
JEAN-JACQUES ROUSSEAU E A VIDA FELIZ

Fabio de Barros Silva*
Tamíris Moreira Simão**

Resumo:

Considerando, especialmente, a ideia de que “estar acordo consigo mesmo”, associado ao encontro com o semelhante, constitui um dos aspectos essenciais da vida feliz, o trabalho procura discutir o tema da formação humana vinculada à conquista da felicidade no *Emílio ou da educação* [1762], de Jean-Jacques Rousseau. Para isso, pretende considerar os elementos críticos da visão de Rousseau a respeito da condição humana na sociedade de seu tempo, por meio da análise dos dois primeiros discursos, a saber, o *Discurso sobre as ciências e as artes* [1752] e o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* [1755], de textos autobiográficos, tais como as *Quatro cartas ao Sr. de Malesherbes* [1762], e do próprio *Emílio ou da Educação*.

Palavras-chave:

Ética; Educação; Felicidade.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU AND THE HAPPY LIFE

Abstract:

This paper intends to show, especially, that the idea of "being in accordance with himself", when associated with the encounter with 'his equal', constitutes one of the essential aspects of the "happy life", therefore, this paper discusses the theme of development of human condition, connected to the conquest of happiness on Emile, or on Education, written by Jean-Jacques Rousseau in 1762. Thus, this article wants to consider the critical elements of Rousseau's perception about the human condition in the society of his time, by analyzing the first two speeches, namely the Discourse on the Arts and Sciences [1752], the Discourse upon the origin and the foundation of the inequality among mankind [1755], and his autobiographical texts such as the Four letters to Monsieur Malesherbes [1762], in addition to Emile or on Education itself.

Keywords:

Ethics; Education; Happiness.

*Professor adjunto do Departamento de Filosofia e Métodos da UFSJ

**Mestranda em Filosofia pela UFMG

1. Entre a solidão e o convívio

Em suas *Cartas morais* ou *Cartas a Sophie*,¹ precisamente na Carta II, Rousseau apresenta uma questão que constitui, em sentido amplo, o que pretendemos examinar. Trata-se do seguinte:

O objetivo da vida humana é a felicidade do homem, mas quem de nós sabe como atingi-la? Sem um princípio, sem uma meta segura, vagamos de desejo em desejo, e os que conseguimos satisfazer deixam-nos tão longe da felicidade quanto estávamos antes de obter qualquer satisfação. Não temos uma regra invariável nem na razão, à qual faltam sustentáculo, apoio e consistência, nem nas paixões, que sem cessar se sucedem e se destroem mutuamente. Vítimas da cega inconstância de nossos corações, o gozo dos bens desejados só abre caminho para penas e privações; tudo o que possuímos só serve para nos mostrar o que nos falta, e, por não saber como se deve viver, morremos todos sem ter vivido. O único meio de ficarmos livres dessa dúvida terrível é estendê-la por um tempo além de seus limites naturais, desconfiar de todas as nossas inclinações, estudar a nós mesmos, levar ao fundo de nossa alma a chama da verdade, examinar por uma vez tudo o que pensamos, tudo em que acreditamos, tudo o que sentimos, e tudo o que devemos pensar, sentir e acreditar para sermos felizes na medida em que o permite a condição humana. Eis aí, minha encantadora amiga, o exame que hoje vos proponho (ROUSSEAU: 2002, p. 38).

Este longo trecho da carta parece-nos bastante sugestivo, especialmente pela evocação da necessidade de um exame da condição humana. Isso é interessante por duas razões: em primeiro lugar, porque Rousseau é um autor que, ao longo da própria vida, esforçou-se, mediante cartas e textos autobiográficos, no sentido de explicar-se, justificar-se e defender-se; além disso, Rousseau não cansou de proclamar, em diversos escritos, que o tema do homem sempre foi o principal mote de suas obras. Nesse sentido, as *Cartas ao Sr. de Malesherbes* (2009)² parecem-nos exemplares.

Redigidas no início de 1762, as quatro missivas oferecem-nos o testemunho de um Rousseau que revisita a própria vida, examina seu percurso. Evitando o risco de “psicologizar” a abordagem do tema, o recurso às cartas e textos autobiográficos servem-nos, ao menos, para identificar temáticas que são recorrentes na obra de um

¹ As *Cartas morais* ou *Cartas a Sophie* foram escritas entre 1757 e 1758 e dedicadas a uma das paixões de Rousseau: Sophie d’Houdetot, cunhada da Sr.^a d’Épinay que havia emprestado ao filósofo uma casa de campo, *l’Ermitage*, localizada em Montmorency, nos arredores de Paris, onde permaneceu entre 1756 e 1757.

² Temendo que a morosidade na impressão da obra *Emílio ou da Educação* devia-se à interferência dos jesuítas, o censor Malesherbes, contactado por Rousseau, tranquiliza-o após realizar investigações a respeito do caso. Tendo em vista os limites deste texto, não se pretende discutir e apresentar um posicionamento a respeito do lugar a ser ocupado pelos textos autobiográficos no pensamento de Rousseau. A quem possa se interessar pela questão, o prefácio e o posfácio de Peter Gay, publicados na edição brasileira de *A questão Jean-Jacques Rousseau* (1999), de Ernst Cassirer, oferecem pistas interessantes. A respeito do tema, sugerimos também: Starobinski (2011) e Marques (2007).

autor como Rousseau, que buscou a coerência ou tentou mostrar-se coerente, cuja vida, de alguma forma, confundiu-se com a própria composição da obra (Cf. BARROS: 1996).

