo para aquilo que fez a lei de Esparta que é “tornar fortes e robustos os que são bem constituídos [...] diferente nisso de nossas sociedades, em que o Estado, tornando os filhos onerosos aos pais, os mata indistintamente antes do seu nascimento” (Rousseau, 2017, p. 38-39). O crítico usa como exemplo às perdas que os animais domésticos sofrem em relação aos animais selvagens que, pelo preparo da natureza, são rígidos e corajosos:

Evitemos, portanto, confundir o homem selvagem com os homens que temos diante de nossos olhos. A natureza trata todos os animais entregues aos seus cuidados com uma predileção que parece mostrar o quanto ela é ciosa desse direito. O cavalo, o gato, o touro, o próprio burro tem, em geral, maior estrutura, todos têm uma constituição mais robusta, mais vigor, força e coragem nas florestas do que nós em nossas casas; eles perdem metade destas vantagens se tornando domésticos (2017, p. 43).

Em sua concepção de *bondade natural*, Rousseau conjectura o quanto o homem, ao ser guiado pela natureza, é amigo de sua espécie. Aqui as “paixões primitivas”, quando frutos da necessidade natural, adquirem um grande valor ao orientar o processo de aperfeiçoamento da “razão”. É partindo do “desejo” ou do “temor” que procuramos conhecer as coisas. Nesta epistemologia, se reconhece que “o entendimento humano deve muito às paixões, que, por um comum reconhecimento, também lhe devem muito: é pela atividade delas que nossa razão se aperfeiçoa” (Rousseau, 2017, p. 47).

Eis uma outra capacidade natural da espécie humana: a *perfectibilidade*. O crítico percebe que qualquer outro animal vai ser por uns dias aquilo que será para a vida toda, à proporção que só os homens se aperfeiçoam e desenvolvem faculdades as morais. Isso, também, desrespeito a uma outra característica natural nossa: a *liberdade*. Embora a natureza

comande todos os animais, apenas o homem, no instante de seu nascimento moral, se reconhece como agente livre.

[...] há outra qualidade muito específica que os distingue e sobre a qual não pode haver contestação: a faculdade de se aperfeiçoar, faculdade que, com a ajuda das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e reside, entre nós, tanto na espécie como no indivíduo, ao passo que um animal é, após alguns meses, o que será a vida toda, e sua espécie, ao fim de mil anos, o que era no primeiro ano desses mil anos (Rousseau, 2017, p. 46).

Apesar da teoria do bom selvagem, uma “triste e contínua experiência dispensa a prova de que os homens são maus”. “O que então pode tê-lo depravado a esse ponto, senão as mudanças sobrevindas em sua constituição, os progressos que ele fez e o conhecimento que adquiriu?” (Rousseau, 2017, p. 117). Neste instante, vamos abrir espaço para retomar duas principais dimensões educadoras refletidas por Rousseau na obra *Emílio, ou, Da Educação*: a educação da natureza e a educação dos homens. A primeira, embora mais lenta, é entendida como uma educação mais completa, onde os sentidos são despertados de modo natural; já a segunda, de modo precoce, antecipa os desejos e potências em um corpo despreparado.

As instruções da natureza são tardias e lentas; as dos homens são quase sempre prematuras. No primeiro caso, os sentidos despertam a imaginação, no segundo, a imaginação desperta os sentidos: dá-lhes uma atividade precoce que não pode deixar de irritar e enfraquecer primeiro os indivíduos, depois a própria espécie, a longo prazo (Rousseau, 2014, p. 292).

O crítico analisa nos povos policiados, que negam a natureza, as passagens da infância para a puberdade são sempre mais precoces do que entre, por exemplo, os povos campestres, ignorantes e bárbaros. Como observava em suas peregrinações nos costumes de vilas distantes das grandes cidades. A crítica acusa que um dos erros mais frequentes dessa educação dos homens é o de atribuir à dimensão *moral* aquilo que desrespeita o estado *físico*.

Nascemos, por assim dizer, duas: uma para existir, outra para viver; uma para a espécie, outra para o sexo. [...]. Até a idade núbil, as crianças dos dois sexos nada têm de aparente que as distinga; mesmo rosto, mesmo aspecto, mesma cor, mesma voz, tudo é igual; as meninas são crianças, os meninos são crianças. Mas o homem, em geral, não foi feito para permanecer sempre na infância. Dela sai no tempo indicado pela natureza, e esse momento de crise, embora muito curto, tem longas influências (Rousseau, 2014, p. 286).

Há, assumidamente, ao menos dois nascimentos para o homem: o *físico* e o *moral*. Ao estado físico, cabem os completos ensinamentos da natureza. As crianças aprendem a partir da experiência. Na qual as necessidades naturais geram as paixões que orientam a razão. O contato com a natureza, logo, as ensina a força da verossimilhança; onde, bem preparadas, “as

crianças têm uma sagacidade singular para reparar através de todos os disfarces da decência os maus costumes que ela encobre” (Rousseau, 2014, p. 292-293).

Naturalmente, o homem tende a atrair-se por aquilo que lhe proporciona bem-estar. Do mesmo modo, se afasta daquilo que o é nocivo. Ainda que, inicialmente no estado físico, estas ações sejam instintivas, Rousseau atenta para o momento em que se transformam em *sentimentos*, quando a intenção é manifestada. Assim, tanto o apego pelo bem-estar gera o amor, quanto a aversão pelos danos gera o ódio.

Não nos apaixonamos pelos seres invisíveis que só seguem o impulso que lhes damos, mas aqueles de que esperamos algum bem ou algum mal por sua disposição interior, por sua vontade, aqueles que vemos agir livremente a favor ou contra inspiram-nos sentimentos semelhantes aos que nos revelam. O que nos serve, nós procuramos; mas o que nos quer servir, nós amamos. O que nos prejudica, nós evitamos; mas o que nos quer prejudicar, nós odiamos (Rousseau, 2014, p. 288).

Frente a esta psicologia desenvolvida por Rousseau, apreendemos o estado moral como segundo nascimento. Naturalmente, o indivíduo deseja sem saber o quê. Eis o dado momento em que a natureza prepara o homem para perceber que “nada de humano lhe é alheio” (2014, p. 287).

Os olhos animam-se e percorrem outros seres. Surgem as primeiras noções do bem e do mal, “o que constituem verdadeiramente como homem e parte integrante de sua espécie” (Rousseau, p. 299). Para bem entendermos este estado, é preciso retornarmos ao primeiro estado físico, quando as paixões nascentes tratam de conduzir o homem para o bem-estar e prepará-los para conhecer o *outro*.

2.2 Do Amor de Si ao Amor-Próprio

Antes de falarmos com mais precisão sobre as “paixões primitivas” e de suas modificações nos limites da sociabilidade, não cabe apresentar outra característica não menos importante na filosofia de Rousseau. Quando no “estado de natureza”, sob os limites do instinto e da *razão* para se proteger de qualquer mal que o ameaça, entende-se que o homem dispõe de um sentimento natural que o impede de fazer o mal a quem quer que seja: a *piedade natural*.

Sem ser movido pela moral ou pela reflexão, e depois de já ter tido a experiência da dor em algum momento da vida, o homem no estado de natureza primitiva tende a querer socorrer todo o semelhante que olha sofrer. Mesmo sem o conhecer. Logo, no estado de natureza, é a piedade natural que assume o papel da lei, dos costumes e das virtudes.

É certo, portanto, que a piedade natural é um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a atividade do amor a si mesmo, concorre para a conservação mútua

de toda a espécie. É ela que nos leva sem reflexão a socorrer os que vemos sofrer; é ela que, no estado de natureza, faz o papel de lei, de costumes e de virtudes, com a vantagem de que ninguém se sente tentado a desobedecer à sua doce voz (Rousseau, 2017, p. 62-63).

