

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE

PRISCILA DE OLIVEIRA SILVA

O ROMANCE COMO ANTÍDOTO EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU

São Luís

2017

PRISCILA DE OLIVEIRA SILVA

O ROMANCE COMO ANTÍDOTO EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão, para obtenção do grau de mestre em Cultura e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha.

São Luís

2017

Silva, Priscila de Oliveira.

O romance como antídoto em Jean-Jacques Rousseau / Priscila de Oliveira Silva. - 2017.

91 f.

Orientador(a): Luciano da Silva Façanha.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade/CCH, Universidade Federal do Maranhão,UFMA, 2017.

1. Linguagem. 2. Moral. 3. Razão. 4. Romance. 5.Rousseau. I. Façanha, Luciano da Silva. II. Título.

PRISCILA DE OLIVEIRA SILVA

O ROMANCE COMO ANTÍDOTO EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação Mestrado Interdisciplinar em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão, para obtenção do grau de mestre em Cultura e Sociedade.

Aprovada em: / /

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha (Orientador)

Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva

Universidade Federal da Bahia

Profa. Dra. Márcia Manir Miguel Feitosa

Universidade Federal do Maranhão

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor e orientador Luciano Façanha por caminhar comigo durante toda a pesquisa do mestrado até a finalização do presente trabalho, pela acolhida, paciência e generosidade que sempre tem com todos.

Agradeço também a todos os professores do corpo docente do PGCult, bem como toda equipe da secretaria pela disponibilidade e cordialidade com as quais recebem os alunos e professores.

Aos alunos da turma 2015, pela amizade e cumplicidade de dois anos de muita partilha: Igor, Ana, Lussandra, Eliete, Leonardo, Márcio, Walline, Welyza, Wainer, Lívia, Isis, Anderson, Hernani, Sarani, Andreia, Mozanilde e Dryelle.

Agradeço, finalmente, à minha família que me apoiou durante toda essa empreitada, em especial a Marcelo, por conseguir me animar nos momentos mais difíceis.

“Leitores vulgares, perdoem meus paradoxos;
é preciso cometê-los
quando se reflete, e, apesar do que vocês
possam dizer, prefiro ser
homem de paradoxos a ser homem de preconceitos.”

Rousseau

RESUMO

Foi na obra *Discurso sobre as ciências e as artes* que Rousseau fez o diagnóstico da sociedade do século XVIII: degenerada e corrompida. Na obra, Rousseau contraria o otimismo iluminista, no qual se acreditava que a Razão era o fio condutor que levaria a humanidade ao ápice do progresso moral e científico, e dá continuidade ao movimento iniciado pelo Renascimento, utilizando o conhecimento racional contra a ignorância, a superstição e a crença. Rousseau aponta vários sintomas que ilustram o nível de corrupção da sociedade, sendo um deles a utilização da linguagem na convenção social. Entretanto, entre suas obras está a publicação do romance *Júlia ou a Nova Heloísa*, em que, no *Prefácio a Narciso*, o filósofo se posiciona sobre a acusação de contrariar os próprios princípios, ou seja, ele se utiliza da própria escrita que critica, pois tudo indica que há uma justificativa moral, que é proteger os povos da corrupção alcançada. Nesse sentido, procuramos investigar primeiramente o surgimento e ascensão do romance dentro de uma perspectiva histórica e epistemológica, em contraposição à estética clássica. Depois, investigamos a criatividade e a originalidade de Rousseau no Pré-romantismo. Em seguida, remontamos a trajetória da humanidade corrompida, feita por Rousseau na obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, bem como a trajetória da história da língua até a linguagem, na obra *Ensaio sobre a origem das línguas*. Finalmente, tratamos de analisar o suposto paradoxo de Rousseau, de como ele, um crítico das letras, também se tornou um escritor de romance, e como a linguagem do romance é capaz de preservar os povos numa sociedade já corrompida.

Palavras-chave: Rousseau. Razão. Linguagem. Romance. Moral.

ABSTRACT

Jean-Jacques Rousseau, despite living in the 18th century, it is different from their contemporaries by not look with optimism that the Enlightenment, considered the centuries of Lights, brought to society. As for the intellectual community the society came to an apex of moral progress and scientific developments with the Enlightenment Having as basic principle the reason, continuing the movement started by the Renaissance, that is, to use the rational knowledge against ignorance, superstition and belief. Rousseau says in his work entitled *The Discourse on the sciences and the arts* that science, the arts and letters alienate man from his natural state, and stifle their freedom. However, soon the philosopher is accused of contradiction, because even cursing the letters, launches the novel *Julia or the New Heloise* under the pretext of writing it with the end moral of protecting the readers of a society corrupted. The critique of the Rousseau was also for another reason: the novel was seen as a narrative frivolous and immoral because it is a tale of fiction, and as contrary to the rational order and the canons Aristotelian. In this way, it was necessary to analyze the emergence and the rise of the narrative romance within a cultural landscape and epistemological in contrast to classical aesthetics. Next, we investigated the entry and the originality of Rousseau in romanticism and the fracture with the classical aesthetic. Subsequently, we trace the trajectory of humanity corrupted by Rousseau in the discourse on the origin and the inequality between men, as well as the trajectory of the history of language until the language in the essay on the origin of languages, these two concepts of philosophy rousseauniana. And, finally, we tried to investigate the alleged paradox of Rousseau, like him, a critic of the letters, also be a writer of romance, and with the moral justification to retain people.

Keywords: Reason. Rousseau. Language. Romance. Moral.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
2. DA FICÇÃO CLÁSSICA À FICÇÃO DO ROMANCE: uma virada cultural e epistemológica	14
2.1 Estética e episteme clássicas: a Razão imperante.....	14
2.2 Ficção do romance e a entrada da episteme fenomenista	23
2.3 Rousseau e o sentimento: o rompimento com a estética classicista	30
3. NATUREZA E CULTURA EM ROUSSEAU: a história da queda e o nascimento da linguagem da convenção	38
3.1 Discurso sobre as ciências e as artes: diagnóstico de um século corrompido e de uma “linguagem apurada”	38
3.2 História da humanidade: da inocência à decadência.....	45
3.3 Da língua à linguagem: o nascimento dos primeiros sinais até o surgimento da linguagem na convenção social.....	50
3.4 Rousseau, um homem de paradoxos: o antídoto do próprio veneno	67
4. JÚLIA OU A NOVA HELOÍSA: o romance como resistência.....	74
4.1 Teoria do Romance Rousseauiano nos prefácios dialogados de <i>Júlia ou a Nova Heloísa</i>	74
4.2 O acesso ao conteúdo moral da <i>Nova Heloísa</i> pelo leitor solitário	81
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	86
REFERÊNCIAS	90

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho é fruto e extensão da compilação de toda a pesquisa bibliográfica da dissertação e de três artigos confeccionados em três disciplinas, “Epistemologia das Ciências Humanas e Sociais”, “Linguagem, Literatura e Filosofia” e “Discurso, Estética e Representação”, ministradas respectivamente pela professora Dra. Zilmara de Carvalho, pelo orientador e professor Dr. Luciano Façanha, e pelo professor Dr. Ricieri Zornal, durante o Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade, na Universidade Federal do Maranhão, no primeiro semestre de 2015. Foi com o estudo sobre os textos rousseauianos, agregados às temáticas dessas três disciplinas, que percebi e investiguei mais profundamente como se relacionam elementos literários e extraliterários, e como ocorre esse processo em Jean-Jacques Rousseau.

A metodologia adotada para a pesquisa *O romance como antídoto em Jean-Jacques Rousseau* é de cunho bibliográfico. Num primeiro momento foi feito o levantamento das obras do autor, para, em seguida, investigar seus conceitos de homem primitivo e homem da civilização, e analisar a evolução da natureza até a cultura. Após essa verificação, levantaram-se as obras de comentadores pertinentes, os quais poderiam contribuir com as temáticas aqui trabalhadas, como as bases epistemológicas que sustentam a estética clássica e suas transformações, até a ascensão do romance.

No decorrer de suas obras, Jean-Jacques Rousseau foi um crítico ferrenho de seus contemporâneos, bem como de toda a estrutura dos laços sociais pregados pelo Iluminismo, sobretudo por entender que estes caminhavam em direção a uma sociedade corrompida e degenerada. Mergulhado no Classicismo, o século XVIII, ou melhor, o Século das Luzes, considerava a Razão como o instrumento capaz de livrar o homem da superstição e da ignorância. Seu aperfeiçoamento levaria ao progresso e à evolução das sociedades, graças ao avanço das ciências, das artes, das letras e da moral.

Ainda que Rousseau comungasse com seus contemporâneos a liberdade de pensamento e críticas severas contra a tutela da Igreja e do Antigo Regime, o genebrino se opôs ao projeto proposto pelos pensadores de seu tempo em torno de uma cultura “perfeita”, e usou uma estratégia para preservar os povos dos efeitos maléficos desse “progresso cultural”, causando grande alvoroço: ele escreveu um romance. Porém, o alvoroço tem dupla explicação.

Na obra *Discurso sobre as Ciências e as Artes* de 1750, elaborada em resposta à questão lançada pela Academia de Dijon, ao abordar se o restabelecimento das ciências e das

artes teria contribuído para aprimorar os costumes, o filósofo responde negativamente e ainda lança duras críticas ao romance, mesmo que não diretamente, afirmando que as letras, as ciências e as artes degeneraram ainda mais a moral dos povos. Para o genebrino, a forma como as letras são usadas só contribuem para uma sociedade de aparências e mentiras, mascarando com uma linguagem rebuscada a corrupção do coração. Sendo assim, Rousseau choca a comunidade intelectual com uma de suas publicações.

No ano de 1761, o romance *Júlia ou A Nova Heloísa* é lançado. Seu autor? Jean-Jacques Rousseau, o mesmo que fizera duras críticas aos romances, mesmo que indiretamente, em obras anteriores. O paradoxo se tornou maior, pois Rousseau afirma no prefácio que seu romance serve como instrução para a conduta moral. Essa instrução baseia-se numa *linguagem* capaz de preservar o que ainda há de natural no homem, uma linguagem que desfaz o hiato entre a palavra e o interior dos corações. Entretanto, o romance de Rousseau, além de sofrer críticas devido à própria filosofia de seu autor, sofria restrições próprias que a nova narrativa enfrenta em seu nascimento.

O romance era visto com bastante desconfiança entre os pensadores dos séculos XVII e XVIII. A narrativa do romance sofria da grave acusação de inverossimilhança, era romanesco. Palavras como fábulas, mitologia e devaneios eram tratadas como sinônimos do romance. Ele era considerado um plebeu que se infiltrou nos gêneros clássicos já estabelecidos, pois suas formas nada tinham de clássicas. Na verdade, sua falta de modelos reconhecidos e, conseqüentemente, de regras, conferia ao romancista uma liberdade inusitada.

A narrativa do romance surgiu como uma afronta aos cânones aristotélicos, que funcionavam como verdadeiras leis que deveriam reger o mundo artístico. Aliás, os cânones herdados da Grécia Antiga tinham como fio condutor a Razão, perdurando por vários séculos até serem desafiados pela nova narrativa: o romance.

Diante disso, será analisado como se mantém e se reinterpreta essa forma de conhecimento racional, chamada de *episteme* clássica, baseada no livro *O grau zero conhecimento: o problema da fundamentação das ciências humanas*, de Ivan Domingues (1999). Em outro momento, serão abordadas as mudanças que fizeram com que a *episteme* clássica deixasse de ser a base epistemológica da modernidade e brotasse a *episteme* fenomenista, baseada não mais em princípios abstratos, como no Classicismo, mas na observação das experiências. Cabe aqui ressaltar que a transição de uma *episteme* para outra não ocorreu de forma nítida e bem delimitada. A tensão é própria do período moderno, já que podemos percebê-las muito nos filósofos iluministas, que mesmo não abandonando preceitos clássicos, se entregaram à narrativa que os desafiava, o romance.

Assim, para chegar ao tema da linguagem do romance em Rousseau, primeiramente precisamos compreender o que o filósofo entende por língua e linguagem, qual a relação entre esses dois conceitos e, sobretudo, a relação com a história do homem.

Dessa forma, o segundo capítulo *-Da ficção clássica à ficção do romance: uma virada cultural e epistemológica-* tem como objetivo analisar a diferença entre a ficção clássica e a ficção do romance, não só de forma técnica, considerando o que compõe textualmente cada uma, mas, principalmente, o discurso ideológico, que embasa a composição de enredos, personagens, tempo, espaço, função moral e foco narrativo. Para isso, a base epistemológica que ampara a arte, especialmente a literária, será analisada num desenvolvimento cronológico, social, cultural. Será abordado ainda de que maneira a episteme clássica foi perdendo força para dar lugar à episteme fenomenista, tomando como exemplo a relação entre o romance *Robinson Crusóé*, de Daniel Defoe, e o viés econômico, de Adam Smith.

Portanto, serão utilizados autores que examinam as nuances histórias, culturais e filosóficas desde a Antiguidade até a Modernidade, que tratam sobre como a base epistemológica clássica é ofuscada pela episteme fenomenista e que identificam os efeitos dessas transformações nas Belas-letras. Para tanto, recorreremos a Aristóteles (1999), Vera Lúcia Felícia (1999), Luciano Façanha (2010), Franklin Leopoldo e Silva (1999), Anatol Rosenfeld e J. Guinsburg (1978), José Gonçalves (1999), Erick Auerbach (1972), Boileau-Despréaux (1979), Benedito Nunes (1985), Ian Watt (1990), Ivan Domingues (1999), Sandra Guardini (2002), Daniel Defoe (1986) e Adam Smith (1983).

No terceiro capítulo-*Natureza e cultura em Rousseau: a história da queda e o nascimento da linguagem da convenção-* abordaremos, primeiramente, o diagnóstico que Rousseau faz sobre a sociedade de seu tempo no *Discurso sobre as ciências e as artes*, quando ele responde à questão proposta pela Academia de Dijon, se o restabelecimento das ciências e das artes teria aprimorado os costumes. Além de responder negativamente, Rousseau aponta que as ciências, as artes e as letras são o termômetro da sociedade corrompida, cujos costumes estão degenerados. Tal consideração nos leva a investigar o que será abordado a seguir. Por isso, recorreremos às obras de Rousseau, *Confissões*, *Carta a Malesherbs* (2005), *Discurso sobre as ciências e as artes* (1978) e *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, de Jean Starobinski (2011).

Uma vez que Rousseau afirma que o homem *está* corrompido, precisamos então descobrir e refazer a trajetória durante a história da humanidade, de forma a descobrir como era o estado original antes da civilização e de que maneira o homem se perdeu. Logo, será

abordada a noção de história como meio de chegar à antropologia rousseauiana.

Rousseau apresenta o tom pessimista e condenatório que está presente em suas obras: a história de uma sociedade degenerada e corrompida. O filósofo genebrino distingue o homem primitivo do estado natural, que vive em si mesmo, e o homem civilizado, que vive fora de si, pois sempre considera a opinião do outro. A partir disso, utilizamos nessa investigação duas obras de Maria das Graças de Souza (2001): *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1978) e *Emílio ou da Educação* (2004).

Após entender a história do homem natural e sua evolução até a civilização, é necessário percorrer a mesma trajetória histórica, mas, dessa vez, sobre a linguagem. Aqui, buscamos investigar como a língua, primeira comunicação humana, transformou-se em linguagem de convenção de uma sociedade corrompida. Para tanto, analisamos paralelamente o *Ensaio sobre a origem das línguas* (1998) e o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, duas obras fundamentais de Rousseau que auxiliam no entendimento da trajetória da linguagem e da sociedade.

É fundamental esclarecer que os conceitos de língua e linguagem aqui tratados são especificamente dentro da filosofia rousseauiana, diferente dos conceitos do também genebrino Ferdinand de Saussure, em seu livro *Curso de Linguística Geral*. Conforme Saussure (2006, p. 17):

Mas o que é a língua? Para nós, ela não se confunde com a linguagem; é somente uma parte determinada, essencial dela, indubitavelmente. É, ao mesmo tempo, um produto social da faculdade de linguagem e um conjunto de convenções, necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos. Tomada em seu todo, a linguagem é multiforme e heteróclita; o cavaleiro de diferentes domínios, ao mesmo tempo física, fisiológica e psíquica, ela pertence além disso ao domínio individual e ao domínio social; não se deixa classificar em nenhuma categoria de fatos humanos, pois não se sabe como interferir sua unidade. A língua, ao contrário, é um todo por si e um princípio de classificação. Desde que lhe demos o primeiro lugar entre os fatos da linguagem, introduzimos uma ordem natural num conjunto que não se presta a nenhuma outra classificação. A esse princípio de classificação poder-se-ia objetar que o exercício da linguagem repousa numa faculdade que nos é dada pela Natureza, ao que a língua constitui algo adquirido e convencional, que deveria subordinar-se ao instinto natural em vez de adiantar-se a ele.

Em outras palavras, podemos considerar que Rousseau e Saussure tratam os conceitos de língua e linguagem de forma contrária: enquanto para o filósofo genebrino, a língua é natural no homem primitivo, sendo a linguagem gramatizada da sociedade, sua degeneração, para o linguista, a linguagem é dada pela Natureza e a língua pertence à convenção.

Após investigações sobre conceitos fundamentais rousseauianos, será abordado Rousseau como um homem de suposto paradoxo, pois, ao mesmo tempo em que critica as letras por condená-las como parte de uma sociedade doente, utiliza-as para escrever seu

romance *Júlia ou A Nova Heloísa*, com a justificativa de instruir moralmente. Veremos também qual a diferença em Rousseau que as letras podem trazer à humanidade já corrompida.

Finalmente, o quarto capítulo -***Júlia ou a nova Heloísa: o romance como resistência a uma sociedade corrompida***- aborda propriamente a teoria do romance de Rousseau, tal como este expõe no *Segundo Prefácio* da *Nova Heloísa*, em que define o tipo de leitor para qual seu romance é destinado, bem como o caminho percorrido por esse leitor no acesso à “verdade” da obra. Aqui, tratamos desses temas com o auxílio de Luciano Façanha (2010), Starobinski (2011), Bento Prado Júnior (2008) e, claro, de *Júlia ou a Nova Heloísa*, de Rousseau.

2 DA FICÇÃO CLÁSSICA À FICÇÃO DO ROMANCE: uma virada cultural e epistemológica.

2.1 Estética e episteme clássicas: a Razão imperante

A publicação de um romance pelo filósofo Jean-Jacques Rousseau foi recebida com grande desconfiança pelos críticos de seu século, e isso se deu tanto por se tratar de um filósofo crítico das letras, como do próprio *status* do romance, por ser uma arte inferior nos séculos XVII e XVIII. Na realidade, os gêneros teatrais sempre ganharam uma atenção superior em relação à arte literária, e essa diferença de tratamento começou desde a Antiguidade, como podemos perceber na *Poética* de Aristóteles (1999, p. 37-38, grifo do autor), quando diz que “[...] a arte composta apenas de palavras [...] até hoje permanece sem nome [...]”. Aliás, Aristóteles elabora uma extensa teoria da essência das artes imitativas, estabelecendo regras de como se deve imitar a Natureza, principalmente a tragédia, superior a todas outras artes, pois é a melhor para atingir o objetivo próprio da arte, já que produz o prazer indicado.

A tragédia é a representação de uma ação elevada, de alguma extensão e completa, em linguagem adornada¹, distribuídos os adornos por todas as partes, com atores atuando e não narrando²; e que, despertando a piedade e temor, tem por resultado a catarse dessas emoções. [...] A imitação, sendo feita por atores, torna necessariamente o aspecto cênico parte primeira da tragédia; em seguida, vêm o canto e as falas, porque são esses os elementos com que os personagens efetuam a imitação (ARISTÓTELES, 1999, p. 43, grifo nosso).

A preocupação de Aristóteles era que as artes miméticas representassem a natureza humana, mas não qualquer natureza, e sim a *bela natureza*, de seres melhores, preservando ainda a verossimilhança. Tanto a epopéia e a tragédia, quanto a comédia e o ditirambo são artes imitativas, miméticas. O belo natural pode ser apreendido a partir de regras que o determinam enquanto tal. De que maneira isso pode ocorrer? No momento em que o objeto do artista corresponda ao modo de organização da natureza, isto é, por preceitos racionais. É a Razão o grande sustentáculo da episteme clássica, que identificamos desde a Grécia antiga até o século XVIII, porém, com variadas nuances.

De acordo com Vera Lúcia Felício (1999), no ensaio *A Razão Clássica*, a raiz etimológica da palavra Razão se origina da palavra grega antiga *Logos*, que significa “ligar, unir”, e à raiz latina na palavra *Ratio*, cujo sentido quer dizer “calcular, contar”, e que se associa de *Reor*, isto é, “pensar”. *Logos* também tem o sentido de palavra (fala), Razão. Ou

¹ Linguagem que tem ritmo, harmonia e canto.

² Grifo nosso para destacar a superioridade do “atuando” em relação ao “narrando”. Essa relação será desenvolvida em um tópico adiante.

seja, podemos falar que Razão para os gregos antigos está ligada ao correto conhecer, de forma calculada e objetiva, *racional*.

Ainda que Sócrates, Platão, Aristóteles e os estoicos tenham diferenças em suas respectivas filosofias, o que há em comum nesses filósofos do mundo helênico é a defesa de que a Razão é a fonte do universal e de que é fundamentalmente através desta que é possível combater o conhecimento ilusório advindo dos sentidos, e produzir o verdadeiro e confiável que está na *essência* e não nas *aparências*. Para além do conhecimento, a Razão se estende à ação.

Na prática, a Razão é expressa em condutas consideradas prudentes e equilibradas. A prudência e o equilíbrio consistem em seguir os cálculos da Razão e se distanciar dos vícios, como afirma Aristóteles (1984, p.141) em *Ética a Nicômaco*:

Como dissemos anteriormente que se deve preferir o meio-termo e não o excesso ou a falta, e que o meio-termo é determinado pelos ditames da reta razão, [...] há um padrão que determina os estados medianos que dizemos serem os meios-termos entre o excesso e a falta, e que estão em consonância com a reta razão

Em Platão, a Razão está no conhecimento racional, inteligível, que, enquanto inata, leva o homem a sair do conhecimento ilusório dos sentidos para ir em direção ao verdadeiro conhecimento do Mundo das Ideias. É dessa maneira que Platão nos apresenta, na sua teoria da Reminiscência, a função da Razão, como aquela que faz o homem se lembrar das Ideias que a alma contemplara antes de nascer. Por outro lado, ainda que no mundo físico os homens não tenham mais contato com as Essências e os objetos sensíveis sejam cópias imperfeitas das Ideias, eles podem, através da Razão, recuperar o conhecimento do Mundo Ideal. Nesse sentido, o Belo também reflete o Mundo das Ideias. Para Felício (1999, p.21):

Ao conceber o mundo perfeito das Ideias ou Essências que são os Universais, Reais e Gerais, a Verdade, o Bem e o Belo aparecem como Essências existentes em si, independentes das coisas do intelecto humano, ligadas a um método de pesquisa de índole matemática e, portanto, racional. Como já dizia Sócrates, pensar como geometra é colocar um princípio, aceitando como verdade o que está em consonância com este, rejeitando o que com ele está em desacordo.