Entre outras questões, tais cartas revelam-nos as razões pelas quais o filósofo genebrino opta pelo retiro, pela solidão, a fim de encontrar a felicidade. Na primeira carta, de 4 de janeiro de 1762, pode-se ler o seguinte:

Considerais-me infeliz e consumido pela melancolia. Oh! Senhor, como vos enganais! Era em Paris que eu o era; era em Paris que uma bile negra roía meu coração, e a amargura daquela bile faz-se por demais sentir em todos os escritos que publiquei enquanto lá permaneci. Mas, Senhor, comparai aqueles escritos com os que fiz em minha solidão, ou me engano ou sentireis nestes últimos certa serenidade de alma que não se finge e da qual se pode extrair um juízo correto do estado interior do autor (ROUSSEAU: 2009, p. 19).

Aqui, sobretudo, interessa-nos evocar a questão do estado de infelicidade provocado pelas grandes cidades. Cotejar a vida no campo, caracterizada, especialmente, pela pureza dos costumes, à da grande cidade, marcada pela degeneração, é um dos aspectos recorrentes em outros escritos de Rousseau. É o caso, por exemplo, da obra *Emílio ou da Educação* (1999).

Na terceira carta, redigida em 26 de janeiro de 1762, Rousseau pergunta: “Que época pensaríeis, Senhor, que lembro com mais frequência e maior boa vontade em meus sonhos?” (ROUSSEAU: 2009, p. 37). À questão, segue-se a resposta que, apesar de longa, merece ser transcrita:

São os de meu retiro, são meus passeios solitários, são aqueles dias rápidos, mas deliciosos que passei inteiramente a sós comigo mesmo, com minha boa e simples governanta, com meu cão bem-amado, minha velha gata, com os pássaros do campo e as corças da floresta, com a natureza inteira e seu inconcebível autor. Ao levantar-me antes do Sol para ir ver, contemplar, seu nascer em meu jardim, quando via começar um belo dia, meu primeiro desejo era que nem cartas nem visitas viessem perturbar seu encanto. Após ter consagrado a manhã a diversas diligências, que realizava, todas, com prazer porque podia adiá-las para outra hora, apressava-me em almoçar para escapar aos importunos e dispor de uma tarde mais longa. Antes de uma hora, mesmo nos dias mais quentes, eu saía sob o sol forte com o fiel Acates, apressando o passo por medo de que alguém viesse apoderar-se de mim antes que eu tivesse podido esquivar-me; mas, desde que pudera dobrar uma certa esquina, com que batidas do coração, com que louco entusiasmo começava a respirar sentindo-me a salvo e dizendo a mim mesmo: “Eis-me senhor de mim pelo resto deste dia!” Já então, com passos mais tranquilos, ia procurar algum lugar selvagem na floresta, algum lugar deserto, onde nada vindo mostrar a mão dos homens viesse anunciar a servidão e a dominação, algum asilo onde pudesse crer ter sido o primeiro a penetrar e onde nenhum outro importuno viesse interpor-se entre a natureza e mim (ROUSSEAU: 2009, p. 37-39).

Essa exaltação do retiro e da solidão, da comunhão entre indivíduo – dono de si, livre de todas as perturbações e elementos alienantes do mundo humano – e natureza –

intocada pela humanidade – molda a imagem do homem que, considerando o que lhe permite a condição humana, deseja encontrar a felicidade encontrando o seu lugar na ordem das coisas. Mas, é importante destacar, ao exaltar a reclusão, Rousseau não pretende defender a superioridade da existência individual sobre a coletiva. O mesmo homem que encontra na solidão o seu lugar, pretende reservar espaço para o convívio:

Minha imaginação não deixava por muito tempo deserta a terra assim adornada. Povoava-me logo de seres segundo o desejo de meu coração, e, expulsando bem longe a opinião, os preconceitos, todas as paixões factícias, transportava para os asilos da natureza homens dignos de habitá-los. Formava com eles uma sociedade encantadora da qual não me sentia indigno. Criava um século de ouro segundo minha fantasia e enchia aqueles belos dias com todas as cenas da minha vida que me haviam deixado doces lembranças, e com todas aquelas que meu coração podia ainda desejar, enternecia-me até às lágrimas com os verdadeiros prazeres da humanidade, prazeres tão deliciosos, tão puros, e que estão agora tão longe dos homens. Oh! Se naqueles momentos alguma ideia de Paris, de meu século e de minha pequena gloriola de autor viesse perturbar meus devaneios, com que desdém expulsá-la-ia no mesmo instante, para entregar-me sem distração aos sentimentos deliciosos que enchiam minha alma (ROUSSEAU: 2009, p. 40).