Para Rousseau, os sentimentos naturais são os principais mecanismos de preservação do homem. E estão presentes no *eu* desde os seus primeiros suspiros. As virtudes sociais, neste contexto, só podem ser alcançadas quando a *razão* estiver sob os moldes da *piedade* natural.

Mandeville sentiu bem que, com toda a sua moral, os homens nunca teriam passado de monstros, se a natureza não lhes tivesse dado a piedade para a pior a razão. Mas ele viu que dessas qualidades decorrem todas as virtudes sociais que ele quer constatar aos homens (Rousseau, 2017, p. 61).

Nesta filosofia da sensibilidade, os sentimentos primitivos são entendidos como sempre bom, no sentido de sempre em conformidade à harmonia do estado de natureza primitivo. No propósito, a paixão primitiva (*amor de si*), moderada pela *piedade* natural, vai se tornar o ponto de partida à conservação de toda a espécie. Aqui nos cabe tratar do *amor de si* e do amor-próprio, dois sentimentos que marcam a vida dos homens, sendo um fruto do natural e o outro do artificial.

Da menor fagulha de imaginação, ardente no contínuo refinamento das expressões, é que se tem a antecipação dos sentidos. As funções paradigmáticas da natureza, juntamente com suas custosas e tardias instruções, logo são iluminadas e alteradas pelas intenções prematuras dos homens instruídos. Assim, as regras das paixões, não sendo apenas próprias da ação da natureza, encontram na imaginação, na linguagem depurada e, até mesmo, nas aulas de moralidades, as determinações de suas inclinações.

Uma criança educada, polida e civilizada, que só aguarda a potência para realizar as instruções prematuras que recebeu, nunca se engana sobre o momento em que alcança esta potência. Longe de esperá-la, acelera-a, imprime em seu sangue uma fermentação precoce, sabe qual deve ser o objeto de seus desejos, muito antes de senti-los. Não é natureza que a excita, mas ela que a força; a natureza não tem mais nada a lhe ensinar ao torná-la homem; a criança já o era pelo pensamento muito antes de ser de fato (Rousseau, 2014, p. 299).

Eis o dado momento em que os homens, à luz deste insensato método de antecipação da imaginação em detrimento do desenvolvimento natural dos sentidos, atingem o próprio enfraquecimento individual e, por consequência imediata, o da espécie. Visto que recebem, por pensamento, de antemão as potências para “ser” muito antes de “senti-las”. Observa Rousseau que esta má gestão da imaginação entrelaçada à sensibilidade prematura dos

homens “transformam em vícios as paixões de todos os seres limitados[...]” (Rousseau, 2014, p. 298).

As hipóteses da razão compreendem como sempre bom, no sentido de sempre em conformidade à harmonia do estado natural das coisas, o *amor de si*. Esta paixão inata, que precede todas as outras, consente o sentimento primitivo do homem de autoconservação e, conseqüentemente, de conservação daquilo que o conserva. Nas definições do genebrino:

A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e nunca o abandona enquanto ele vive é o amor de si; paixão primitiva, inata, anterior a todas as outras e de que todas as outras não passam, em certo sentido, de modificações [...] estando cada qual encarregado de sua própria conservação, o primeiro e mais importante de seus cuidados é e deve ser zelar por ela continuamente; [...] é preciso, portanto, que nos amemos para nos conservarmos, é preciso que nos amemos mais do que qualquer outra coisa, e, por consequência imediata do mesmo sentimento, amamos o que nos conserva (Rousseau, 2014, p. 288).

Entretanto, considerando ser natural aos homens o fato de possuir paixões, podemos concluir ser um bom raciocínio considerar que todas as paixões nos homens são inatas? Ou, até mesmo, afirmar que tais paixões são sempre vantajosas e boas?

O *amor de si*, anterior a todas as outras paixões, é entendido como o mecanismo principal da conservação do homem. Uma observação a ser feita é que, embora as críticas, às afirmações de Jean-Jacques Rousseau sobre as paixões desconsideram qualquer sentimento que pretendesse impedir o seu nascimento ou, de modo análogo, dizimá-las. Como julgavam os seus contemporâneos. Justifica Rousseau, em prol das paixões naturais e em respostas às acusações: “Ora, eu acharia aquele que quisesse impedir que as paixões nascessem quase tão louco quanto quem quisesse destruí-las, e aqueles que acreditam que tenha sido esse o meu plano até aqui com certeza entendera-me muito mal” (Rousseau, 2014, p. 287).

As importantes reflexões acerca do estado crítico de que trata J.-J. Rousseau atentam à depravação, no coração humano, emergente das novas necessidades às quais os homens estão sujeitos. A primeira paixão, o amor de si, suscitada pela contínua amplitude das relações, logo, configura-se enquanto condição constitutiva, fermentando as demais paixões.

Assim que o homem precisa de uma companheira, ele já não é um ser isolado, seu coração já não está sozinho. Todas as suas relações com sua espécie, todas as afeições de sua alma nascem com esta. Sua primeira paixão logo faz fermentarem as outras [...]. Um sexo é traído pelo outro. Eis o movimento da natureza. A escolha, as preferências, o apego pessoal são obras das luzes, dos preconceitos, do hábito (Rousseau, 2014, p. 290).

A atração dos sexos, indeterminada inclinação instintiva, pressupõe um movimento inerente ao estado natural das coisas. É imprescindível, portanto, as admissões sobre o

aumento natural das relações entre os homens. São, entretanto, das comparações e dos primeiros olhares para os iguais, dos preconceitos e das opiniões que emerge a desnaturalização e a corrupção humana. É no berço de muitas opiniões e na abundância das relações que “quem sente como é doce ser amado gostaria de sê-lo por todos” (Rousseau, 2014, p. 291) e, por conseguinte, do amor e da amizade, precedidos pela capacidade de julgar, opinar e preferir, desponta a competição, o ciúme e a inimizade.

O amor de si, quando moderado por essa própria capacidade de aperfeiçoamento do homem sobre si, modifica-se em *amor-próprio*. Longe de vir da natureza, a vaidade e o egoísmo, fruto das paixões irascíveis nascidas deste novo sentimento, configura o ponto de partida das atividades dos homens. Uma breve distinção feita por Rousseau, entre a paixão primitiva e as suas modificações nos liames da sociabilidade, atentam aos perigos desse sentimento que, não sendo natural, é implantado no coração dos indivíduos:

O amor de si, que só a nós mesmo considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível. [...] vereis de onde vem ao nosso amor-próprio a forma que acreditamos ser-lhe natural, e como amor de si, deixando de ser um sentimento absoluto, torna-se orgulho nas grandes almas, vaidade nas pequenas, e em todas elas alimenta-se sem parar à custa do próximo (Rousseau, 2014, p. 289-291).

Os homens, então, submetidos ao império da polidez e postos em contradição consigo mesmo, baseiam sua própria existência apenas nos juízos de outros. Daí, portanto, a depravação provinda das novas necessidades e das novas paixões. E, com isso, a constatação de que “os jovens, logo esgotados, permanecem pequenos, fracos, malfeitos, envelhecendo em vez de crescer, como a vinha que se faz dar fruto na primavera e fenece e morre antes do outono” (Rousseau, 2014, p. 293).

2.3 O Retorno para Si e o Reconhecimento do Outro

Jean-Jacques Rousseau foi um dos fundadores da etnografia, de acordo com o antropólogo Claude Lévi-Strauss. O trabalho do etnógrafo consiste em, através das pesquisas de campo, entender e interpretar as variações dos grupos sociais. Nesta relação intersubjetiva, tem-se abertura para um melhor entendimento de acordo com os dados que serão coletados. Embora o “pesquisador” tenha a sua própria história individual e cultural, na pesquisa etnológica é necessário que haja uma recusa de si para a compreensão do novo “objeto” estudado. É desta experiência de recusa de si para a leitura do “outro” que reside, quase paradoxalmente, a possibilidade do retorno e “afirmação do eu”.

