

# O ovo da serpente ou o prelúdio de uma ruína: esboços sobre o olhar na obra de Jean-Jacques Rousseau

---

Mauro Dela Bandera Arco Júnior

maurodelabandera@yahoo.com.br

Orientadora: Maria das Graças de Souza

O presente trabalho analisa, no segundo Discurso de Jean-Jacques Rousseau, o fato de que a estima pública e o olhar do outro são elementos que marcam o início do processo de degradação e de alienação dos homens naquilo que constitui a primeira experiência de sociabilidade pela qual passam, uma vez que, no estado natural, o homem permanecia limitado a seu ser, de modo a manter o equilíbrio entre seus desejos e a satisfação deles, desfrutando de um estado de verdadeira felicidade, ao passo que na sociabilidade ele sai de si mesmo para viver na dependência do olhar do outro, submetido ao império do julgamento público.

**Palavras-chave:** Estado de natureza - Sociabilidade - Amor-próprio - Alienação

## **The serpent's egg or prelude of a ruin: drafts about the sight in the work of Jean-Jacques Rousseau**

This work analyses in Rousseau's second Discourse the fact that the public opinion and the others' sight are elements that set the beginning of man's degradation and alienation processes in what constitutes the first experience of sociability they go through; in the state of nature, man remained limited to himself, maintaining the balance between his desires and their satisfaction, enjoying a state of true happiness, whilst in social activities he gets out of himself to be dependent on the sight of the other, submitted to the empire of public judgment.

**Keywords:** State of nature - Sociability - Self-love - Alienation

Ninguém vai acreditar em você, apesar de que qualquer um que fizer um mínimo esforço pode ver o que lhe espera no futuro. É como um ovo de uma serpente. Através das finas membranas, pode-se discernir o réptil perfeitamente concebido.

*O Ovo da Serpente* (filme de Ingmar Bergman, 1977)<sup>1</sup>

**D**esde o início da sociabilidade humana, descrito por Rousseau no seu segundo *Discurso* — período conhecido como “idade de ouro”, “sociedade começada”, ou ainda, na *Carta a Beaumont*, “segundo estado” —, notamos as sementes, isto é, o anúncio das desmedidas vindouras da sociedade totalmente consolidada. Já observamos nesta época a ação de um princípio que promoverá, mais adiante, no estado social, tanto nossas misérias como também a violência generalizada que nos abate. Tal princípio é o amor-próprio juntamente com o desejo de se distinguir dos demais. Claro que esse princípio não se encontra totalmente desenvolvido, mas, como aponta a metáfora do ovo, está em um estado embrionário. Além disso, suas possibilidades de satisfação encontram-se bastante limitadas, uma vez que ainda se fundam em distinções concretas entre os homens. Contudo, como veremos a seguir, isto é o suficiente para gerar algumas disputas funestas e incitar algumas paixões nos corações humanos que não existiam no estado natural.

Faz-se necessário buscar a gênese do amor-próprio, tentando entender como ele surge no processo de degeneração do amor-de-si. Um processo que aqui chamaremos de “alienação”, apesar de Rousseau não utilizar essa expressão, pelo menos não com o significado que aqui queremos expressar, referente ao momento em que o homem sai de si e passa a viver em seu exterior, quando ele começa a viver de acordo com a opinião pública, de acordo com o olhar do outro. Rousseau chega a utilizar o termo “alienação” no *Contrato social*, mas com um sentido unicamente jurídico: as cláusulas do pacto social se resumem à “alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à toda comunidade” (Rousseau 10, p. 32).

Podemos encontrar exemplos do nosso objeto de análise presentes em diferentes textos do cidadão genebrino: seja no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, no qual Rousseau afirma que o homem social “só sabe viver na opinião dos outros” (Rousseau 9, p. 242); seja no *Discurso sobre as ciências e as artes*, em que o autor afirma que o homem civilizado segue, incessantemente, “os hábitos tradicionais, jamais a própria índole”, de tal maneira que ele já “não

ousa parecer o que se é” (Rousseau 8, p. 14). Não é difícil apontar exemplos como estes nas demais obras de Jean-Jacques, na medida em que é um tema bastante corrente em seu pensamento político. No *Emílio*, por exemplo, Rousseau prescreve: “Ó homem! Fecha tua existência dentro de ti e não mais serás miserável” (Rousseau 11, p. 79), querendo, com isso, dizer que o mal decorre quando o homem projeta sua existência para além de seu próprio ser<sup>2</sup>.