Note-se, pois, que a possibilidade da felicidade no convívio dos homens permanece e revela uma atitude paradoxal. O paradoxo parece desfazer-se quando se nota que o mal não reside na sociedade em si mesma, mas no processo que a teria gerado. O divórcio que se estabelece entre “ser” e “parecer”, comprometendo a “transparência” e instaurando o reino das aparências e dos simulacros, fragiliza a integridade do homem tornando-o dependente das coisas e dos outros. A esse respeito, Jean Starobinski (2001, p. 65) esclarece:

A sociedade não é má porque nela os homens vivem em comum, mas porque os móveis que os associam os tornam irremediavelmente estranhos à transparência original. É a opacidade da mentira e da opinião que Rousseau acusa, e não a sociedade como tal. Igualmente, não busca ele a solidão por ela mesma (pelo menos é o que diz): a solidão é necessária porque permite ter acesso à razão, à liberdade, à natureza... Supondo-se que uma sociedade possa edificar-se na transparência, supondo-se que todos os espíritos consentam em abrir-se uns para os outros e que abdicuem de toda vontade secreta e “particular” – essa é a hipótese do *Contrato Social* –, então nada permite privilegiar o indivíduo à sociedade. Bem ao contrário: em uma organização social que favorecesse a comunicação das consciências, em uma harmonia fundada na “vontade geral”, nada seria mais pernicioso que o recolhimento do indivíduo em si mesmo e em sua vontade particular. Ao preferir seu interesse próprio, ele introduziria uma falha na harmonia do corpo social. A culpa caberia então à resistência do indivíduo e não à lei coletiva.

A opção pelo retiro solitário funda-se, como explica Starobinski, na tentativa de “suprimir a distância perpetuamente renascente entre sua vida e seus princípios”. Nesse sentido, pode-se dizer que Rousseau rejeita o mundo, embora nele permaneça. Desde que foi lançado no “circuito social da opinião, do sucesso, da moda”, quando ganhou o

prêmio pelo seu *Discurso sobre as ciências e as artes*, estabeleceu-se em situação ambivalente, pois passou a tomar parte de um mundo que denunciava (Cf. STAROBINSKI: 2011, p. 55-57).

Na segunda *Carta ao Sr. de Malesherbes*, de 12 de janeiro de 1762, ao relatar o episódio da iluminação a caminho de Vincennes, Rousseau “pinta” o quadro do “feliz acaso” motivado pela leitura, na *Mercure de France*, da questão proposta pela Academia de Dijon: “Se o renascimento das ciências e das artes contribui para aprimorar os costumes”. À leitura, conforme relata, seguiu-se uma “inspiração súbita”, uma “palpitação” no peito e, deixando-se cair sob uma árvore da avenida, seu espírito, agitado, lhe fez ver que a ordem natural das coisas foi alterada ou subvertida:

Oh! Senhor, se tivesse podido alguma vez escrever a quarta parte do que vi e senti sob aquela árvore, com que clareza teria feito ver todas as contradições do sistema social, com que força teria exposto todos os abusos de nossas instituições, com que simplicidade teria demonstrado que o homem é naturalmente bom e que é somente por tais instituições que os homens se tornam maus. Tudo o que pude reter dessas multidões de grandes verdades que durante um quarto de hora me iluminaram sob aquela árvore ficou bem frouxamente disperso nos meus três principais escritos, isto é, esse primeiro discurso, aquele sobre a desigualdade e o tratado de educação, três obras que são inseparáveis e formam, juntas, um mesmo todo (ROUSSEAU: 2009, p. 29).

Eis, assim, como Rousseau explica sua transformação, a despeito de si mesmo, em um autor cujo apreço pela verdade impediu que escrevesse por escrever, o que, certamente, também impediria que fosse lido e, com isso, conhecido (ROUSSEAU: 2002, p. 29-30).

Entretanto, embora Rousseau se distancie da vida social e alimente a pretensão de não ser perturbado pelos preconceitos, pelos vícios, pelos costumes indignos, pelos prazeres mundanos que afastam os homens da felicidade, nem por isso deixa de se sentir dilacerado, de experimentar o conflito e a tensão de viver uma vida singular seguindo princípios que acredita serem universais (Cf. STAROBINSKI: 2011, p. 56-57). Precisa, pois, escrever, comunicar-se. A pergunta lançada, portanto, permanece: se o homem nasce para a felicidade, como é possível atingi-la?

2. A condição humana e os obstáculos à vida feliz

A discussão referente à obtenção da felicidade exige, é claro, um esforço concentrado visando ao conhecimento do homem. Dessa forma, assim como no prefácio

de seu *Discurso sobre a desigualdade* (Cf. ROUSSEAU: 1999a, p. 43) Rousseau proclama a importância e a necessidade de se conhecer o homem, no *Emílio ou da Educação* (Cf. ROUSSEAU: 1999c, p. 14) reitera que “nosso verdadeiro estudo é o da condição humana”.

Em ambos os textos, nota-se ainda o recurso à abstração, à generalização, como veículo de acesso ao que se pretende demonstrar. No caso do *Discurso sobre a desigualdade* (1999a, p. 44), como se sabe, trata-se de, por meio de raciocínios hipotéticos, “separar o que há de original e artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não existe mais, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá [...]”, para, assim, “assinalar, no progresso das coisas,” o estabelecimento do direito, a submissão da “natureza à lei”, enfim, “explicar por que encadeamento de prodígios o forte pôde resolver-se a servir ao fraco, e o povo a comprar uma tranquilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real” (1999a, p. 51-52). O *Emílio*, como “tratado da bondade original”, pretende discutir a formação do homem que, bem educado e não corrompido pelos vícios circundantes, “encontra-se em acordo consigo mesmo” e, além de ser capaz de suportar as vicissitudes da vida, consegue ser bom para si e para os outros (ROUSSEAU: 1999c, p. 13).

Outro aspecto merece ser salientado: o resultado obtido pelo *Discurso sobre a desigualdade* – o quadro social marcado pela degeneração – corresponde ao ponto de partida do *Emílio*, revelando a união umbilical dos dois escritos. O liame existente entre as obras pode ser notado, sobretudo, num conceito essencial para a compreensão do pensamento rousseauiano. Trata-se do conceito de *desnaturação*, categoria que corresponde ao processo de alteração da constituição natural do homem.