Nessa concepção platônica, não é possível uma autonomia do Belo artístico, pois está estritamente ligada à metafísica e à ética. Se os objetos físicos são efêmeros e perecíveis por serem cópias imperfeitas das Formas do Mundo das Ideias - estas perfeitas e imutáveis -, então a arte, que imita os objetos sensíveis, é imitação da imitação. É por isso que na *República* Platão expulsa os poetas, acusando-os de se afastarem da Verdade, pois fazem simulacros com simulacros. Aqui, conforme observa Luciano Façanha (2010), em *Poética e Estética em Rousseau: corrupção do gosto, degeneração e mimesis das paixões*, a estética platônica se acomoda à ética:

Contudo, mesmo com essa oposição, já na filosofia clássica grega entre o logos e a arte se intercala a indagação da virtude, através do ramo competente, a ética mostra-se apta a ‘humanizar’ a arte, isto é, a torná-la integrada aos valores comunitários, declarados, endossados, corrigidos ou justificados pelo filósofo. O critério do bem captura e ordena, portanto, o critério do belo. O belo, que não realiza o ideal ético, não passa de um belo inferior enquanto resumido ao prazer dos sentidos. Dessa maneira, o belo que ameaçava a onipotência do *logos*, era sujeito à utilidade da perfeição ética e, assim, ‘humanizado’ (FAÇANHA, 2010, p.70).

Assim como Platão, Aristóteles concebe a arte como mímese, porém sob outra perspectiva. Em Aristóteles, a arte torna-se uma espécie de conserto da natureza, pois é uma imitação idealizada da realidade dada. Logo no início da *Poética*, o filósofo anuncia que tratará da natureza e das espécies da poesia, das características de cada uma e de que maneira as fábulas devem se compor para dar perfeição ao poema. A epopeia, o poema de cunho trágico, o ditirambo (hino em louvor do deus grego Dionísio), a aulética (arte de tocar flauta) e a citarística (arte de tocar cítara), todas vêm a ser, em geral, imitações. Diferem-se umas das outras em três aspectos: imitam por modos diferentes, por objetos diferentes ou por meios diferentes.

A tragédia, a mais importante e nobre de todos os gêneros, é a que permite a purificação - a purgação, catarse - do espectador, pois através da empatia com a figura do herói, por meio dos sentimentos de compaixão e temor, as emoções e as paixões se convertem em inclinações virtuosas. É nesse sentido que Aristóteles (1999, p. 40) aponta a possibilidade de aprendizagem através da imitação, sendo esta a causa natural da poesia:

Duas causas naturais parecem dar origem à poesia. Ao homem é natural imitar desde a infância – e nisso difere ele dos outros seres, por ser capaz da imitação e por aprender, por meio da imitação, os primeiros conhecimentos –; e todos os homens sentem prazer em imitar. [...] Sendo, portanto, natural em nós a tendência para a imitação, a melodia e o ritmo – pois os metros são parte dos ritmos –, os que a princípio foram mais bem-dotados para isso pouco a pouco deram origem, a partir de suas toscas improvisações, à poesia

Deve-se ter em conta que os critérios que definem o objeto da literatura diferem dos da ciência e da história. Enquanto aquela visa o universal e, por isso mesmo, é mais próxima da verdade, a ciência e a história tratam do particular. Na *Poética*, a Poesia trata da verdade possível, conforme Aristóteles (1999, p.47):

Segundo o que foi dito se aprende que o poeta conta, em sua obra, não o que aconteceu e sim as coisas quais poderiam vir a acontecer, e que sejam possíveis tanto da perspectiva da verossimilhança como da necessidade. O historiador e o poeta não se distinguem por escrever em verso ou prosa; caso as obras de Heródoto fossem postas em metros, não deixaria de ser história; a diferença é que um relata os acontecimentos que de fato sucederam, enquanto o outro fala das coisas que poderiam suceder. E é por esse motivo que a poesia contém mais filosofia e circunspeção do que história; a primeira trata das coisas universais, enquanto a segunda cuida do particular. Entendo que tratar de coisas universais significa atribuir a alguém ideias e atos que, por necessidade ou verossimilhança, a natureza desse alguém exige; a poesia, desse modo, visa ao universal, mesmo quando dá nomes a

suas personagens. Quanto a relatar o particular, ao contrário, é aqui que Alcebíades fez, ou aquilo que fizeram a ele.

Dessa forma, a ficção clássica - sobretudo em Aristóteles, que fornecerá os cânones que servirão como verdadeiras leis para o *neoclassicismo* - é a que imita o que não foi visto e nem aconteceu, mas que, observando a Natureza racional do mundo e refletindo seu funcionamento, pode revelar a verdade mais profunda, a verdade possível que habita na essência, Razão.

Façanha (2010) destaca que a concepção estética aristotélica concede certos direitos ao artista que Platão negara, sobretudo no livro X da *República*, revelando outra propriedade da estética que diz respeito ao juízo de verossimilhança: este é sempre submetido às condições do receptor, isto é, depende de sua confirmação ou negação de verossimilhança à obra, de acordo com as possibilidades fornecidas pelo seu código social. Façanha (2010, p. 71) conclui:

O que vale dizer, o reconhecimento da obra é sempre dependente do juízo que a comunidade permite que se profira. Onde se conclui que o juízo estético é sempre fundado em uma leitura dos valores do receptor, os quais, por efeito de deslocamento, se tomam como leitura da obra. Indiretamente, pois, Aristóteles confessava a incapacidade da estética dar conta de seu pretensão objeto.

Todas as premissas epistemológicas e estéticas até aqui mencionadas perduraram e serviram como base para épocas posteriores, ainda que com outras roupagens. Façanha comenta ainda que a discussão da essência da arte literária passou por pensadores como Plotino, que problematizou o Belo na imitação artística; Filóstrato, que buscou a proximidade entre mímese e fantasia; e Longino, que se voltou para a teoria platônica do “êxtase”. Na Idade Média, o Belo e a arte literária estavam relacionados aos problemas das Verdades morais e religiosas, e como uma maneira de conhecer a realidade. Mas foi no Renascimento que essas questões regressaram com maior vigor, sobretudo com a retomada e revalorização da obra de Aristóteles, nas figuras dos italianos Fracastoro, Castelvetro e Patrizzi.

A procura da perfeição formal e a utilização de novos gêneros, estruturas e metros passaram a ser o grande centro de debate nesse período. Entretanto, é importante destacar que a retomada da Antiguidade Greco-Latina não consistiu na adoção literal das formas de pensamento do passado, mas na reinterpretação e atualização destas de acordo com as mentalidades próprias de cada país, cada século e cada ambiente histórico, articulando-se com a visão de mundo específica de cada aspecto citado. Daí se justifica a afirmação de Franklin Leopoldo e Silva (1999, p. 87, grifo do autor), no ensaio *O Classicismo em Filosofia*, no qual afirma que “[...] clássico é o que presente institui como tal no passado.”

No ensaio *Romantismo e Classicismo*, Anatol Rosenfeld e J. Guinsburg (1978) explicam que o termo *classicismo* origina-se de *classis*, que significa “frota” em latim,

referindo-se aos *classicis*, ou seja, aos ricos pagantes de impostos pela frota. Logo, um escritor *classicus* é aquele em que seus escritos se destinam para a mais alta camada da sociedade. Esse sentido inicial - o de um autor de obras para as camadas superiores - passou a significar um valor estético, ético, mas, sobretudo, didático. É nesse sentido, conforme afirmam os autores, que estudamos autores “clássicos” nas “classes” escolares, os que são reconhecidos e considerados por seus elevados valores literários. Segundo Rosenfeld e Guinsburg (1978, p. 262, grifo do autor):

Por fim, o nexa que nos incumbe definir mais de perto, ou seja, o conceito estilístico do que vem a ser ‘clássico’ ou ‘classicismo’. Sob este ângulo, a referência é a princípios e obras que correspondem a certos preceitos modelares, os quais, por seu turno, derivam de certa fase da arte grega e a tomam como padrão. Essa codificação ocorreu principalmente no Renascimento. Foi então que a redescoberta da Antiguidade Greco-Latina ou, como passou a chamar-se, ‘Clássica’, a revalorização de suas produções intelectuais e artísticas, conjugando-se com um extraordinário surto de criatividade italiana e até europeia, puseram novamente na ordem do dia o pensamento e os problemas estéticos. Nesse campo, foi de particular importância o reencontro e a tradução direta do grego de textos subsistentes da *Poética* de Aristóteles, bem como o trabalho crítico efetuado, entre outros, por Scaliger e Castelvetro. Com base nas elaborações desses comentadores surgiu a ideia de que os princípios fundamentais depreendidos da prática e da teoria helênicas constituíam um *non pul ultra* de todo o fazer artístico, os cânones imutáveis das condições e procedimentos que geram a obra de arte. Na medida em que, a certa altura da história cultural e determinados países, sobretudo na França, tal concepção tornou-se dominante e mesmo normativa, em função do surto criativo que produziu trabalhos notáveis em vários campos da arte, ela deu origem ao período ‘clássico’ do ‘classicismo’ europeu, tendo a sua influência e o poder de suas regras se espalhado no mundo ocidental, inclusive sob a forma de um ‘neoclassicismo’ que prevaleceu durante o século XVIII e fez par com o racionalismo ilustrado. Nestas condições, se se levar em conta que até o Barroco nutriu pelo menos intenções classicizantes, só com o Romantismo se estruturou um movimento que se atreveu a repto abertamente e em seus fundamentos a perspectiva instaurada pela renascença. Tudo o mais foi moldado e remoldado segundo a visão clássica.

O racionalismo ilustrado do século XVIII ou o chamado *Iluminismo*, sobretudo o francês, além de dar continuidade à posição clássica do Renascimento, também herdou uma concepção negativa em relação à Idade Média. A retomada dos textos dos filósofos da antiguidade não constituiu apenas numa normatividade, mas na ideia de que a Idade Média era uma época de trevas e ignorância³. Por isso, era preciso convocar a Razão para não cair no mesmo erro da ignorância e da superstição. Daí se explica que o Iluminismo seja comumente chamado de *Século das Luzes*.

Acreditava-se que as “Luzes” da Razão no século XVIII haviam chegado num estágio de desenvolvimento capaz de diminuir e, até mesmo, eliminar definitivamente a ignorância humana. As luzes da Razão “iluminariam” as trevas das falsas crenças e levariam os homens a conhecer a verdade e ser livre. Dessa maneira, o homem ilustrado deve ser crítico em relação

³ Ainda que Rousseau se destaque pelas suas duras críticas ao Iluminismo, compartilhava do mesmo preconceito em relação à Idade Média, como veremos adiante.

aos dogmas religiosos e manter seu espírito guiado sempre pela Razão. Deve também se opor ao fanatismo religioso e político, examinado segundo critérios racionais. Observa-se que aqui é pretendido um tipo muito específico de humanidade: universal e racional. Mas, como ficam os estudos sobre a literatura dentro dessa norma? Aguinaldo José Gonçalves (1999), no ensaio *O Classicismo na Literatura Europeia*, nos auxilia nessa questão.

Gonçalves (1999, p.119) destaca que o primeiro aspecto que define as medidas estéticas das artes e da literatura do classicismo francês é se voltar contra o panorama artístico do século XVI na Itália e, sobretudo, na Espanha, que exaltava o preciosismo cultista do barroco. Porém, o que Gonçalves constata é que o classicismo francês parece ter surgido justamente desse preciosismo. Ainda que o classicismo francês se colocasse contra as invenções lexicais e vocabulário precioso, a literatura do século XVIII estava assentada num rigoroso sistema de gêneros, expandindo o nacionalismo para o universalismo.

Seu sistema estético conserva a tendência de imitar a Antiguidade, impondo-se como modelo para o mundo e tendo como pressuposto o controle racional, de forma a assegurar a verossimilhança e perfeita imitação da Natureza, definindo, assim, código e língua padronizados. Tem-se, dessa maneira, o caráter normativo como uma das principais características do classicismo francês, que germinou antes mesmo do século XVIII, como afirma Erich Auerbach (1972, p.190) em *Introdução aos Estudos Literários*.

O primeiro representante desse novo espírito de ordem e clareza foi François de Malherbe (1555-1628), poeta e crítico, homem de gosto apurado e seguro, de perfeita honestidade intelectual, mas algo pedante e estreito nos seus pontos de vista. Depurou ele o vocabulário, procurou fixar o significado das palavras e o valor exato de suas relações sintáticas; estabeleceu regras para a estrutura do verso (número de sílabas, cesura, rima, *enjambement*) e escolheu, no grande número de formas poéticas em uso, aquelas que lhe pareciam mais apropriadas ao gênio francês; condenou os neologismos, os termos dialetais, populares, arcaicos, os italianismos, e todas as espécies de extravagâncias.

Essa purificação da língua, defendida e teorizada por Malherbe, apareceu mais tarde, em 1674, na *Arte Poética*, de Nicolas Boileau-Despréaux, autor cuja obra certamente é, como afirma Gonçalves (1999, p. 124, grifo do autor), “[...] a própria materialização do classicismo [...]”. Boileau-Despréaux, convicto *jansenista*, defendia que apenas as classes privilegiadas eram dignas de cuidados culturais, o que, conseqüentemente, refletiu nos gêneros que estabelecera, desprezando fortemente a *farsa*, gênero que estava mais relacionado ao popular, povo. Seguidor de Horácio, autor da obra de igual nome, *Arte Poética*, Boileau-Despréaux (1979, p.42) ressaltava:

[...] nunca ofereça algo de inacreditável ao espectador: a verdade pode às vezes não ser verossímil. Uma maravilha absurda é para mim sem atrativos: o espírito não se emociona com aquilo em que não crê. O que não deve ser visto, que um relato no-lo exponha.

A partir desses preceitos, Boileau-Despréaux afirmava a necessidade da diferenciação dos gêneros na poesia, como fora nos teóricos da Antiguidade, principalmente na nítida separação do que pertence ao trágico e do que era da esfera do realismo da vida cotidiana. Inclusive na comédia, na medida em que a ação ocorresse entre pessoas de bem, era necessário excluir todo o grotesco, sendo este admitido apenas na farsa. Essa regra de conveniência tratava-se, segundo Boileau-Despréaux, da tríplice separação dos gêneros, como enfatiza Auerbach (1972, p. 192, grifo do autor): “[...] *o trágico sublime, o cômico das pessoas de bem na linguagem da conversação polida, e o realismo grotesco da farsa* [...]”.

É sabido que a rigorosa categorização dos gêneros feita por Boileau-Despréaux não consiste apenas numa normatização literária, mas na gritante hierarquização social e moral, o que não escapa de uma visão cheia de preconceitos e concepções separatistas. A teorização sobre as regras literárias em Boileau-Despréaux - e não apenas nele, mas em todo o classicismo francês - alinhava-se ao discurso crítico moral da época. Paris era considerada o grande centro cultural que devia servir como modelo para povos “primitivos”, os quais não sabiam incorporar as normas cultas estabelecidas.

A preocupação dos escritores do classicismo francês, como Boileau-Despréaux, Corneille, Racine e Molière, refletindo a base epistemológica de suas épocas, era de que suas obras se voltassem para os homens não como seres individuais, mas como *tipos universais*. A literatura, nesse sentido, tem como característica a tipificação e universalização de suas personagens, baseadas num modelo de Razão que deveria ser alcançada por todos, inclusive pelos povos primitivos. Essa ideia de fixar a natureza humana num modelo universal e racional é herança da dramaturgia de Aristóteles, tornando-se lei não só para a literatura, mas para todas as artes, excluindo e desprezando tudo o que a ameaça, como afirmam Rosenfeld e Guinsburg (1978, p. 263):

[...] é o disciplinamento dos impulsos subjetivos. O escritor clássico domina os ímpetos da interioridade e não lhes dá pleno curso expressivo. De certo modo, pode-se considerar que ele se define precisamente por esta contenção. A obra de Racine é um exemplo de uma escritura em que as paixões veementes e as tremendas dissonâncias do barroco foram, por assim dizer, no plano da expressão, domadas por uma forma clássica. Há, evidentemente, nesse domínio, certa autolimitação. O autor desaparece por trás da obra, não quer manifestar-se. Ou melhor, seu desejo manifesto é o de ser objetivo. A obra é que vale como tal e não pelo que ela diz de seu criador. Ela é uma comporta fechada e não aberta. Tal fato exige uma maneira de forma rigidamente ligada ao objeto ou a ideia que se tem dele. Daí a importância dos procedimentos que assumem um caráter de regras. Na medida em que se enquadra em tais leis, a obra é boa, ‘clássica’. É o caso das ‘três unidades’ na dramaturgia⁴. Julga-se que elas determinam a exemplaridade de uma peça .

⁴ Observa-se aqui que os gêneros teatrais foram os que sempre forneceram as regras para as composições literárias, por isso a dificuldade do romance surgir como uma narrativa, já que não havia sido citado por nenhum “clássico”.

Por isso se explica a busca do equilíbrio e da contenção nas obras clássicas. Os sentimentos, o fantasioso, a inconstância humana diante das contingências da vida cotidiana eram passados pelo “crivo” da Razão, esquivando-se das aspirações mais subjetivas do criador. Isso não quer dizer, porém, que a imaginação no classicismo foi completamente eliminada em prol do controle racional. Aliás, Benedito Nunes (1985, p.60) ressalta que:

A estética clássica não desterrou completamente a imaginação; valorizou, na arte, a representação de ideias ou de correlações que, acessíveis ao gênio, enquanto capacidade de engenho artístico, escapariam à pura aplicação dos conceitos e ao raciocínio analítico. Mas essas ideias ou correlações traduziriam apenas um derivativo do conhecimento racional; ainda que considerado um dom inato, o gênio não excede o alcance da fantasia subordinado à razão, nem autoriza o desvio das normas que fazem da beleza, dentro do círculo da legalidade universal, o eventual acompanhamento da verdade soberana.

Entretanto, as normas clássicas do classicismo não passaram muito tempo sem serem ameaçadas e perturbadas. O romance surgiu como um novo gênero até então desconhecido, mas que chegou para abalar de vez as estruturas clássicas. O romance, que surgiu por volta do século XVII, principalmente na França e na Inglaterra, era desqualificado por tratar de narrativas ficcionais que apelavam para relatos fantasiosos e absurdos, e que oferecia espaço para o amor como tema. A ficção, no romance, foge dos padrões racionais tidos como princípios invioláveis.

A ficção na estética clássica é permitida dentro de certas leis, que podem ser explicadas dentro da própria epistemologia, a qual embasa o período clássico. Sobre isso, Guinsburg (1999, p. 374) comenta:

O Classicismo se distingue fundamentalmente por elementos como o equilíbrio, a ordem, a harmonia, a objetividade, a ponderação, a serenidade, a disciplina, o desejo sábio, o caráter apolíneo, secular, lícido, luminoso. [...] O Classicismo quer ser transparente e claro, racional. E com tudo isso se exprime, evidentemente, uma fé profunda na harmonia universal. A Natureza é concebida essencialmente em termos de razão, regida por lei, e a obra de arte reflete tal harmonia. A obra de arte é imitação da natureza e, imitando-a imita seu concerto harmônico, sua racionalidade profunda, as leis do universo.

Isso explica o fato de, mesmo na comédia, gênero no qual as personagens geralmente não eram históricas, mas inventadas, Aristóteles advertir que seus nomes deviam ser “característicos” e não nomes próprios, pois o que estava em questão não eram personagens individualizadas, mas tipos humanos universais. Uma vez que a obra de arte é imitação da natureza, racional e universal, não interessa à arte clássica individualizar e diferenciar os indivíduos. Aliás, a própria noção de sujeito, como aquele único responsável a fazer sua própria história e buscar sua identidade, não existia na Grécia Antiga. O indivíduo era pensado essencialmente no aspecto da coletividade, voltado para a ordem da *Pólis*. Foram necessárias drásticas rupturas para que a subjetividade pudesse ser objeto artístico.

Ian Watt (1990), em seu livro *A Ascensão do Romance*, ressalta que o problema da identidade individual está estritamente ligado ao *status* epistemológico dos nomes próprios. Segundo ele, os nomes próprios são a expressão verbal da identidade particular de cada indivíduo na vida social, relação estabelecida pelo romance. Watt ressalta ainda que na ficção clássica, as personagens sequer tinham sobrenome, no intuito de eliminar qualquer aspecto de vida contemporânea. Outro elemento fundamental observado por Watt e que marca a diferença entre a ficção clássica e a do romance é a noção de *tempo*.

Tanto a literatura quanto a filosofia foram fortemente influenciadas pelo *Mundo das Ideias* de Platão, o qual consistia em formas universais, imutáveis e atemporais por trás do *Mundo Sensível*. Sendo assim, não importa o que aconteceu ou o que aconteceria no mundo temporal, as histórias utilizadas na ficção eram atemporais para exprimir verdades morais imutáveis. Maria das Graças de Souza (2001), em *Ilustração e História*, ao comparar a concepção de história linear de Rousseau em contraposição à história clássica, diz que o tempo na tradição clássica está relacionado à revolução cíclica dos corpos celestes, pois “[...] o esquema temporal da narrativa [...] é [...] em toda concepção grega, periódico, movendo-se dentro de um círculo.” (SOUZA, 2001, p. 67-68).

Estabelecer histórias e verdades imutáveis e temporais só é possível dentro de um tempo cíclico, sobretudo por conta de uma concepção de natureza humana, também atemporal e imutável. Isso explica o porquê, a exemplo da tragédia, do tempo de ação se restringir a 24 horas, rebaixando a importância da dimensão temporal da vida humana, pois uma verdade pode demorar toda uma vida para ser revelada, ou mesmo num espaço de um dia. Aliás, Watt (1990) ressalta que, no período clássico, a atenção era voltada para a morte, atemporal e não para o fluxo temporal, pois “[...] cabe-lhes a função de minar nossa percepção da vida cotidiana a fim de que nos preparemos para encarar a eternidade [...]” (WATT, 1990, p. 23). O olhar sobre o indivíduo no seu cotidiano ganhou maior importância na arte, paralelamente a uma mudança epistemológica.

O sistema clássico como um todo, tanto como modelo de conhecimento quanto no aspecto artístico e literário, no que diz respeito às suas teorizações, sofreu uma grave crise devido às bruscas rupturas sociais, culturais, epistemológicas e econômicas. Evidentemente, essas mudanças abriram um leque de possibilidades que o classicismo até então negara. Nesse “desamarrar” das correntes clássicas, o romance surgiu como um novo gênero, capaz de falar e refletir essas novas perspectivas. Cabe agora investigar de que maneira o romance surgiu e sua trajetória como um gênero, que, renegado e desprezado, foi utilizado por vários filósofos como forma de crítica social, inclusive por um tão crítico às letras, Rousseau.

2.2 Ficção do romance e a entrada da episteme fenomenista

Como destaca Ivan Domingues (1999) em seu livro *O Grau Zero do Conhecimento*, ainda que Descartes tenha associado a metafísica à matemática no projeto de uma *máthêsis universalis*, isto é, de “[...] uma ciência geral da ordem e da medida, que busca nas matemáticas o novo padrão de racionalidade com que pensar a forma do saber à maneira de uma axiomática do pensamento puro [...]” (DOMINGUES, 1999, p.57), o filósofo, em seu *Discurso sobre o método* e em suas *Meditações*, foi preponderante na noção moderna de busca da verdade, por ser uma questão que concerne completamente ao indivíduo, não dependendo mais do pensamento da tradição. Conforme aponta Watt, o romance é o gênero literário que mais reflete essa nova forma de pensar o indivíduo, este não mais passivo diante de uma tradição, mas ativo para buscar sua própria verdade.

