

5. Considerações finais

O escritor que interroga as principais afirmações de seu tempo quase sempre é mal interpretado. Assim foi quando Rousseau identificou nos *philosophes* uma distorção comum: o fato de entenderem que as questões humanas e sociais dependiam da confiança em explicações puramente racionais e que o progresso caminhava na direção do aperfeiçoamento destas questões. Faltaria a esses *philosophes* um certo senso de virtude. Acontece que o exercício da filosofia não necessariamente está preso unicamente a princípios racionais. A verdadeira disciplina filosófica é a virtude, e é, talvez, esse filosofar que ele tenha buscado em toda a sua trajetória de escritor, como se pode observar na abordagem que faz do Iluminismo francês nas três obras em que mais explicitamente rompe com seus representantes. Mas ao mesmo tempo em que tratamos do *Discurso* e da *Carta* como documentos *críticos* e de suas *Confissões* como um escrito *autocrítico*, nós também os elevamos à categoria de textos que reivindicam e prescrevem a substituição desse tipo de saber convenientemente douto por uma história filosófica que compreenda os fatos, não em si mesmos, mas em seu contexto moral. Embora Rousseau construa uma história hipotética, portanto racional, sobre a origem da humanidade, o conteúdo dessa construção é, acima de tudo, moral. Ele não acredita que o homem tenha sido naturalmente conduzido a tornar-se plenamente social. O caminho que percorreu da natureza até à sociedade foi apenas contingente. Mas já que ele o percorreu, só mesmo uma filosofia incorruptível é capaz de reconstruir hipoteticamente esse percurso de forma a desvendar nele os reais motivos da corrupção a que todos inocentemente se submeteram e a construir conscientemente a melhor maneira de resgatar o que havia de melhor naquele estado. Seu julgamento referente à história é, por isso, antes ético que simplesmente racionalista ou moralizante. E é desta constatação que se pode concluir que suas primeiras obras são, ao mesmo tempo que exercícios críticos, trabalhos árduos de construção de alternativas ao que é moralmente censurável. Seus embates teóricos, dessa maneira, não estagnam neles mesmos. É justamente o rompimento aberto com os *philosophes* que termina por gerar nele a valorização de um tipo de moral virtuosa cuja prática se dá ao nível do conhecimento, da política e do compromisso com a verdade.

Desde que o ser natural entrou na ordem moral, iniciou seu desenvolvimento contínuo como ser humano. Contudo, uma condição de desigualdade foi-lhe imposta. A

heteronomia de caráter moral está amparada sobre as diferenças de relacionamento que ele estabelece com outrem assim que se afasta do estado de natureza e entra no de sociedade. É a partir da assunção de seu ser moral que ele começa a compreender-se a si mesmo como um indivíduo posicionado relativamente diante de outros indivíduos em função de seus direitos e obrigações para com eles. É exatamente por isso que o sentimento do amor-próprio se desenvolve a ponto de formar uma das bases da convivência coletiva, um sentimento quase sempre distorcido por relações humanas que envolvem o desejo de instituir-se como superior, de impor sujeição e de adquirir um domínio arbitrário sobre outrem apenas em favor de uma atribuição de precedência, prestígio, sucesso e valor pessoal. Se estas qualidades são representadas exclusivamente pelos homens em sociedade, seu reflexo mais exato encontra-se nas rodas de intelectuais personificado na figura dos *philosophes iluministas* com os quais Rousseau conviveu. E até o ponto ao qual o genebrino nos conduziu com sua crítica, nota-se o tipo de corrupção que estes representantes das artes, ciências e letras tomaram imperativamente para si como meio de comportarem-se diante de um mundo feito de costumes e valores corrompidos, impregnados de pompa, luxo, riqueza e necessidade de comparação.