Assim, tendo em vista elucidar como o homem natural, que vivia em si mesmo, passa a necessitar da referência alheia para poder se afirmar como sujeito — isto é, de que modo passa a ter uma existência relativa — utilizaremos especificamente, dentre as obras de Rousseau, o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, o que não impede de recorrermos constantemente a outros textos do autor, como também não descarta o uso periódico de alguns comentadores, com a finalidade de melhor esclarecer os assuntos que serão abordados no desenrolar do trabalho.

### **Otimismo naturalista ou o ser em si**

O homem nascente era, nas palavras de Rousseau, “um animal limitado inicialmente às puras sensações” (Rousseau 9, p. 204) que vivia inteiramente absorto na imediatez do instante presente, sem se preocupar, por um único momento que seja, com a extração de qualquer coisa da natureza, a fim de se precaver de um futuro distante e incerto, uma vez que ela oferecia tudo de que ele necessitava para sua sobrevivência e seu bem-estar físico. Portanto, o homem sequer precisava do trabalho ou da ajuda da reflexão para transformar o mundo em que vivia, tendo em vista satisfazer seus desejos. O ser humano, nesse período, tinha como única preocupação a sua existência atual; ele não saía de si mesmo, bastava-se em sua auto-suficiência. Está aí — como aponta Jean Starobinski ao refletir sobre este “quase animal” que era o homem em seu estado nascente — “uma variante ‘animal’ e ‘sensitiva’ do ideal estoíco de autarquia” (Starobinski 12, p. 37). Suas faculdades mentais não estavam desenvolvidas, existiam apenas potencialmente; ele ignorava os vícios, e suas paixões permaneciam calmas. Segundo Rousseau, os desejos do homem natural

não ultrapassam suas necessidades físicas. (...) Sua imaginação nada lhe descreve, seu coração nada lhe pede. Suas módicas necessidades encontram-se tão facilmente ao alcance das mãos e ele está tão longe do grau de conhecimentos necessários para desejar adquirir outros maiores, que não pode ter nem previdência, nem curiosidade. (...) Sua alma, que nada agita, entrega-se apenas ao sentimento de sua existência atual, sem nenhuma idéia do futuro, por mais próximo que possa ser, e seus projetos, limitados como as suas vistas, mal se estendem ao fim do dia (Rousseau 9, pp. 175-6).

É justamente nesse estágio do desenvolvimento humano — que poderíamos chamar de estado pré-reflexivo — que o homem experimenta o privilégio da posse imediata da verdade. Ele experimenta um contato límpido com as coisas. A experiência humana ainda não é turvada pelo erro, na medida em que as sensações — que até então constituem a totalidade de sua experiência — se identificam com suas respectivas imagens, isto é, estão em conformidade com os objetos exteriores.

O erro só entra em cena quando aparece a faculdade de julgar, não tendo nenhum contato com a esfera sensitiva, uma vez que é somente nas operações e atividades do sujeito que se insere a possibilidade do falso conhecimento. É quando estabelecemos relações entre os dados sensíveis, quando julgamos conhecer determinados aspectos da realidade, que operamos no terreno do erro, posto que para haver conhecimento é indispensável uma atividade do sujeito, uma transcendência dos dados que nossos sentidos nos oferecem. Com isso, o conhecimento corre o risco de não ter um lastro correspondente na realidade. Todavia, esse problema somente aparece depois de já se ter percorrido certo caminho no desenvolvimento humano. Por ora, devido ao caráter puramente sensitivo do homem natural, as faculdades que possibilitariam o conhecimento, como a imaginação e o entendimento, não se encontram senão em estado virtual. De acordo com as palavras de Salinas Fortes,

no plano dos sentidos o erro é impossível: se a avaliação de uma relação entre dois objetos “não fosse mais do que uma sensação e me viesse unicamente do objeto, meus julgamentos não me enganariam nunca, uma vez que nunca é falso que eu sinto o que sinto”.

O autor ainda acrescenta:

é necessário confiar desconfiando do entendimento, pois o que é certo é “que a verdade está nas coisas e não em meu espírito que as julga e que, quanto menos ponho de meu nos juízos que formulo sobre elas, mais estou seguro de me aproximar da verdade” (Fortes 1, pp. 77-78).