Ora, se a desnaturação equivale a uma alteração provocada na constituição original do homem, resta evidente que seu resultado pode ser bom ou perverso. Nesse sentido, o ponto de partida do *Emílio* é esclarecedor: a ordem natural das coisas é perturbada, subvertida pela ação humana.

Ele [o homem] força uma terra a alimentar as produções de outra, uma árvore a carregar frutos de outra. Mistura e confunde os climas, os elementos, as estações. Mutila seu cão, seu cavalo, seu escravo. Perturba tudo, desfigura tudo, ama a deformidade e os monstros. Não quer nada da maneira como a natureza o fez, nem mesmo o homem; é preciso que seja domado por ele, como um cavalo adestrado; é preciso apará-lo à sua maneira, como uma árvore de seu jardim (ROUSSEAU: 1999c, p. 7).

A certificação de que o homem é capaz de subverter a ordem natural é um dos elementos do saldo obtido pela investigação a respeito da origem e dos fundamentos da desigualdade entre os homens. Basta lembrar que ao examinar o homem considerando seu “aspecto metafísico e moral”, Rousseau admitirá que o traço distintivo que discrimina os homens de outras espécies animais é a “qualidade de agente livre”. Contudo, se, por um lado, a liberdade como atributo tipicamente humano pode constituir objeto de contestação, por outro, não se pode negar que o homem apresenta “uma outra qualidade muito específica”, a saber, “a faculdade de aperfeiçoar-se” (ROUSSEAU: 1999a, p. 64-65), a respeito da qual Rousseau afirma:

Seria triste, para nós, vermo-nos forçados a convir que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem; que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes; que seja ela que, fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza (ROUSSEAU: 1999a, p. 65).

À identificação dos dois elementos distintivos acima explicitados, Rousseau acrescenta outro elemento essencial da constituição humana: as paixões. Como destaca Salinas Fortes, “ao lado de sua inteligência potencial e da sua vontade livre, os homens são ainda dotados de disposições que os impulsionam em determinadas direções. É para atender às determinações de suas paixões que o homem age” (SALINAS FORTES: 2007, p. 64). Assim, em Rousseau, as paixões funcionam como “energia propulsora”, como explica Salinas Fortes, capaz de levar o homem à ação. Eis o que afirma Rousseau (1999a, p. 65-66):

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

A passagem parece-nos importante por estabelecer o vínculo existente entre as paixões, as necessidades e os conhecimentos humanos. Em sua condição primitiva, “privado de toda espécie de luzes”, o que afetariam os homens? Quais as suas necessidades? A que paixões estariam sujeitos?

O movimento operado por Rousseau nesta parte do *Discurso sobre a desigualdade* é decisivo para a diferenciação entre o homem em sua condição primitiva e o homem que se tem “diante dos olhos”. Por meio de uma “via negativa”, conforme expressão de Starobinski (Cf. 2011, p. 414-415), Rousseau despoja o homem dos atributos artificiais acumulados ao longo de “multidões de séculos” (Cf. ROUSSEAU: 1999a, p. 90), isto é, distingue o que é genuíno e o que é adventício, a fim de demonstrar que, em sua condição nascente, o ser humano encontra-se submetido às necessidades naturais e procura satisfazê-las obedecendo a impulsos que são, igualmente, naturais.

Ora, de acordo com Rousseau (1999a, p. 75), em sua condição primitiva o homem encontra “unicamente no instinto todo o necessário para viver”:

[...] errando pelas florestas, sem indústrias, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem ligação, sem nenhuma necessidade de seus semelhantes, bem como sem nenhum desejo de prejudicá-los, talvez sem sequer reconhecer alguns deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, não possuía senão os sentimentos e as luzes próprias deste estado, no qual só sentia suas verdadeiras necessidades, só olhava aquilo que acreditava ter interesse de ver, não fazendo sua inteligência maiores progressos do que a vaidade. Se por acaso descobria qualquer coisa, era tanto mais incapaz de comunicá-la quanto nem mesmo reconhecia os próprios filhos. A arte perecia com o inventor. Então não havia nem educação, nem progresso; as gerações se multiplicavam inutilmente e, partindo cada uma sempre do mesmo ponto, desenrolavam-se os séculos com toda a grosseria das primeiras épocas; a espécie já era velha e o homem continuava sempre criança (ROUSSEAU: 1999a, p. 81-82).

No estado de natureza, o homem experimenta duas paixões primitivas: o “amor de si” – impulso referente à conservação individual – e a “piedade” – sentimento de contenção que se manifesta, principalmente, diante do semelhante que sofre. Na piedade, como esclarece Salinas Fortes (2007, p. 64), “reside a fonte de todas as futuras virtudes sociais. Posteriormente desenvolvida, uma vez consumado o laço social, ela se transformará na consciência ou no instinto moral”. Note-se bem: não se trata de um “instinto de sociabilidade”, mas de uma “capacidade de sair de si e de se identificar com o outro” nas ocasiões de sofrimento que podem repercutir sobre a espécie (Cf. SALINAS FORTES: 2007, p. 64-65). Quanto ao “amor de si”, é importante salientar que se trata de impulso que visa à satisfação de necessidades puramente naturais e que, submetido a “circunstâncias fortuitas” e ao “progresso das coisas”, tornar-se-á “amor-próprio”, sentimento artificial alimentado pela necessidade de se destacar em relação aos semelhantes.