Embora o tema da desigualdade, elevado ao nível dos problemas sociais e políticos mais abrangentes, não tenha sido nosso enfoque, ele nos ajuda a precisar de que forma Rousseau o considera o resultado de uma complexa perversão moral do homem ao nível da hipocrisia, da vaidade e da vontade de acesso restrito à glória dada pelo poder. É exatamente na forma como se apresentam e como querem parecer aos outros que os indivíduos alienam-se de sua igualdade. Em princípio, ser detentor de um ser moral é uma questão de ocupar uma certa posição privilegiada e atuar na sociedade em função do monopólio dessa posição. É a satisfação do desejo de possuir prestígio ou de simplesmente parecer prestigioso que provoca no homem, em detrimento de seu verdadeiro ser perante outrem, a ambição de querer mostrar-se bem considerado, respeitado e reputado. Cumpre destacar que a desigualdade inerente à sociedade é fruto de uma convenção moral aprovada pelo assentimento dos indivíduos, um contrato que determina neles a necessidade de conservação de um status e a busca ambiciosa por qualquer tipo de domínio que este status puder sustentar. Não existe nada que advinha da diferença material e da ociosidade que não seja a ambição, a arrogância e o desejo de ser visto, necessidades humanas que, engendradas unicamente por uma vaidade alienante e artificial, são saciadas apenas superficialmente. A ambição voraz e a

pretensão de aumentar a abastança material existem nas pessoas mais para elevarem-se acima dos outros do que por verdadeira necessidade. Para não se sentirem excluídas, exigem atenção como uma forma de satisfação egoísta; e, quando não a têm, tomam uma atitude de fuga rumo a uma consolação que tem por medida uma identificação doentia. Viver em sociedade é o mesmo que viver fora de si mesmo, pautando-se sempre na opinião dos demais e chegando ao sentimento de sua própria existência quase sempre pela apreciação destes. O gosto sobretudo pelo luxo, pode ser compreendido a partir da necessidade do homem civilizado não somente de almejar a satisfação de suas precisões mais primordiais, como também de cobiçar o supérfluo, de exceder em seus desejos, de aspirar o prazer de outrem e de extasiá-lo pela ostentação de seu poder ou habilidade intelectual, situações que, de uma vez por todas, terminam por alienar grosseiramente o que já nasceu alienado – o ser humano dele mesmo e da relação com seu próximo.

Entretanto, estas são apenas algumas das propriedades pertinentes à moral enquanto convenção estabelecida entre os seres humanos no momento da entrada no estado de sociedade. Apesar deste primeiro sentido ser o alicerce e a pedra angular da desigualdade, a atitude do homem de assumir um caráter moral não significa, para Jean-Jacques, que a ordem da natureza o tenha desamparado completamente. Ele perde sua autonomia em virtude dos preceitos sociais, mas continua livre em consequência dos princípios da natureza com as quais nasceu. Daí ser possível afirmar que também fomos conduzidos a tratar aqui da *verdadeira moralidade*, daquela que se refere a padrões que são justos e adequados aos indivíduos e à sociedade, em oposição ao pacto instituído com a saída do estado natural. Em Rousseau, possuir um ser moral é o mesmo que se constituir como um ser virtuoso, primoroso ou de certa forma estimável em suas ações, pois além de figurá-la como um instrumento que regula os relacionamentos sociais, a moral é também a responsável por inscrever no homem aptidões honestas e incorruptíveis que, transformadas em ação, podem servir como verdadeira alternativa ao que há de corrupto e degenerado nas suas relações. Por isso nos preocupamos aqui em evidenciar o estabelecimento de um alicerce moral – no qual toda a desenvoltura crítica de Rousseau culmina – como um modelo para que o ser humano a ele se volte, o tome de exemplo a ser seguido e realize, finalmente, uma história humana plena, onde todos serão capazes de seguir os sinceros ditames da consciência para bem julgar e servir à sociedade e a si mesmo.