Sandra Guardini Vasconcelos (2002), em *Dez Lições sobre o romance inglês no século XVIII*, afirma que a filosofia moderna, através de Descartes e Locke, abafou as antigas concepções medievais e formulou a noção de sujeito racional, aquele que está no centro do conhecimento:

Ao postular a primazia da experiência individual, atribuir aos sentidos um papel primordial na apreensão da realidade e enfatizar o particular em detrimento do universal, a filosofia voltava sua atenção para a questão da individualidade e sugeria à prosa de ficção o caminho da particularização da personagem, o que iria se traduzir na prática do romance de considerar seus atores como indivíduos particulares localizados no meio ambiente social contemporâneo (VASCONCELOS, 2002, p. 74).

Podemos relacionar essa noção de individualidade, na acepção moderna, à dissolução da ordem econômica, social e religiosa medieval. Contrariando o feudalismo, havia uma atenção à existência particular do homem dentro de uma sociedade rigidamente hierarquizada. No Protestantismo, essa atenção se relacionou a uma ligação individual do homem com Deus, em oposição à ligação que tinha a Igreja, como mediadora.

De acordo com Watt, Locke estabeleceu a identidade pessoal, como, após um período de tempo, uma identidade de consciência. O indivíduo mantém contato com sua identidade contínua através da lembrança de pensamentos e ações passadas. Essa identidade pessoal, dentro da esfera das lembranças, foi retomada por Hume, que afirma que é por causa da memória que temos noção de causalidade e, conseqüentemente, da cadeia de causas e efeitos que nos constituem. Essa posição é própria do romance. Muitos romancistas exploraram as personalidades de personagens de acordo com as relações que estas mantinham com o passado e presente.

Como já citado, a premissa temporal da literatura clássica era de que tudo o que

acontecias não dependia do tempo. Essa ideia é fortemente invertida a partir do Renascimento, em que o tempo é, além de uma dimensão fundamental do mundo físico, a força modeladora da história individual e coletiva humana. Watt aborda que essa orientação é típica do pensamento moderno, no qual o romance se encarrega de retratar a vida através do tempo em contraposição ao antigo sentido da literatura, que retratava a vida através dos valores. Essa noção de tempo afeta, conseqüentemente, o enredo do novo gênero.

O enredo do romance diferencia-se da ficção clássica por fazer da experiência passada a causa da ação presente. Em vez de disfarces e coincidências utilizadas anteriormente, o romance emprega uma relação de causalidade através do tempo, tornando sua estrutura mais coesa. Temos como exemplo o romance de fluxo de consciência, que, segundo Watt (1990, p. 23), “[...] se propõe apresentar uma citação direta do que ocorre na mente do indivíduo sob o impacto do fluxo temporal [...]”, conforme veremos no próximo capítulo com a obra *Júlia ou A Nova Heloísa*, de Rousseau.

A noção moderna de tempo no final do século XVIII influenciou várias áreas de estudos, como, por exemplo, a História que foi concebida em termos de objetividade, constituindo uma diferenciação mais delineada de passado e presente. Newton e Locke também propuseram uma revisão do processo temporal, ganhando um caráter de duração mais lento e mecânico, precisando a medição da queda dos objetos e a sequência de pensamentos. Esse novo aspecto do tempo refletiu nos romances de Daniel Defoe.

Os romances de Defoe são os primeiros que apresentam uma ficção que retrata a vida individual sob uma perspectiva mais ampla, à maneira de um processo histórico que se desenvolve sob o pano de fundo da efemeridade de ações e pensamentos. Aqui, a realidade temporal em Defoe, como comenta Watt (1990, p. 24),

nos convence inteiramente de que sua narrativa se desenrola em determinado lugar e em determinado tempo, e ao lembrarmos-nos de seus romances pensamos basicamente naqueles momentos intensos da vida das personagens, encadeados de maneira a compor uma perspectiva biográfica convincente. Percebemos um sentido de identidade pessoal que subsiste através da duração e, no entanto, se altera em função da experiência.

Outro romancista de destaque é Samuel Richardson, que também introduziu o elemento temporal para situar os fatos em sua narrativa rica de detalhes. Sabemos através das *cartas* o dia da semana e, até mesmo, a hora do dia em que se passam as ações das personagens. Como bem ressalta Watt (1990), podemos saber com precisão que *Clarissa* faleceu numa quinta-feira, às dezoito horas e quarenta minutos.

Dessa forma, se antes tínhamos, por exemplo, os enredos da epopeia clássica baseados na História ou nas fábulas, onde o autor deveria adequar-se aos preceitos considerados

corretos, o romance tinha como objetivo fundamental ser fiel à experiência individual e, como esta nunca é igual à outra, é sempre original e uma novidade. Por isso mesmo, tentar enquadrar o romance às convenções formais da tradição clássica é eliminar o que o gênero traz como principal característica: seu “realismo”.

Sandra Vasconcelos (2002, p. 35) comenta que, desde o princípio, o “realismo”, no seu sentido técnico, foi utilizado para retratar de forma precisa e artisticamente os detalhes observados, opondo-se tanto à caricatura quanto à idealização. Esse mesmo sentido foi relacionando aos assuntos “realistas”, como os do cotidiano. O “realismo” era compreendido como a realidade do dia a dia, em contraposição aos assuntos de cunho lendário ou tradicionalmente heroico. Porém, realismo aqui não quer dizer mera reprodução da realidade.

Watt (1990, p. 31) afirma que a característica própria do romance consiste justamente no seu “realismo formal”, que, segundo ele, é

[...] formal porque aqui o termo ‘realismo’ não se refere a nenhuma doutrina ou propósito literário específico, mas apenas a um conjunto de procedimentos narrativos que se encontram tão comumente no romance e tão raramente em outros gêneros literários que podem ser consideramos típicos dessa forma. Na verdade o realismo formal é a expressão narrativa de uma premissa que Defoe e Richardson aceitaram ao pé da letra, mas que está implícita no gênero romance de modo geral: a premissa ou convenção básica, de que o romance constitui um relato completo e autêntico da experiência humana e, portanto, tem a obrigação de fornecer ao leitor detalhes da história como a individualidade dos agentes envolvidos, os particulares das épocas e locais de suas ações-detalhes que são apresentados através de um emprego da linguagem muito mais referencial do que é comum em outras formas literárias.

O realismo formal é uma convenção do gênero romance e não consiste na mera transcrição fiel da realidade. As convenções de outros gêneros literários também se propuseram a relatar a vida humana. Entretanto, o relato da experiência da vida humana no realismo formal diferencia-se das outras imitações literárias por permitir que sua imitação capte de forma imediata a experiência individual, situada num contexto temporal e espacial específicos. Conseqüentemente, o realismo formal do romance exige bem menos do que as convenções literárias anteriores, o que explica, segundo Watt (1990, p.32), “[...] por que a maioria dos leitores nos dois últimos séculos tem encontrado no romance a forma literária que melhor satisfaz seus anseios de uma estreita correspondência entre a vida e a arte [...]”.

A realidade do romance está totalmente comprometida a um movimento dialético entre o geral e o particular, isto é, entre a sociedade e o indivíduo. A sociedade não é apenas o cenário no qual as relações humanas são protagonistas. Também o realismo do romance não tem como foco a sociedade onde o aspecto individual é mero coadjuvante. A preocupação do novo gênero é abordar a sociedade vista sob aspectos subjetivos, assim como indivíduos profundamente afetados pelas normas sociais. A tensão causada por essa relação virou o

principal tema do romance, tensão inevitável, pois está entrelaçada ao novo tipo de sociedade em que o romance emergia, como nos fala Sandra Vasconcelos (2002, p.38):

A nova ordem socioeconômica, que iria se construir sobre as ruínas da estrutura feudal, trazia no seu bojo uma ruptura dos nexos entre o homem e a sociedade e o colocava em situação de presente mobilidade, uma vez que sua posição no mundo já não estava mais predeterminada, o que o obrigava a buscar seu lugar e abrir novos espaços. Nessa busca, marcada por limitações sociais, era de se esperar que as aspirações do indivíduo entrassem em conflito com realidade e esse passasse a ser o grande tema do romance, que ganhou profundidade na análise dos sentimentos de suas personagens.

Essa nova ordem socioeconômica citada por Vasconcelos aparece em Watt como duas causas históricas, que estão relacionadas ao surgimento do individualismo na modernidade: o advento do capitalismo industrial e a difusão do protestantismo. O capitalismo fomentou um aumento da especialização econômica e possibilitou, dentro de um sistema político menos rígido e mais democrático, uma maior liberdade de escolha individual. As relações pessoais não mais se baseavam na família, na igreja, na pátria ou em qualquer outra identidade coletiva. Na nova ordem econômica, o indivíduo era o responsável que determinava seu papel econômico, político, social e religioso.

Outro fator importante do capitalismo moderno para o surgimento do romance é a especialização econômica. Quanto mais divisão de trabalho na estrutura econômica, em maior número será as diferentes experiências humanas e, conseqüentemente, significados e valores diversificados da vida contemporânea, possibilitando ao romancista um maior leque de possibilidades atrativas aos seus leitores. Além dos fatores já citados, existe mais um que contribuiu para a permanência do romance: a dignidade do trabalho.

Watt ressalta que a crença na dignidade do trabalho não surgiu na modernidade, mas no período clássico, quando os cínicos e estoicos lutavam contra o menosprezo do trabalho braçal, ideia fundamental numa sociedade escravocrata. Contudo, essa ideia só se desenvolveu totalmente na época moderna e está ligada à ingressão do protestantismo, sobretudo o calvinismo, que,

[...] em particular tendia a fazer seus adeptos esquecerem a ideia de que o trabalho era o castigo divino para a desobediência de Adão enfatizando a ideia muito diferente de que a infatigável administração dos dons de Deus constituía uma obrigação ética e religiosa de suprema importância. (WATT, 1990, p. 66).

A consequência disso é que uma vez que a espiritualidade foi vinculada ao trabalho do cotidiano, o próximo passo do indivíduo autônomo era julgar seus feitos como uma forma quase divina, mantendo o ambiente sob seu domínio (WATT, 1990, p.67). Dessa forma, as atividades humanas de qualquer pessoa comum poderiam constituir o centro da atenção do romance, pois a ideia da dignidade do trabalho validava que uma “simples” rotina do

indivíduo podia ser objeto de interesse de extrema importância e consideração da literatura. Mas voltemos às rupturas epistemológicas.

Ivan Domingues (1999) identifica quatro idades na arqueologia das ciências humanas, das quais estudaremos apenas duas, são elas: a idade cosmológica, na antiguidade clássica, na qual o homem é pensado em termos do cosmos, conferindo a uma espécie de alma universal cósmica o princípio da vida e do movimento às coisas humanas relacionadas à *physis*; e a idade mecânica, na modernidade, quando o homem adquire autonomia e é interrogado a partir dele mesmo e das condições de subjetividade, por meio de “dispositivos mecânicos” que regulam suas relações consigo mesmo, com o outro e com a natureza.

Além disso, Domingues refaz toda a trajetória epistemológica do período clássico à modernidade, já que, desde o começo da filosofia, a base do saber estava assentada em duas ideias distintas, porém complementares: o espírito de sistema e a metafísica. O espírito de sistema é a ideia de construir um sistema de conhecimento totalizante, no qual as partes estão tão profundamente ligadas entre si quanto os corpos do universo formam um todo ordenado. A metafísica, por sua vez, é a ideia de erguer um saber total da realidade em sua totalidade, de modo que funde a si mesma, fazendo derivar as demais disciplinas particulares como pertencentes ao todo.

Existe, portanto, uma unidade que liga essas duas ideias e que comporta uma ontologia de princípios e lógica da identidade, fazendo com que todos os saberes, comportamentos e idéias estivessem subordinados a esse sistema. É justamente essa unidade que é abalada a partir da entrada do que Domingues (1999, p. 193) chama *estratégia fenomenista*.

Eis o estatuto dos fenômenos, das leis e das forças em Newton: os fenômenos são positivamente; as leis, relações entre fenômenos (leis-relação); as forças, princípios das coisas. Ou seja: fenômenos são as coisas tais como elas se oferecem à observação e à experiência; as leis são relações constantes entre termos variáveis (fenômenos) segundo o número e a medida [...].

Dessa maneira, podemos nos perguntar, onde se encaixam os fenômenos na antiguidade clássica? Domingues nos ajuda a responder a questão: no lugar em que eram diminuídos. O autor afirma que o termo ciência (*episthème*) concernia ao conhecimento do ser (*tò on*), isto é, o que se refere às coisas imutáveis e incorruptíveis. O fenômeno, por outro lado, não era objeto da ciência, mas sim matéria de opinião (*dóxa*).

Desde a antiguidade clássica, tanto na tradição platônica quanto na aristotélica, os fenômenos eram explicados a partir da distinção entre a realidade, que subsiste em si e por si mesma, e a região das simples aparências, que não existe por si mesma, mas depende dessa primeira realidade, a razão de ser. Essa realidade primeira era a zona da metafísica das

essências. A *arché* era o princípio originário do ser e de sua inteligibilidade, e os fenômenos eram reduzidos a ela. São justamente essas formas de explicação do mundo e do homem que são abandonadas nos tempos modernos.

Assim, sai de cena o mundo das essências e se recorre aos fenômenos que agora possuem princípios próprios. Ademais, se recorre aos princípios, estes não mais se referem à zona metafísica das essências, mas a “[...] um sistema de forças que ocupa a zona intermediária situada entre a superfície lisa dos fenômenos, colada na percepção, e a região profunda das essências, a habitar um mais além ou mais aquém deles.” (DOMINGUES, 1999, p.190). Esses princípios são acessados através de observações metódicas e experiências coordenadas.

A estratégia fenomenista, provocada pelo paradigma newtoniano, está voltada mais ao *modus operandi* das coisas do que ao *modus essendi*, ou seja, dissocia a ciência da metafísica a fim de fornecer um conhecimento positivo, baseado em fatos “confirmados” pela observação e experiência. O que se pretende é construir uma nova racionalidade não mais pautada na abstração das ideias, mas na formulação dessas ideias a partir da experiência e observação, e não o inverso:

Demais, sem uma região privilegiada do ser a remontar, explicar não consiste mais em reduzir os fenômenos às essências, mas em descrever e correlacionar os fenômenos, dobrando-os sobre si mesmos. Por fim, se recorre aos princípios, estes não designam mais a região metafísica das essências, mas um sistema de forças que ocupam a zona intermediária situada entre a superfície lisa dos fenômenos, colada na percepção, e a região profunda das essências, a habitar um mais além ou mais aquém deles (DOMINGUES, 1999, p. 189-190).

Aqui, o conhecimento sobre o homem não se baseia em princípios abstratos fixadores de essências eternas e imutáveis, mas sim no indivíduo autônomo, que busca na sua própria experiência o sentido de sua existência. É nesse viés que Watt (1990) afirma que o romance surgiu numa sociedade caracterizada pelo “individualismo”. Isso não quer dizer que em outras épocas e em outras sociedades não houvesse “individualistas” no sentido de egoístas ou livres em relação às normas vigentes. O conceito de individualismo consiste na ideia de uma sociedade marcada pela independência dos indivíduos que

Depende[m] evidentemente de um tipo especial de organização política econômica e de uma ideologia adequada; de modo mais específico, depende de uma organização econômica e política que proporcione a seus membros um amplo leque de escolhas e de uma ideologia baseada não na tradição do passado, mas na autonomia do indivíduo (WATT, 1990, p. 55).

Uma vez que vimos que há correspondência direta entre o tipo de modelo de conhecimento do mundo e as formas literárias que o compõem, tal qual um espelho refletido, também podemos admitir que a nova episteme da era moderna influenciou profundamente o

romance. Ainda com Watt (1990, p.57):

Pois, assim como há uma coerência básica entre a natureza não realista das formas literárias dos gregos, sua posição moral altamente social ou cívica e sua preferência filosófica pelo universal, assim também o romance moderno está intimamente associado, por um lado, à epistemologia realista da era moderna e, por outro, ao individualismo de sua estrutura social.

Com a saída e o enfraquecimento da tradição clássica como paradigma, vários campos de saber formulavam suas próprias leis. É o caso do campo econômico, o qual tem como pensador fundamental Adam Smith, considerado o Newton da economia, e que podemos ver seu *homo economicus* no romance *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe.

Em *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe (1660-1731), Ian Watt percebe como a nova posição do *homo economicus* simbolizava a nova posição do individualismo no sentido econômico. *Robinson Crusoe* anseia a todo tempo por uma nova aventura, sinalizando uma espécie de constante insatisfação com sua situação atual. Na verdade, faz parte da dinâmica capitalista não apenas assegurar o *status quo*, mas transformá-lo incansavelmente, já que “[...] partir, melhorar de situação constitui uma característica fundamental do estilo de vida individualista [...]” (WATT, 1990, p. 60). Por essa tendência de individualismo capitalista, os laços familiares e o sentimento de nacionalismo são deixados num segundo plano, ou mesmo menosprezados.

Podemos perceber como essa insatisfação se sobressai em prol de considerações familiares através de uma passagem do próprio romance, quando o pai de Crusoe tenta convencê-lo a não ir embora, afirmando:

Sensibilizado por suas palavras, procurei, sinceramente, seguir sua orientação. Mas durou muito pouco tempo. Menos de uma semana depois, já me empolgava com novos sonhos de viagens e aventuras. Passei a evitar conversar com meu pai: não desejava ouvir outras reprimendas. [...] a vontade de ver o mundo era tão grande que se tornava impossível contentar-me com o pequeno universo de Iorque (DEFOE, 1986, p. 08).

Em *O Grau Zero do Conhecimento*, Ivan Domingues (1999) dedica um capítulo para analisar o *homo economicus* de Smith. A insatisfação humana no campo econômico, segundo o autor, é formulada a partir de uma carência originária do homem, a qual é função do trabalho suprir essa carência, pois “[...] o que torna possível a economia e necessário o trabalho é uma perpétua e fundamental carência dos homens diante de uma natureza indiferente a seus desígnios (coisa-aí) [...]” (DOMINGUES, 1999, p. 233). Em Smith, grande representante do livre mercado e do capitalismo, essa carência é suprimida pelo trabalho e este é impulsionado pelo lucro.

Em *A Riqueza das Nações*, Smith (1983) descreve como o homem se comporta para alcançar os próprios interesses, comportamento que podemos perceber em Robinson Crusoe.

Ao tratar do princípio que dá origem à divisão do trabalho, Smith afirma que isso ocorre devido a uma propensão humana à troca. Diz ainda que essa propensão parece ser uma consequência necessária das faculdades de falar e racionar (sem, entretanto, admitir que se trata de um dos princípios originais da natureza humana), conforme ele destaca abaixo:

Dê-me aquilo que eu quero, e você terá isto aqui, que você quer – esse é o significado de qualquer oferta desse tipo; e é dessa forma que obtemos uns dos outros a grande maioria dos serviços de que necessitamos. Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio interesse [...]. Assim como é por negociação, por escambo ou compra que conseguimos uns dos outros a maior parte dos serviços recíprocos de que necessitamos, da mesma forma é essa mesma propensão ou tendência a permutar que originalmente gera a divisão do trabalho (SMITH, 1983, p. 50).

Ora, não é o interesse próprio que move não só a vida de Crusoé, como também permite que ele alcance suas ambições através da troca com outros viajantes, também impulsionados pelos seus próprios interesses? Em uma de suas viagens, devido à sua habilidade de marinheiro e mercador, Crusoé é convidado a levar um navio até Guiné para trocar mercadorias e comprar escravos. Ele próprio afirma:

Um belo dia, três colonos surgiram com uma proposta tentadora: armariam, por sua conta e risco, um navio para ir busca-los (os escravos) em Guiné; precisavam então dos meus serviços, uma vez que, como mercador e marinheiro, eu conhecia a África; em troca, receberia a quarta parte dos lucros e dos escravos conseguidos [...] (DEFOE, 1986, p. 17).

Como o próprio Crusoé declara, mesmo não havendo necessidade alguma de lucro, pois já era rico, aceitou a proposta, pois não conseguia ficar longe de uma “nova aventura”. Sua frequente carência era abafada em inúmeros trabalhos, viagens, busca do lucro. Aliás, Daniel Defoe, que viveu entre os séculos XVII e XVIII, fez de Robinson Crusoé o grande quadro do que observava ao seu redor. Foram exatamente nesses séculos que o romance, apesar de renegado por sua origem não nobre, ganhou cada vez mais espaço. Não, claro, sem antes resistir às tentativas de desqualificação de seus próprios fazedores.

Rousseau se encaixará exatamente entre os “romancistas envergonhados”, fazendo dois prefácios em seu romance *Júlia ou a Nova Heloísa*, justificando a obra e exaltando a virtude. Rousseau não é o primeiro e nem o único a fazer isso, mas sua originalidade consiste justamente na valorização do que na estética clássica é desprezada: o sentimento, a interioridade e o indivíduo. É o que veremos no próximo tópico.

2.3 Rousseau e o sentimento: o rompimento com a estética classicista.

Gerd Bornheim (1985, p.75), no ensaio *Filosofia do Romantismo*, relata que um dos

maiores problemas do Romantismo tem a ver com as características que o delimitavam. O autor afirma que há duas interpretações simplistas e opostas: uma reduz o Romantismo a limites cronológicos e manifestações literárias, e a outra busca identificar traços do romantismo em toda a história da civilização. Para esse autor, o dualismo romântico-clássico “[...] constituiria a polaridade básica de motivos que permitiria explicar, em obediência a seu antagonismo exclusivista, todo o desenvolvimento da cultura [...]” (BORNHEIM, 1985, p.75).

Bornheim sustenta que a primeira leitura sobre o Romantismo, delimitada a uma perspectiva literária, justifica-se, em parte, pela própria natureza de alguns movimentos românticos. Entretanto, essa limitação não pode enquadrar todos os romantismos, na medida em que os movimentos românticos transcendem os limites do literário. O movimento romântico de maior destaque, o alemão, por exemplo, seria ignorado caso fosse reduzido às suas características literárias.

O segundo tipo de interpretação é considerado por Bornheim (1985, p.76) o mais rico e fértil, pois considera o clássico e o romântico “[...] como duas categorias básicas, elucidativas do desdobramento da cultura [...]”. Aqui, o romântico corresponderia sempre a uma fase de rebelião contra os valores estabelecidos e em busca de novos valores, pois, uma vez estes estabelecidos, o Romantismo tenderia a tornar-se um Classicismo. Nesse caso, os novos valores se fixariam, impondo uma ordem definida, estática, “[...] terminando, por isso mesmo, a dar margem a uma nova vazão da dinamicidade romântica, e assim sucessivamente. Teríamos, portanto, uma espécie de esquema histórico [...]” (BORNHEIM, 1985, p.76). Essa interpretação, ainda que rica, apresenta deficiências.