Não se pretende, aqui, por meio do *Discurso sobre a desigualdade*, traçar todo o quadro conjectural da desnaturação que teria, conforme Rousseau, afastado o homem de sua “felicidade real” e introduzido a desigualdade moral e política. A respeito disso, basta lembrarmos Maria das Graças de Souza (2001, p. 53): “uma das teses fundamentais do *Discurso sobre a origem desigualdade* é que a história das instituições humanas corresponde à história da corrupção e da degradação progressiva dos homens”. Além disso, ao caracterizar o homem primitivo, pintar o quadro do estado de natureza e analisar o curso da história sob o signo do declínio e da decadência, Rousseau, ao mesmo tempo, vale-se da noção de progresso como resultado da perfectibilidade atribuída ao homem, mas “efetua uma avaliação do conteúdo deste conceito, na contracorrente de sua época” (Cf. SOUZA: 2001, p. 76-77).

Sendo assim, resta-nos considerar que, aos poucos, as ocasiões fortuitas e as situações passageiras que produziam uma efêmera associação tendo em vista objetivos comuns, foram substituídas por laços cada vez mais firmes e duradouros, cujos resultados podem ser conferidos, por exemplo, na constituição da família – de um instinto de reprodução puramente natural passa-se à afeição conjugal – e na própria divisão do trabalho – resultado do aperfeiçoamento da indústria – que instauram laços de dependência (Cf. ROUSSEAU: 1999a, p. 90-91). A partir daí, intensifica-se ainda mais o comércio entre os homens e à união familiar segue-se a união de famílias numa mesma aldeia, cujas consequências são notáveis:

Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava melhor ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência (ROUSSEAU: 1999a, p. 92).

Chegamos, assim, ao quadro em que a moralidade é introduzida nas ações humanas, em que a “apreciação mútua” e a “ideia de consideração” começam a forjar o círculo social da opinião. Entretanto, a degeneração ainda não se completou, porquanto o homem encontra-se no que Rousseau chama de “juventude do mundo”. Nesse sentido, contrariando os que acreditavam “ser o homem naturalmente cruel e ter necessidade de polícia para abrandar-se”, afirma:

Ora, nada é mais meigo do que o homem em seu estado primitivo, quando, colocado pela natureza a igual distância da estupidez dos brutos e das luzes funestas do homem civil, e compelido tanto pelo instinto quanto pela razão a defender-se do mal que o ameaça, é impedido pela piedade natural de fazer o mal a alguém sem ser a isso levado por alguma coisa ou mesmo depois de atingido por algum mal (ROUSSEAU: 1999a, p. 93).

Como se sabe, os “progressos ulteriores”, a começar pela introdução da propriedade, seguido pelo estabelecimento das instituições jurídicas e políticas, até chegar à tirania, completam o curso da decadência. Ao longo desta “sucessão de coisas”, importa salientar a distância entre o homem primitivo e o policiado. A aferição dessa distância permite-nos verificar que “a alma e as paixões humanas” mudaram de natureza; que “nossas necessidades e nossos prazeres” também se transformaram; que o homem natural é sufocado pelos artifícios e pelas paixões factícias (Cf. ROUSSEAU: 1999a, p. 114). Ao cotejo entre o homem natural e o homem civil, Rousseau consagra as últimas páginas do *Discurso sobre a desigualdade*:

[...] o homem selvagem e o homem policiado diferem de tal modo, tanto no fundo do coração quanto nas suas inclinações, que aquilo que determinaria a felicidade de um reduziria o outro ao desespero. O primeiro só almeja o repouso e a liberdade, só quer viver e permanecer na ociosidade e mesmo a ataraxia do estoico não se aproxima de sua profunda indiferença por qualquer outro objeto. O cidadão, ao contrário, sempre ativo, cansa-se, agita-se, atormenta-se sem cessar para encontrar ocupações ainda mais trabalhosas; trabalha até a morte, corre no seu encaço para colocar-se em situação de viver ou renunciar à vida para adquirir a imortalidade; corteja os grandes, que odeia, e os ricos, que despreza; nada poupa para obter a honra de servi-los; jacta-se orgulhosamente de sua própria baixeza e da proteção deles, e, orgulhoso de sua escravidão, refere-se com desprezo àqueles que não gozam a honra de partilhá-la (ROUSSEAU: 1999a, p. 114-115).

A distinção entre homem natural e homem policiado permite que se inscreva no interior do *Discurso sobre a desigualdade* a análise dos costumes e do comportamento dos homens apresentada no *Discurso sobre as ciências e artes*. Neste texto, denunciando a corrupção da sociedade de seu tempo, Rousseau afirma:

Atualmente, quando buscas mais sutis e um gosto mais fino reduziram a princípios a arte de agradar, reina entre nossos costumes uma uniformidade desprezível e enganosa, e parece que todos os espíritos se fundiram num mesmo molde: incessantemente a polidez se impõe, o decoro ordena; incessantemente seguem-se se os usos e nunca o próprio gênio. Não se ousa mais parecer tal como se é e, sob tal coerção perpétua, os homens que formam o rebanho chamado sociedade, nas mesmas circunstâncias, farão todos as mesmas coisas desde que motivos mais poderosos não os desviem. Nunca se saberá, pois, com quem se trata: será preciso, portanto, para conhecer o amigo, esperar pelas grandes ocasiões, isto é, esperar que não haja mais tempo para tanto, porquanto para essas ocasiões é que teria sido essencial conhecê-lo (ROUSSEAU: 1999b, p. 191-192).