Em nenhuma das três obras tratadas aqui Rousseau expôs explicitamente sua noção de moralidade. Pode parecer, por isso, uma conduta pouco criteriosa tê-las tratado como o ato de fundação de uma moral. Mas Jean-Jacques sempre diz muito pouco para dar a entender muito mais. O *Discurso sobre as ciências e as artes*, a *Carta a D'Alembert* e *As confissões* poderiam ser apenas consideradas, respectivamente, uma obra crítica, a outra circunstancial e a última autobiográfica. Mas acontece que elas ultrapassaram os reais motivos de sua realização e, por isso, também merecem ser interpretadas como uma prescrição, como uma reivindicação moral instituída ao homem virtuoso que, afora o próprio Rousseau, ainda não existe. Não nos parece que ele tenha pretendido elaborar um tratado minucioso de moral, mas apenas a ela consagrar um lugar de onde qualquer um possa vislumbrá-la em proeminência. Ao mesmo tempo em que parte de considerações que retratam a realidade do ser humano em sociedade e a sua própria enquanto representante do Iluminismo, Rousseau se ergue contra esses contextos empíricos naquilo que estes possuem de moralmente condenáveis e institui, como alternativa, uma realidade exemplar. Assim, além de denunciar que a legitimidade outorgada a seu estado presente é convenientemente corrupta, o genebrino esforça-se por idealizar novos preceitos que a ele devem ter prioridade e servir de critério ético deajuizamento. E ainda que esse ato de fundação não seja factível, mas apenas idealmente viável fora da história, a sua realização não demanda necessidade alguma de reencontro com a natureza, porque o próprio homem, por sua vontade e consciência, pode refazer o mesmo caminho que outrora o conduziu até o presente, tendo, para tanto, somente a virtude em potência como seu modelo e guia.

A primazia da virtude é uma disposição normativa, uma espécie de exigência moral estabelecida para o homem ideal e inexistente de Rousseau, mas que pode vir a ser factível no instante em que a totalidade dos seres humanos for instruída a adotar uma postura diferente daquela que tem sido seguida pelo Iluminismo. Na verdade, seu modelo imaginário de homem pode ser colocado em prática na ocasião em que todos forem conduzidos a descobrir na virtude uma forma conscienciosa de conhecimento e uma força de sustentação da realidade capazes de permitir que ninguém fraqueje diante de uma história que não é verdadeiramente a sua própria. Como consequência óbvia de sua transformação interna, o homem usará essa virtude, não somente como instrumento de benefício próprio, mas também como ferramenta de edificação de um outro tipo de sociedade, ou seja, de uma república democrática aos moldes de Genebra ou, talvez, da Lacedemônia.

A transformação individual e social pela via da virtude nos faz constatar que o elemento ao qual Rousseau atribui importância é, sem dúvida, a *moral*, o que prova estar a *razão* em um outro nível de consideração. Acontece que para o conjunto do movimento iluminista, a razão mostra-se como a mais bem desenvolvida faculdade do homem, além de ser a responsável por torná-lo livre. Na cultura estimada pelos *philosophes* e enciclopedistas, os valores intelectuais estão colocados na posição mais elevada na escala de valores humanos. Entretanto, o conflito de Rousseau com seus adversários não está relacionado à razão considerada em si mesma, mas à sua equivocada utilização. Esta faculdade, da maneira como é aproveitada pelos representantes do século, não contribui em nada para a crítica de uma história que tem velado os verdadeiros e mais importantes valores humanos. Para Rousseau, o exercício de análise e esclarecimento da realidade que ela propõe não tem função alguma na compreensão e na ação de preceitos morais. É por isso que em seu primeiro *Discurso o genebrino* diz trazer em si o *amor à virtude* como única forma de conhecimento filosófico e a *sinceridade da consciência* como único método de compreensão da realidade. Um peculiar pragmatismo metodológico que dispensa a especulativa e vã sutileza de argumentos que aceitavam como verdade apenas o que era conveniente à notoriedade. A verdade de fato só será atingida quando um homem se dispuser a ser incorruptível em suas investigações. E Rousseau, sozinho, toma para si a responsabilidade tanto de desbaratar as afirmações que os *philosophes* davam como infalíveis quanto de superar os compromissos hipócritas da ideologia que professavam. Responsabilidade que só foi possível por ele dispor-se a enfrentar todos os empecilhos sociais e intelectuais dos círculos letrados, por cultivar-se em absoluta independência em relação ao movimento iluminista e por exercer o lema que a si mesmo conferiu como uma condição inevitável para sua profissão – “*Vitam impendere vero*”.