Nesse estado, os homens não dispõem, nem ao menos necessitam, de uma linguagem constituída, uma vez que vivem isolados e inteiramente independentes dos demais. Descarta-se, assim, qualquer tipo de comunicação entre eles que não sejam os gritos na natureza. Não existe nenhum vínculo ou laço que prendam os homens e os forcem a estabelecer algum tipo de correspondência entre si. É afirmando a total autonomia do homem natural que Rousseau polemiza com filósofos de seu tempo acerca da origem da língua, mostrando que esta não é natural e que os que assim afirmam estão caindo no

mesmo erro pelo qual Hobbes será censurado, qual seja, transpor para o homem natural características encontradas somente no homem civil ou social.

Rousseau apresenta uma sucessão de aporias que explicitam toda a dificuldade para descrever o processo de constituição da linguagem.

Para nos fazer entender que o homem falou tarde, acumula tão grandes dificuldades que parece sustentar que o homem jamais falou. (...) Ao enunciar os inúmeros obstáculos que se opõe à invenção das línguas, obriga-nos a admitir pelo menos uma enorme distância, um imenso lapso de tempo entre o homem primitivo e o homem dotado de linguagem (Starobinski 12, p. 314).

Formula-se, nessa perspectiva, aquilo que Starobinski chama de “antropologia negativa” em Rousseau, pois antes de afirmar como se deram, historicamente, a origem e o desenvolvimento das línguas, Rousseau se preocupa em dar, tão-somente, uma resposta negativa, dizendo quais são as dificuldades para o seu surgimento nesse estágio do desenvolvimento humano. Segundo Starobinski,

o homem natural define-se pela ausência de tudo que pertence especificamente à condição do homem civilizado. O método de Rousseau consiste em despojar o homem de todos os atributos “artificiais” de que este pôde tomar posse no concurso da história. É então por uma espécie de ‘via negativa’ que ele procura traçar a imagem do homem da natureza. (...) Toda a passagem sobre a origem das línguas toma lugar nesse movimento negativo: trata-se menos de retrair o desenvolvimento, as diversas etapas de sua formação, do que de mostrar suas dificuldades e seus embaraços (Starobinski 12, p. 314).

Toda essa preocupação de Rousseau em descrever o hipotético estado de natureza e o que seria o homem natural não é uma empreitada vã, uma vez que o autor quer mostrar que as sociedades históricas, que temos diante dos olhos, foram obra de um longo percurso de desenvolvimento; Rousseau quer nos fazer entender que a ordem social estabelecida não foi autorizada pela natureza, mas produzida pelas mãos dos próprios homens. Assim, busca revelar que a gênese do mal está em meios puramente humanos. Nas palavras de Jean-Jacques:

O princípio fundamental de toda a moral, sobre o qual refleti em todos os meus escritos, e que desenvolvi nesse último [*Emílio*] com toda clareza de que era capaz, é que o homem é um ser naturalmente bom, que ama a justiça e a ordem, que não há nenhuma perversidade originária em seu coração, e que os primeiros impulsos da natureza são sempre corretos. Fiz ver que a única paixão que nasce com o homem, a saber, o amor de si, é uma paixão em si mesma indiferente quanto ao bem e ao mal, que só se torna boa ou má por acidente e segundo as circunstâncias em que se desenvolve. Mostrei que todos os vícios que se imputam ao coração humano não lhe são em absoluto naturais; falei da maneira como nascem e, por assim dizer, segui sua genealogia, mostrando como, por uma contínua deterioração de sua bondade originária, os homens se tornam, enfim, o que são (Rousseau 7, p. 48).

## Pessimismo histórico e a dimensão da alteridade

Antes de tudo, é necessário o desenvolvimento de algumas faculdades para que o homem possa adquirir a capacidade de conhecer, dentre as quais estão a faculdade de comparar e a imaginação. Para que possamos atribuir relações entre as coisas, necessita-se de uma conjugação entre o entendimento e a imaginação, pois para haver uma comparação entre dois ou mais objetos é preciso que a imaginação transporte esses elementos para um plano fora da realidade, isto é, um plano estritamente intelectual.