A cada vez que está em campo, o etnólogo se vê à mercê de um mundo em que tudo lhe é estranho, quando não hostil. Ele tem apenas o eu, a seu dispor, para permitir que sobreviva e faça sua pesquisa, mas um eu fisicamente e moralmente mortificado pelo cansaço, pela fome, o desconforto, a afronta a hábitos adquiridos, o surgimento de preconceitos de que ele nem suspeitava, e que descobre a si mesmo, nessa conjuntura estranha, tolhido e estropeado por todos os solavancos de uma história pessoal responsável pelo despertar de sua vocação e que, ainda por cima, afetará doravante seu curso. Assim, na experiência etnográfica, o observador se percebe como seu próprio instrumento de observação; torna-se evidente a necessidade, para ele, de aprender a se conhecer, de conseguir um *eu* que se revele como um *outro* para o *eu* que dele se vale, uma avaliação que irá se tornar parte integrante da observação de outros *eus* (Lévi-Strauss, 2013, p. 48).

Até meados do século XVIII ainda não existiam áreas do saber denominadas de “etnografia” ou “antropologia”. Mas as considerações de Rousseau enquanto fundador etnográfico das ciências dos homens se dão pelo fato de que em suas análises o genebrino prioriza observar as diferenças dos “homens” para compreender o “homem” em sua natureza. Tais princípios só podem ser afirmados quando deixamos de lado as pretensas provas do “eu” herdado da filosofia cartesiana. Um grande observador da vida campestre e dos costumes, considera Rousseau no Capítulo VIII de *Ensaio sobre a origem das línguas*:

O grande defeito dos europeus consiste em sempre filosofarem sobre as origens das coisas baseando-se no que se passa à sua volta. Nunca deixam de nos apontar os primeiros homens, habitando uma terra ingrata e rude, morrendo de frio e de fome, impelidos a conseguirem um abrigo e roupas; veem em todos os lugares somente a neve e os gelos da Europa, sem se lembrarem de que a espécie humana, como todas as outras, nasceu nas regiões quentes, e que em dois terços do globo pouco se conhece o inverno. Quando se quer estudar os homens, é preciso olhar em torno de si, mas, para estudar o homem, importa que a vista alcance mais longe; impõe-se começar observando as diferenças, para descobrir as propriedades (Rousseau, 1978, p. 174).

Antes de tudo, o que pretende Rousseau é conhecer as “modificações de sua alma” e as implicações disto. Em seu legado antropológico, quando compreende os animais como seres sensíveis no *Discurso sobre a desigualdade entre os homens*, podemos perceber que os princípios de identificação se consolidam em uma concepção de humanidade que coloca a vida antes do “eu”. Algo necessariamente relacionado à faculdade de *piedade natural*, percebida mesmo dentro da passagem da “natureza” para a “cultura”, na qual não podemos deixar de considerar a relação “animal” e “humana”, ou “sentimental” e “racional”.

Tal faculdade, Rousseau não se cansou de repetir, é-a piedade, decorrente da identificação a um outrem que não um parente, um amigo ou um compatriota, mas a um homem qualquer porque é homem, ou bem mais que isso: a um ser vivente qualquer, porque vive. O homem começa, pois, por sentir-se idêntico a todos os seus semelhantes, e jamais esquecerá essa experiência primitiva, nem mesmo quando o crescimento demo gráfico (que, no pensamento antropológico de Rousseau, desempenha o papel de evento contingente, que poderia não ter ocorrido, mas que, temos de admitir, ocorreu, já que a sociedade existe) o tiver obrigado a diversificar seus modos de vida para se adaptar a diferentes ambientes para os quais o aumento

da população irá obrigá-lo a se deslocar, e a saber distinguir a si mesmo, mas somente na medida em que um penoso aprendizado o tiver ensinado a distinguir os outros - os animais segundo a espécie, a humanidade e a animalidade, meu eu dos outros eus (Lévi-Strauss, 2013, p. 50).

Por imaginação, em consonância à piedade, o indivíduo é capaz de transportar-se para fora de si. De colocar-se no lugar do outro, após identificar-se com este nas questões da ordem física. Ninguém nasce sabendo do que o outro sente, porém, a natureza dispõe a cada um a capacidade de conhecer por meio da experiência. É da experiência do sofrimento, que o homem vai conhecer sobre seus males. E, pondo-se no lugar do outro que perece, acaba sofrendo junto.

Mas quem não tem pena do infeliz que vê sofrer? Quem não gostaria de libertá-lo dos males, se bastasse um desejo para tanto? A imaginação coloca-nos no lugar do miserável mais do que no lugar do homem feliz; sentimos que uma dessas condições nos diz respeito mais de perto do que a outro (Rousseau, 2014, p. 300).

A constatação de que a maioria dos males são obras nossas ocorre, simultaneamente, ao afastamento da maneira de viver simples e solitária que nos era escrita pela natureza. Dentro da sociedade, onde a “razão do particular” ditadas as máximas em detrimento da “razão pública”, as relações interesseiras ganham espaço e as vantagens passam a residir no prejuízo do outro.

A externa desigualdade na maneira de viver, excesso de ócio para uns, excesso de trabalho para outros, a felicidade de atizar e de satisfazer nossos apetites e nossa sensualidade, os alimentos demasiado rebuscado dos ricos, que os nutrem com sucos caloríferos e os acumulam de indigestões, a má alimentação dos pobres, que muitas vezes até lhes falta, o que os leva a sobrecarregar avidamente seu estômago quando comem, as noitadas, os excessos de toda sorte, os arrebatamentos imoderados de todas as paixões, os cansaços e o esgotamento do espírito, os desgostos e pesares incontestáveis que sentem em todos os estados e que corroem perpetuamente as almas – eis as funestas provas de que a maioria dos nossos males são obra nossa e que nós evitaríamos quase todos eles se conservássemos a maneira de viver simples, uniforme e solitária que nos era escrita pela natureza (Rousseau, 2017, p. 42).

Quando distantes do “espetáculo da natureza” e de seus impulsos naturais, os homens, não encontram mais do que as estranhas causas de seus danos. No excesso de imaginação e de cômodas necessidades, logo, encontram-se apáticos e desanimados em seus dias. Após demarcar sobre o esmero da natureza na formação completa dos animais, agora pode-se considerar o quão o homem em sociedade é fraco, medroso e sem vigor.

[...] quem não vê que tudo parece afastar do homem selvagem a tentação e os meios de cessar de sê-lo? Sua imaginação não lhe pinta nada; seu coração não lhe pede nada. Suas módicas necessidades se acham tão facilmente à sua mão, e ele está longe do grau de conhecimentos necessários para desejar adquirir conhecimentos maiores, que não pode nem ter previdência, nem curiosidade. O espetáculo da natureza se torna indiferente para ele, de tanto se tornar familiar [...]. Sua alma, que nada se agita, se entrega unicamente ao senso de sua existência atual, sem nenhuma

ideia do porvir, por mais próximo que este possa estar, e seus projetos, limitados como sua visão das coisas, mal se estendem até o fim do dia (Rousseau, 2017, p. 48).

Diante disto, podemos discutir sobre os benefícios da “educação negativa” que tanto propõe Rousseau. A este ponto, cabe lembrar os efeitos positivos de uma inocência conservada. Lembra Rousseau: “Enquanto sua sensibilidade permanece limitada a seu indivíduo, não há nada de moral em suas ações” (Rousseau, 2014, p. 299).

Conservar a inocência da criança implica em desenvolver e perpetuar uma adolescência generosa de comiseração e de clemência. Os primeiros movimentos da natureza tratam logo de ir em direção das paixões ternas e afetuosas. E, na sensibilidade ao incômodo de desagradar o *outro*, o indivíduo aprende o “perdão”. Em proveito da sensibilidade em consonância à imaginação nascente, o homem logo é ensinado que existem semelhantes. De modo contrário, os jovens corrompidos desde cedo são desumanos, impacientes, cruéis e vingativos.