Sua crítica, portanto, não se dirige propriamente à razão, mas à forma como seu emprego pelos membros das rodas de intelectuais ajuda na corrupção da moral. Não nos parece, por isso, que seja sua intenção transformar em vício de análise a oposição razão/consciência moral. Daí ser apropriado destacar como a moralidade também pode exercer um importante papel no desenvolvimento do atributo mais inventivo do homem – a competência da *perfectibilidade*. Não é, pois, tanto a faculdade da razão quanto a qualidade de agente livre que ela outorga ao ser humano que o define como distinto de qualquer outro animal. Todos os animais estão submetidos à natureza. A diferença está em que o homem, além de possuir o livre-arbítrio para aceder ou resistir aos seus

desígnios, tem a consciência dessa liberdade. O animal, depois de alguns anos, “será o que sempre foi por toda a vida”. O homem, ao contrário, aperfeiçoar-se-á. O que o constitui como diferente daquele, portanto, é a sua habilidade de antecipar e extrapolar aquilo que é dado pelas sensações, ou seja, de aprimorar-se continuamente pela consciência da liberdade de *querer* e de *escolher* sua idéia de futuro. Estes verbos não se constituem a partir de uma propensão instintiva qualquer do indivíduo; ao contrário, como são atos do pensamento e da imaginação, cuja força age muito mais que pontualmente, constituem-se a partir de sua capacidade de autodeterminação. É pela reflexão que o ser humano torna-se capaz de operar com a imprecisão, de relacionar-se com a ausência, de direcionar sua inspiração e de estender-se pelo futuro. Isto quer dizer que ele é capaz de fazer brotar o que ainda não existe, ou, caso não seja capaz de fazê-lo aparecer de imediato, ao menos de convencer-se de que o inexistente ainda pode surgir. Sua reflexão imaginativa se apresenta como uma operação exploratória que se dedica a vislumbrar as alternativas, a ver além do imediato e a discernir mais exatamente aquilo que pode, um dia, acontecer. E é graças a esta perspectiva que Rousseau, ao isolar-se da facticidade do Iluminismo, explicitamente abre a si mesmo um tempo vindouro, um mundo de possibilidades diferente daquele no qual foi lançado sem *escolha*.

É esta privação de liberdade um dos motivos que faz sua preferência pelo comportamento republicano dos habitantes de Genebra ser impositiva e paradigmática para qualquer sociedade, mas principalmente para a conduta dos mais ilustres representantes do Iluminismo. Por isso escreve quase como um legislador, vislumbrando e preceituando seu ideal de futuro. Na verdade, como os homens têm uma faculdade que possibilita a continuidade de seu aperfeiçoamento, a virtude cívica e republicana, justamente por ser uma idéia, pode um dia ser colocada em prática, não por um impulso instintivo qualquer, mas pela determinação e pelo reconhecimento de uma lei moral a que a vontade da consciência coletiva dos homens está espontaneamente submetida. Mas como pode o homem civilizado – que obedece às suas faculdades inatas – agir de acordo com uma lei do dever, se esta sugere submissão a um elemento externo à sua vontade? Acontece que a ação moral da consciência, além de ser uma prática de compromisso com o dever, também é mais uma inclinação afetiva inscrita no coração dos homens por Deus, e não meramente uma imposição exterior. Ao mesmo tempo em que a moralidade é colocada em exercício *por dever* aos princípios coletivos, também é determinada e impulsionada por uma *lei do dever* assentada no espírito dos seres. E como estas aspirações e atitudes morais originaram-se dos afetos que Deus