A deficiência consiste em apostar num esquematismo histórico, que reduz a história a uma dialética e que implique pontos fixos de referência, ainda que a cultura seja considerada dinâmica. Acolher essa interpretação é acolher a provável deformação dos fatos. O dualismo romântico-clássico “explica menos do que possa parecer à primeira vista a cultura francesa, por exemplo, mais radicalmente compreensível a partir da mentalidade clássica”. Na Alemanha ocorre o contrário, “[...] pois há uma veia romântica presente em toda cultura alemã, a ponto de se poder duvidar da simples existência de um classicismo nesse país [...]” (BORNHEIM, 1985, p. 76).

Ampliando essa interpretação a vários episódios históricos, o Romantismo seria responsável por toda a revolução da cultura, como destaca Bornheim em alguns exemplos: Buda teria sido um romântico contra o classicismo bramânico; a filosofia de Heráclito era romântica na medida em que contrapõe à estática metafísica do clássico Parmênides. Se o romantismo de fato fosse identificado nessa interpretação, o que poderíamos extrair?

Simplesmente utilizar a palavra ‘romântico’ em motivos radicalmente distintos entre si. O Romantismo, considerado sob esse ponto de vista, seria vazio de conteúdo, pois sua definição mais próxima se adaptaria a qualquer situação histórica conflitante.

Para fugir de afirmações rasas é preciso considerar o Romantismo como um movimento cultural, inserido em uma circunstância histórica específica. Tratar especificamente de temas como o eu, a natureza, o sentimentalismo, etc., nos vários movimentos românticos europeus, é ignorar as peculiaridades de cada movimento. Bornheim (1985, p. 77) comenta:

Há um abismo entre o sentido da interioridade em Rousseau, por exemplo, e no Heinrich von Ofterdingen de Novalis. Por isso mesmo, a única atitude satisfatória seria o estudo dos aspectos filosóficos de cada movimento romântico. Só assim poderiam ser devidamente estudados os respectivos embasamentos filosóficos: na França, encontraríamos, sobretudo, Rousseau, na Alemanha, o idealismo, na Inglaterra, um vago empirismo, etc.

Portanto, vamos aqui trabalhar especificamente os aspectos filosóficos do Romantismo para chegarmos em Rousseau na França Iluminista. Logo, precisamos recorrer ao Romantismo alemão, pois “[...] é o único que se estrutura como movimento, conscientemente, a partir de uma posição filosófica, o que vai garantir à filosofia um destaque singular dentro do panorama romântico geral [...]” (BORNHEIM, 1985, p.77), e ter como ponto de partida a *Aufklärung*, do Século das Luzes. No período iluminista, a Alemanha vivia fortemente sob a sombra da cultura francesa⁵, idealizando mais os padrões franceses do que os valores locais. Mas, afinal, o que caracteriza a cultura do Século das Luzes?

No momento em que a Itália floresceu a Renascença, a Reforma acontecia na Alemanha, o que estabeleceu uma grande fratura entre a cultura latina e a nórdica. No Sul, a natureza era a palavra de ordem, enquanto no Norte exaltava-se o afastamento dela e o apego ao sobrenatural. Os italianos buscavam a arte antiga e os alemães se voltavam para a fé e à vida religiosa, ocorrendo, então, “[...] movimentos opostos, a despeito de certos pontos de contato, pontos esses, contudo, que se desenvolviam dentro de um sentido diverso [...]” (BORNHEIM, 1985, p.78).

Sendo a natureza o grande tema do Renascimento, era valorizado, sobretudo, o caminho que levava até ela: a razão. Martinho Lutero considerava a fé o único caminho a ser seguido pelo homem, e sua educação deveria ser voltada para a melhor compreensão do seu *Beruf*⁶ e atendimento das ordens divinas. Por isso, enquanto nos países latinos a racionalidade

⁵ Bornheim nos coloca três exemplos: a corte de Frederico, o Grande, reflexo da corte francesa frequentada por Voltaire; Leibniz, que escreveu a maioria de sua obra em francês; e Gottsched, cuja reforma foi totalmente inspirada pela Arte Poética de Boileau e nos clássicos franceses, contra o teatro popular da época.

⁶ Profissão, vocação, chamado divino.

era exaltada, na Alemanha o “irracional” era presente em toda cultura alemã.

Após a Reforma Protestante, a Alemanha isolou-se durante cerca de dois séculos, afastando-se da cultura latina. Após esse período, vários movimentos subsequentes tentaram reintegrar a Alemanha à Europa e a reabilitar seus valores. Posteriormente, no século XVIII surgiu a *Aufklärung*, o primeiro esforço de assimilação da cultura europeia. Logo após o *Sturm und Drang*⁷, um Pré-romantismo se rebelando contra o classicismo francês e se voltando aos valores germânicos. Sobre isso, Bornheim (1985, p. 78) afirma: “[...] o classicismo alemão, alheio a exclusivismos exacerbados, tendendo a realizar uma síntese europeia da cultura. E finalmente, o Romantismo, no qual a Alemanha atinge sua máxima maturidade cultural. Com o Romantismo, os papéis se invertem [...]”. Se foi preciso o classicismo latino para salvar a Alemanha do “obscurantismo”, agora é a Alemanha que impõe a toda Europa o seu Romantismo.

Kant, no ensaio “*O que é a Aufklärung?*”, nos fala que o conceito consiste na emancipação do homem em relação à sua minoridade sem a direção de outro, pela qual é responsável por ousar usar o próprio entendimento. Bornheim destaca que, se por um lado essa definição ignora que a Alemanha submetia-se à cultura francesa - e a *Aufklärung* reforça a quebra do elemento nacional –, ela revela um aspecto fundamental para entender esse movimento pelo qual passava a Europa, sobretudo a França, no Século XVIII. A emancipação estava, sobretudo, assentada na razão como fio condutor do desenvolvimento, da ciência, da liberdade, da tolerância, da felicidade humana. Essa ideia já ocorre mesmo em Descartes, conforme Bornheim (1985, p. 79):

A res cogitans, tal como Descartes a pensara, exerce um papel fundamental. A razão seria o ponto arquimédico que permitiria dominar o mundo. E se o homem quisesse atingir a sua plenitude, quer dizer, ser soberanamente livre, deveria considerar a razão como a essência do seu ser, derivando dela as normas de seu comportamento. O homem atingiria, portanto, o máximo de sua humanidade, se racionalista. Só pode ser considerado como verdadeiro, bom e belo, aquilo que resiste à crítica racional. Tudo é, assim, subordinado à razão. Não valem mais as coisas, e sim os objetos pensados; o mundo passa a ser o mundo do homem; Deus, o Deus do homem; e a religião só é considerada válida ‘dentro dos limites da pura razão’, como exige Kant em sua última obra.

A razão torna-se valor supremo, pois todas as coisas devem subordinar-se a ela. Benedito Nunes (1985, p.52), em *A visão romântica*, também destaca que, no final do século XVIII, “[...] verificou-se a grande ruptura com os padrões do gosto clássico, prolongados através do neoclassicismo iluminista, [quando] fundiram-se várias fontes filosóficas, estéticas e religiosas próximas, e reabriram-se veios mágicos, míticos e religiosos remotos [...]”. Logo,

⁷ Significa “Tempestade e Ímpeto”.

o rompimento com os padrões clássicos “[...] reabriu, de fato, na transição do século XVIII para o século [...], a disputa entre os *antigos* e os *modernos*, que se declarara muito antes no âmbito do humanismo renascentista” (NUNES, 1985, p.55). Nunes (1985, p.58) complementa:

Precursor da hegemonia da subjetividade no Romantismo – da dominância da experiência individual subjetiva –, esse avultamento do sujeito, em que a direção epistemológica do pensamento da época clássica se inverte, demitiu o individualismo racionalista da Ilustração, substituindo-o por um *individualismo egocêntrico*, que vinculou o lastro idealista e metafísico da visão romântica à capacidade expansiva e à força irradiante do Eu.

Na mesma linha de Nunes, Bornheim (1958) afirma que os ideais racionalistas sofreram forte reação. A religião, a política, a filosofia, a estética e a cultura inglesa são fatores que abalaram profundamente as bases do Classicismo e do Racionalismo. A filosofia inglesa, amparada fortemente pelo empirismo, criticou o Racionalismo francês, constituindo também uma crítica ferrenha à filosofia de Descartes. Na verdade, em vários países a razão foi criticada - na França, Rousseau; na Inglaterra, Hume; e na Alemanha, Kant - por filosofias que surgiram exigindo novos ideais. O prestígio da razão foi desafiado e deu “[...] lugar ao tema de uma nova aceção da natureza [...]”, “[...] manifesta[ndo]-se fortemente com Rousseau, o grande precursor do Romantismo e em cuja obra o tema da natureza ocupa um lugar central.” (BORNHEIM, 1958, p.80).

Quanto a Rousseau (1995, p.76), filósofo genebrino, podemos considerar seu espírito romântico na *Quinta Caminhada*:

De que desfrutamos numa tal situação? De nada de exterior a nós, de nada a não ser de nós mesmos e de nossa própria existência; enquanto este estado dura bastamo-nos a nós mesmos como Deus. O sentimento da existência, despojado de qualquer outro apego é por si mesmo um sentimento precioso de contentamento e de paz.

Rousseau parte da interioridade, de um debruçar-se sobre si mesmo. Na verdade, em toda a filosofia moderna encontramos um ponto de partida subjetivo, tanto em Descartes quanto em Rousseau, porém ambas as filosofias estão sob diferentes perspectivas. Enquanto na filosofia cartesiana a interioridade manifesta-se no *cogito*, análise e conhecimento racional, em Rousseau a interioridade é sinônimo de sentimento, e este é anterior à razão. Em *Emílio*, Rousseau (2004, p. 337-338) coloca:

Os atos da consciência não são julgamentos e sim sentimentos. Embora todas as nossas ideias nos venham de fora, os sentimentos que as apreciam estão dentro de nós e é unicamente por eles que conhecemos a conveniência ou a inconveniência que existe entre nós e as coisas que devemos respeitar ou evitar. Existir para nós é sentir. Nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior a nossa inteligência, e tivemos sentimentos antes de ideias. [...] Não creio pois, meu amigo, que seja impossível explicar por consequências de nossa natureza o princípio imediato da consciência, independente da própria razão. E se isso fosse impossível, não seria, contudo, necessário: porque, desde que os que negam esse princípio admitido e

reconhecido por todo o gênero humano, não provam que não existe e contentam-se com o afirmar; quando afirmamos que ele existe temos bases tão sólidas quanto eles e temos, a mais, o sentimento interior, e a voz da consciência que depõe a favor dela própria. Se as primeiras luzes do julgamento nos ofuscam e confundem de início os objetos a nossos olhos, esperamos que estes se reabram, se afirmem; e dentro em breve reveremos esses mesmos objetos às luzes da razão, tais como nos mostrava em princípio a natureza. Ou melhor, sejamos mais simples e menos vãos; limitemo-nos aos primeiros sentimentos que encontramos em nós mesmos, posto que é sempre a eles que o estudo nos traz de volta quando não nos desvia do caminho.

Rousseau recusa a corrente racionalista que enquadra a humanidade em um modelo universal baseado na Razão, que despreza as particularidades locais de cada povo em prol da objetividade racional. Em outras palavras, não existe o modelo de cultura da qual serve de parâmetro universal. Aliás, a tentativa de enquadrar e normatizar os indivíduos num modelo universal de humanidade é justamente o motivo pelo qual Rousseau lança críticas severas ao Iluminismo, a era da Razão. O que Rousseau faz é uma verdadeira revolução na história do Ocidente, chamando atenção de Claude Lévi-Strauss, que dedica um capítulo inteiro ao filósofo genebrino em *Antropologia Estrutural II*.

Tanto nos textos de Rousseau quanto nos de Lévi-Strauss, há uma séria denúncia de que o projeto filosófico de universalidade aparece, na verdade, como ideologia, ou como segundo Bento Prado Júnior (2008, p. 317) afirma, em *A Retórica de Rousseau*, como “[...] prática antropofágica de uma consciência singular ou de uma certa cultura, [...] vontade pervertida do homem do mundo ou vontade utópica do homem de esquerda.”

Em ambos os escritos, de Rousseau e Lévi-Strauss, a figura de um retrato selvagem fornece a visão de uma razão que está na fronteira entre o sensível e inteligível. A descoberta da ordem da natureza em Rousseau se aproxima com a de Lévi-Strauss (1996, p.54), como em *Tristes Trópicos*:

Que se produza o milagre, como por vezes sucede; que de uma parte e de outra da fenda secreta surjam lado a lado duas plantas verdes de espécies diferentes, cada uma delas tendo escolhido o solo mais propício; e que no mesmo momento se divisem na rocha duas amonites de involuções desigualmente intrincadas, atestando à sua maneira um intervalo de algumas dezenas de milênios: de súbito o espaço e o tempo se confundem, a diversidade viva do instante justapõe a perpetua as eras. O pensamento e a sensibilidade alcançam uma dimensão nova em que cada gota de suor, cada flexão muscular, cada arquejo tornam-se outros tantos símbolos de uma história da qual meu corpo reproduz o movimento próprio, ao mesmo tempo em que meu pensamento abarca sua significação. Sinto-me banhado por uma inteligibilidade mais densa, no seio da qual os séculos e os lugares se respondem e falam linguagens por fim reconciliadas.

A relação de proximidade entre Rousseau e Lévi-Strauss vai além dos comentários sobre os limites filosóficos. Aliás, trata-se de recusar toda tentativa de representar o homem na história da filosofia até então, ou seja, “[...] de toda perspectiva que o visa na sua identidade ou na sua inferioridade e que se esquece de buscá-lo no movimento em que ele se

destaca do Outro [...]” (PRADO JR., 2008, p. 319).

Agora, as implicações sobre as reflexões sobre o Outro dissolviam, inevitavelmente, o *cogito* cartesiano. A Arqueologia vasculharia a partida inicial das ciências humanas, rompendo com a metafísica de Descartes. É nesse sentido que Lévi-Strauss (1996, p. 42) afirma sobre Rousseau: “[...] não se limitou a prever a etnologia: ele a fundou [...]”. Lévi-Strauss inicia o capítulo *Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem*, citando o próprio:

Toda a terra está coberta de nações, mas só lhe conhecemos os nomes, e nos atrevemos a julgar o gênero humano! Suponhamos um Montesquieu, um Buffon, um Diderot, um Condillac, ou homens dessa têmpera, viajando para instruir seus compatriotas, observando e descrevendo, como eles o sabem, a Turquia, o Egito, os Bérberes, o Império de Marrocos, a Guiné, o país dos Caíres, o interior da África e suas costas orientais, os Malabares, os Mongóis, as margens do Ganges, os reinos de Sião, de Pegu e da Birmânia, a China, a Tartária e, sobretudo, o Japão; depois, no outro hemisfério, o México, o Peru, o Chile, as terras de Magalhães, sem esquecer os patagônios verdadeiros ou falsos, o Tucumã, o Paraguai, se possível o Brasil, enfim as Caraíbas, A Flórida e todas as regiões selvagens. Seria a viagem mais importante de todas, e a fazer com o máximo de cuidado. Suponhamos que estes novos Hércules, de retorno dessas viagens memoráveis, escrevessem, sem pressa, a história natural, moral e política do que viram: um mundo novo surgiria, então, de sua pena, e assim aprenderíamos a conhecer o nosso... (nota 10 do Discurso sobre a origem da desigualdade). (ROUSSEAU, 1978, p. 301-302)

Segundo o antropólogo, é no *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* que se pode ver o primeiro tratado da etnologia geral, onde se coloca o problema das relações entre a natureza e a cultura. Ainda de acordo com Lévi-Strauss, no plano teórico, Rousseau aponta o objeto próprio do etnólogo, diferenciando-o do objeto do moralista e do historiador: “Quando se quer estudar os homens, é preciso olhar perto de si; mas para estudar o homem é preciso olhar mais longe; é preciso, primeiramente, observar as diferenças, para descobrir as particularidades [...]” (ROUSSEAU, 1998, p. 137-138).

Nesse curto trecho de Rousseau, vemos o procedimento do conhecimento etnológico que está expressa na citação acima, mostrando que indo além do egocentrismo e de qualquer posição ingênua, toda humanidade é local e que a tentativa de universalidade somente se localiza no sistema das diferenças. Essa tese defendida por Rousseau é pressuposta por uma mudança radical do *cogito* cartesiano. Para o filósofo genebrino, “[...] não se começou por racionar, mas por sentir [...]” (ROUSSEAU, 1998, p. 116). O *penso, logo existo* de Descartes é suplantado pelo *sinto, logo existo* de Rousseau.

Substituindo o *cogito* pelo *sentimento de existência*, em Rousseau não mais temos a experiência e o conhecimento da consciência de si como uma ideia *clara e distinta*, autônoma, auto possuidora e duplicadora de si mesma, que independe do Outro, mas uma natureza essencialmente centrípeta, que só se estabelece por meio da mediação da exterioridade e da

sensação. Mais do que isso, “[...] a identidade constituída no sentimento de existência está sempre em *sursis*: não ultrapassa jamais a chama do instante e não pode assegurar a continuidade temporal do eu [...]” (PRADO JR. 2008, p. 319).

Por isso, Lévi-Strauss (1993, p. 44, grifo do autor) ratifica:

É a Rousseau que se deve a descoberta deste princípio, o único sobre o qual podem fundar-se as ciências humanas, mas que deveria permanecer inacessível e incompreensível enquanto reinasse uma filosofia que, tendo seu ponto de partida no Cogito, era prisioneira das pretendidas evidências do eu, e só podia aspirar a fundar uma física, renunciando a fundar uma sociologia e mesma uma biologia: Descartes acredita passar diretamente da interioridade de um homem à exterioridade do mundo, sem ver que entre esses dois extremos se colocam sociedades, civilizações, isto é, mundo de homens. Rousseau que, tão eloquentemente fala de si mesmo em terceira pessoa, (às vezes, chegando mesmo a desdobrá-la como nos *Dialogues*), antecipando assim a fórmula famosa: ‘eu é um outro’ (que a experiência etnográfica deve averiguar, antes de proceder à demonstração que lhe compete de que o outro é um eu) [...].

Essa quebra no cogito cartesiano é a de-centração da humanidade, considerada universal e global, num movimento que a devolve para uma relação de diversos tons com a vida em geral, a qual outrora fora reprimida pela tradição metafísica. Saindo de cena a metafísica, o egocentrismo e o humanismo, a vida pode ser solidária em seus diversos aspectos, como podemos ver na ideia de *piedade*.

Como nos deixamos vencer pela piedade? Transportando-nos para fora de nós mesmos, identificando-nos com o seu sofredor. Somente sofreremos na medida em que julgamos que ele sofre; não é em nós, é nele que sofremos. Pesemos quanto conhecimento adquirido supõe tal manifestação. Como imaginaria eu males dos quais não tenho nenhuma ideia? Como sofreria ao ver sofrer um outro se nem mesmo sei que ele sofre, se ignoro o que há de comum entre mim e ele? Aquele que nunca refletiu não pode ser nem clemente, nem justo, nem compassivo; também não pode ser mau e vingativo. Aquele que nada imagina sente apenas a si mesmo, está só em meio ao gênero humano (ROUSSEAU, 1998, p. 139-140).

A piedade, para Lévi-Strauss, não se limita à forma de identificação com a humanidade em geral: é por meio da piedade que o homem redescobre a infraestrutura primordial de sua existência. Agora, é preciso redescobrir, através da História da Humanidade, a trajetória da inocência, do homem natural, até o ápice de sua degeneração, o homem da civilização

3 NATUREZA E CULTURA EM ROUSSEAU: a história da queda e o nascimento da linguagem da convenção.

3.1 Discurso sobre as ciências e as artes: diagnóstico de um século corrompido e de uma “linguagem apurada”

É no Livro VIII das *Confissões* e na Segunda Carta (12 de Janeiro de 1762) ao Sr. De Malesherbes⁸ que Rousseau narra as circunstâncias que o levaram a escrever o *Discurso sobre as ciências e as artes*. Nas *Confissões*, Rousseau (2011, p.316) expõe a famosa *Iluminação de Vincennes*, em que diz que, após ler a proposta da Academia de Dijon: “[...] vi outro universo e tornei-me um outro homem; apesar de ter uma viva lembrança da impressão que recebi, os detalhes me escaparam depois que os gravei numa das minhas quatro cartas ao Sr. de Malesherbes [...]”. Na Carta, ele expõe de forma detalhada como ocorreu.

Diderot estava preso na Torre de Vincennes por suspeitas de ser o autor dos *Pensamentos Filosóficos* e da *Carta sobre os cegos*. Foi preso e encarcerado em 24 de Julho de 1749 e, desde que pôde receber visitas, Rousseau regularmente se encontrava com o até então melhor amigo. Seguiu seu caminho a pé, pois não queria gastar dinheiro com o aluguel de um coche. Em uma de suas caminhadas para a visita, tinha consigo um *Mercure de France*. Foi então que esbarrou na questão da Academia de Dijon e escreveu sua primeira obra. Ele relatou ao Sr. de Malesherbes que:

Uma violenta palpitação me oprimiu, ergueu-me o peito; não mais podendo respirar e andar deixei-me cair sob uma das árvores da avenida e lá fiquei uma meia hora em tal agitação que, ao levantar-me, percebi toda a parte da frente de meu casaco molhada pelas lágrimas que tinha derramado sem perceber. Senhor, se algum dia pudesse escrever a quarta parte do que vi e senti sob essa árvore, com que clareza teria mostrado todas as contradições do sistema social, com que força teria provado ser o homem bom naturalmente e apenas por causa dessas instituições os homens tornam-se mau. Tudo o que pude guardar dessa multidão de grandes verdades que, em um quarto de hora, me iluminou sob essa árvore, foi bem esparsamente distribuído nos três principais de meus escritos, a saber: esse primeiro discurso⁹, aquele sobre a desigualdade¹⁰ e o tratado de educação¹¹, obras inseparáveis e que perfazem juntas um mesmo todo. O restante foi perdido, e a única passagem escrita no próprio local foi a prosopopeia de Fabricius. Eis como, quando menos esperava, tornei-me autor, quase a despeito de mim mesmo (ROUSSEAU, 2005, p.24-23).

Essa passagem narra a descrição da “iluminação intelectual” de Rousseau frente à

⁸ Conforme nota de José Oscar de Almeida Marques, Chrétien-Guillaume Lamoignon de Malesherbes (1721-1794) foi o Primeiro Presidente da Corte e Auxílios e Diretor da Biblioteca, isto é, da Censura. Devido à sua posição foi possível proteger liberalmente os enciclopedistas e Rousseau, apesar de que não conseguiu a mesma liberdade para evitar a condenação de Emílio. Foi morto guilhotinado na Revolução (ROUSSEAU, 2005, p.19).

⁹ Discurso sobre as ciências e as artes.

¹⁰ Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.

¹¹ Emílio ou da educação.

questão proposta pela Academia de Dijon, em 1750: “[...] o restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?”. O fato lhe rendeu, além do prêmio concedido pela Academia por sua resposta, os temas fundamentais de suas obra se o seu rompimento com o Iluminismo. Rousseau respondeu negativamente à questão da Academia e expôs seus argumentos para sustentar que o restabelecimento das ciências não contribuiria para aprimorar seus costumes, mas para corrompê-los ainda mais.