Os jogos de olhar desempenham papel essencial nessas comparações que o indivíduo efetua. Lançar os olhos sobre os objetos é o momento de ver suas relações, é a ocasião de realizar as comparações e de julgar. “Pela comparação movimento os objetos, transporto-os, por assim dizer, coloco-os uns sobre os outros para julgar suas diferenças ou suas semelhanças e geralmente todas as suas relações” (Rousseau 11, p. 379). Voltando ao que foi dito mais atrás, é justamente esse transporte que faz do entendimento uma faculdade passível de erro. As relações que estabelecemos entre diferentes objetos não necessariamente correspondem à realidade, podendo muito bem ser uma ficção de nosso espírito. A imaginação, ao transcender a realidade, corre o risco de distorcê-la pelo fato de o conhecimento daí proveniente ser a visão que nosso espírito crê existir na natureza e não a natureza mesma. Como aponta Luiz Roberto Salinas Fortes, “com a eclosão dessa faculdade de comparação ou com o despertar da ‘atividade’ do sujeito, surge ao mesmo tempo a possibilidade do erro” (Fortes 1, p. 76), uma vez que “a atividade do sujeito, nela mesma, implica a substituição de uma imediação [captação instantânea da natureza exterior pelos sentidos] por uma relação de mediação” (Fortes 1, p. 78) efetuada pelo sujeito.

Pouco a pouco, no desenrolar do desenvolvimento humano, o “ser inteligente” foi tomando a posição do “ser sensível”, operando, desse modo, o constante processo de individuação do homem e sua concomitante perda de identidade. Deixa a cena o quase animal para entrar em seu lugar o indivíduo com todo o aparelho intelectual desenvolvido. Fez-se, assim, de um animal limitado e estúpido, um ser inteligente, um homem. Porém, tais conquistas representam a fragmentação do indivíduo, na medida em que as operações da reflexão rompem o equilíbrio do “ser sensível” fazendo com que este não tenha mais a coincidência consigo mesmo, posto que a partir de agora o homem sempre estará insatisfeito com sua condição. Ele não representa mais, como outrora, o “ideal estóico de autarquia” cuja preocupação era, tão-somente, sua existência atual. Com o aparecimento de nossas faculdades mentais um mundo

de misérias começa a se desenhar à frente de nossos olhos. Podemos falar a este respeito em uma espécie de paradoxo de nosso desenvolvimento intelectual, em que o ganho proveniente de um aperfeiçoamento se faz acompanhar por um desequilíbrio entre nossos desejos e nossa capacidade de satisfazê-los, que desemboca nos males da condição do ser humano e na sua infelicidade.

Enquanto nossas faculdades permaneciam em estado virtual nossos desejos ficavam circunscritos aos estreitos limites do presente e jamais ultrapassavam a estrita medida da necessidade. Nesse sentido, Rousseau escreve no *Emílio* que

todo 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 11, p. 74).

É essa proporção entre desejo e poder que garante que o homem consiga viver em si mesmo de maneira autônoma e íntegra. Contudo, quando se rompe a justa medida, o homem se fragmenta ao buscar, constantemente, fora de si, meios de realizar seus desejos. Isso tem como causa nossos constantes aperfeiçoamentos intelectuais. Sobre este ponto Rousseau chega inclusive a afirmar que se a natureza “nos destinou a sermos sãos, quase ousou assegurar que o estado de reflexão é um estado contra a natureza e que o homem que medita é um animal depravado” (Rousseau 9, p. 169).

Tendo ativado as faculdades mentais e intelectuais — em especial a imaginação, que além de ser crucial para haver conhecimento também alarga nossa medida dos possíveis —, novos desejos vão pouco a pouco sendo suscitados no espírito humano, de modo que o equilíbrio entre vontade e potência se rompe e não pode mais ser restabelecido. Sendo a imaginação uma faculdade ilimitada quando ativa, sempre proporcionará uma insatisfação no ser humano no que tange à sua existência, forçando-o, permanentemente, a buscar novas soluções para amenizar e satisfazer seus desejos, a partir de então perenemente renovados. O homem, então, recorre ao trabalho para prover sua (in)felicidade. Porém, sempre desejará mais coisas e esses desejos se converterão em verdadeiras necessidades, sem as quais seria impossível agüentar o peso da existência, cada dia mais opressor.