disponibilizou no feliz estado de natureza, o papel fundamental do ideal utópico das festas públicas é, portanto, o de resgatar o que havia de original naquele estado. Pelos espetáculos ao ar livre, os homens poderão reinventar a realização daquilo que foi interrompido. E ainda que não seja possível acreditar que a cidade aperfeiçoada e recriada pelas festas – segundo os princípios igualitários do estado de natureza – é um ideal válido e realizável em um tempo ulterior, que ao menos a característica de combate e de crítica de seu idealizador seja considerada indispensável para amparar aqueles que não querem ser vítimas e cúmplices do presente. Se o futuro é um espaço de expectativa que não se mede nem se vislumbra objetivamente, os indivíduos merecem ao menos ter a esperança de que um dia ele se transformará em experiência pela potência de realização de suas vontades. Se a virtude cívica de Genebra ou Lacedemônia existiram em um passado ideal, e se o passado está carregado de história, não há porque duvidar de suas possibilidades de reedição. Só é impossível fazer previsões de como será o futuro se deliberadamente deseja-se não fazê-las. Lançar-lhe possibilidades significa sim postular normativamente como ele deve ser; porém, pior que lhe prescrever a forma, é condenar convenientemente os homens em uma história que não é verdadeiramente a sua.

É fato que o modelo clássico de república e de virtude estava, antes de estar aos demais *philosophes*, disponível a Rousseau desde suas primeiras obras, principalmente na *Carta a D'Alembert*. Mas é fato também que há, no seu caso, uma justificativa da obra pela vida, afinal, seu ideal de virtude cívica, tem a influência, por menor que seja, da juventude que vivera em Genebra. Outrossim, existe uma dívida da vida para com a obra, exatamente porque, se ele não foi capaz de resolver suas peculiaridades individuais na convivência cotidiana com seu próprio século, foi em sua obra que conseguiu transformar o que havia de fundamental nesse convívio em material para a construção de sua crítica histórica. É certo que há um diálogo entre ambas, porém, embora a vida forneça elementos para as obras, são estas, enquanto documentos históricos, que acabam cobrando dele uma postura. É claro que o que é essencial para Rousseau pode, para seus leitores, ser tão somente curiosidade. Mas não é disso que se trata. É possível sim abstrair o que existe de indiscreto em sua vida e identificar como fundamentais as situações existenciais que escolhera para formular a crítica que dirige contra o espírito do iluminismo francês, aquele que macula tudo o que, para Rousseau, merece um tratamento virtuoso.

E este é um dos motivos que não nos faz desprezar o conteúdo de suas *Confissões*. Esta é uma obra cuja realização constitui-se de forma que cada palavra escrita impõe – tanto ao seu próprio autor quanto a todos os homens de bem que o lerem – a obrigação de uma conduta incorruptível diante de um movimento filosófico que se corrompe por fazer da exaltação da moral hipócrita um instrumento de prestígio e distinção. Ainda que sua individualidade esteja reprimida em um contexto do qual não escolhera ser vítima, existe em seus textos, inclusive nos autobiográficos, uma crítica objetiva. E se nestes últimos textos essa crítica culmina em uma moral subjetiva, isso não significa que tenha encerrado seus pensamentos nela. Na verdade, sua finalidade é a de estendê-la ao público para mostrá-lo, através do relato autêntico de sua trajetória de vida enquanto membro da agitação iluminista, que é pelo esforço da transparência que se resiste à impostura histórica. O imperativo da franqueza parece revelar em Rousseau uma necessidade de participação no destino de outros homens. Mostrar-se verdadeiramente em público é um meio de disseminação de princípios de virtude. E embora possua da virtude tudo aquilo que é pertinente a ele próprio, Jean-Jacques não negligencia a sociedade como sendo alheia a sua pessoa. Ele só diz a verdade sobre si mesmo depois de autocriticar-se como colaborador do Iluminismo, ou seja, depois de justificar a posição contraditória de escritor e de crítico das letras que ocupa nele. Algumas perguntas – *quem sou eu?, que direito tenho de avaliar as coisas?, o que produz meus juízos?* – são os primeiros passos na direção da autoridade para julgar acontecimentos externos à sua consciência, mas que, de alguma maneira, o afetam. É necessário ser suficientemente autocrítico para ter o poder de impor a uma sociedade inteira que tire a máscara da dissimulação, pois qualquer um que diga verdades subjetivas sobre si próprio está autorizado, pela força da convicção moral dessa atitude, a dizer verdades objetivas a quem quer que seja.