Logo no início do prefácio do *Primeiro Discurso*, Rousseau afirma que não tratará de “sutilezas metafísicas”, mas sim de “verdades que importam à felicidade do gênero humano” (ROUSSEAU, 1978, p.31). Prevê de início que sua posição sobre o assunto lhe renderá censuras e perseguições, por contrariar a expectativa que a classe letrada e intelectual tinha de seu século. Adverte, porém, que não se preocupa em agradar nem aos letrados pretensiosos, nem às pessoas em moda. Aliás, diz Rousseau (1978, p.31): “Quando se quer viver para além de seu século, não se deve escrever para tais leitores [...]”.¹²

O tom que Rousseau indicava seguir já aparece mesmo na primeira frase do *Primeiro Discurso*, quando inclui na questão proposta pela Academia de Dijon uma outra: “O restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para aprimorar ou corromper os costumes?” (ROUSSEAU, 1978, p.333). Rousseau inicia, estrategicamente, com um elogio pomposo e louvável ao restabelecimento das ciências e das artes, afirmando que as “luzes da razão” ajudaram o homem a penetrar em si mesmo e conhecer sua natureza, seus deveres e seu fim. Afirma ainda que a Europa havia caído “[...] na barbárie dos primeiros tempos. Os povos [...] viviam há alguns séculos em estado pior do que a ignorância [...]”¹³ (ROUSSEAU, 1978, p.334).

Foi preciso que uma revolução acontecesse para que se deixasse esse estado. Com a tomada de Constantinopla pelos turcos, em 1453, os “destroços da Grécia antiga” chegaram à Itália, e logo a França enriqueceu com esses “destroços preciosos”. Rapidamente, as ciências seguiram as artes. A arte de escrever e a arte de pensar passaram a seguir juntas, e se começou então a sentir a principal vantagem do comércio das musas, que é o de tornar os homens mais sociáveis, “[...] inspirando-lhes o desejo de se deleitarem uns aos outros por meio de obras dignas de sua aprovação recíproca [...]” (ROUSSEAU, 1978, p.334).

Porém, essas supostas vantagens são logos desfeitas por Rousseau (1978, p. 334-335), quando este analisa os efeitos causados em seu século:

¹²Com exceção de Diderot, até então, Rousseau havia rompido com os representantes da cultura consagrada, sendo representada principalmente por Voltaire.

¹³Referência à Idade Média, considerada como “Idade das Trevas”.

Como o corpo, o espírito tem suas necessidades. Estas são o fundamento da sociedade, aquelas que constituem seu deleite. Enquanto o Governo e as leis atendem à segurança e ao bem-estar dos homens reunidos, as ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro de que estão eles carregados, afogam-lhes o sentimento dessa liberdade original para qual pareciam ter nascido, fazem com que amem sua escravidão e formam assim o que se chama de povos policiados. A necessidade levantou os tronos; as ciências e as artes os fortaleceram. Potência da terra, amais os talentos e protegi aqueles que os cultivam. Povos policiados, cultivai-os; escravos felizes, vós lhe deveis esse gosto delicado e fino com que vos excitaís, essa doçura de caráter e essa urbanidade de costumes, que tornam tão afável o comércio entre vós, em uma palavra: a aparência de todas as virtudes, sem que se possua nenhuma delas.

Está então invertida a imagem benéfica das ciências, das letras e das artes. Essa imagem tão adorada e louvada pelos iluministas, não passa, segundo Rousseau, de um cenário mentiroso e *aparente*. Continua ele:

Como seria doce viver entre nós, se a contenção exterior sempre representasse a imagem dos estados do coração, se a decência fosse a virtude, se nossas máximas nos servissem de regra, se a verdadeira filosofia fosse inseparável do título de filósofo! Mas tantas qualidades dificilmente andam juntas e a virtude nem sempre se apresenta com tão grande pompa (ROUSSEAU, 1978, p. 336).

A constatação feita por Rousseau não consiste, como comenta Jean Starobinski (2011), em *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, numa simples oposição entre ser e parecer. Essa oposição é a origem de todas as infelicidades humanas, pois a não correspondência entre a “contenção exterior” e a “imagem dos estados do coração” abre espaço para o mal afetar todos os aspectos da vida. Dessa forma, as vantagens das luzes levantadas por Rousseau no início do discurso logo são anuladas pelos efeitos nocivos, que decorrem da mentira e da aparência. Conforme Starobinski (2011, p. 12):

O espírito humano triunfa, mas o homem se perdeu. O contraste é violento, pois o que está em jogo não é apenas a noção abstrata do ser e do parecer, mas o destino dos homens, que se divide entre a inocência renegada e a perdição doravante certa: o parecer e o mal são uma e mesma coisa

Rousseau atribui à degeneração uma “linguagem apurada”. Diz ele:

Antes que a arte polisse nossas maneiras e ensinasse nossas paixões a falarem a *linguagem apurada*, nossos costumes eram rústicos, mas naturais, e a diferença dos procedimentos denunciava, à primeira vista, a dos caracteres. No fundo, a natureza humana não era melhor, mas os homens encontravam sua segurança na facilidade para se penetrarem reciprocamente, e essa vantagem, de cujo valor não temos mais opção, poupava-lhes muitos vícios (ROUSSEAU, 1978, p.336).

De volta a Starobinski (2011), o autor afirma que o tema da mentira da aparência não aparece pela primeira vez em 1748. O tema é denunciado no teatro, na igreja, nos romances, nos jornais e sob diversas formas: falsas aparências, convenções, hipocrisia, máscaras. A antítese ser-parecer tornou-se lugar comum: “a ideia tornou-se locução” (STAROBINSKI, 2011, p.13). Porém, Rousseau adiciona um caráter muito mais profundo a essa relação, e o

que era lugar comum constitui-se em toda sua obra.

De acordo com Starobinski (2011), um sentimento de *divisão* se impõe e se propaga. A fratura entre o ser e o parecer produz novos conflitos, “[...] como uma série de ecos amplificados: ruptura entre o bem e mal (entre os bons e os maus), ruptura entre a natureza e a sociedade, entre o homem e seus deuses, entre o homem e ele próprio [...]” (STAROBINSKI, 2011, p. 13). Em outras palavras, toda a história da humanidade se divide em um *antes* e um *depois*. Se antes havia pátrias e cidadão, agora não existem mais. Podemos entender melhor com o exemplo que o próprio Rousseau cita: Roma.

Para o filósofo genebrino, Roma, nos tempos de pobreza e de ignorância, mantinha uma coragem e uma fidelidade exemplares. Porém, no momento em que se encheu de filósofos e de oradores, a disciplina militar e a agricultura foram desprezadas em prol de novas seitas, e a pátria foi esquecida. Para Rousseau, os romanos até então se contentavam em praticar a virtude, mas depois que começaram a estudá-la, tudo foi perdido. Iludiram-se e perderam-se no luxo e nas conquistas. O que Rousseau denuncia é que, seduzidos pela aparência do bem, somos levados a crer numa falsa imagem da justiça. Nosso erro, afirma Starobinski (2011, p.14),

[...] não está na ordem do saber, mas sim na ordem moral. Enganar-se é tornar-se culpado enquanto se acredita fazer o bem. Apesar de nós, à nossa revelia, somos arrastados para o mal. A ilusão não é apenas o que turva nosso conhecimento, o que vela a verdade: falseia todos os nossos atos e perverte nossas vidas.

Dessa forma, Rousseau atenta à impossibilidade de comunicação humana e como os efeitos dessa impossibilidade são devastadores. Diz ele:

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 impõe, o decoro ordena; incessantemente seguem-se os usos e nunca o próprio gênio¹⁴. Não se ousa mais parecer 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. Que cortejo de vícios não acompanha essa incerteza! Não mais amizades sinceras e estima real; não mais confiança cimentada. As suspeitas, os receios, os medos, a frieza, a reserva, o ódio, a traição esconder-se-ão todo o tempo sob esse véu uniforme e pérfido da polidez, sob essa urbanidade tão exaltada que devemos às luzes de nosso século (ROUSSEAU, 1978, p.336).

Nesse sentido, as amizades sinceras não mais existem, pois o que conhecemos das pessoas é como elas querem se mostrar diante de nós. A confiança humana está

¹⁴ Conforme a nota 19 de Paul-Arbousse Bastide, o *próprio gênio* consiste no caráter particular de cada indivíduo, o que o distingue dos demais.

definitivamente abalada. É nesse sentido que Rousseau afirma que de modo algum se ultrajará grosseiramente o inimigo, mas jeitosamente o caluniaremos. Os ódios nacionais são extintos, mas o amor à pátria também. A ignorância desprezada dará lugar a um pirronismo perigoso. Vícios desonrados serão honrados com o nome de virtudes. É assim que se tornam “pessoas de bem”. A todos esses males, Rousseau credita às ciências, às artes e às letras.

Supondo que um habitante de uma terra distante formasse uma ideia sobre os costumes europeus, Rousseau afirma que o veredito do visitante seria exatamente o contrário do que acreditam que são. Se percebesse o estado das ciências na sociedade, a perfeição das artes, a decência dos espetáculos, a polidez das maneiras, a afabilidade dos discursos, as demonstrações perpétuas de benevolência e “[...] esse tumultuoso concurso de homens de todas as idades e de todos os estados que parecem ávidos, desde a aurora até o deitar do sol, de se obsequiarem reciprocamente [...]” (ROUSSEAU, 1978, p.337), tudo isso não passaria de aparência mentirosa, que não corresponde às verdadeiras intenções do coração.

Para Rousseau, onde não existe nenhum efeito não há motivo para procurar uma causa que não existe, porém, os efeitos observados por ele são evidentes: a depravação é real, as almas se corromperam na medida em que as ciências e as artes buscaram se aperfeiçoar. Serão esses efeitos sentidos apenas na época de Rousseau? Rousseau responde negativamente. Os males causados pela *vã curiosidade*¹⁵ vêm desenvolvendo-se por muito tempo, degenerando a moral e os costumes de acordo com o avanço do tempo. Rousseau cita Atenas como exemplo.

Segundo o filósofo, Atenas foi invadida por vícios levados pelas belas-artes, tornou-se a moradia da polidez e do bom gosto, o país dos oradores e dos filósofos. A elegância das edificações correspondia à língua. E foram as obras saídas de Atenas que serviram de modelo a todas as épocas corrompidas. Aqui, Rousseau faz sua primeira crítica mais direta contra o Classicismo, conforme nota 38 de Lourival Gomes Machado:

Evidentemente, entre ‘as épocas corrompidas’ está aquela em que vive Rousseau que, desta forma, acaba por inverter a posição que aparentemente consentira em assumir. Condenando Atenas em nome da pureza espartana¹⁶, condena exatamente o que se considerava como melhor fruto da cultura clássica. Condenando a cultura clássica, condena, obviamente, seu renascimento. Ora, condenando a Renascença, já não restava defesa para os continuadores do ‘restabelecimento das artes e das ciências’. Rousseau transforma o que se julgava índice de progresso supremo em símbolo de decadência. (ROUSSEAU, 1978, p. 339)

Para Rousseau, o restabelecimento das artes e das letras, essa postura classicista, serve

¹⁵Curiosidade aqui significa conhecimento. Para Rousseau, a ignorância é natural ao passo que a “vã curiosidade” é que causa os males do mundo. Como destaca a nota 26 de Paul Arbousse-Bastide, há uma evidente transposição da tradição cristã, na qual o pecado original é originado quando Adão e Eva provam o fruto proibido da árvore do conhecimento, e condenando toda a humanidade.

¹⁶Rousseau afirma que enquanto Atenas recebia os vícios pelas belas-artes, Esparta “[...] escorraçavas para fora de teus muros as artes e os artistas, as ciências e os sábios!” (ROUSSEAU, 1978, p.339).

apenas para potencializar a desigualdade entre os homens. A cultura do letramento, da polidez, da norma culta e erudita não está mais preocupada com a virtude humana, com a sinceridade das relações, mas fomenta um tipo de disputa onde os homens querem aparentar fazer parte desse modelo classicista, que no Iluminismo é chamado de neoclassicista.

O que Rousseau deseja é apreender o princípio do mal. Primeiramente, ele faz o diagnóstico da sociedade de seu tempo e conclui que seus costumes estão degenerados e corrompidos. Para Rousseau, entre os homens não há concordância entre atos e palavras, isto é, distinção profunda entre ser e parecer. Porém, é preciso ainda buscar a causa para essa oposição, que designa o próprio mal da sociedade, apontando os indícios ainda no *Discurso sobre as ciências e as artes*.

Rousseau afirma que os jardins estão ornados de estátuas e as galerias de quadros. Daí a pergunta do filósofo: “Que representam, em vossa opinião, essas obras-primas da arte expostas à admiração pública? Os defensores da pátria? Ou aqueles homens, maiores ainda, que a enriqueceram com suas virtudes?” ‘Não’” (ROUSSEAU, 1978, p. 348), responde Rousseau. Para ele, essas estátuas e quadros são imagens dos desvarios do coração e da razão, retirados da mitologia antiga e apresentados precocemente à curiosidade dos filhos, que, mesmo antes de saberem ler, deparam-se com modelos de más ações. Todos esses abusos nascem, segundo Rousseau, da funesta *desigualdade*.

Aqui já se prenuncia o tema do *Segundo Discurso*, que é o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Enquanto no *Primeiro Discurso* a desigualdade é abordada entre os homens pela supervalorização dos talentos, em prejuízo das virtudes, no *Segundo Discurso* veremos a desigualdade sob outro aspecto, mas complementar.

Ainda no *Discurso sobre as ciências e as artes*, a respeito da desigualdade através da supervalorização dos talentos, Rousseau afirma que esse é o efeito mais evidente e perigoso dos estudos. O que o homem vale não é mais se tem probidade, mas sim se tem talento. Sobre um livro, não interessa perguntar se é útil, mas se é bem escrito. A glória da virtude é esquecida, e se é levada em consideração, assim o é apenas por aparência. Os belos discursos são recompensados com mil prêmios, enquanto nada se dá às belas ações. Mas como fica a filosofia no meio desse mundo de aparência e perversão? A filosofia¹⁷ também se perdeu.

Os conteúdos das obras, as lições dos supostos amigos da sabedoria, os filósofos¹⁸ não passam de charlatões gritando: “Vinde a mim, só eu não me engano!” (ROUSSEAU, 1978,

¹⁷Rousseau não critica a filosofia em si mesma, mas trata-a como um bem específico, conforme será abordada adiante.

¹⁸Rousseau refere-se principalmente aos filósofos de seu círculo, sobretudo aos autores da *Enciclopédia*, mas sua crítica alcança toda a filosofia.

p.349). Um afirma que não há corpos e tudo o que existe é representação. Outro diz não haver substância que não a matéria, nem outro deus senão o mundo. Para este, não há nem virtudes nem vícios, e o bem e o mal não passam de quimeras morais. Para aquele, os homens são lobos¹⁹ e podem tranquilamente se devorarem. Aí estão, segundo Rousseau, as obras cujas sábias máximas são exaltadas e transmitidas, de geração em geração, aos descendentes.

Eis o estado do século em que Rousseau fez parte. Através de induções históricas, Rousseau diagnosticou uma sociedade doente, mas cuja doença não se deu recentemente, mas e desenvolveu através dos séculos, degenerando-se cada vez mais. A que de Constantinopla possibilitou a difusão das obras da antiga Grécia e o apego às artes, às letras e às ciências, foi definitivamente fixada em todos os aspectos da sociedade. Inclusive, o desenvolvimento da cultura avançou na mesma medida em que o poder político, e ambos são cúmplices, sufocando o amor pela liberdade.

Mais do que abafar a verdadeira liberdade, o refinamento do gosto torna as relações humanas hipócritas, pois cria uma espécie de uniformidade estética na qual todos querem se encaixar. Para isso, mostram-se como querem ser vistos e não como são de verdade. São os “povos policiados”, pois fazem todos a mesma coisa. Diante disso, podemos tirar como consequência dessas relações polidas o fato de a moral também está depravada e degenerada. Com o progresso das ciências e o avanço das artes, a moral segue no sentido inverso.

Essas conclusões de Rousseau nos permitem avançar em outros questionamentos. Primeiro que a sociedade mergulhou num mundo de aparência - esta que, conforme analisamos, constitui o próprio mal -, pois contraria algo de natural do homem. A Natureza está abafada, pois o homem voltou-se para questões da ciência, das artes e das letras, esquecendo-se da virtude. Podemos então perguntar: como se configura essa Natureza em Rousseau?

Segundo, uma vez que as ciências, as letras e as artes [...] estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro, carregadas pelos homens, afogando o sentimento de liberdade original, em que consiste essa liberdade longe de aparatos da civilização? Aliás, o “original” utilizado por Rousseau pressupõe que houve, em algum momento da *história* da humanidade, uma situação em que os homens se encontravam longe de toda a corrupção. Qual o sentido da história em Rousseau? Existe um *antes* do homem civilizado?

Havendo outro tempo em que a comunicação entre as almas era transparente e as disposições dos corações não eram dissimuladas sob o véu da polidez, qual o *status* da

¹⁹Referência à Hobbes: “*O homem é o lobo do homem*”.

linguagem? A impureza da linguagem convencional do homem civilizado, que se afasta sempre da virtude, é uma característica em si mesma absoluta, essencial, ou é preciso atravessar a história da humanidade para descobrir sua origem corrompida?

Uma vez que as ciências, as artes e as letras colaboram para corromper a sociedade e degenerar os costumes, é preciso evitá-los absolutamente? Seria uma solução para “salvar” a humanidade, jogá-las fora? Existe, portanto, um véu que dissimula as verdadeiras relações, o que choca Rousseau e o faz buscar a causa e a explicação desse mal. São essas questões que investigaremos nos tópicos seguintes.

3.2 História da humanidade: da inocência à decadência

Atravessar a história da humanidade para descobrir a origem do mal, nos permite ao mesmo tempo acompanhar o nascimento da linguagem. Portanto, é fundamental analisarmos duas obras de Rousseau paralelamente, o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade* e o *Ensaio sobre a origem das línguas*, pois como bem destaca Starobinski (2011, p.409), em *Rousseau e a origem das línguas*, ambos os textos são complementares e tratam da mesma história em duas versões: o *Discurso sobre a desigualdade* aborda a história da linguagem dentro da história da sociedade, e o *Ensaio sobre a origem das línguas* da história da sociedade dentro da história da linguagem.

Conforme ressalta Starobinski em *O discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade*, quatro anos após o *Discurso sobre as ciências e as artes*, a Academia de Dijon propôs uma nova questão para Rousseau desenvolver suas ideias. Nessa nova oportunidade, Rousseau não estava preocupado em ganhar mais um prêmio da Academia, mas distinguir-se e distanciar-se dos intelectuais de seu tempo. Avançou, de uma vez por todas, numa questão intocável pelos filósofos iluministas: que o Século das Luzes, na verdade, não é ápice da liberdade de conhecimento, da razão guiadora de uma sociedade mais moral e feliz, mas, ao contrário, é o ápice da corrupção, da degeneração, da vergonha.

Estimulado pelo novo concurso, Rousseau pôde enunciar claramente, baseado em provas, seus princípios do *Primeiro Discurso*, que gerou tanta acusação de paradoxo de sofisma. Diz Starobinski (2001, p. 379):

A nova obra fará ver que a crítica da corrupção social é o resultado rigoroso de uma averiguação conduzida segundo as regras estritas da discussão filosófica (ou científica, já que a época, nessas matérias, ainda distingue mal uma da outra). Jean-Jacques Rousseau empreende dar à sua paixão a organização discursiva que lhe faltara até então: *demonstrará* a legitimidade histórica da intuição que se impusera a ele na estrada de Vincennes. Tudo que o primeiro *Discurso* só indicava em uma bruma calorosa, tudo que Rousseau descobrira ou entrevira no decorrer da polêmica sobre as artes e as ciências, tudo isso ia poder explicitar-se completamente,

enunciar-se com o aparato completo dos fatos, dos testemunhos, dos argumentos que o leitor exigente podia desejar.

É nessa legitimidade histórica que iniciaremos nossa análise. Começaremos abordando a noção de história em Rousseau, como pretexto para chegarmos à análise e crítica que o genebrino faz à sociedade de sua época, o século XVIII, e, conseqüentemente, ao Classicismo. A noção de história em Jean-Jacques Rousseau não poderia ser diferente do tom pessimista e condenatório que está presente em suas obras: a história de uma sociedade degenerada e corrompida. O filósofo genebrino distingue o homem primitivo do estado natural, que vive em si mesmo, e o homem civilizado da sociedade civil, que vive fora de si, pois está sempre considerando a opinião do outro. O homem da segunda descrição é o que descreve tão bem o homem civilizado do Século das Luzes, segundo Rousseau. Resta-nos agora entender qual o percurso da história da humanidade junto a essas duas noções de homem.

Maria das Graças de Souza, em seu livro *Ilustração e História: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*, dedica um capítulo intitulado *História e Declínio em Rousseau* para verificar que tipo de história Rousseau aponta como sendo da humanidade. Ora, se a história da humanidade começa com a história da inocência e se desenvolve como a história da queda, estaríamos condenados, indubitavelmente, à degeneração ou, num momento de esperança, encontraríamos a redenção? Ou ainda, voltaríamos à origem? Para responder tais questões é preciso refazer o próprio percurso histórico que Rousseau traçou.

É no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* que Rousseau situa o homem nas duas situações. Logo no início do *Segundo Discurso*, Rousseau anuncia que não tratará de verdades históricas, mas sim de raciocínios hipotéticos e condicionais para mostrar as coisas em seu estado natural, recurso utilizado por ele no qual podemos comparar os dois estados. Nesse momento, percebermos o quão longe estamos de nossa natureza ao caminharmos em direção oposta a ela.

Antes, porém, Rousseau ressalta no prefácio que não apresentará fatos que viu. Por isso, inicia com raciocínios e conjecturas para resolver as questões que se propõe investigar. O filósofo tem como objetivo, através da hipótese, reencontrar, por meio da história da evolução, as circunstâncias que levaram os homens a abandonarem seu estado inicial e a formarem a sociedade civilizada. O estado descrito por Rousseau (1978, p.228-229) serve, então, como referência para julgar o estado atual das coisas.

Outros poderão, desembaraçadamente, ir mais longe na mesma direção, sem que para ninguém seja fácil chegar ao término pois não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que

provavelmente jamais existirá, e sobre qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente.

Temos, inicialmente, os homens selvagens, livres e inocentes, que viviam dispersos, voltavam-se somente às verdadeiras necessidades, cuja Natureza era suficiente para atendê-las. Os únicos instrumentos que utilizavam eram seus próprios corpos, que, expostos às tempestades, mudanças de estações e outras forças que a Natureza produz, eram resistentes e preparados para enfrentar a situação mais difícil possível. Os homens civilizados, ao contrário, possuidores de tantos utensílios que tornam suas vidas mais sofisticadas, são imensuravelmente mais fracos. Comparando o homem selvagem ao homem civilizado, Rousseau (1978, p. 239) questiona qual estado é mais vantajoso:

Se tivesse um machado, seu punho romperia galhos tão resistentes? Se tivesse uma funda, lançaria com a mão, com tanto vigor, uma pedra? Se possuísse uma escada, subiria a uma árvore tão ligeiramente? Se tivesse um cavalo, seria tão veloz na corrida? Dai ao homem civilizado o tempo de reunir todas essas máquinas à sua volta; não se poderá duvidar que, com isso, sobrepasses, com facilidade, o homem selvagem. Se quiserdes, porém, ver um combate mais desigual ainda, deixa-os nus e desarmados uns defronte dos outros, e logo reconheceréis qual a vantagem de sempre ter todas as forças à disposição[...].