Os homens, desfrutando de grande lazer, empregaram-no para obter vários tipos de comodidades desconhecidas de seus pais; e foi esse o primeiro jugo que impensadamente se impuseram e a primeira fonte de males que prepararam para seus descendentes, pois, além de continuarem assim a enfraquecer o corpo e o espírito, ao se habituarem com essas comodidades, estas perderam quase todo o atrativo e ao mesmo tempo degeneraram em

verdadeiras necessidades. Assim, a privação delas tornou-se mais cruel do que doce era a sua posse, e sentiam-se infelizes por perdê-las, sem serem felizes por possuí-las (Rousseau 9, p. 209).

Rousseau demonstra uma preocupação especial quanto ao controle que devemos exercer acerca da imaginação, tendo em vista, desse modo, diminuir nossos desejos, ou melhor, colocá-los em um patamar mais compatível com nossas forças e nossas possibilidades de satisfação. Sobre isso, nosso autor se pergunta:

em que, então, consiste a sabedoria humana ou o caminho da 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 (Rousseau 11, p. 74).

É a liberdade de nossa faculdade da imaginação que torna os homens infelizes e fragmentados. Segundo Rousseau,

o mundo real tem seus limites, o mundo imaginário é infinito. Já que não podemos ampliar o primeiro, reduzamos o segundo, pois é unicamente da diferença entre eles que nascem todos os sofrimentos que nos tornam realmente infelizes (Rousseau 11, p. 75).

Claro que o sujeito não compete sozinho para suas desmedidas. As forças externas ao homem desempenham um papel essencial para o desenvolvimento de suas faculdades intelectuais que, anteriormente, estavam em estado virtual. Agora o homem não habita mais o hipotético paraíso idílico, como em seu nascimento. Devido à fusão de algumas variantes — aumento da população, escassez de alimentos, condições adversas do clima e da terra, entre tantas outras coisas — ele foi jogado diretamente na história. A natureza aos poucos colocou o gênero humano envolto em um complexo de carências e dificuldades que deveria ser sanado para, com isso, garantir sua sobrevivência. O desenvolvimento e a ativação de nossas faculdades mentais e intelectuais dependem da constante luta que empreendemos com as forças externas. O homem é forçado, por condições que lhe escapam, a aperfeiçoar-se.

A diferença dos terrenos, dos climas, das estações forçou-os a incluí-la em suas maneiras de viver. Anos estéreis, invernos longos e rudes, verões escaldantes, que tudo consomem, exigiram deles um novo engenho. Ao longo do mar e dos rios, inventaram a linha e o anzol e tornaram-se pescadores e ictiófagos. Nas florestas, construíram arcos e flechas e

tornaram-se caçadores e guerreiros. Nos países frios, cobriam-se com peles dos animais que haviam matado (Rousseau 9, pp. 204-5).

Dessa forma, a introdução do trabalho e de um complexo de artifícios, criados pela então nascente reflexão e pela perfectibilidade<sup>3</sup>, tornou-se necessária. Os homens somente permaneceram vivos ao empreender uma luta constante contra as forças da natureza. Como aponta Olgária Matos,

as mudanças [o desenvolvimento das potencialidades e faculdades humanas] respondem a uma *provocação* vinda de *fora*: em certas regiões o homem encontrou ‘anos estéreis, invernos longos e rudes, verões ardentes’ e em seu meio natural não conseguiu encontrar proteção segura, vendo-se forçado a sair de sua indolência primitiva; a partir de então, passa a depender do exterior. E este ser que recebia os dons da natureza deverá conquistá-los — a adversidade só será vencida ao preço de um esforço contínuo: é o trabalho que obrigará o homem a organizar-se em sua luta contra os obstáculos (Matos 4, p. 42).

É justamente dessa luta incessante entre o homem e o mundo, expressa pelo trabalho, que culminará a evolução psicológica do sujeito. O esforço constante que o indivíduo estabelece com seu meio impulsionará sua evolução, ao perceber e operar certas relações entre as coisas.

Essa comparação reiterada dos diversos seres com ele mesmo e de uns com os outros gerou naturalmente no espírito do homem a percepção de certas relações. As relações que expressamos pelas palavras grande, pequeno, forte, fraco, rápido, lento, temeroso, ousado e outras idéias parecidas, comparadas quando necessário e quase sem pensar, acabaram por produzir-lhes uma certa espécie de reflexão, ou melhor, uma certa espécie de prudência maquinal que lhes indicava as precauções mais necessárias à sua segurança (Rousseau 9, p. 205).