O divórcio entre “ser” e “parecer” revela-nos a vitória do *homem do homem* que termina por sufocar o homem natural. Nesse processo de divórcio, os homens impuseram-se correntes: tornam-se dependentes, escravos da riqueza, das instituições, dos preconceitos e da opinião alheia. Na uniformidade, na indiferenciação, todos se tornam, igualmente, inautênticos e aquele que deseja diferenciar-se dos demais pode estar almejando uma posição que todos pretendem alcançar: o subserviente ao poderoso zomba daquele que lhe inveja a posição, por exemplo.

Como explicar o que distancia o homem policiado do homem em sua condição primitiva? De acordo com Rousseau,

[...] a verdadeira causa de todas essas diferenças: o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver baseando-se na opinião dos demais e chega ao sentimento de sua própria existência quase que somente pelo julgamento destes. Não cabe no meu assunto mostrar como de uma tal disposição nasce tamanha indiferença pelo bem e pelo mal, com tão belos discursos sobre a moral; como, tudo reduzindo-se às aparências, tudo se torna artificial e representado, seja a honra, a amizade, a virtude, frequentemente mesmo os próprios vícios com os quais por fim se encontra o segredo de se glorificar; como, em uma palavra, perguntando sempre aos outros o que somos e não ousando jamais interrogarmo-nos a nós mesmos sobre esse assunto, em meio a tanta filosofia, humanidade, polidez e máximas sublimes, só temos um exterior enganador e frívolo, honra sem virtude, razão sem sabedoria e prazer sem felicidade. Basta-me ter provado não ser esse, em absoluto, o estado original do homem e que unicamente o espírito da sociedade e a desigualdade, que ela engendra, é que mudam e alteram, desse modo, todas as nossas inclinações naturais (ROUSSEAU: 1999a, p. 115).

O homem policiado que resulta da desnaturação entregue ao curso da história é, assim, um simulacro de homem e de cidadão. No âmbito de uma sociedade degenerada, marcada pela corrupção, a figura que predomina é a do indivíduo que, fabricado nos moldes impostos por um simulacro de associação, nunca se encontra de acordo consigo mesmo: trata-se do “homem de duas faces”. É o que, no *Emílio*, afirma Rousseau:

Aquele que, na ordem civil, quer conservar o primado dos sentimentos da natureza não sabe o que quer. Sempre em contradição consigo mesmo, sempre passando das inclinações para os deveres, jamais será nem homem, nem cidadão; não será bom nem para si mesmo, nem para os outros. Será um desses homens de hoje, um francês, um inglês, um burguês; não será nada (ROUSSEAU: 1999c, p. 12).

Na ordem social, conforme Rousseau, “todos os postos são marcados” e cada indivíduo “deve ser educado para o seu”. Contudo, a perda de uma posição, por qualquer motivo, pode reduzir o homem a nada. Eis a razão pela qual Rousseau explica que “entre nós, onde apenas as posições sociais permanecem e os homens mudam sem parar, ninguém sabe se, ao educar o filho para a sua profissão, não está trabalhando

contra ele” (ROUSSEAU: 1999c, p. 14). Dependente da opinião alheia, o homem vive a angústia e o temor de perder a posição conquistada, o que o colocaria em conflito sua própria identidade que se torna, de algum modo, refém da opinião alheia.

Um bom exemplo desta angústia gerada pela perda da identidade é ilustrado por um artigo de Gilda Naécia Maciel de Barros (2001), cujo título é “‘*O espelho*’ de Machado de Assis, ou: sobre o problema da identidade do homem, em Rousseau”. No conto “O espelho – Esboço de uma teoria da alma humana”, Machado de Assis, em meio a um debate a respeito de questões metafísicas envolvendo outros participantes, apresenta-nos Jacobina, que nasceu Joãozinho, mas, jovem ainda, torna-se Alferes. Apesar de todos os seus esforços e pedidos para que os familiares e amigos próximos o tratem como Joãozinho, o sinal de deferência termina por se impor: *Sr. Alferes*. Diante do assédio, Jacobina cede e passa a orgulhar-se do título: *Alferes*. A isto deve ser somado um presente que recebe da tia Marcolina: um espelho. Aos poucos, entretanto, Machado de Assis retira amigos, familiares e até mesmo os escravos (que fugiram diante da ausência de seus donos), do convívio do *Sr. Alferes* e Jacobina, ao final, termina só. Mas, voltemos ao início.

No conto, como explica Barros (2001), Jacobina esclarece seus “artigos de fé”: (i) o homem é uma laranja; (ii) possui duas metades que correspondem a duas almas: uma interior e outra exterior; (iii) a alma exterior tende a alterar sua forma. Ora, a alma exterior corresponde, precisamente, àquela que olha de fora para dentro e que se trata, é evidente, do olhar exterior que determina o interior. Assim, para os familiares e amigos, Joãozinho não mais existia; ele cedera lugar ao Alferes. A alma exterior, portanto, transformou-se. Mas, não só para o olhar alheio, já que o próprio Joãozinho elimina sua alma interior e, diante do assédio, passa a reconhecer-se como Alferes.

A ausência de todos os convivas leva Jacobina ao drama moral – à angústia e à infelicidade – que se estabelece: afinal, quem ele era? O *Alferes*... Mas, quem o haveria de dizer? Naquelas circunstâncias, ninguém, *exceto o espelho*... Assim, após perder sua alma interior – afinal, quem é Joãozinho? – a recuperação da alma exterior depende do espelho. Fardado, diante do espelho, Jacobina recupera sua integridade... Mas, perguntemo-nos, que integridade (ou felicidade) é esta que depende da opinião alheia, da presença do outro, da posição social que se ocupa?