O estado no qual os homens se encontram nesse momento é o de pura inocência, vivendo dispersos na natureza. Não há dependência mútua entre eles, existindo apenas a comparação em relação aos animais, pois “[...] verificando que mais os ultrapassa em habilidade do que eles o sobrepujam pela força, aprende a não mais temê-los [...]” (ROUSSEAU, 1978, p. 239). É nesse estado também que esses “primeiros homens” têm quase como única preocupação a própria conservação, já que suas faculdades deviam ser exercitadas principalmente para esse fim, “[...] seja o ataque e a defesa, quer para subjugar a presa, quer para defender-se de tornar-se a de um outro animal [...]” (ROUSSEAU, 1978, p. 242).

Até aqui, como observa Rousseau, o homem foi analisado em seu aspecto físico. É preciso agora considerá-lo numa perspectiva metafísica e moral, para, assim, compreendermos em que sentido, mais uma vez, Rousseau julga a passagem do homem selvagem ao da sociedade e como isso traz consequência em sua concepção de história.

Ao contrário do animal que não pode desviar-se do que a Natureza lhe impõe como regra, o homem, que é um agente livre, por um ato de liberdade, concorda ou vai para o caminho inverso ao que a Natureza lhe dita. Aliás, há uma qualidade muito específica e fundamental que distingue o homem do animal e é, em grande parte, responsável pela trajetória humana rumo à decadência: a faculdade de aperfeiçoar-se.

Seria triste, para nós, vermo-nos forçados a convir que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males dos homens; 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, 1978, p. 243).

Como observa Souza (2001, p. 77), a ideia de perfectibilidade é um processo de desnaturação:

É preciso assinalar, em primeiro lugar, que a noção de perfectibilidade, componente inegável da ideia de progresso, tem um papel fundamental na antropologia de Rousseau. ‘Qualidade muito específica’, ‘faculdade muito ilimitada’, ela distingue o homem do animal, e, com a intervenção das circunstâncias, desenvolve sucessivamente as outras faculdades. Este processo de aperfeiçoamento é um processo de desnaturação. Para compreendê-lo, é preciso atentar para o tempo com a sua ‘lenta sucessão das coisas’, na qual a ação de pequenas causas, agindo sem cessar, produzirá as grandes revoluções. Assim, diz Rousseau no *Segundo Discurso*, para compreender melhor a história dos homens, ‘é preciso seguir o progresso dos tempos e das coisas’, estudar, ‘no progresso das coisas as ligações escondidas que o vulgo não percebe’.

Rousseau utiliza a ideia dessa continuidade histórica não para afirmar o progresso da humanidade, mas para criticá-la. O pessimismo sobre o “progresso” da humanidade se dá em dois sentidos. Em primeiro lugar, podemos considerar que o homem progrediu ao dormir em cabanas, protegendo-se das intempéries da natureza. Porém, esse progresso também significa fraqueza, pois se antes os homens viviam em comunhão com a natureza, ao ponto de se adaptarem às circunstâncias mais perigosas, ao tentar desviá-las de si, menos as suportará.

Esse “antiprogresso” não consiste apenas no aspecto material, mas, sobretudo, nas relações sociais. Se antes a primeira preocupação do homem era apenas com sua própria conservação, quando a Natureza era suficiente para satisfazer todas as suas necessidades (como dormir, comer, relações sexuais), não existia dependência mútua entre os homens. Mas, à medida que o gênero humano cresceu, e “[...] anos estéreis, invernos longos e rudes, verões escaldantes, que tudo consomem, exigiram deles uma nova indústria [...]” (ROUSSEAU, 1978, p.260), os homens começaram a se comparar entre si, causando uma espécie de reflexão de quem era mais forte ou fraco, mais lento ou rápido, mais ousado ou medroso.

Maria de Souza (2001) ressalta que, ao deixar a vida solitária e nômade nas florestas pela vida familiar, o homem passou a experimentar sentimentos de ternura, paternos e maternos, e o amor conjugal. Além disso, a divisão de trabalho trouxe uma relação de dependência, que antes os homens não haviam experimentado: “[...] o ferreiro precisa do agricultor, o agricultor do pastor. Ninguém é mais auto-suficiente.” (SOUZA, 2001, p. 78).

Dessa nova configuração de convivência desenvolvem-se novos progressos, como o estabelecimento das famílias, tornando-se pequenas sociedades, a formação de um idioma

comum, as ideias de mérito de beleza, ocasionando os sentimentos de preferências. É no momento em que os homens começaram a se apreciar mutuamente que se estabeleceu a ideia de consideração. Aqui, é o *amor-próprio* se instalando entre os homens. Sobre isso, Rousseau (1978, p. 263) destaca no *Segundo Discurso*:

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 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 degeneração das relações humanas se desenvolve quando um homem abandona o estado natural, no qual vivia do *amor de si* e passa a viver do *amor-próprio*, da sociedade civil, segundo a explicação de Rousseau (2004, p. 289) em *Emílio ou da educação*:

O amor de si, que só a nós mesmo considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível.

Nesse sentido, o *amor de si mesmo* é o sentimento de conservação de si mesmo presente no homem. O homem, ao se amar, se conserva, enquanto sua modificação, isto é, o *amor-próprio*, ao se ampliar em outras relações, tende não mais à conservação, mas à comparação. Assim, enquanto as paixões decorrentes do *amor de si* são imbuídas de afeto sincero, as paixões do *amor-próprio* são cheias de ódio, pois, enquanto o *amor de si* pertence ao estado natural, o *amor-próprio* é resultado das relações humanas, nas quais os homens se comparam entre si, em que a opinião do outro é mais importante. Rousseau (2004, p. 290) continua em *Emílio*: “[...] é nisso, sobretudo, que os perigos da sociedade nos tornam a arte e os trabalhos mais indispensáveis para prevenir no coração humano a depravação que nasce de suas novas necessidades.” Ocorre aqui uma concorrência velada, na qual todos querem ser notados.

Dessa concorrência nascem os refinamentos do gosto e da polidez. O homem polido, dotado de vontade de ser notório, apela para a adulação, para cuidados sedutores e traiçoeiros, que, com o passar do tempo, tem sua alma diminuída e o coração corrompido. O ciúme, a rivalidade e o ódio passam a permear ocultamente, sob o véu da polidez, as relações humanas, justificando a condenação de Rousseau no *Primeiro Discurso*: não mais amizades sinceras e estima real; não mais confiança cimentada. “As suspeitas, os receios, os medos, a frieza, a reserva, o ódio, a traição esconder-se-ão todo o tempo sob esse véu uniforme e pérfido da polidez [...]” (ROUSSEAU, 1978, p. 344).

As ciências, as artes, o luxo, o comércio e as leis consideradas as obras-primas da

política pelos homens de letras, bem como as provas concretas da evolução e progressão da sociedade, aparentam conceder amplos benefícios no que concerne aos laços dos homens, especialmente ao pôr um dependente do outro mutuamente, criando necessidades recíprocas e interesses comuns, obrigando cada homem a concorrer à felicidade do outro para, assim, obter a sua. Porém, isso ocorre no plano da *aparência*.

Souza (2001) observa que, ao contrário da concepção grega de história pensada a partir do modelo cósmico, isto é, a história da humanidade movendo-se em linhas circulares que se repetem, exibindo, portanto, um padrão repetitivo, a história em Jean-Jacques Rousseau baseia-se numa trajetória linear, cuja concepção é herdada da tradição cristã, sobretudo com Santo Agostinho, na *Cidade de Deus*, ao defender a volta de Cristo ressuscitado para acabar com todos os males do mundo:

Esse caráter da história que se poderia chamar de apocalíptico, que a divide num antes e num depois, um antes de estatuto prospectivo, que consiste numa preparação para o que virá no futuro, e um depois de caráter retrospectivo, dependendo do que se realizar agora, e que é a marca da concepção linear moderna da história, parece ser uma herança laicizada do cristianismo (SOUZA, 2001, p. 70).

Porém, como ressalta Souza, a história linear de Rousseau não é a da redenção, mas a história da queda: “[...] é como se ficássemos apenas com os momentos do paraíso e do pecado.” (SOUZA, 2001, p. 72). Do lado do paraíso, temos o homem inocente em seu estado de natureza, livre e autossuficiente, cujas necessidades eram atendidas pela natureza. Do outro lado, temos o pecado, o homem corrompido e degenerado com suas novas necessidades, novos laços, movidos pela vaidade, pela inveja, pelo ciúme, enfim, pela vontade de ser visto pelo outro. É esse o triste percurso da humanidade que Rousseau prevê em suas obras.

3.3 Da língua à linguagem: o nascimento dos primeiros sinais até o surgimento da linguagem na convenção social.

Podemos afirmar que para Rousseau o homem não é naturalmente sociável, mas vários fatores e, sobretudo, sua perfectibilidade o levou para o caminho da sociedade. Vimos no *Segundo Discurso* a história do lento desenvolvimento do homem primitivo até seu estado atual, em que enfrenta os obstáculos da natureza. No *Ensaio sobre a origem das línguas* constatamos a mesma ideia, porém sob outra perspectiva, da desigualdade das estações do ano: “Aquele que desejou que o homem fosse social tocou com o dedo no eixo do globo e o inclinou sobre o eixo do universo [...]” (ROUSSEAU, 1998, p.147). É na desigualdade das estações que analisaremos a diversidade de povos e o nascimento da linguagem, pois, como bem destaca Starobinski (2011, p.410),

Linguagem e sociedade estão tão ligadas [...] que, se admite que o homem de não sociável tornou-se sociável, é preciso igualmente conjecturar que o homem, de não falante, tornou-se falante. Pois o homem não é originalmente dotado de palavra. A linguagem não é uma faculdade que o homem soube exercer de imediato: é uma aquisição, mas uma aquisição tornada possível por disposições presentes desde a origem e por muito tempo inexploradas.

A afirmação de Starobinski logo se justifica quando vamos ao primeiro capítulo do *Ensaio sobre a origem das línguas*, intitulado *Das diferentes maneiras de comunicar nossos pensamentos*, em que Rousseau (1998, p. 109) afirma:

A palavra distingue o homem dentre os animais: a linguagem distingue as nações entre si; somente se sabe de onde é um homem após ter ele falado. O uso e a necessidade ensinam a cada um a língua de seu país; mas o que é que faz com que essa língua seja a de seu próprio país e não a de um outro? Para dizê-lo é preciso remontar a alguma razão que diga respeito ao local e que seja anterior aos próprios costumes: sendo a palavra a primeira instituição social, deve ela sua forma apenas a causas naturais.

A que causas naturais Rousseau se refere? É o que precisamos investigar. Segundo o filósofo, no momento em que um homem reconheceu o outro como um ser sensível, semelhante e pensante como ele, houve a necessidade ou o desejo de comunicar seus sentimentos e seus pensamentos, procurando meios para realizá-los. Esses meios, por sua vez, apenas podem ser extraídos dos sentidos, pois esses são os únicos instrumentos em que o homem pode agir sobre outro. Eis, dessa maneira, a instituição dos sinais sensíveis para expressar o pensamento, que são o movimento e a voz.

Conforme Rousseau, a ação do movimento é imediata, por meio do tato, ou mediata, através do gesto: devido a primeira ser limitada pelo comprimento do braço, não é possível ser transmitida a distância; por outro lado, a outra chega tão longe quanto o raio visual. Rousseau conclui que restam somente a vista e o ouvido como órgãos passivos da linguagem entre homens dispersos. O autor complementa:

Embora a linguagem do gesto e a da voz sejam igualmente naturais, a primeira, contudo, é mais fácil e depende menos das convenções: pois é o maior número de objetos que impressionam nossos olhos do que o dos que impressionam nossos ouvidos e as formas têm uma variedade maior do que os sons; elas são também mais expressivas e dizem mais em menor tempo. O *amor*, dizem, foi o inventor do desenho; ele pode ter inventado também a palavra, porém com menor felicidade. Pouco satisfeito com ela, desdenha-a: possui maneiras mais vivas de expressar-se (ROUSSEAU, 1998, p.110).

Aqui, Rousseau aponta o primeiro indício de que a força motriz que impulsiona os homens a se reconhecerem e se comunicarem são as paixões e não as necessidades físicas. Analisemos melhor. O filósofo continua sua investigação recorrendo à história antiga ao destacar que havia várias maneiras de se argumentar para os olhos, produzindo um maior efeito do que qualquer discurso. Para o genebrino, o “[...] objeto oferecido antes de falar faz vibrar a imaginação, excita a curiosidade, mantém o espírito suspenso e na expectativa do que

se vai dizer [...]” (ROUSSEAU, 1998, p.111). Nos italianos e nos provençais, exemplifica Rousseau, o gesto precede o discurso e a compreensão é melhor e mais prazerosa. Entretanto, “[...] a linguagem mais enérgica é aquela em que o sinal já tiver dito tudo antes de a palavra ser proferida [...]” (ROUSSEAU, 1998, p.111).

Outro exemplo é de um personagem bíblico. Ao querer vingar a morte de sua mulher, o levita de Efraim não escreveu às tribos de Israel, mas dividiu o corpo em doze partes e as enviou. Tal gesto tão horrível e chocante incitou as tribos a se voltarem contra a tribo de Benjamim, até que esta foi exterminada. Para Rousseau, o gesto do levita de Efraim teve mais efeito do que se tal fato passasse por discussões. Da mesma maneira, o Rei Saul, usou gesto semelhante ao despedaçar os bois de sua charrua para levar Israel a ajudar a cidade de Jabés. Assim, conclui Rousseau (1998, p. 112): “[...] fala-se bem melhor aos olhos do que aos ouvidos [...]”. E quanto a falar com emoção?

Porém, quando se trata de emocionar o coração e de inflamar as paixões, a coisa é totalmente diferente. A impressão sucessiva do discurso, que age através de golpes redobrados, oferece-vos uma emoção bem melhor do que a presença do próprio objeto, diante do qual, com um olhar, tereis visto tudo. Imaginai uma situação de dor perfeitamente conhecida: ao ver a pessoa aflita, dificilmente vos sentireis emocionados até às lágrimas: mas deixa-lhe o tempo de dizer-vos tudo o que sente e logo ireis fundir em lágrimas. É somente assim que as cenas de tragédia²⁰ fazem efeito (ROUSSEAU, 1998, p. 113).

Somente a pantomima sem discurso deixa os espectadores quase tranquilos. Já o discurso sem gestos causa o choro. Para Rousseau, as paixões possuem gestos próprios, porém também têm acentos e são estes que nos fazem estremecer, impossibilitando abafar a voz: “[...] penetram através dela até o fundo do coração, a ele levam, a nosso malgrado, os movimentos que os arrancam, e nos fazem sentir o que ouvimos [...]” (ROUSSEAU, 1998, p.113). Assim, conclui o filósofo, que os sinais sensíveis tornam a imitação mais exata, mas são os sons que mais excitam o interesse, o que faz Rousseau (1998, p.113-114) supor que se a humanidade sempre tivesse apenas necessidades físicas, sequer teria falado:

Isso me faz pensar que, se sempre tivéssemos tido apenas necessidades físicas, teríamos perfeitamente podido não falar nunca, e nos entendermos muito bem apenas com a linguagem do gesto. Teríamos podido estabelecer sociedades pouco diferentes do que são hoje ou que até mesmo teriam alcançado melhor seus objetivos. Teríamos podido instituir leis, escolher chefes, inventar artes, estabelecer o comércio e, numa palavra, fazer quase tantas coisas quantas fazemos com a ajuda da palavra.

No *Segundo Discurso*, Rousseau afirma que as nossas primeiras necessidades foram as

²⁰Rousseau insere nota acerca da relação entre o amor-próprio e o teatro, questão aprofundada em sua obra *Carta a D’Alambert*. Disse, em outro escrito, porque infelicidades fingidas nos tocam muito mais do que as verdadeiras. Uma pessoa que nunca teve piedade de um infeliz soluça ao assistir a uma tragédia. A invenção do teatro é admirável para envaidecer nosso amor-próprio, com todas as virtudes que não possuímos (ROUSSEAU, 1998, p.191).

paixões. Para ele, indo na contramão dos moralistas²¹, o entendimento humano muito deve às paixões, e estas também muito devem à razão. Isso ocorre porque é pela atividade das paixões que a razão se aperfeiçoa. Apenas procuramos conhecer, porque temos o desejo de usufruir e é impossível raciocinar sobre coisas que não desejamos ou não tememos. Por outro lado, as paixões 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 [...]” (ROUSSEAU, 1978, p.244).

O homem selvagem privado de luzes só tem a experiência da paixão nesta última circunstância, que é não ultrapassar seus desejos e suas necessidades físicas. Os únicos bens que o homem do estado de natureza conhece são a alimentação, a fêmea e o repouso, e os únicos males que lhe causam temor são a dor e fome. Os progressos do espírito se desenvolveram devido às necessidades que os povos receberam da natureza, ou segundo as circunstâncias que obrigaram tais progressos. Por conseguinte, foram as paixões que os levaram a atender às suas necessidades. Como exemplo, têm-se as artes no Egito, que nasceram e se espalharam em outras civilizações de acordo com o transbordamento do Rio Nilo. Logo, as paixões estão diretamente ligadas à expressão natural do homem e, seguindo esse mesmo sentido, as inflexões emocionais causam muito mais efeito do que o uso racional das palavras.

Rousseau, ainda no *Segundo Discurso*, distingue o sentimento moral do sentimento físico. Para ele, o sentimento físico “[...] é esse desejo geral que leva um sexo a unir-se a outro. O moral é o que determina e o fixa exclusivamente num só objeto ou que, pelo menos, faz com que tenha por esse objeto preferido um grau bem maior de energia [...]” (ROUSSEAU, 1978, p.255). Nesse sentido, foram as necessidades morais das paixões, e não as físicas, que agitaram o coração do homem de forma ardente e impetuosa, “[...] que torna um sexo necessário ao outro, paixão tremenda que enfrenta perigos, anula todos os obstáculos e que, nos seus furores, parece capaz de destruir o gênero humano, a cuja conservação se destina [...]” (ROUSSEAU, 1978, p.255). Em outras palavras, foram as necessidades morais das paixões que aproximaram os homens.

No *Ensaio sobre a origem das línguas*, no capítulo *De como a primeira invenção da palavra não nasce das necessidades, mas das paixões*, observamos a mesma explicação, de forma sintetizada. As necessidades ditam os primeiros gestos, e é possível presumir que as

²¹Conforme nota de Paul Arbousse-Bastide, Rousseau assume o partido de Diderot acerca das paixões em sua tradução dos *Princípios da Filosofia Moral* de Shaftesbury contra os moralistas do século anterior, Pascal, La Bruyère, Fénelon, que afirmavam o drama do homem como uma luta da razão contra as paixões. (ROUSSEAU, 1978, p.244).

paixões tenham arrancado as primeiras vozes. Seguindo esse raciocínio, as línguas orientais, segundo Rousseau, se assemelham às línguas dos poetas e não ao dos geômetras, pois não tinham nada de metódico e de raciocinado, mas eram vivas e figuradas. Assim deve ter sido, pois “[...] não se começou por raciocinar, mas por sentir. Pretende-se que os homens tenham inventado a palavra para expressar suas necessidades: essa opinião parece-me insustentável.” (ROUSSEAU, 1998, p.116).

O afastamento dos homens, e não sua aproximação, foi o efeito natural das primeiras necessidades, o que foi necessário para que a espécie humana se espalhasse e povoasse a Terra rapidamente. Caso assim não fosse, os homens teriam se amontoado num canto do mundo e todo o resto seria deserto. Segundo Rousseau, isso basta para evidenciar que não foram as primeiras necessidades que originaram as línguas, pois seria absurdo que da origem que afasta os homens viesse a forma de uni-los. Rousseau (1998, p.117) se questiona, então, de onde veio tal origem, respondendo:

Das necessidades morais, das paixões. Todas as paixões aproximam os homens, forçados a se separarem pela necessidade de procurar os meios de vida. Não foi a fome nem a sede, mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera que lhes arrancaram as primeiras vozes. Os frutos não fogem de nossas mãos, deles é possível alimentar-se sem falar; persegue em silêncio a presa que se quer comer: porém, para comover um jovem coração, para repelir um agressor injusto, a natureza dita acentos, gritos, lamentos. Eis as mais antigas palavras inventadas e eis por que as primeiras línguas foram cantantes e apaixonadas antes de serem simples e metódicas.

Ainda que as primeiras vozes fossem inarticuladas e as palavras possuíssem poucas articulações, os sons eram variados. Devido à multiplicidade de acentos, as vozes foram multiplicadas, já que “[...] a quantidade, o ritmo, seriam novas fontes de combinação; de maneira que, como as vozes, os sons, o acento, o número, que pertencem à natureza, deixam pouco a fazer às articulações, que pertencem à convenção.” (ROUSSEAU, 1998, p. 121). É por isso que, inicialmente, cantava-se em lugar de falar.

Voltando ao *Segundo Discurso*, Rousseau (1978, p.261-262) explica o surgimento da primeira língua humana:

Gritos inarticulados, muitos gestos e alguns ruídos imitativos compuseram durante muito tempo a língua universal; juntando-se-lhes, em cada região, alguns sons articulados e convencionais – cuja instituição, como já disse, não é muito fácil explicar –, obtiveram-se línguas particulares, porém grosseiras, imperfeitas, quase como as que até possuem várias nações selvagens.

Eis a primeira língua do homem: o grito da natureza. É a língua mais universal, a mais enérgica e a única que se necessitou, antes de se convencer os homens reunidos. Só era proferida por uma espécie de instinto nas ocasiões de urgência, como pedir socorro em situações perigosas ou no alívio de dores, “[...] não era de muito uso no curso comum da vida, onde reinam sentimentos mais moderados [...]” (ROUSSEAU, 1978, p.248). No momento em

que houve o início da extensão e da multiplicação das ideias dos homens, estabelecendo-se entre eles uma comunicação mais íntima, procuraram sinais mais numerosos e uma língua mais extensa. Ainda, as inflexões de voz se multiplicaram e juntaram-lhe gestos que naturalmente são mais expressivos de onde exprimiram os objetos visíveis e móveis, e os que atingem a audição graças aos sons imitativos.

No *Ensaio*, Rousseau (1998, p.121) complementa que a maioria das palavras radicais seria feita de sons imitativos, “[...] de acentos das paixões ou de efeitos dos objetos sensíveis: a onomatopeia far-se-ia sentir continuamente [...]”. Essa língua negligenciaria a analogia gramatical para “[...] ater-se à eufonia, ao número, à harmonia e à beleza dos sons. Em lugar de argumentos teria sentenças; persuadiria sem convencer e pintaria sem raciocinar.” (ROUSSEAU, 1998, p.122). Entretanto, no *Segundo Discurso*, Rousseau (1978, p.248) nos adverte:

[...] como o gesto não é de uso universal, porquanto a obscuridade ou a interposição de um corpo o torna inútil, e como o gesto mais exige do que excita a atenção, resolveram então substituí-lo pelas articulações da voz que, sem ter a mesma relação com certas ideias, são mais apropriadas a representá-las como sinais instituídos. Tal substituição só pôde fazer-se com o consentimento comum [...] por homens [...], sendo essa substituição mais difícil de conceber-se em si mesma, posto que aquele acordo unânime teve que ser motivado e a palavra parece ter sido muito necessária para estabelecer-se o uso da palavra.