O jovem, quando educado com esmero na simplicidade da natureza, é capaz de apego e sente que não foi feito para viver sozinho. Podemos citar aqui o exemplo do sentimento verdadeiro de *amizade*. De coração aberto para as feições humanas, vantagem de uma inocência prolongada, o primeiro sentimento que o faz perceber a espécie, é o da *amizade*. Desse modo, a espécie e os laços de amizade afetam o indivíduo antes mesmo do sexo:

O primeiro sentimento de que um jovem educado com esmero é suscetível não é o amor, mas a amizade. O primeiro ato de sua imaginação nascente é ensinar-lhe que existem semelhantes, e a espécie o afeta antes do sexo. Eis, portanto, outra vantagem da inocência prolongada: tirar proveito da sensibilidade nascente para jogar no coração do jovem adolescente as primeiras sementes da humanidade; vantagem tanto mais preciosa quanto esse é o único tempo de ida em que os mesmos cuidados podem ter um verdadeiro sucesso (Rousseau, 2014, p. 300).

Diferentemente da “educação positiva” iluminista, onde há uma aposta no método de conhecimento enciclopédico, supõe-se que na “educação negativa”, é preciso “segurar a criança e arrastá-la no sentido contrário à torrente de preconceitos” (Rousseau, 2014, p. 298). É necessário que o *sentimento*, de onde provêm todas as paixões naturais, segure a *imaginação*, e a razão, uma vez respaldada na sinceridade dos sentimentos, silencie a opinião dos homens.

O crítico deixa claro que, embora estes sejam os princípios de seu método de educação negativa, os pormenores das regras não fazem parte de seu assunto: é a natureza que ordena as paixões, e não os homens.

A criança educada conforme sua idade está sozinha. Só conhece os apegos do hábito; ama sua irmã tanto quanto ama seu relógio e seu amigo tanto quanto seu cão. Não se sente de nenhum sexo, de nenhuma; o homem e a mulher são-lhe igualmente estranhos; não relaciona a si mesma nada do que os homens fazem ou dizem; não o vê nem o ouve, ou não presta nenhuma atenção; suas palavras não lhe interessam mais do que seus exemplos; tudo aquilo não foi feito pra ela. Não é um erro artificioso que se lhe dá com este método, mas sim a ignorância da natureza. Vem um tempo em que a própria natureza se encarrega de instruir seu aluno, e só então ela o coloca em condições de tirar proveito sem risco das aulas que lhe ministra (Rousseau, 2014, p. 298).

Como tudo que cerca a criança acende sua imaginação, caberia aos responsáveis ampliar o espaço durante o qual elas se desenvolvem, para que as suas paixões naturalmente se organizem à medida em que vão surgindo; o homem, não podendo ordenar tais paixões, teria o trabalho de deixar que a natureza realize sua boa obra. A lenta e tardia educação da natureza é sempre pura e sadia; nesta, a criança, longe da urbanidade dos costumes e de perigosas curiosidades, estaria entregue à segurança do seu coração, honrando a simplicidade da verdade¹.

Ao indicar os meios próprios para a conservação do homem na ordem da natureza, Rousseau acaba esclarecendo, também, sobre como podemos sair dela. Ao entendermos que as crianças não nascem com bagagem moral, assim como nós, homens instruídos que já as possuímos, logo, Rousseau reconhece o quanto que elas ficam deslocadas entre as Luzes. Portanto, “[...] trata-se aqui menos daquilo que um homem o pode fazer consigo mesmo do que daquilo que podemos fazer com nosso aluno pela escolha da circunstância em que o colocamos” (Rousseau, 2014, p. 299).

Aqui podemos adiantar o tema festa campestre, ao ar livre, enquanto condição de possibilidade para um retorno à inocência original. Na ocasião, no improviso das festas públicas as consciências espontâneas se comunicam de forma transparente; sem sentimento de vergonha ou de comparação narcísica. Sem as preocupações com as opiniões dos outros, o homem sente-se livre para ser o autor de seu espetáculo. E nesta liberdade, reside, por exemplo, a felicidade.

A festa, que faz surgir a imagem da inocência dos primeiros tempos, não tem, contudo, em sua intenção, nada de “memorativo” nem de comemorativo. Nasce de improviso, por geração espontânea, no concurso de um grupo humano em que ninguém tem mais nada a esconder daquilo que pensa daquilo que sente. Os homens não estão alegres porque foram convidados para uma festa: esta é apenas a manifestação visível da alegria que os homens sentem em encontrar-se reunidos – de

¹ Em nota, para sua observação, Rousseau refere-se “ao aldeão como o Valais ou certas regiões montanhosas da Itália, como o Friuli”, na qual “a idade da puberdade nos dois sexos é igualmente mais tardia do que nas cidades, onde, para satisfazer a vaidade, usa-se não raro de uma extrema parcimônia no comer e onde a maioria faz, como dia o provérbio, *roupas de veludo e barriga de farelo*” (Rousseau, 2014, p. 292).

uma alegria cujo excesso e cujo transbordamento inesperados explodem nos gestos exteriores do júbilo, em jogos, cerimônias, cantos... (Starobinski, 2011, p. 129).

No propósito, o verdadeiro objetivo da festa coletiva reside na abertura dos corações. Se, por um lado, Rousseau encontra no teatro moderno a opacidade da consciência, por outro lado, a sua transparência será reabilitada nas festas públicas. Eis a possibilidade da consolidação do “eu” de cada um e, portanto, da percepção sincera do “outro”. Retornaremos a esta temática no próximo capítulo. Mas, antes, cabe refletir a conclusão de Jean Starobinski sobre o tema:

[...] cada um é ‘alienado’ no olhar dos outros, e cada um é restituído a si mesmo por um ‘reconhecimento’ universal. O movimento do dom absoluto se investe para tornar-se contemplação narcísica de si mesmo: mas o *eu* assim contemplado é pura liberdade, pura transparência, em continuidade com outras liberdades, outras transparências – é um ‘*eu comum*’ (2011, p. 135).

3 DA INDIVIDUALIZAÇÃO DA CENA AO COMPARTILHAMENTO DA CENA

Neste capítulo vamos trazer à discussão a temática dos espetáculos particulares e gerais. Um debate caro para os filósofos iluministas. Na ocasião, iniciaremos com as considerações dos enciclopedistas aos espetáculos privados do teatro moderno, cujo espaço era pensado para as transformações sociais das novas classes burguesas. Não diferente das críticas às letras, veremos a restrição do valor pedagógico do teatro por parte de Jean-Jacques Rousseau, quando critica acerca da individualização da cena. Em seguida, vamos nos ater ao tema da Festa Pública; o espetáculo a céu aberto considerado pelo crítico como o espaço para construção dos laços de alteridade a partir do compartilhamento da cena.

3.1 A Função Social dos Espetáculos Teatrais

A função social dos espetáculos em geral ocupou um grande espaço nos debates filosóficos na segunda metade do século XVIII. Os autores discutiam sobre os efeitos pedagógicos que os espetáculos teatrais poderiam proporcionar à cidade, através de uma educação estética e sob rigorosas leis. Vale lembrar que no Século das Luzes o aperfeiçoamento do gosto e dos costumes é um tema caro aos Iluministas.

O período era de ascensão do jornalismo em consonância ao declínio da Igreja. Um público novo surgia: a burguesia. E, com isto, a pretensão de transformar a sociedade por intermédio de suas ideias. Neste cenário, o teatro, para onde migra essa nova classe, secundando a *Encyclopédie*, consentiu o meio oportuno para a propagação destes novos ideais. Sobre isto, em sua análise sobre a gênese e estrutura dos espetáculos teatrais, retoma Bento Prado Jr.:

É em novos termos que se coloca então a questão do teatro e, primeiramente, por uma mudança do próprio teatro como realidade social. Resumidamente: mudança e abertura do público, assim como apropriação ideológica da cena pela filosofia; local público, o teatro se torna um dos lugares privilegiados da propaganda, propagação e publicidade das Luzes (Prado Jr., 2018, p. 259).