As comparações que estabelecemos entre as coisas, entre nós e os outros, engendrando uma “espécie de reflexão” ou “prudência maquinal”, faz nascer o sentimento de orgulho. O homem se julga superior frente aos outros animais ao tornar-se ciente de seu engenho e poder.

As novas luzes que resultaram desse desenvolvimento aumentaram-lhe a superioridade sobre os outros animais ao torná-lo ciente dela. (...) Foi assim que o primeiro olhar que dirigiu a si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho (Rousseau 9, pp. 205-6).

Jean Starobinski comenta essa passagem dizendo que

a faculdade de comparar tornará o homem capaz de uma reflexão rudimentar: ele saberá perceber diferenças entre as coisas, se saberá diferente

dos outros animais, se verá em sua superioridade, e já surge um vício: o orgulho (Starobinski 12, p. 39).

No momento em que as relações humanas tornam-se mais permanentes, em que os olhares dos indivíduos se cruzam com mais freqüência, é impossível escapar às comparações como também às paixões, que nascem juntamente com esse começo de sociabilidade. Idéias como mérito e beleza passam a ser correntes no espírito humano e uma de suas conseqüências mais graves é o afloramento do amor-próprio com o sentimento de preferência em relação aos outros. Agora também nos julgamos superiores frente aos outros indivíduos, queremos a qualquer custo nos distinguir. Desejamo-nos a tal ponto que queremos que os demais também nos prefiram a eles mesmos e fazemos o possível para que isso aconteça.

Todos quiseram atrair para si os olhares dos outros e as ações passaram a ser governadas não mais pelo sujeito, mas pela opinião pública. O olhar do outro passou a me seduzir, a me fascinar e a me compelir a determinadas ações. Eis o momento em que o indivíduo sai de si e começa a viver no seu outro, submetido a uma ditadura do olhar que velou para sempre a transparência que existia entre o indivíduo e seu interior.

Acostumam-se a considerar diferentes objetos e a fazer comparações, adquirem insensivelmente idéias de mérito e de beleza que produzem sentimentos de preferência. (...) Cada qual começou a olhar os outros e a querer ser olhado por sua vez, e a estima pública passou a ter um preço, aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloqüente passou a ser o mais considerado (Rousseau 9, pp. 210-1).

Como aponta Salinas Fortes, nesse momento:

os homens passam a querer a estima de seus semelhantes e a aprovação alheia torna-se uma obsessão permanente. Estabilizando-se as relações sociais, o amor das distinções, ou o furor de se distinguir converte-se na paixão dominante. “Todos querem ser admirados. Eis o segredo e o fim último das ações dos homens” (Fortes 2, p. 118).

Às necessidades naturais do homem, tais como sua subsistência (alimentação e repouso) e seu bem-estar (o apetite sexual), acrescenta-se mais uma, qual seja, a estima pública, e, aos poucos esse desejo de distinção, de honras, reputação e nobreza, vai ocupando lugar dominante nos corações humanos.

A não-satisfação do desejo de distinção e estima cria uma situação de tensão e de infelicidade nesse primórdio de sociabilidade, fazendo com que sentimentos como a vergonha e o desprezo configurem um quadro de violência

nas relações humanas e subjuguem sentimentos como o amor e a amizade. Uma importante passagem do *Emílio* esclarece bem esse ponto dizendo que:

quem sente como é doce ser amado gostaria de sê-lo por todos, e, se todos pudessem querer suas preferências, haveria muitos descontentes. Com o amor e a amizade nascem os desentendimentos, a inimizade e o ódio. Do seio de tantas paixões diferentes, vejo que a opinião constrói para si mesma um trono inabalável e os estúpidos mortais, submetidos a seu império, baseiam sua própria existência somente nos juízos de outrem (Rousseau 11, p. 291).

Voltando ao segundo *Discurso*, Rousseau escreve:

a partir daí qualquer agravo voluntário tornou-se um ultraje porque, com o mal que resultava da injúria, o ofendido nela via o desprezo de sua pessoa, em geral mais insuportável do que o próprio mal. Foi assim que, punindo cada qual o desprezo que lhe haviam de uma maneira proporcional à importância que atribuía a si mesmo, as vinganças se tornaram terríveis e os homens sanguinários e cruéis (Rousseau 9, p. 211).