De volta ao *Ensaio*, Rousseau afirma que a primeira língua, se ainda existisse, independente do vocabulário e da sintaxe, distinguir-se-ia das demais por se apresentarem imagens, sentimentos e figuras, porém, “[...] sua parte mecânica deveria ela responder a seu primeiro objeto e apresentar aos sentidos, assim como ao entendimento, as impressões quase inevitáveis da paixão que procura comunicar-se.” (ROUSSEAU, 1998, p.121). O filósofo, no *Segundo Discurso*, também afirma que, no princípio, cada palavra continha o significado de uma proposição inteira, e que cada objeto recebeu um nome particular, pois os indivíduos se apresentavam, inicialmente, isolados no quadro da natureza, pois o primeiro olhar forneceu a primeira impressão.

É a partir dessas considerações que, no *Ensaio*, Rousseau ressalta que a primeira linguagem foi figurada e o homem falou de forma poética, como bem afirma Façanha (2010, p.158):

[...] havia o privilégio da expressão ao invés da exatidão, e, não havia preocupação com o sentido próprio das palavras, ou seja, com o nome. Dessa forma, os primeiros motivos da fala humana foram paixões. Só muito tempo depois é que as coisas foram chamadas por seus nomes verdadeiros, momento em que foram vistas sob sua verdadeira forma.

As expressões são figuradas, afirma Rousseau, antes mesmo de terem sentido próprio. Como é possível? Antecipando tal questionamento, ele explica com um exemplo. Um homem

selvagem se assusta, em princípio, ao encontrar outros. O seu temor o fará ver homens maiores e mais fortes do que ele, nomeando-os, então, de *gigantes*. Como suas várias experiências farão com que ele reconheça que os supostos gigantes não são nem maiores, nem mais fortes do que ele, sua estatura não se relaciona à ideia da palavra *gigante*. Logo, esse homem inventará, portanto, outro nome comum a ele mesmo e aos outros, imaginando a palavra *homem* e deixando a palavra *gigante* para o objeto falso, que anteriormente lhe impressionara durante sua ilusão inicial.

É dessa forma que a linguagem figurada nasce antes da palavra própria, quando a paixão é fascinante aos olhos e quando a primeira ideia oferecida não é a verdadeira. Diz o autor no *Ensaio*:

Como a imagem ilusória oferecida pela paixão é a primeira a evidenciar-se, a linguagem que lhe correspondia foi também a primeira a ser inventada; tornou-se em seguida metafórica quando o espírito esclarecido, reconhecendo seu erro inicial, somente usou as expressões para as mesmas paixões que a haviam produzido (ROUSSEAU, 1998, p.119).

No *Segundo Discurso*, Rousseau (1978, p.248-249) nos descreve mais um exemplo acerca da relação entre ideia e palavra:

Se um carvalho se chamava A, um outro chamava-se B, pois a primeira ideia que se tem de duas coisas é que não são a mesma coisa e, frequentemente, necessita-se de muito tempo para observar o que possuem de comum; eis como quanto mais se limitavam os conhecimentos mais extenso se tornava o dicionário.

Isso explica porque apenas os seres humanos fazem uso da palavra, pois “[...] as ideias gerais só podem introduzir-se no espírito com o auxílio das palavras e o entendimento só as apreende por via de proposições [...]” (ROUSSEAU, 1978, p.249), enquanto os animais não possuem a perfectibilidade, nem formam ideias, pois dependem das palavras.

No *Ensaio*, Rousseau destaca que a arte de comunicar nossas ideias está muito mais ligada a uma faculdade muito específica do que aos órgãos que servem para tal comunicação: a perfectibilidade. Faculdade própria do homem, a perfectibilidade faz o homem usar seus órgãos para comunicar-se e, caso não tivesse, usaria outros para a mesma finalidade. Ainda que em tal situação possuísse um menor número de ideias, havendo entre ele e seus semelhantes alguma forma de comunicação, onde um possa agir e o outro sentir, conseguiria comunicar tantas ideias quanto tivesse. Os animais, ao contrário, não possuindo perfectibilidade, possuem outro tipo de organização.

Os castores, as abelhas, as formigas possuem alguma língua natural na qual se compreendem. É possível mesmo crer, aponta Rousseau, que a linguagem dos castores e das formigas se encontra somente nos gestos e nos olhos. De qualquer maneira, tais línguas naturais não são adquiridas, pois os animais as possuem desde o nascimento, o que os

diferenciam da linguagem do homem. Nos animais, afirma Rousseau no *Ensaio*: “todos as possuem e por toda parte ela é a mesma; não a transformam e nela não introduzem o menor progresso. A língua de convenção pertence somente ao homem. Eis porque o homem progride, tanto no bem como no mal, e porque os animais não o fazem” (ROUSSEAU, 1998, p.115).

Além da perfectibilidade, há outra faculdade própria do homem: a memória. Para Rousseau (1978, p.249), no *Segundo Discurso*, “[...] toda ideia geral é puramente intelectual e, por pouco que a imaginação nela se imiscua, a ideia logo se torna particular [...]”. Rousseau propõe a tentativa de traçar a imagem de uma árvore em geral, o qual ele afirma ser impossível conseguirmos, pois, mesmo que não queiramos, “[...] será preciso vê-la pequena ou grande, pouco densa ou copada, clara ou escura, e, se dependesse de vós nela não ver senão o que se encontra em todas as árvores, essa imagem já não se pareceria com uma árvore.” (ROUSSEAU, 1978, p.249). É preciso enunciar proposições, porque “[...] assim que a imaginação para, o espírito só se movimenta a custa do discurso [...]” (ROUSSEAU, 1978, p.249).

Preocupado com o problema e as dificuldades no trato com a linguagem, e atemorizado com o extenso caminho e os consequentes efeitos do que falta “[...] fazer exprimir todos os pensamentos dos homens, para tomar uma forma constante, para poder ser falada em público e influir na sociedade [...]” (ROUSSEAU, 1978, p.250). Rousseau lança a seguinte questão: “[...] o que foi mais necessário - a sociedade já organizada quando se instituíram as línguas, ou as línguas já inventadas, quando se estabeleceu a sociedade?” (ROUSSEAU, 1978, p.250). No *Ensaio*, Rousseau responde que a linguagem nasceu juntamente com a sociedade, e à medida que esta fora progredindo, a linguagem também se aperfeiçoou, pois, como destaca Façanha (2010, p.160).

[...] as faculdades potenciais só se desenvolveram nas ocasiões de exercerem, ou seja, a racionalidade (razão cultivada), só foi possível na sociabilidade, e, o contrário também, até mesmo por que ‘o homem encontrava no instinto todo o necessário para viver no estado de natureza’.

A linguagem, paralelamente à sociedade, sofre sucessivamente os desenvolvimentos do progresso. O homem selvagem tornou-se civilizado, as instituições surgiram e a linguagem de convenção foi fundamental para tal progresso. Bento Prado Júnior (2008), em *A retórica de Rousseau*, destaca que Rousseau delinea o lugar da linguagem no *Discurso sobre as ciências e as artes*. No *Primeiro Discurso*, Rousseau faz sua primeira investida específica contra a linguagem, mas não qualquer uma, e sim a “apurada”. Na Prosopopeia de

*Fabricius*²², Rousseau (1978, p.342) diz:

Oh, Fabrício! Que teria pensado vossa grande alma, se, voltando à vida, para vossa infelicidade, vísseis a face pomposa dessa Roma salva por vosso braço e que vosso nome respeitável ilustrou mais do que todas as suas conquistas? ‘Deuses’!, teríeis dito, [...] ‘Que língua estranha é essa? Que costumes efeminados são esses? Que significam essas estátuas, esses quadros, esses edifícios? Insensatos, que fizestes? Vós, senhores da nação, vós vos tornastes os escravos desses homens frívolos que vencestes! São os retóricos que vos governam!

O lugar da linguagem analisada escandaliza Fabrício, pois é a fraqueza que subjuga a força, os vencedores que se tornaram escravos e, através da retórica que governa, a “língua estranha” sedutora segue em direção contrária à virtude. É o prestígio das palavras, quando a mentira se apresenta como verdade. Dessa maneira, afirma Prado Júnior (2008, p. 114), é somente a linguagem, “[...] seu poder de sedução, é, assim, capaz de inverter o jogo das forças: ela é o próprio lugar da perversão [...]”. Para o autor, o “[...] livre curso da retórica, sintoma de uma alma frívola, é também o elemento propício à perversão: ligados dialeticamente, causa e efeito ao mesmo tempo, a desagregação das virtudes e a desmesura da retórica compõem uma só história.” (PRADO JÚNIOR, 2008, p.114).

A decadência da sociedade não consiste apenas na existência do Senhor. A própria oposição entre Senhor e Escravo só é possível pela sagacidade da linguagem, como nos aponta Rousseau (1978, p.259), no *Segundo Discurso*, acerca do nascimento da propriedade privada:

O verdadeiro fundador da propriedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassinios, misérias e horrores não poupou o gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: ‘Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!’

Não é a violência que está no impulso inicial e que autoriza a demarcação da terra, mas sim a mentira. A origem do poder e do Estado não está na figura de algum tipo de senhor violento e imponente, que impõe sua força, mas na linguagem em toda sua astúcia, que dissimula sempre a verdade. Isto, segundo Prado Júnior (2008, p.115), é “[...] a pura vontade de poder, o exercício já sempre presente da força contra seu primeiro movimento, o uso da Natureza contra a Ordem que a comanda e, na linguagem, em sua mais profunda intimidade, a vontade de se anular como linguagem [...]”.

A força bruta da humanidade nascente, conforme comenta Bento Prado Júnior, não constitui sua característica inicial, a qual poderia ser superada pela racionalidade da

²²Fabrício foi cônsul e censor romano do século III a.C, e símbolo de integridade e de austeridade da Roma Republicana.

linguagem rumo à universalidade. Na realidade, a força é ela mesma a verdade da linguagem, resultado final do que antes estava apenas em potência. A violência agora não precisa se camuflar. No lugar da idealidade do discurso, não hesita em aparecer em cartazes, armas de fogo e soldados, como explana Rousseau (1998, p.188-189) no *Ensaio*:

Que discursos restam a fazer, portanto, ao povo reunido? Sermões. E o que importa aos que os fazem se estão persuadindo o povo, visto que não é ele que distribui os benefícios? As línguas populares tornaram-se para nós tão perfeitamente inúteis quanto a eloquência. As sociedades adquiriram sua última forma: nelas só se transforma algo com artilharia ou escudos; e como nada mais se tem a dizer ao povo, a não ser *dai dinheiro*, dizêmo-lo com cartazes nas esquinas ou com soldados dentro das casas. Não se deve reunir ninguém para isso; pelo contrário, é preciso manter as pessoas separadas.

Diante disso, a violência não significa mais um dado de humanidade nascente, ou mesmo da pré-humanidade, o grau zero da História, mas, ao contrário, ela é o seu efeito final, o produto refinado da História decadente do homem. Como destaca Jean Starobinski (2011), em *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, a linguagem, que é uma instituição social, é o efeito tardio de uma faculdade primitiva: “[...] é o resultado de um desenvolvimento protelado. Natural em sua origem, ela constitui uma antinatureza em seus resultados. O perigoso privilégio do homem é ter em sua própria natureza a fonte dos poderes pelos quais se oporá à sua natureza e à Natureza.” (STAROBINSKI, 2011, p.411).

E como fala a voz da Natureza? Essa pergunta trata de um problema de linguagem: como fala a lei natural? Starobinski (2011) destaca que desde o início do *Discurso sobre a desigualdade* Rousseau insiste em um caráter negativo. A lei natural não se relaciona aos enunciados filosóficos, e para ser ouvida e seguida não é necessário nenhum conhecimento, nem sequer uma linguagem prévia. Não se trata de alguma regra de convenção. Aliás, ao contrário de outros filósofos de seu tempo, Rousseau afasta definições cultas, que pretendem definir a lei natural, bem como a noção de uma razão instituída. O que Rousseau (1978, p. 253) procura é uma *voz* aquém das palavras, anterior a todo discurso, e admite que “[...] tal o movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão [...]”.

O movimento puro da natureza, sua lei natural destituída de qualquer sinal de civilização, precisa que fale imediatamente pela voz da natureza. Essa voz é imperiosa e determina os gestos espontâneos do amor de si e da piedade, estes, segundo Rousseau, princípios precedentes à razão. Conforme Starobinski (2011) destaca, Rousseau observa que há uma injunção concernente ao ser moral, que desafia uma liberdade e uma faculdade de obedecer, quando diz: “[...] a Natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir.” (ROUSSEAU, 1978, p.243).

Enquanto no animal há apenas a imposição da Natureza, no homem há a escolha:

Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estragá-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza das operações do animal, enquanto o homem executa as suas como **agente livre**. Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade, razão por que o animal não pode desviar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe fora vantajoso fazê-lo, e o homem em seu prejuízo, frequentemente se afasta dela (ROUSSEAU, 1978, p.242-243, grifo nosso).

Assim, o homem natural obedece a Natureza enquanto ainda não experimenta sua liberdade. Para Starobinski (2011), a lei natural tem um caráter ambíguo de um instinto no homem, pois, ao perder seu caráter mecânico, torna-se *intimação*:

[...] antes mesmo que o homem primitivo reflita e fale, a natureza deixa de ser para ele um simples condicionamento físico: ela já não é uma ‘impressão’ irresistível, faz-se linguagem interna. Trata-se de uma palavra que o homem escuta porque ela *se fala* nele: o fato de percebê-la garante uma moralidade primeira que distingue já o homem do animal, mesmo quando o homem e o animal parecem idênticos em sua conduta. O homem se define em primeiro lugar não porque fala, mas porque *escuta*. Para ele, a voz da natureza é uma informação que não se inscreve diretamente na forma do comportamento. Contudo, essa voz não segue que não segue nenhum sinal convencional não tem necessidade de nenhuma ‘decodificação’ para ser compreendida. A voz da natureza é de uma tal proximidade que parece confundir-se com a intimidade pessoal. Não se pode compará-la, portanto, com a transmissão de uma mensagem, em que um enunciado formulado por um ‘emissor’ (ou destinador) dirigir-se-ia distintamente a um ‘receptor’ (ou destinatário). Enquanto permanece o homem *da* natureza, é nele próprio que o homem percebe a voz da natureza. A Natureza fala *nele*, pois que ele próprio está *na* Natureza. A defasagem da liberdade é ainda virtual (STAROBINSKI, 2011, p.412-413, grifo do autor).

Enquanto no homem primitivo a voz da Natureza parece confundir-se com a intimidade pessoal, no homem civilizado é uma voz distante, exterior, que não será reconhecida nem escutada. Quanto mais o homem se aperfeiçoa, mais ele sai da Natureza e, concomitantemente, mais trabalha contra ela ao tornar-se surdo à voz original. No estado de civilização, não é mais a lei natural que rege a vida moral, mas sim os contratos, as leis positivas e as convenções. Isso explica porque na vida civilizada o discurso se impõe: as regras tentam assegurar o que está enfraquecido em nós, a moral.

É nesse sentido que Starobinski (2011, p.413) diz que “[...] podemos dizer que, na história, a importância adquirida progressivamente pela linguagem discursiva aumenta em razão inversa da intensidade da voz da natureza: esta se apaga em nós na medida em que a linguagem articulada se aperfeiçoa.” Temos, então, dois pontos de destaque na história da linguagem: o ponto de partida e o ponto culminante de sua depravação.

Vimos na primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade* o homem descrito em seu estado de natureza. O homem primitivo, sem linguagem, caracteriza-se pelo que Starobinski chama de antropologia negativa, isto é, o homem natural é definido pela ausência de tudo o

que caracteriza o homem no estado de civilização, como os efeitos do desenvolvimento degenerado da perfectibilidade, como diz Rousseau (1978, p. 256-257, grifo do autor):

Concluamos que, errando pelas florestas, *sem* indústrias, *sem* palavra, *sem* domicílio, *sem* guerra e *sem* ligação, sem qualquer necessidade de seus semelhantes, bem como sem qualquer desejo de prejudicá-los, talvez sem sequer reconhecer alguns dele individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, não possuía senão os sentimentos e as luzes próprias desse 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.

Ainda no *Segundo Discurso*, Rousseau afirma que foram necessários milhares de séculos para que as novas necessidades arrancassem o homem do seu estado natural, como a necessidade da linguagem. De silencioso no estado de natureza, o homem passa a falar a linguagem da convenção, polida, cheia de regras. Na natureza, a comunicação entre os homens era imediata através dos sintomas da emoção, era transparente, sem passar pelo conjunto sistematizado da linguagem. Porém, com as etapas de socialização, a comunicação entre os homens torna-se perversa e enganadora.

Starobinski destaca que se o ponto de partida do *Segundo Discurso* começa com o homem primitivo, cuja comunicação é silenciosa, o ponto culminante é a função política da linguagem. No *Contrato Social*, obra política de Rousseau de 1762, o filósofo requer uma sociedade cuja linguagem seja eloquente, entretanto, pondera sobre as possíveis perversões da palavra, que será impedida se alcançar o mais alto grau de sua eloquência, ou que, após um período de plenitude, cairá em decadência. Aqui, a linguagem, simultaneamente, afeta e é afetada. Conforme Starobinski (2011, p.417), a linguagem degenera e corrompe-se, tornando-se discurso abusivo, arma envenenada: “[...] o homem, simultaneamente desencaminha-se, comporta-se como enganador e mau. Da mesma maneira que o nascimento da sociedade corresponde à emergência da linguagem, o declínio social corresponde a uma depravação lingüística.”

A linguagem mentirosa e traiçoeira faz parte do pano de fundo do diagnóstico feito por Rousseau de uma sociedade extremamente corrompida, e é preciso dizer como ela abafou a voz da natureza. Na segunda parte do *Segundo Discurso*, após o homem sair do estado de natureza, abandonar o ócio, reunir-se com seus semelhantes e seguir cada vez mais em direção à perversidade do amor-próprio, Rousseau relata o primeiro homem falante, o que expressa uma palavra nefasta ao cercar um espaço e reivindicar como sendo seu. Tal situação revela a vitória injusta do usurpador, que não encontrou nenhuma resistência para contrariá-lo. Aqui, a palavra nefasta dissimula uma violência, pois institui a sociedade da desigualdade.

A linguagem torna-se a dissimulação perfeita para as astúcias do amor-próprio: utiliza-

se a linguagem culta e polida para dissimular toda competição, mentira, ódio e vaidade. A palavra aqui é posta a serviço das aparências ilusórias, constituindo os meios pelos quais a civilização se desenvolve. Dessa forma, como ressalta Starobinski (2011, p.419), “[...] a história da linguagem, segundo Rousseau, parte de um primeiro silêncio para chegar a um vão rumor que equivale a um último silêncio [...]”.

No “segundo estado de natureza” descrito por Rousseau, a que separa o primeiro estado de natureza e o estado de civilização, os homens, encontrando os primeiros obstáculos como as intempéries da natureza, ajudam um ao outro eventualmente. Nesse estado, os homens comunicam-se através da língua da horda, língua da necessidade material, e se constitui como a linguagem do pedido de ajuda, pois comporta o surgimento do “grito da natureza”. É, sobretudo, como ressalta Starobinski, uma linguagem de ação, composta de gestos indicativos ou imitativos. Grosseira e imperfeita, essa linguagem está longe da gramatização da linguagem de convenção, porém, é uma língua universal.

Causada por uma questão física (as intempéries da natureza), é falada da mesma forma por todos os homens, pois, como aponta Starobinski (2011, p.420), “[...] sua universalidade é o último eco da universalidade da voz da natureza [...]”. Não é uma língua com funções gramaticais específicas e não se atém à abstração. Está unicamente preocupada com os sujeitos falantes, expressando qualidades particulares de objetos concretos. Dessa forma, ela visa o particular, as qualidades individuais do objeto nomeado.

A universalidade da língua primitiva concerne aos sujeitos falantes e não aos objetos significados, o que torna possível a difusão universal do particular por meio de alguma forma similar. É importante frisar que, nesse estado, os homens estão perto de seu estado original de dispersão e ainda não se reconhecem mutuamente, comunicando-se ocasionalmente por essa língua primitiva, a qual possibilita comunicação, em princípio, pelos mesmos meios em todos os lugares.

Nessa fase, Rousseau o reconhece, a língua primitiva é apenas um ‘mau instrumento’; mas ele lhe atribui um alto valor expressivo. Na medida em que designa imperfeitamente as qualidades universalizáveis do *significado*, ela remete muito fielmente ao sujeito falante e às suas emoções. Ao instaurar a relação de uma consciência singular e de um objeto singular, ela fala pobremente do objeto, mas exprime fortemente a presença do indivíduo; se é lícito forjar um termo que falta no vocabulário da linguística (em que se trata de *significante* e de *significado*), diríamos que língua primitiva é aquela em que predomina a existência do *significador* – que ela é uma fala que antecipa a formação do sistema de convenções da *língua*. De uma maneira instantaneamente evidente, ela é capaz de indicar a aflição ou a necessidade experimentada pelo sujeito (STAROBINSKI, 2011, p.420-421, grifo do autor).

Uma mudança importante afeta a linguagem quando os homens abandonam o nomadismo para acolherem o sedentarismo. Rousseau afirma no *Segundo Discurso* que os

primeiros progressos do coração resultaram de uma nova circunstância que reunia, numa mesma habitação, os maridos e as mulheres, os pais e os filhos. Desse novo hábito de viverem juntos nasceram os mais doces sentimentos, como o amor conjugal e o amor paterno, sendo que “cada família tornou-se uma pequena sociedade” (ROUSSEAU, 1978, p.262).

Tanto o homem quanto a mulher tornaram-se menos ferozes e mais fracos quando sozinhos. Contudo, eram, por outro lado, mais fortes junto ao enfrentarem algum perigo. Na verdade, quanto mais comodidades agregaram para si, mais prejuízos lançavam aos seus descendentes, pois além de enfraquecerem o corpo e o espírito, “[...] a privação se tornou muito mais cruel do que doce embora sua posse e os homens sentiam-se infelizes por perdê-las, sem terem sido felizes por possuí-las [...]” (ROUSSEAU, 1978, p. 262).

Logo, a linguagem da ação, que era expressa por homens dispersos para suas necessidades naturais, é suplantada pelos desejos e pelas novas paixões, fazendo com que idiomas particulares fossem necessários, conforme Rousseau (1978, p.262-263):

Nesse ponto, podemos entrever um pouco melhor como o uso da palavra se estabeleceu ou se aperfeiçoou insensivelmente no seio de cada família e pode-se ainda conjecturar como várias causas particulares puderam aumentar a linguagem e acelerar seu progresso, tornando-se assim mais necessária. Grandes inundações ou tremores de terra cercaram com água ou com precipícios regiões habitadas; revoluções do globo separaram e cortaram em ilhas porções do continente. Concebe-se que, entre homens aproximados desse modo e forçados a viver juntos, teve de formar-se um idioma comum, mais facilmente do que entre aqueles que erravam livremente nas florestas da terra firme.