Foi em defesa dos espetáculos teatrais, por exemplo, que o iluminista Jean Le Rond d’Alembert propôs a revogação das leis que proibiam a instalação do teatro classicista francês na República de Genebra. O filósofo defendeu, no verbete *Genebra*, publicado em 1757, na *Encyclopédie*, a importância e a utilidade dos espetáculos teatrais para o progresso e polidez da cidade. A proibição em Genebra, explicada por D’Alembert, era em relação ao receio de que o “gosto dos comediantes pela luxuosidade” e a “libertinagem” levassem prejuízo aos jovens da pequena cidade.

Não se toleram comédias em Genebra; não que se desaprovem os espetáculos em si mesmos; mas teme-se, dizem, o gosto pelos enfeites, pela dissipação e pela libertinagem que as companhias de comediantes espalham pela juventude. No entanto, não seria possível remediar esse inconveniente com leis severas e bem executadas sobre a conduta dos comediantes? Com isso, Genebra teria espetáculos e bons costumes, e gozaria das vantagens de ambos; as representações teatrais educariam o gosto dos cidadãos e lhes dariam uma finura de tato, uma delicadeza de sentimento muito difícil de adquirir sem esse auxílio; a literatura lucraria com isso sem que a libertinagem fizesse progresso, e Genebra reuniria a sabedoria da Macedônia à polidez de Atenas. Uma outra consideração, digna de uma República tão sábia e tão esclarecida, deveria talvez levá-la a permitir os espetáculos (2015, p. 180).

Para o autor enciclopedista, uma vez que os espetáculos teatrais fossem aceitos e regrados sob leis rigorosas, trariam efeitos positivos, não só pedagogicamente, mas, também, em relação aos lucros da cidade. Além de que iriam auxiliar no combate à libertinagem. Garantindo, assim, ao mesmo tempo, diversão e educação através das peças teatrais. Como característica do enciclopedista, a intenção era transformar uma sociedade de homens cultos; reabilitar o ofício de comediante seria o primeiro passo para que a companhia de atores se tornasse um modelo a ser seguido por toda a Europa.

O financista que insulta a indigência pública e dela se alimenta, o cortesão que adula e não paga suas dívidas: eis a espécie de homens que mais honramos. Se os comediantes fossem não apenas tolerados em Genebra, mas primeiros moderados por sábios regulamentos, depois protegidos e até considerados desde que o merecessem, e enfim colocados absolutamente no mesmo nível que os outros cidadãos, essa cidade logo teria a vantagem de possuir o que acreditamos ser tão raro e só o é por culpa nossa: uma companhia de comediantes estimáveis (Rousseau, 2015, p. 141).

D'Alembert entendeu o teatro moderno enquanto morada dos prazeres honestos, tanto como os da filosofia e da liberdade. E, embora elogie Genebra, não deixou de apontar que existiam “farsas grosseiras e sem espírito, tão contrárias ao bom gosto quanto aos bons costumes” (2015, p. 181), mas que facilmente se ajustaram com auxílios das companhias teatrais. Traçar uma relação entre a função pedagógica do teatro de classe francês e o *gosto*, legitima a investigação de que, no Século das Luzes, o referido teatro configura um local oportuno à educação dos jovens através da dimensão ético-estética.

Na Ilustração, as afirmações teóricas e conceituais sobre a arte configuram a noção de *gosto* delineado aos prazeres e aos homens cultivados. No processo de introdução do termo “estética”, quando trataram sobre o conhecimento sensorial e a apreensão do belo,

somando-se às afirmações teóricas e conceituais² do século XVIII, a ideia de gosto aparece, essencialmente, ligada ao belo e ao prazer.

É assim que as funções normativas e pedagógicas do *gosto* para os letrados remetem para as determinações que unem a estética aos valores éticos. E, acerca disto, em resposta ao convite de Diderot e D'Alembert, em seu inacabado verbete sobre o *Gosto*, à *Encyclopédie*, Charles de Montesquieu afirma:

A definição mais geral do gosto, sem considerar se se trata de um bom gosto ou de um mau gosto, um gosto adequado ou não, é que gosto é aquilo que nos liga a uma coisa por meio do sentimento, o que não impede que ele possa aplicar-se às coisas do intelecto, cujo conhecimento dá tanto prazer à alma que essa é mesmo a única felicidade que certos filósofos conseguem compreender (Montesquieu, 2005, p. 17).

Logo, consentir a existência do bom gosto em relação às artes, em contraste à natureza e à ciência, configura as proposições dos estetas do XVIII que não deixam de relacionar o “gosto” à genialidade. Onde, afirmando Façanha, entende-se que “o belo e o gosto [...] estavam relacionados à produção humana no campo da arte, à produção do gênio” (Façanha; Oliveira, 2021, p. 4).

Refletir o modo de como o *gosto* referia-se à razão e às categorias políticas no século XVIII, nos leva à outra questão: sobre o papel do gosto enquanto apto a oferecer discernimento frente às contradições da vida; ou, até mesmo, como caminho à luta contra a ignorância. Cabe, então, questionar-se, também, se seria tal ignorância o verdadeiro problema, ou antes, “a arrogância e o amor-próprio são os que nos impedem de optar pelos valores mais caros à existência humana”?, como problematiza Façanha e Oliveira (2021, p. 4).

O papel da *virtude* também foi alvo de discussões neste período. Para os autores enciclopedistas a virtude era adquirida através da correta educação estética que, quando submetida aos coerentes moldes do teatro moderno, ajudaria no desenvolvimento dos bons costumes e gosto refinado. Autores como Voltaire e Diderot, e o próprio Rousseau, não dispensaram considerações sobre este bem.

De um lado Voltaire, no seu *Dictionnaire philosophique* escrevia no verbete virtude, que esta é a beneficência para com o próximo. Por vivermos em sociedade, só é verdadeiramente bom o que faz bem à sociedade. Voltaire associa a virtude e a caridade cristã, que nos dizeres de São Paulo é mais importante que a fé e a esperança.

² A sistematização acerca do gosto/belo no século XVIII concerne, como de nenhum outro modo, importantes reflexões de Nicolas Boileau-Despréaux, Charles Batteux e Alexander Gottlieb Baumgarten.

De outro, temos a posição de Denis Diderot, do dramaturgo filósofo, para quem a prática da filosofia está ligada à ação virtuosa. A virtude é um sacrifício de si mesmo, e o filósofo, deve participar ativamente da sociedade. Ele deve agir virtuosamente e dar exemplos morais. Tais formulações se aproveitam também das fronteiras nem sempre bem delimitadas e sempre mal vigiadas entre a poética teatral e a filosofia, entre a literatura e a filosofia.

Não obstante, nos vale agora examinar a teoria de teatro esboçada por Rousseau. Apesar de atestar que o homem é uno, o crítico nos lembra que esse homem uno, vai sendo modificado pelas religiões, pelos governos, pelos costumes, leis, preconceitos, climas, etc. E, entre si, os homens tendem a se tornar diferentes a depender da época e do lugar em que vivem. Como então o mesmo espetáculo poderá agradar e entreter, educar e divertir todas as civilizações?

A tal pergunta, Rousseau nos responde considerando que a cada povo, as espécies de espetáculos vão se adequando conforme os gostos diversos, os seus hábitos e costumes das diferentes nações. E é baseado nessa observação que o filósofo, diferentemente de d'Alembert, não atribuiu ao teatro moderno o poder de modificar os sentimentos e costumes, mas antes, reproduzi-los, e, com algum esforço, enfeitá-los.