A piedade natural – que anteriormente ditava o princípio de solidariedade entre os homens e fazia com que o amor-de-si não se tornasse um sentimento egoísta – sofre uma brusca mudança e perde sua eficácia como força moderadora. Agora a função moderadora é exercida pelo terror das vinganças.

Começando a moralidade a introduzir-se nas relações humanas, e sendo cada qual, antes das leis, o único juiz e vingador as ofensas recebidas, a bondade conveniente ao puro estado de natureza já não era o que convinha à sociedade nascente; que as punições deviam se tornar mais severas à medida que as ocasiões de ofender ficavam mais frequentes e que competia ao terror das vinganças ficar no lugar de freio das leis (Rousseau 9, p. 212).

O olhar do outro constitui fator indispensável no comportamento social, de tal forma que poderíamos até falar que, sem isso, não existiria vida em sociedade. Se, por um lado, o homem deve permanecer limitado a seu ser, de modo a manter o equilíbrio entre seus desejos e a satisfação deles, desfrutando de um estado de verdadeira felicidade, por outro lado deve sair de si mesmo para se tornar um ser sociável. Ele deve sair de si mesmo para existir para o outro e pelos outros, oferecendo-se como espetáculo para os demais e submetendo-se aos seus olhares, a fim de se distinguir e ser admirado. No que tange a este ponto, Rousseau é enfático em suas críticas à sociedade moderna no final do segundo *Discurso*:

há uma espécie de homens que dão valor aos olhares do resto do universo, que sabem ser felizes e contentes consigo mesmos mais pelo testemunho alheio do que pelo próprio. Tal é, de fato, a verdadeira causa de todas essas

diferenças: o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver na opinião dos outros e é, por assim dizer, do juízo deles que lhe vem o sentimento de sua própria existência. (...) Em suma, sempre perguntando aos outros o que somos e nunca ousando interrogar-nos a nós mesmos sobre isso, 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 (Rousseau 9, pp. 242-3).

O homem civilizado acha-se totalmente absorvido por sua máscara, nunca, ou quase nunca, está em si, a ponto de se sentir estranho ou pouco à vontade quando isso acontece. Segundo as palavras de Milton Meira do Nascimento,

os homens em sociedade cada vez mais se distanciam do homem do estado de natureza e o que o leva a esse processo de alienação, já que não vive por si mesmo, mas na dependência do olhar do outro, é a sua submissão crescente ao império do julgamento público, da opinião pública. Num primeiro momento, portanto, o da alienação, que é descrito por Rousseau no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, o julgamento público se configura como algo extremamente negativo, fator de corrupção que faz com que o homem se afaste sempre de seu estado de liberdade e de inocência. É que esse julgamento, longe de se apresentar como verdadeiro, ou pelo menos próximo da verdade, vem carregado de dissimulação. A aparência dá lugar ao ser, exatamente porque o homem social está submetido ao império da opinião (Nascimento 5, pp. 45-6).

O indivíduo perde a sua identidade passando a possuir uma existência fora de si, uma existência nos outros, nos objetos exteriores. Há uma opacidade dentro das relações sociais que propicia uma espécie de incomunicabilidade entre os corações dos diferentes indivíduos e apesar de estes estarem física e geograficamente reunidos em um mesmo espaço, apesar de se aproximarem uns dos outros devido ao convívio comum, uma distância incalculável separa seus respectivos corações. “A aproximação espaço-temporal corresponde a um afastamento no plano da afetividade, uma vez que a exigência de distinguir-se passa a modelar o comportamento humano” (Rosa 6, p. 43).

Desse modo, as duas coisas que poderiam garantir tanto a bondade quanto a felicidade humana nesse período já se encontram seriamente debilitadas. Seja o equilíbrio entre vontade e potência, seja o viver em si mesmo estão corroídos tanto pela ampliação dos desejos, no caso do primeiro, quanto pela alteridade, no segundo. “Assim, o que torna o homem essencialmente bom é ter poucas necessidades e pouco se comparar com outros; o que o torna essencialmente mau é ter muitas necessidades e dar muita atenção à opinião” (Rousseau 11, p. 289).