O relato confessional de sua vida não é fortuito. Ele está investido da obrigação de substituir, mas não de extinguir de todo, o valor de conhecimento histórico de suas obras anteriores por um valor de sentimento e assim saturar a história de um conteúdo afetivo representado pela moral. E isso parece significar que, ao justificar-se em suas mais particulares atitudes em presença de seus contemporâneos, sua intenção é a de instituir uma ética da sinceridade. Enquanto a hipocrisia tem um lugar específico entre os *philosophes* da sociedade francesa, a sinceridade tem o seu espaço nas obras e nas atitudes de Rousseau. Se, de um lado, ele situa o fingimento como um vício surgido com o advento da sociedade civil, marco da decadência humana, por outro, ele também

o localiza historicamente no Iluminismo. E é por isso que a sinceridade, como um ideal de comportamento contrário à falsidade, também situa-se no tempo, e é Jean-Jacques aquele que representa a personagem histórica favorável a este ideal. A transparência moral é, assim, uma virtude de defesa contra a disseminação da mentira. É claro que a verdadeira virtude, representada pelos sentimentos do *amor-de-si* e de *piedade*, encontra-se no estado de natureza, mas o seu restabelecimento, muito embora sob outros moldes, só pode ser baseado em princípios de sinceridade que, quanto mais universais, a tornarão ilustre, digna e bem mais extensa que aqueles. Rousseau sabe que a exigência de uma sociedade translúcida só faz sentido se quem a demandar mostrar-se como um exemplo de franqueza. E toda sua idealização a favor de um estado de consciência adequado a esse tipo de comportamento realiza-se, em um primeiro momento, como uma resposta ao seu relacionamento com a década de 1750, e, em seguida, como um culto relativo à sua própria conduta diante do mundo. E ainda que a sinceridade, enquanto atitude contra aqueles que utilizam a mentira para agir em sociedade, não tenha sido precisamente definida em uma obra específica, o que importa aqui é a idéia de que, diluída em todos os seus textos, ela é capaz de dar conta verdadeiramente tanto da história dos homens quanto de sua própria.

Mas isso não quer dizer que Rousseau queira ir além das implicações políticas que sua sincera crítica pode vir a resultar. As obras de que tratamos nasceram de sua consciência do Iluminismo como um movimento intelectual de um contexto histórico degenerado, mas ela não vai além da investigação de suas evidências mais corruptas, preferindo, ao final, a instituição de um sucedâneo no campo moral. Seus textos resultam sim, a partir das críticas ao seu próprio século, na fundação de uma moral virtuosa que dispõe o homem para a prática do bem coletivo, mas isso não significa a subversão ou a instituição de uma ação comprometida. Está claro que para Rousseau, uma vez que moral e política caminham unidas, a condição de ser virtuoso não pode estar separada da condição de cidadão. É por isso que acredita na eficácia revolucionária da virtude como instrumento de conhecimento, como força de união das vontades e das consciências em uma república democrática e como disposição constante para o exercício daquilo que está de acordo com verdade. E é a partir da crença na sua força deliberada que ele não nega completamente a possibilidade de uma reconciliação com a sociedade. Mas essa reconciliação será viável desde que o caráter pessoal de sua moralidade prevaleça sobre qualquer outra já constituída, principalmente sobre a moral própria ao combate político. Ainda que estas duas instâncias não possam ser, na prática,

compreendidas separadamente, a moral subjetiva, em um nível ideal, até pode prevalecer sobre a política. É certo que, tenha ela o caráter pessoal ou social, toda moral está situada no tempo e na história, mas na complexidade dos atos de Jean-Jacques predomina a interrogação pessoal que põe em dúvida todas as normas com as quais não escolheu conviver. A vida em sociedade é, para ele, uma situação-limite em que princípio algum – seja ele religioso, intelectual ou propriamente político – é capaz de orientar e mediar sua ação. Por isso, dela ele desvia o seu olhar, e, em assim fazendo, estabelece simplesmente um compromisso de criticá-la e de instituir um mundo de caráter imediato e idealizado diferente daquele cujas intempéries foi obrigado a testemunhar e a, sozinho, ser vítima.