3.2. O Quadro das Paixões Humanas

Boa parte da censura feita por Jean-Jacques Rousseau para as Luzes do consolida-se, de modo ferrenho, em sua teoria do teatro. Redigida nas entrelinhas da *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos* (1758). No propósito, reconhece-se que o apego aos vícios, a simpatia pelos maus costumes e a devoção a uma “virtude das aparências” conotam as oferendas deixadas pelas peças teatrais ao culto prestado ao progresso das Luzes do XVIII. O objetivo era demonstrar as implicações danosas quando se aceitam tais espetáculos, sobretudo, em pequenas cidades, como Genebra, sua terra natal.

A cena francesa Iluminista, frente à exacerbação do luxo e da ociosidade, é entendida, pelo crítico, como um meio para a normalização dos vícios, corrupção da virtude e proliferação de maus costumes. Critica-se, então, um tempo em que os homens sacrificam os seus próprios gostos em virtude da moda da erudição no campo das aparências. A dissolução dos costumes, consequência da exacerbação do luxo, aqui encontra-se análoga ao progresso moderno.

Todo artista deseja ser aplaudido. Os elogios de seus contemporâneos constituem a parte mais preciosa de recompensa [...]. Rebaixará seu gênio ao nível do seu século, e preferirá compor obras comuns que se admiram durante sua vida a maravilhas que se admirariam apenas muito tempo após sua morte [...]. E assim que a dissolução

dos costumes, consequência necessária do luxo, acarreta, por sua vez, a corrupção do gosto. Se, por acaso, entre os homens extraordinários por seus talentos que tenha firmeza na alma e que se recuse a se prestar ao gênio do seu século e a se aviltar por produções pueris, desgraçado dele! Morrerá na indigência e no esquecimento (Rousseau, 2018, p. 58-59).

É analisando as diferenças estabelecidas entre o teatro moderno e antigo que Rousseau compreende a relação interesseira e mesquinha na *cena* moderna. Embora a Grécia Antiga não seja tida como exemplo de bons costumes – com exceção de Atenas, que não aceitava o teatro –, para o crítico, as tragédias e comédias antigas ainda seriam melhores que as modernas; visto que, como foram inventadas pelos próprios gregos, não tinham determinadamente um sentimento de desprezo por uma condição que ainda não se conheciam. Os teatros não eram levantados sob “interesses” e “avarezas”, e não se limitavam em “prisões obscuras”.

A partir dessa relação entre os antigos e modernos, conclui o genebrino:

Enfim, seus espetáculos não tinham nada da mesquinha dos de hoje. Seus teatros não eram construídos pelo interesse e pela avareza; não estavam encerrados em obscuras prisões; seus atores não tinham necessidade de fazer os espectadores pagarem para contribuição, nem de contar, com o canto de olho, as pessoas que viam passar pela porta, para estarem seguros de seu jantar (Rousseau, 2015, p. 108).

Incomodado com a publicação do artigo *Genebra*, do matemático e enciclopedista D'Alembert, é que Rousseau expõe na *Carta* o quanto que o teatro *moderno*, pretendendo agradar e ser útil, e atuando conforme a maneira de pensar do seu público, acabaria tornando-se não mais do que uma “pintura fiel das paixões” humanas. Como veremos mais adiante nas considerações sobre a individualização da cena. Vale ressaltar que, embora o crítico demarque uma restrição do valor pedagógico da época, tal objeção não é uma recusa “abstrata” ou global com o teatro, como reconhece Bento Prado Jr.

A *Carta a d'Alembert* marca decerto uma ruptura com a cultura filosófica e uma restrição do valor pedagógico do teatro, mas tal ruptura é complexa e não pode ser interpretada como negação “abstrata” ou como recusa global. Essa complexidade, a presença de uma comunicação interna entre a negação e o que ele nega, essa espécie de cumplicidade entre o sim e o não que, no entanto, não uma contradição, tudo isso é particularmente visível nas relações entre a crítica rousseauiana e a estética de Diderot (2015, p. 260-261).

Rousseau atesta que as funções dos espetáculos teatrais, quando resultando inteiramente das opiniões do público, não são as de ditar leis, mas sim apenas as de “embelezar” os costumes, ao invés de os “modificar”. Justificando que o teatro moderno não tem poder sobre a *opinião pública*, é que o pensador admite que os espetáculos teatrais apenas acentuaram e renovaram todas as paixões nascidas em sociedades, sejam elas boas ou más.

Quando, na verdade, o objetivo da educação moral deveria ser o inverso: o de moderar os maus costumes nascidos das sociedades.

E, então, sobre isto, esclarece Rousseau:

O teatro, em geral, é um quadro das paixões humanas, cujo original está em nossos corações: mas se o pintor não se preocupasse em adular essas paixões, os espectadores logo iriam embora e não mais quereriam ver-se sob uma luz que os levaria a se desprezarem a si mesmos. [...]. Assim, o autor não faz com isso mais do que acompanhar o sentimento do público; e essas paixões desprezadas são sempre usadas para ressaltar outras, se não mais legítimas, pelo menos mais ao gosto dos espectadores. [...]. A opinião não depende do teatro, já que, em vez de ditar a lei ao público, o teatro a recebe dele; e quanto ao prazer que ali podemos obter, todo o seu efeito consiste em nos fazer voltar ao espetáculo com maior frequência (2015, p. 46-47-51).

As objeções de Rousseau, quando assentem que a finalidade dos espetáculos teatrais modernos em seus princípios, sob influências das paixões, é a de interessar o espectador, tratam logo de adiantar acerca da proibição do uso moral da *cena*. Se a intenção do *autor* do espetáculo é a de meramente agradar e satisfazer os prazeres de um público já corrompido, logo, percebe-se que à *razão* não se confere valor algum.

As virtudes incutidas nas máximas morais dos espetáculos, para o crítico, reduzem-se em apenas “jogo de teatro”, o que é bom para divertir lá dentro, mas, essencialmente, sem utilidade quando posta em sociedade. A cena ilusória do teatro moderno, por certo, remeteria ao elevado grau de afastamento da *natureza*, já que, na classificação drástica de palco e de plateia, o homem logo estaria afastado de seu próprio espetáculo.

A arte, para o crítico, não produziria interesses que são naturais aos homens, como pretendiam os seus contemporâneos, mas sim dever-se-ia valer destes; na qual, quando a “virtude fosse obra da arte, a muito a arte a teria desfigurado” (Rousseau, 2015, p. 52). Analisando sobre a atmosfera criada no *teatro moderno*, é que Rousseau consente o espaço da *cena* individualizado e homogêneo e, qualitativamente, organizado para persuadir, sob aparência de razão, os espectadores. Sobre isto, analisa o crítico:

[...] e convenhamos que uma vez que a intenção do autor é agradar a espíritos corrompidos, ou sua moral conduz ao mal, ou o falso bem por ela pregado é mais perigoso do que o próprio mal: por seduzir sob uma aparência de razão; por fazer preferir o costume e as máximas do mundo à exata probidade; por fazer consistir a sabedoria num certo meio-termo entre o vício e a virtude; por persuadir os espectadores, para grande consolo deles, de que, para ser homem de bem, basta não ser um puro celerado (Rousseau, 2015, p. 74).

Aqui Rousseau, quando se opõe às expectativas de d’Alembert, entende o quanto a criação de um teatro de classe francês em uma pequena cidade, como a República de Genebra, acabaria no desencadeamento da luxúria e dos prejuízos, implicando na criação de impostos e

no aumento de despesas, visto em que, segundo o crítico genebrino, os espectadores precisam estar à altura para adentrar nos luxuosos espetáculos teatrais.

Outro exemplo presente em sua teoria do teatro, são as críticas à peça *O Misanthropo*, de Molière. Na qual se tem a possibilidade de se pôr em questão a ideia, à toa e mentirosa, de perfeição no sentido da utilidade pública dos espetáculos cômicos, visto que se modelam de personagens e cenas nocivas aos costumes. A representação caricata do honesto e "reto", apresentada na peça do dramaturgo francês, revela a repulsa à honestidade e o deleite com o grotesco acabando por perverter-se em uma corrupção ao coração humano – aos homens “virtuosos” não é dedicada a mesma admiração pública em relação à tributada aos “culpados” representados nas comédias.