3. A vida feliz pela via negativa

Se para formular uma noção mais precisa, ainda que hipoteticamente, do estado de natureza e da condição original do homem Rousseau se vale, considerando os dois primeiros discursos, de uma *via negativa*, o mesmo pode ser dito, a nosso ver, a respeito da noção de felicidade.

A ideia de felicidade consiste, assim, na ausência de qualquer tipo de laço de dependência que os próprios homens se impuseram ao longo do processo de desnaturação promovida no curso histórico. Ademais, é válido salientar que a emergência da desigualdade moral e política expõe o homem à sujeição e ao arbítrio de outrem, extinguindo a liberdade. O quadro de dependência, lembremo-nos, é generalizado, isto é, atinge ricos e pobres, poderosos e fracos, grandes e pequenos, como se pode verificar, por exemplo, na abertura do Livro I do *Contrato Social*: “o homem nasce livre, e por toda parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo que eles” (ROUSSEAU: 1999d, p. 53).

Contudo, embora a desnaturação, tal como é apresentada no *Discurso sobre a desigualdade*, resulte na decadência do homem e na emergência de uma sociedade corrompida, é importante destacar que, desde que o homem afastou-se de sua condição original, *desnaturar* tornou-se um processo necessário. É o que sinaliza Rousseau, no início do Livro I do *Emílio*. Como já adiantamos, o homem perturba, altera, molda, apara, modifica, subverte, à sua maneira, a ordem das coisas. Entretanto,

Sem isso, tudo iria ainda pior, e nossa espécie não quer ser moldada pela metade. No estado em que as coisas estão, um homem abandonado a si mesmo desde o nascimento entre os outros seria o mais desfigurado de todos. Os preconceitos, a autoridade, a necessidade, o exemplo, todas as instituições sociais em que estamos submersos abafariam nele a natureza, e nada poriam no lugar. Seria como um arbusto que o acaso faz nascer no meio de um caminho, e que os passantes logo fazem morrer, atingindo-o em todas as partes e dobrando-o em todas as direções (ROUSSEAU: 1999c, p. 07).

Ora, a educação é o meio pelo qual os homens são “moldados” ou “desnaturados”. Assim, a felicidade ou a infelicidade do homem será decidida pelo modo como o processo de formação se efetivará. A desnaturação, se bem conduzida, resultará no indivíduo bem educado, e se é verdade que o homem se destina à felicidade (Cf. ROUSSEAU: 1999c, p. 623), a boa educação formará o homem feliz. Mas, em que consiste essa boa educação?

De acordo com Rousseau, a educação dá-se mediante o concurso de três diferentes mestres: a natureza, os homens e as coisas. Sendo assim,

O discípulo em quem suas diversas lições opõem-se é mal educado e jamais estará de acordo consigo mesmo; aquele em quem todas elas recaem sobre os mesmos pontos e tendem aos mesmos fins vai sozinho para seu objetivo e vive conseqüentemente. Só esse é bem educado (ROUSSEAU: 1999c, p. 09).

Nos quadros de uma sociedade corrompida, em que as instituições sociais não são capazes de desnaturar os homens formando cidadãos, a educação pública não existe e, entregue à sociedade, o indivíduo tornar-se-á um ser cambaleante, contraditório, sujeito às flutuações dos preconceitos e opiniões sociais, enfim, será o “homem de duas faces” (Cf. ROUSSEAU: 1999c, p. 13) ou o *homem do homem*. Nesse caso, a fim de assegurar a boa educação, é preciso “formar um cercado” e “afastar o arbusto nascente do choque das opiniões humanas” (Cf. ROUSSEAU: 1999c, p. 08). Rousseau, assim, revela sua opção pela educação doméstica, principalmente porque, no âmbito de sociedade decaída, a educação dos homens é frontalmente contrária à educação da natureza e, é fundamental destacar, a natureza é a referência para a boa educação. Por quê?

Assim como todas as coisas, o homem também possui o seu lugar na ordem natural. É o que explica Rousseau, nas páginas iniciais do Livro II do *Emílio*:

Para não correremos atrás de quimeras, não nos esqueçamos do que convém à nossa condição. A humanidade tem seu lugar na ordem das coisas, e a infância tem o seu na ordem da vida humana: é preciso considerar o homem no homem e a criança na criança. Determinar para qual o seu lugar e ali fixá-lo, ordenar as paixões humanas conforme constituição do homem, é tudo o que podemos fazer pelo seu bem-estar. O resto depende de causas alheias que não estão em nosso poder (ROUSSEAU: 1999c, p. 69).

Note-se bem: conforme já afirmava no prefácio, a obediência à marcha da natureza é o princípio sistemático do *Emílio* (Cf. 1999c, p. 04). É dessa maneira que Rousseau pretende atingir, *mais ou menos*, o alvo pretendido: o indivíduo bem educado, aquele que é capaz de “suportar os bens e os males desta vida” (ROUSSEAU: 1999c, p. 14).