Apesar dessas mudanças e dessa saída de si que vemos serem configuradas em tal estado, os problemas nele encontrados são, de certa forma, amenizados, na medida em que o desejo de se distinguir se funda, até

este momento, em diferenças concretas existentes entre os homens, isto é, a distinção é feita mediante comparações que correspondem com a realidade, como, por exemplo, a força, a beleza, o talento, dentre outras coisas. Como aponta Rousseau ao citar Locke, “*não poderia haver injúria onde não houvesse propriedade*” (Rousseau 9, p. 212). É ainda a época mais feliz e tranqüila que o homem poderia encontrar para viver com seus semelhantes.

## Notas

<sup>1</sup> Não se pretende, com o presente trabalho, fazer um paralelo entre a obra de Rousseau e o filme do cineasta Ingmar Bergman. Apenas pretendemos utilizar a força expressiva que a metáfora assume para melhor introduzir a questão a ser abordada.

<sup>2</sup> Nem sempre a ‘saída de si’ e o viver na ‘opinião dos outros’ terão uma conotação negativa ao longo dos textos de Rousseau. Devido aos objetivos traçados para o desenvolvimento do presente trabalho não analisaremos em pormenor as distinções e peculiaridades acerca do uso desses termos na obra de Jean-Jacques. Convidamos o leitor a ver o livro de Milton Meira do Nascimento, *Opinião pública e revolução: aspectos do discurso político na França revolucionária*, em especial o primeiro capítulo: ‘Opinião, opinião pública e lei dos costumes’. Neste capítulo o autor afirma que ‘se tomarmos, por exemplo, o *Discurso sobre a origem da desigualdade* e as *Considerações sobre o governo da Polônia*, veremos que a questão sobre a estima pública se apresentará de maneira muito diversa num texto e no outro. E, embora tenham sido escritos com objetivos bem diferentes, não deixa de ser intrigante o fato de que a estima pública, o olhar do outro, que no *Discurso sobre a origem da desigualdade* são os elementos que marcam o início do processo de degradação do homem em suas primeiras experiências de sociabilidade, possam parecer nas *Considerações sobre o governo da Polônia* como o meio infalível para a elevação do espírito patriótico dos poloneses’ (Nascimento 5, p. 43).

<sup>3</sup> O que guiará o homem nos seus aperfeiçoamentos é uma propriedade específica que o distingue dos demais animais, qual seja, a perfectibilidade. Ela é uma faculdade muito peculiar que nos torna aptos a aprender, ou melhor, é uma capacidade de se aperfeiçoar de modo geral e, conseqüentemente, nos possibilita o desenvolvimento e a atualização de todas as nossas faculdades, que anteriormente estavam em estado virtual. Essa faculdade pode nos levar tanto para o bem quanto para o mal, podendo ser tanto a fonte de nossas alegrias quanto a fonte de todas as nossas infelicidades. Todavia, não devemos atribuir-lhe a responsabilidade por nossas misérias, pois ela não tem em si o poder do bem e do mal. Rousseau não concebe que ela seja uma faculdade que distribua a seu bel-prazer progressos e misérias, vícios e virtudes. Para ele a perfectibilidade não é uma faculdade ofensiva que emprenda uma iniciativa, mas sim uma faculdade reativa. Isso quer dizer que ela sempre entra em cena para responder a uma provocação vinda de fora. A sua entrada em ação está inteiramente condicionada às necessidades que os homens possuem. Ela é uma faculdade de defesa e de resposta, não uma faculdade de iniciativa. Ela fica ligada e subordinada às necessidades’ (Goldschmidt 3, p. 290).

## Referências Bibliográficas

1. FORTES, L. R. S. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.
2. \_\_\_\_\_. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.
3. GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1974.
4. MATOS, O. C. F. *Rousseau: uma arqueologia da desigualdade*. São Paulo: MG Editores Associados, 1978.
5. NASCIMENTO, M. M. *Opinião pública & revolução: aspectos do discurso político na França revolucionária*. São Paulo: Nova Stella/Edusp, 1989.
6. ROSA, J. F. *Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*. São Paulo: Humanitas, 2003.
7. ROUSSEAU, J-J. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
8. \_\_\_\_\_. *Discurso sobre as ciências e as artes. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
9. \_\_\_\_\_. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
10. \_\_\_\_\_. *Do Contrato social*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
11. \_\_\_\_\_. *Emílio ou Da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
12. STAROBINSKI, J. *Rousseau, a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.