Para Rousseau, ainda que fosse um século disseminador da sabedoria e do bom senso, à “virtude”, ainda que posta em cena, não se conferiam homenagens. O autor nota que tal século revestiu-se de um tipo de moral que encorajava e atribuía aos maus papéis o mérito ao apreço público; enquanto que aos bons homens, um status do ridículo. As reflexões do filósofo genebrino na referida *Carta*, logo denunciam sobre os efeitos nocivos da comédia fruto da presunção dos eruditos do século. De acordo com Rousseau:

[...] neste século engraçado, onde nada escapa ao ridículo, exceto o poder, só ousamos falar de heroísmo nos grandes Estados, embora ele só possa ser encontrado nos pequenos. Quanto à comédia [...] ela causaria em nossas cidades as mais horrendas desordens; serviria de instrumento para as facções, para os partidos, para as vinganças particulares. Nossa cidade é tão pequena que os mais genéricos retratos de costumes logo degenerariam em sátiras e alusões pessoais (Rousseau, 2015, p. 152-153).

As críticas tecidas por Rousseau à comédia de Molière são percebidas logo na primeira cena, Ato I, da obra *O Misanthropo*, onde Alceste – o personagem “honesto e virtuoso” –, em nome da “honestidade”, ofende e condena a todos – odeia os homens maus, pecadores e viciados. Alceste em discussão com Philinte no I ato da peça do dramaturgo francês sustenta que:

Eu, seu amigo? Esqueça essa ilusão, enfim!
Toda a vida, até aqui, fiz profissão de sê-lo,
Mas, já que a nova luz eu comecei a vê-lo,
Nossa amizade é coisa já de tempos idos:
Não quero ser amigo de homens corrompidos (Molière, 2014, p. 9).

Em contrapartida, Philinte, na figura de homem corrompido e culpado, propõe uma postura mais sábia e flexível em relação a Alceste. Condenando, assim, a sua sinceridade excessiva. Como podemos observar neste fragmento de soneto na fala do Philinte:

Se alguém chega e me abraça, com imensa alegria,

É meu dever trata-lo com igual cortesia [...],
Ao mundo que se é forçoso ceder,
Ser um pouco gentil pra poder conviver (Molière, 2014, p. 9).

O crítico genebrino contesta o fato de Alceste, o principal personagem, honesto, sincero e estimável, ser representado enquanto um homem ridículo, inflexível e desprezível. Por outro lado, Philinte, o oposto de Alceste, é apresentado enquanto superior por ser uma pessoa cética, conformado, despreocupado com os vícios e os males de que assolam uma sociedade corrupta. Isto é, não muito preocupado com as coisas do mundo – senão com o seu próprio lugar nele.

Além disso, Rousseau contrasta o fato de Philinte ser sempre bem recompensado por levar vantagens em situações sobre seu parceiro de cena, o personagem excessivamente “honesto e virtuoso”, Alceste. Molière para o genebrino teria exagerado ao fazer Alceste, o amante da virtude e honestidade, um indivíduo enfurecido, inimigo dos homens. Alguém que os espectadores jamais gostariam de ser comparados.

Os perigos relativos à natureza da profissão do comediante afiguram, portanto, a desonra em si mesma por fazer o homem revestir-se de um caráter que não é o seu. Tais perigos relacionam-se às formas como as peças teatrais provocam no público um estado devasso de vida entregue à desordem e aos maus costumes. Logo, o teatro para o não seria um verdadeiro veículo de edificação moral; ou um meio a partir do qual é possível agir sobre o aprimoramento dos costumes de um povo, e isto deveria ser claro aos teatrólogos de classe parisiense.

Numa grande cidade, cheia de gente intrigante, desocupada, sem religião, sem princípios, cuja imaginação depravada pelo ócio, pela vagabundagem, pelo amor do prazer e por grandes necessidades só gera monstros e só inspira crimes; numa cidade grande onde os costumes e a honra não são nada, porque cada um, furtando facilmente sua conduta dos olhos do público, só se mostra pelo crédito e só é estimado pelas riquezas; e a polícia nunca multiplicaria demais os prazeres permitidos, nem se aplicaria demais em torná-los agradáveis, para suprimir a tentação dos particulares de procurarem outros prazeres mais perigosos. Como impedi-los de se ocuparem é impedi-los de agir mal, duas horas por dia tiradas da atividade do ócio evitam a décima segunda parte dos crimes que seriam cometidos; e tudo que os espetáculos vistos ou a ver provocam de conversas nos cafés e em outros abrigos de vagabundos e de malandros do país também é tempo de ganho pelos pais de família, quer para a honra de suas filhas ou de suas mulheres, quer para o bolso delas ou de seus filhos (Rousseau, 2015, p. 88).

Por fim, pensar uma utilidade pública para os espetáculos teatrais Iluministas, honestamente, só se torna possível quando os colocando em relação a uma sociedade mais degenerada. Onde poderia acontecer de os espetáculos de classe parisiense, que são em maus si, serem bons para os cidadãos já corrompidos.

Em grandes cidades, por exemplo, onde os homens estão tomados pelo ócio e pelo amor de seus prazeres, quando as necessidades que são impostas geram “monstros” e “inspiram crimes”, o pensador pondera que os teatros *modernos* poderiam ser úteis ao passo em que, ao ocupar essas pessoas com seus vícios, impediriam que novos crimes fossem cometidos.

3.3 As Vozes ao Ar Livre

Ao se comover e chorar de piedade pelas desgraças fictícias encenadas no palco, o homem tende a se sentir satisfeito e, logo, cumpridor dos deveres para com a *virtude*, pois já admiraram e aplaudiram ações belas que ocorreram no teatro. Mas, nota Rousseau que os espectadores sentir-se-iam logo desobrigados de praticar a virtude no seu cotidiano, uma vez que eles não estão em cena e não são atores.

Apesar da crítica a essa arte de agradar tão perniciosa, execrada na figura do teatro francês da época, que sustentava indiretamente o modelo político-aristocrático vigente, Rousseau não nega a presença dos espetáculos e jogos para a cidade. Apontando quais seriam as distrações cívicas e virtuosas para uma cidade: ao ar livre. Na *Carta*, insistindo na honestidade que convém aos homens livres, Rousseau observa:

Como! Não deve haver nenhum espetáculo numa República? Pelo contrário, deve haver muitos deles. Nas Repúblicas eles nasceram, nelas os vemos brilhar com um real ar de festa. A que povos convém mais reunir muitas vezes seus cidadãos e travar entre eles os doces laços do prazer e da alegria, do que aos que têm tantas razões para se amarem e permanecerem unidos para sempre? Já temos os prazeres dessas festas públicas; tenhamos-nas em ainda maior número, e ficarei ainda mais encantado (Rousseau, 2015, p. 157).

Foi insistindo na particularidade própria da tradição cultural da pequena Genebra que o genebrino trouxe para o debate o tema da Festa Pública. Pois, iluminadas pelo sol, ao ar livre, seria o espetáculo adequado às cidades. Pretendendo conservar a *liberdade* dos cidadãos, o autor consentiu os espetáculos públicos enquanto a melhor forma de entretenimento à sociedade, sendo a possibilidade à aparência, não do *parecer*, mas sim do *ser* de cada um.

Quando nas festas, os “doces laços do prazer e da alegria” se consolidam nos homens. “É ao ar livre, é sob o céu que deveis reunir-vos e entregar-vos ao doce sentimento de vossa felicidade!” (Rousseau, 2015, p. 157). A saída da hipnose da cena dos espetáculos fechados e a entrada à festa pública significa uma restituição da “liberdade” e da “verdade” no indivíduo.