Mas, isto é importante: não se pode assumir, de forma absoluta, a pretensão de formar o indivíduo para a felicidade. Isto porque não é possível conhecer, de maneira absoluta, a felicidade e a infelicidade:

Nesta vida, tudo está misturado. Não experimentamos qualquer sentimento puro, não permanecemos dois momentos na mesma condição. As afecções de nossas almas, assim como as modificações em nossos corpos, estão num fluxo contínuo. O bem e o mal são-nos comuns a todos em medidas diferentes. O mais feliz é o que sente menos sofrimentos; o mais miserável é o que sente menos prazeres. Sempre mais sofrimentos do que prazeres: eis a diferença comum a todos. A felicidade do homem aqui na terra é apenas, portanto, uma condição negativa; devemos medi-la pela menor quantidade de males que se sofrem.

Todo sentimento de sofrimento é inseparável do desejo de se livrar dele; toda ideia de prazer é inseparável do desejo de desfrutá-lo; todo o desejo supõe privação, e todas as privações que sentimos são penosas; portanto, é na desproporção entre nossos desejos e as nossas faculdades que consiste a nossa miséria. Um ser sensível cujas faculdades iguallassem os desejos seria um ser absolutamente feliz (ROUSSEAU: 1999c, p. 69-70).

A felicidade, pois, depende da necessidade de “medirmos o raio de nossa esfera e de nossas possibilidades”. É o que afirma Rousseau:

Em que, então, consiste a sabedoria humana ou o caminho para a verdadeira felicidade? Não exatamente em diminuir nossos desejos, pois, se eles estivessem abaixo de nossa potência, uma parte de nossas faculdades permaneceria ociosa, e não gozaríamos de todo o nosso ser. Também não consiste em ampliar nossas faculdades, pois, se nossos desejos ao mesmo tempo se ampliassem em maior proporção tornar-nos-íamos mais miseráveis. Trata-se, pois, de diminuir o excesso de desejos relativamente às faculdades, e de igualar perfeitamente a potência e a vontade. Somente então, estando todas as forças em ação, a alma permanecerá tranquila e o homem se encontrará bem ordenado (ROUSSEAU: 1999c, p. 70).

A boa ordenação funda-se num equilíbrio entre faculdades e desejos. Dessa forma, percebe-se porque quanto mais “próximo à sua condição original”, “menos distante” o homem “estará de ser feliz”. É que nesta condição “o que se pode e o que se deseja” encontra-se em harmonia. Nesse sentido, a felicidade reside na liberdade individual e moral que, por sua vez, vincula-se à uma espécie de autossuficiência³, à moderna noção de autonomia que não inviabiliza o convívio e tampouco descarta a própria necessidade, imposta historicamente, da relação com os outros.

Em sua condição original, lembremo-nos, o homem ainda não desenvolveu todas as suas faculdades e, dentre elas, a imaginação, que é “a mais ativa”. “É a imaginação”, explica Rousseau, “que amplia para nós a medida dos possíveis, tanto para o bem quanto para o mal e, por conseguinte, provoca e nutre os desejos com a esperança de satisfazê-los” (ROUSSEAU: 1999c, p. 70-71). Além disso, sendo “infinito”, o mundo imaginário leva-nos, é claro, a ideias, igualmente, imaginárias de felicidade e infelicidade, bem e mal.

³ O tema da autossuficiência vinculado à liberdade moral é, sabidamente, estoico. A esse respeito, cf. Espíndola (2007).

Ao mesmo tempo, ainda que limitadas e condicionadas por uma série de circunstâncias alheias ao homem, devemos gozar de todas as faculdades de nosso ser. Chegará o tempo em que Emílio se juntará a Sofia: poderá cumprir, assim, seus deveres de marido e pai; e escolherá um lar e uma terra onde viver: onde cumprirá seus deveres como cidadão, ainda que numa sociedade distante da legitimidade da sociedade do *Contrato*. Ele não foi para viver relegado às florestas.

Referências

BARROS, Gilda Naécia Maciel de. **Platão, Rousseau e o Estado Total**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1996.

_____. “*O espelho*”, de Machado de Assis, ou: “Sobre o problema da identidade do homem em Rousseau”. **Mirandum**, n. 11, enero/junio 2001. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/mirand11/gilda.htm>>. Acesso em: 15 maio 2014.

CASSIRER, Ernst. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Prefácio e posfácio de Peter Gay. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

ESPÍNDOLA, Arlei de. Rousseau e Sêneca: a construção da liberdade moral. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (org.). **Reflexos de Rousseau**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2007. p. 69-90.

MARQUES, José Oscar de Almeida. Rousseau e a possibilidade de uma autobiografia filosófica. In: MARQUES, J. O. A. (org.). **Reflexos de Rousseau**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2007. p. 153-172.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Lourdes dos Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. p. 03-163. (Coleção *Os pensadores*, ROUSSEAU, v. 2)

_____. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução de Lourdes dos Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. p. 165-214. (Coleção *Os pensadores*, ROUSSEAU, v. 2)

_____. **Emílio ou da educação**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999c.

_____. **Do contrato social ou princípios do direito político**. Tradução de Lourdes dos Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide. São Paulo: Nova Cultural, 1999d. p. 27-243. (Coleção *Os pensadores*, ROUSSEAU, v. 1)

_____. Cartas ao Sr. de Malesherbes. In: _____. **Textos autobiográficos e outros escritos**. Tradução, introdução e notas de Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 15-54.

_____. Cartas morais. Tradução e notas de José Oscar de Almeida Marques.
Clássicos da Filosofia: cadernos de tradução, UNICAMP, n. 2, p. 31-66,
ago. 2002.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. **Rousseau: o bom selvagem**. 2. Ed. São Paulo:
Humanitas/Discurso Editorial, 2007.

SOUZA, Maria das Graças de. **Ilustração e história: o pensamento sobre a história no
iluminismo francês**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

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