Como observa Bento Prado Jr., são nas festas não narcísicas que a consciência se comunica com o mundo.

A festa, longe de ser o lugar de uma intimidade narcísica e da indiferença entre o dizer e o escutar, entre o ver e o ser visto, é a glória da exterioridade e da reciprocidade: a festa não desfaz estas oposições, ela as organiza num novo registro. O benefício que a consciência obtém na festa não é ser reconduzida para o seu centro, mas, ao contrário, um des-centramento que abre para ela, uma vez suprimidas as obsessões da previdência, a superfície visível do mundo (Prado Jr., 2018, p. 281).

Na sinceridade dos sentidos, nas festas os homens, ao invés de encenações, como no teatro moderno, vivenciam o seu próprio espetáculo. A festa coletiva, respaldada pela liberdade e sinceridade das falas, daria a todos a mesma importância. Aqui se faz presente uma característica essencial da festa pública e digna de notoriedade: o ar livre. Com certeza esta é a condição física que conduz por diversas vezes o pensamento de Rousseau.

Percebemos que o contato com a natureza perpassa os escritos de Rousseau sobre botânica, passeio e até pedagogia. Para ser mais preciso, é ao ar livre que a voz se propaga e, sem influência de meios representativos, chega ao interlocutor de modo livre e com clareza. A vivacidade da palavra foi, por exemplo, presente no teatro Antigo. Em leitura de Derrida para discutir sobre o tema, considera Bento Prado Jr.:

Nada, no entanto, na *Carta a d'Alembert*, parece definir a festa, antes de tudo, como uma libertação da fala. É claro, em oposição ao teatro que encerra o espectador na passividade e no silêncio, a festa pode também ser interpretada como direito universal à palavra [...]. Mas não esqueçamos que em outro momento, e justamente em oposição ao domínio da escrita, Rousseau definia o teatro também como o último refúgio da palavra viva: o que opõe a festa ao teatro é menos a palavra em si do que a reciprocidade sempre possível das vozes, algo como uma ubiquidade da sala. Se o logocentrismo significa que a voz é o lugar em que a consciência se apropria da sua verdade própria na intimidade, a festa não é logocêntrica (Bento Prado Jr., 2018, p. 284).

A festa, neste contexto, jamais seria confundida com aspecto educativo, e sim de lazer e de distração. Nos espetáculos públicos, além dos cantos, o “jogo da representação” é substituído pelos jogos de ginásticas e artes marciais, onde o exercício do corpo torna os homens fortes e dispostos. Não há uma regra exata, mas podemos julgar a utilidade que as lutas, as corridas, as ginásticas e as remadas, por exemplo, podem ser úteis para o desenvolvimento de uma cidade. E, com isso, orientar como poderiam ser constituídos os jogos das festas.

Vejo um só remédio para tantos inconvenientes: que, para tornar os dramas de nosso teatro ajustados às nossas necessidades, nós mesmo os escrevamos e tenhamos autores antes de termos atores. Pois não é bom que nos mostrem toda espécie de imitações, mas as das coisas honestas e que convêm a homens livres (2015, p. 151).

Entendemos o mal originário enquanto a “privatização da vida social”, fator histórico e social. Quando critica o teatro francês, Rousseau não pretende negar o espetáculo no geral, mas sim atentar a um “estado de alienação” de uma “classe social que se toma por universal” (Prado Jr., 2015, p. 286), mas que, contudo, não possui o sentido de universal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O “olhar do outro” revela uma inquietação antropológica que dialoga para a linha referente à interdisciplinaridade da ética, estética e da filosofia política. A condição de alteridade, quando convida o homem a questionar as suas próprias visões e experiências de mundo, é essencial para o surgimento de novos espaços, e para construções de novos diálogos e entendimentos. Entender o *outro* como um ser sensível e distinto, com suas íntimas paixões e necessidades próprias, atrelado ao reconhecimento do *eu* como sendo também um *outro*, é parte fundamental para o exercício da alteridade.

A questão da alteridade também surge na relação entre o indivíduo e o Estado. Onde este, com a função de atender à vontade geral, deve ser entendido como uma entidade surgida para assegurar a liberdade e a igualdade coletiva e individual. Pressupondo, desse modo, uma relação de respeito, confiança e intimidade entre o indivíduo e o Estado. Talvez, um governo democrático sabiamente moderado conforme suas necessidades, onde os interesses individuais correspondem a um interesse maior e de o bem comum, esteja próximo do que pensa Rousseau.

O que Rousseau supõe é que se os particulares de uma República se conhecessem tão intimamente, unidos por um interesse geral, e protegidos pela lei criada por eles mesmos, estariam todos preparados para perceber e combater aquele que de fora ousasse qualquer má intenção contra o grupo. Como sugere ao escrever para Genebra.

Eu gostaria de nascer num país em que o soberano e o povo tivessem um só e mesmo interesse, para que todos os movimentos da máquina sempre tendessem à felicidade comum; como isso não pode ser feito a não ser que o povo e o soberano sejam a mesma pessoa, segue-se que eu gostaria de nascer num governo democrático, sabiamente moderado (Rousseau, 2017, p.10).

E são dessas contribuições etnológicas que se tem a possibilidade de trabalhar com a fórmula “eu é um outro”. Nesta filosofia da sensibilidade, não se trata, portanto, de afirmar um “eu”, sob o etnocentrismo moderno, como nos postulados cartesianos – da interioridade à exterioridade. Mas, de constatar o *eu* interior a partir da experiência compartilhada do *outro* externo.

Consciente de olhar para o *outro*, o homem passa a agir em função deste e busca, assim, trabalhar para viver não para si, mas sim para a vida com o *outro*. É aqui que se encontra a possibilidade de renovação dos interesses humanos por meio do sentimento de pertencimento. Onde os laços sociais se configuram enquanto essência do corpo político que visa uma sociedade livre, transparente e feliz.

REFERÊNCIAS

DESCARTES, René. **Meditações**. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Abril S.A Cultural e Industrial: São Paulo, 1973. Coleção Os Pensadores.

FAÇANHA, Luciano da Silva; OLIVEIRA, Ana Jacira Borges. **DIDEROT E ROUSSEAU: DUAS PERSPECTIVAS ACERCA DO GOSTO NA ILUSTRAÇÃO**. Controvérsia, São Leopoldo, v. 17, n. 3, p.83-95, set.-dez. 2021.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. – 2ª ed.rev.ampl. – Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MOLIÈRE. **O Misanthropo**. Tradução de Bárbara Heliodora. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

MONTESQUIEU, Charles de Secondier, Barão de. **O Gosto**. Tradução e Posfácio: Teixeira Coelho. São Paulo: Iluminuras, 2005.

PRADO JR, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**; organizado por Franklin de Mattos. – São Paulo: Editora Unesp, 2018.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a D'Alembert sobre os Espetáculos**. Tradução: Roberto Leal Ferreira. – 2ª ed. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**. Tradução de Eduardo Brandão. – 1ª ed. – São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as Ciências e as Artes**. Tradução, introdução e notas Laurent de Saes – São Paulo: Edipro, 2018.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio, ou, Da Educação**. Tradução Roberto Leal Ferreira. – 4ª ed. – São Paulo: Martins Fontes - selo Martins, 2014.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a origem das línguas**. No qual se fala da melodia e da imitação musical. Tradução: Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado e consultoria de Marilena Chauí. 2. ed. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou A Nova Heloísa**. Tradução: Fulvia M. L. Moretto. Campinas, São Paulo: Editora de Humanismo, Ciência e Tecnologia HUCITEC Ltda., 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Prefácio de Narciso ou o amante de si mesmo**. Tradução: Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado e consultoria de Marilena Chauí. 2. ed. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau**: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

VOLTAIRE. Imaginação. In.: DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean le Rond. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. Volume 5: Sociedade e artes; organização Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza; tradução Maria das Graças de Souza... [et al.]. – I. ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2015.