A partir desses acontecimentos, tudo começa a mudar. De nômades, os homens começam a se fixar e, reunidos, formam em cada região uma nação particular, constituída não por leis e regulamentos, mas por costumes e caracteres de acordo com o tipo de vida, dos alimentos disponíveis e pela influência do clima. Sendo assim, há também uma vizinhança permanente que permite ligações entre as famílias. Jovens homens e mulheres habitam cabanas vizinhas; o comércio passageiro logo leva a outro, muito mais permanente pela frequência mútua. Começam a considerar vários objetos e a fazer comparações; “[...] insensivelmente, adquirem-se ideias de mérito e beleza, que produzem sentimentos de preferência. À força de se verem, não podem mais deixar de novamente se verem [...]” (ROUSSEAU, 1978, p. 263).

Do amor nasce o ciúme e a discórdia avança com êxito. Ao mesmo passo, as ideias e os sentimentos se sucedem, há mais dependência entre os homens, já que “as ligações se estendem e os laços se apertam” (ROUSSEAU, 1978, p. 263). Os homens reunidos diante de cabanas ou ao redor de uma árvore grande, cantavam e dançavam, sendo que essas expressões representam os “verdadeiros filhos do amor e do lazer” (ROUSSEAU, 1978, p.263). Aqui é a

instalação definitiva do *amor-próprio*:

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 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, 1978, p.263).

A partir do momento em que a ideia de consideração se formou no espírito humano, “[...] cada um pretendeu ter direito a ela e a ninguém foi mais possível deixar de tê-la impunemente [...]” (ROUSSEAU, 1978, p. 263). Daqui saíram os primeiros deveres de civilidade, inclusive entre os selvagens, e, “[...] por isso toda afronta voluntária tornou-se um ultraje, porque, junto com o mal que resultava da injúria ao ofendido, este nela via desprezo pela sua pessoa, frequentemente mais insuportável do que o próprio mal [...]” (ROUSSEAU, 1978, p.263). É dessa forma, conclui Rousseau (1978, p. 263), que “[...] cada um punindo o desprezo que lhe dispensavam proporcionalmente à importância que se atribuía, as vinganças tornaram-se tremendas e os homens sanguinários e cruéis [...]”.

Com os grupos possuindo idiomas próprios e costumes particularidades, são muito mais estranhos um ao outro do que quando viviam dispersos e solitários. Se de um lado temos a reunião e a união interna de cada grupo, por outro temos a separação e a rivalidade agressiva entre as tribos. É como se para Rousseau, destaca Starobinski (2011, p.421-422), “[...] um certo coeficiente de separação tendesse a permanecer constante [...]”. A socialização diminui a separação em um sentido, mas, inevitavelmente, produz e aumenta em outro, e é exatamente essa ideia que Rousseau defende ser a característica da sociedade moderna.

Na sociedade em que Rousseau viveu, já diagnosticada por ele no *Discurso sobre as ciências e as artes*, a linguagem do homem civilizado era a linguagem que mente e subjuga. A separação física no estado de natureza transformou-se em desigualdade e separação moral. Ainda que os parisienses falassem a mesma língua, eram estranhos um ao outro, pois sentimentos naturais, como a piedade, estão enfraquecidos no coração do homem. A espontaneidade de expressar os verdadeiros sentimentos deu lugar à linguagem polida, fria e calculada, segundo o amor-próprio. Aqui, destaca Starobinski, a linguagem de convenção é incapaz de garantir uma *comunhão* pela expressão, mas torna-se um meio de *ação* eficaz. Ele continua:

Se não permite aos indivíduos encontrar-se na presença partilhada do sentimento, é uma ferramenta de uma temível precisão: designa mediatamente o universal abstrato. Por certo, restariam ainda progressos a ser realizados para satisfazer plenamente as exigências da lógica. Mas desde já ela permite formular um número considerável de ideias gerais. Vemos, assim, as qualidades instrumentais

prevalecerem sobre os valores expressivos da linguagem. A palavra já não remete à verdade do sujeito; bem ao contrário, arrasta-o para fora de si mesmo de forma a consagrá-lo à impessoalidade do conceito. Na escrita, que caracteriza as nossas sociedades, a palavra já não adere à pessoa: a linguagem tornou-se um produto estranho, desprende-se do ser vivo. Simultaneamente, os homens tornaram-se incapazes de experimentar verdadeiras paixões, e a linguagem perdeu o poder de exprimi-las (STAROBINSKI, 2011, p.422).

No *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau analisa o quanto a linguagem foi afetada pela escrita e como isso nos prejudicou. O filósofo afirma que à medida que as necessidades se multiplicaram, os negócios se tornaram mais complexos e as luzes se desenvolveram. A linguagem mudou de forma, tornando-se menos apaixonada e substituindo os sentimentos pelas ideias, encaminhando-se à razão e não mais ao coração. É por isso que se torna mais exata e mais clara, mais surda e mais fria.

É possível comparar as línguas e julgar sua idade extraíndo a razão inversa do funcionamento da escrita, “mais a escrita é grosseira mais a língua é antiga” (ROUSSEAU, 1998, p.123). Rousseau define, então, três maneiras de escrever, que correspondem três estágios em que os homens se reuniram em nações. A primeira maneira de escrever consiste em pintar os próprios objetos, seja diretamente, tal qual como os mexicanos faziam, seja por figuras alegóricas, como fizeram os egípcios. Essa maneira corresponde “[...] à língua apaixonada e já supõe algum tipo de sociedade e necessidades criadas pelas paixões.” (ROUSSEAU, 1998, p.124). A segunda maneira representa as palavras e as proposições por caracteres convencionais. Aqui, os sons são pintados e se fala aos olhos, além de haver uma dupla convenção, pois “[...] somente pode ser feito quando a língua estiver totalmente formada e quando o povo inteiro estiver unido por leis comuns [...]” (ROUSSEAU, 1998, p.124). Finalmente, a terceira maneira de escrever é decompor a voz falante num determinado número de partes elementares, tanto vocais quanto articuladas, nas quais é possível formar todas as palavras e todas as sílabas que se pode imaginar. Essa maneira de escrever, que é a do século de Rousseau, admite ele, deve ter sido imaginada por povos comerciantes, pois, viajando por vários lugares, devem ter tido a necessidade de criar caracteres comuns a todos. O filósofo resume: “[...] a pintura dos objetos convém aos povos selvagens; os sinais das palavras e das proposições, aos povos bárbaros; o alfabeto, aos povos civilizados [...]” (ROUSSEAU, 1998, p. 124).

Sobre a terceira maneira de escrever, que corresponde à civilização que Rousseau viveu, ele afirma:

A escrita, que parece ter de fixar a língua, é precisamente o que a altera; ela não muda suas palavras, mas seu gênio; ela substitui a exatidão à expressão. Expressam-se os próprios sentimentos ao falar e as próprias ideias quando se escreve. Ao escrever, somos obrigados a tomar todas as palavras na acepção através dos tons,

determina-os como deseja; menos obrigado a ser claro, confere maior importância à força e não é possível que uma língua que se escreve conserve por muito tempo a vivacidade daquela que é somente falada. Escrevem-se as vogais, não se escreve através dos sons: ora, numa língua escrita, são os sons, os acentos, todos os tipos de inflexões que dão a maior energia à linguagem e tornam uma frase, comum em outro contexto, própria apenas ao lugar em que encontra. As maneiras usadas para consegui-lo estendem, alongam a língua e, passando dos livros ao discurso, enfraquecem a própria palavra. Ao dizer tudo como se o tivéssemos escrevendo, não se faz mais do que ler falando (ROUSSEAU, 1998, p.128-129).

Contrariando o otimismo iluminista, no qual se pretende que a língua seja o verdadeiro espelho da razão, Rousseau, através do *Discurso sobre a origem da desigualdade* e do *Ensaio sobre a origem das línguas*, evidencia que essa própria ideia não é natural, mas política. Bento Prado Júnior (2008) destaca que as reflexões de Rousseau sobre a origem das línguas abalam a linguística clássica ao retirar a razão da estrutura primeira da comunicação humana. A Gramática e a Política dos filósofos iluministas amparam-se mutuamente, diz Prado Júnior (2008, p.111), já que “[...] a livre circulação das palavras, este sopro muito leve de verdade, pode neutralizar a violência das coisas, instaurar o universo da liberdade.”

Em Rousseau isso não ocorre, pois a linguagem, a verdade e a liberdade se articulam sob outra lei. Na realidade, destaca Prado Júnior, é a relação entre a Filosofia e a Não-Filosofia que começa a mudar em Rousseau. A “verdade”, que se pensava ser espontânea e uma expressão imediata do pensamento, pode ser uma coação da linguagem de convenção, podemos ser forçados a filosofar.

Em complemento, no ensaio *Gravité de Rousseau*, de Alain Grosrichard (1967), essa proposição pode até ser generalizada para a totalidade da obra de Rousseau:

Não haveria obra se, no início, não houve dor, contradições, dilaceramento do sujeito – sintomas não de uma ordem que se desfaz mas como de uma doença que cresce, ativa, viva, proliferando, no campo ordenado da natureza, cujas forças ela utiliza para voltá-la contra si mesma. A obra de Rousseau é, profundamente, uma obra de reação. Ela só nasce, constitui-se, desenvolve-se num sistema, provocando-se a si mesma (GROSRIKARD, 1967, p.43).

É a partir dessas considerações que podemos afirmar que a obra de Rousseau é uma reflexão sobre a linguagem, fazendo pesar contra a própria estrutura linguística um abismo entre as palavras e as coisas, entre a Gramática e a Política, um imenso hiato, cujos efeitos maléficos subvertem as intenções mais otimistas. Prado Júnior (2008, p. 112) reitera:

Não é uma má vontade pré-linguística que está na origem da hermenêutica que recomenda interpretar os discursos à luz da própria conduta: é a própria língua, em sua estrutura, em sua ‘forma derradeira’, que colabora com a mentira, numa dialética em que não se pode mais distinguir a causa do efeito. Essa hermenêutica não é mais comandada pela norma *lógica* da verdade, mas pela norma de uma verdade *ética*: a crítica da linguagem não é mais a das ilusões da sensibilidade que entraram no exercício do entendimento, mas a de uma sintaxe que torna impossível a transparência entre as almas.

Dessa maneira, podemos mesmo lançar algumas perguntas: uma vez diagnosticados o

perigo e a corrupção da linguagem, é possível retornar à língua inocente dos primeiros tempos? Existe alguma solução para povos corrompidos, cuja linguagem sustenta e reforça sua degeneração? Por fim, duas últimas questões (não por esgotamento), não menos importantes: como é possível Rousseau fazer uso de uma linguagem que flerta com a mentira e com o objetivo de buscar a verdade? Em Rousseau, há contradição em seus princípios ao falar mal das letras e ele próprio ser um escritor? É o que vamos analisar no próximo tópico.

3.4 Rousseau, um homem de paradoxos: o antídoto do próprio veneno

Bento Prado Júnior, ainda em *A retórica de Rousseau*, nos ajuda a compreender qual o lugar da linguagem na obra rousseauiana. Para isso, é preciso resolver a seguinte questão: “[...] como, de fato, conciliar a imagem do teórico, que descobre um perigo intrínseco no próprio coração da linguagem, com a imagem do escritor que procura a transparência das almas através de uma linguagem que se quer pura e inocente?” (PRADO JÚNIOR, 2008, p.112-113). O próprio Rousseau nos responde em suas obras.

A posição de Rousseau no *Primeiro Discurso* causou muita indignação e perplexidade entre os homens de letras de sua época, já que afirmava que os responsáveis e culpados pelos males da sociedade eram os mesmos defendidos pelos enciclopedistas, como as causas do progresso e do combate à ignorância, isto é, as ciências, as artes e as letras.

No prefácio de *Narciso ou o Amante de si mesmo*, Rousseau deixa sua crítica contra as letras ainda mais clara e, conseqüentemente, contra os romances. Para ele, o gosto pelas letras sempre anuncia o início da corrupção, que nasce do desejo de ser *notório*, isto é, nasce do *amor-próprio*, aniquilando o amor pelos primeiros deveres e pela verdadeira glória, e produzindo males infinitamente maiores do que algum bem.

Para entender a tragédia das relações humanas é preciso passar por dois conceitos fundamentais na obra rousseauiana: *amor de si mesmo* e *amor-próprio*. Sobre isso, Rousseau (2004, p.289) afirma em *Emílio*:

O amor de si, que só a nós mesmo considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível.

O amor de si mesmo é o sentimento de conservação de si mesmo presente no homem. Este, ao se amar, se conserva, enquanto sua modificação, isto é, o amor-próprio, ao se ampliar em outras relações, tende não mais à conservação, mas à comparação.

Desse modo, enquanto as paixões decorrentes do amor de si são imbuídas de afeto sincero, as paixões do amor-próprio são cheias de ódio, pois, enquanto o amor de si pertence

ao estado natural, o amor-próprio é resultado das relações humanas, nas quais os homens se comparam entre si, onde a opinião do outro é mais importante. Segundo Rousseau (2004, p.290), “[...] é nisso, sobretudo, que os perigos da sociedade nos tornam a arte e os trabalhos mais indispensáveis para prevenir no coração humano a depravação que nasce de suas novas necessidades.”

Por suas críticas tão negativas às ciências, às artes e às letras é que os adversários de Rousseau lhe acusaram de contradição, por supostamente abandonar os próprios princípios, já que o genebrino foi autor de peças de teatro e escreveu o romance *Júlia ou A Heloísa*, com a justificativa de instruir moralmente. Por outro lado, a questão sobre a suposta contradição do pensamento de Rousseau é amplamente explorada no *Prefácio*. O que o genebrino pretende é tentar demonstrar que não há antagonismo entre as ideias do autor do *Discurso sobre as ciências e as artes* e o autor de livros e peças de teatro.

No início do prefácio, Rousseau atenta para o fato de que, ao tomar partido da questão que examinou anos atrás, suscitou “[...] uma multidão de adversários mais atentos talvez ao interesse dos literatos do que à honra da literatura [...]” (ROUSSEAU, 1978, p.418). Esses mesmos adversários insinuaram que Rousseau não acreditava numa só palavra das verdades que defendeu, e que falava contra o próprio pensamento.

Para Rousseau, acusaram-no por ter uma conduta que contraria seus princípios, pois, de acordo com ele, “dirão [...] que compondo eu música e versos, será deselegante reprimir as belas-artes e que nas belas-artes, que afeto desprezar, existem inúmeras ocupações mais louváveis do que escrever comédias.” (ROUSSEAU, 1978, p.418). Rousseau se defende ao admitir que, mesmo que as acusações sejam pertinentes, isto provaria que ele estaria se conduzindo mal, mas não que não falasse de boa fé. Afirma, ainda, que é preciso também levar em consideração os tempos, pois nem sempre teve a felicidade de agir do mesmo modo que pensa, já que, por muito tempo, seduzido pelos preconceitos de seu século, achou que a única ocupação digna de um sábio seria o estudo, e respeitou as ciências na mesma medida em que admirou os sábios²³.

Porém, as reflexões e o tempo foram fundamentais para destruir “a ilusão de toda essa inútil pompa científica” (ROUSSEAU, 1978, p.419), por isso, seria incorreto atribuir a ele a defesa de princípios que ainda não eram seus. Apesar de toda essa defesa, o genebrino

²³Rousseau, em nota de rodapé nesse ponto, a respeito de sua desilusão: “Todas as vezes que lembro de minha antiga simplicidade, não posso deixar de rir-me dela. Não lia um só livro de moral ou de política que não acreditasse nele encontrar a alma e os princípios do autor. Encarava todos esses graves escritores como pessoas modestas, sábias, virtuosas, irrepreensíveis. Tinha, em relação ao seu comércio, ideias angelicais, e só me teria aproximado da casa de um deles como um santuário. Por fim, os vi. Dissipou-se esse preconceito pueril e esse o único erro de que me curaram” (ROUSSEAU, 1978, p.419).

afirmou que restava ainda provar que a acusação de cultivar as letras, que tanto despreza, mostrava-se infundada. Então, Rousseau retomou a questão sobre as ciências, as letras e as artes, para lançar novamente seu julgamento, expondo a ideia caricatural que seus adversários refutavam tão facilmente:

A ciência não serve para nada e sempre causa tão-somente o mal, pois é má de natureza. É tão inseparável do vício quanto a ignorância da virtude. Todos os povos letrados sempre foram corrompidos; todos os povos ignorantes sempre foram virtuosos; numa palavra, só existem vícios entre os sábios, e homens virtuosos, entre aqueles que nada sabem. Existe, pois, para nós, um meio de nos tornarmos pessoas de bem – será apressarmo-nos a proscrever a ciência e os sábios, queimar nossas bibliotecas, fechar nossas academias, colégios e universidades, e tornarmos a mergulhar em plena barbárie dos primeiros séculos (ROUSSEAU, 1978, p.420).

Bento Prado Júnior (2008) chama a atenção de que o texto irônico apresentado por Rousseau não consiste apenas em recomendar a leitura do primeiro *Discurso*, e mostrar que a simplificação extrema das próprias ideias anula completamente o seu sentido para facilitar sua argumentação e defesa. De fato, a versão caricatural de suas próprias teses era uma interpretação frequente de seu pensamento, incluindo leitores como Voltaire, assim como prova a sua carta: “Dá vontade de andar de quatro quando lemos sua obra. No entanto, como há mais de sessenta anos perdi esse hábito, sinto que infelizmente me é impossível retomá-lo e deixo essa postura natural àqueles que são mais dignos dela do que o senhor e eu.” (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 538).

É baseado nessas más interpretações que Rousseau afirmou que seu século estava determinado a não compreendê-lo, e o que poderia parecer ser a confissão da contradição, na verdade se mostrava como explicação necessária. O equívoco no texto caricato que Rousseau apresentou e na carta irônica de Voltaire está no fato de que as análises imediatas de um tempo específico - as críticas de Rousseau às ciências, às letras e às artes de seu tempo - são tomadas como os valores absolutos das coisas em si, e o que é o diagnóstico e a genealogia de uma cultura específica são apresentadas como parte de um sistema normativo universal atemporal. Por isso, Prado Júnior (2008, p. 211, grifo do autor) afirma que o juízo de Rousseau não pode ser desvinculado de seu contexto:

O juízo acerca das artes e das ciências não é e não pode ser, portanto, da mesma ordem que aquele que anuncia *isto é preto* ou *isto é branco*, pois o objeto do juízo é inseparável das relações históricas e *contingentes* que o cercam e o constituem: o conhecimento do homem é, por assim dizer, *clínico*, no duplo sentido de visar a uma situação singular, efêmera, e de atravessá-la em direção à sua possível modificação. O juízo acerca das artes e das ciências é feito *no meio [milieu] do Século*, sem se demorar, como seria possível, no inventário de outras histórias que poderiam ter-se desenrolado.

Assim, dizer que as ciências, as letras e as artes contribuíram para a degeneração dos costumes não se compara ao enunciado do “isto é preto ou isto é branco”, pois Rousseau não

trata jamais das artes, das ciências e das letras em absoluto, da coisa em si, de uma identidade *numênica*, eterna e imutável, mas sim de sua funcionalidade, de seu uso dentro das relações de poder em sociedade, o que fica mais claro na distinção entre “a ciência tomada de uma maneira abstrata” e a “louca ciência dos homens” no *Prefácio*:

Demonstrei que a fonte de nossos erros, nesse ponto, resulta de confundirmos nossos conhecimentos vãos e enganadores com a inteligência soberana que, num só golpe de vista, discerne a verdade de todas as coisas. A ciência, tomada de modo abstrato, merece toda nossa inteira admiração. A louca ciência dos homens é digna unicamente de escárnio e de desprezo (ROUSSEAU, 1978, p. 421).

O escandaloso apontado por Rousseau é que os “vãos enganosos conhecimentos” são considerados como verdades absolutas, as quais norteiam toda a cultura de uma sociedade. O absurdo não consiste simplesmente no que poderia parecer apenas um erro do entendimento, “a louca ciência dos homens” exaltada por más interpretações humanas, mas de seu uso no jogo de poder nas relações sociais. As más interpretações da “louca” ciência não nascem propriamente do erro, mas de um ganho. É na vontade de ser notório que os usos ganham sentido e função, tal como Rousseau condena as letras - e que se estende às ciências e às artes - quando diz que o gosto por elas “[...] produz, necessariamente, males de perigo infinitamente maior do que a utilidade do bem que causa, porque, afinal, tornar aqueles que se entregam a ele muito pouco escrupulosos quanto aos meios de vencer [...]” (ROUSSEAU, 1978, p.421).

Ainda no *Prefácio*, Rousseau afirma que a cultura das ciências compromete o homem de letras, causando prejuízo à virtude. Os homens com talentos agradáveis querem agradar, ser admirados e, como efeito necessário do amor-próprio, querem ser admirados mais do que os outros. Os aplausos públicos lhe pertencem e fazem o que for preciso para obtê-los, assim como fazem para distanciar os seus adversários.

Segundo o filósofo genebrino, a ideia maravilhosa de colocarem os homens na impossibilidade de conviverem sem precauções, sem se suplantarem, sem enganar e traírem um ao outro, e sem se destruírem mutuamente, não se aplica às relações sociais de seu século. Se dois homens apresentarem interesses que estão de acordo, há tantos mil outros interesses conflitantes e opostos, e não há alternativa para obterem sucesso na realização de seus objetivos, senão enganando e fazendo perder os adversários.

É desse modo que cada um finge trabalhar pela fortuna ou reputação dos outros, enquanto na verdade “só procura elevar a sua acima e às expensas deles” (ROUSSEAU, 1978, p.424). Essas são as verdades que Rousseau desenvolveu e se propôs a prová-las em seus diversos escritos, restando agora mostrar suas conclusões, que servem de base para a

justificativa da *Nova Heloísa*.

Rousseau admite que há certos gênios sublimes, almas privilegiadas, que sabem apreender a verdade escondida sob os véus, e que são capazes de resistir à vaidade, ao ciúme e às outras paixões que nascem do gosto pelas letras. Para o bem de todos, apenas a esse pequeno número de pessoas privilegiadas e honrosas convém a dedicação aos estudos. Mas, ainda assim, essa exceção confirma a regra.

O povo que quiser preservar seus costumes, respeitar suas leis e não degenerar seus antigos usos deve absolutamente se proteger das ciências e dos “sábios”, que só ensinam máximas e que estimulam o desprezo aos usos e às leis, fazendo com que uma nação se corrompa. Por isso, por mais que uma pequena mudança possa ser vantajosa em alguns aspectos, terá como consequência maior um prejuízo aos costumes. De acordo com Rousseau, os costumes são a moral do povo e quando não há mais respeito por eles, não há leis que os freiem e nem mais regras, senão aquelas das próprias paixões.

É necessário, portanto, conservar os costumes, pois, ao perdê-los, não se pode mais recuperá-los. Mas, será possível proteger o povo da corrupção? De que forma? Rousseau (1978, p.426) responde:

Mas quando um povo já se corrompeu até um certo ponto, quer as ciências tenham, quer não, contribuído para tanto, será preciso bani-las ou se preservar delas para torná-lo melhor ou impedi-lo de tornar-se ainda pior? Esta é outra questão, em relação à me declarei positivamente pela negativa. Pois, em primeiro lugar, uma vez que um povo corrupto nunca mais volta à virtude, não se trata mais de tornar bons aqueles que não são, mas de conservar assim aqueles que têm a felicidade de sê-lo. Em segundo lugar, as mesmas causas que corromperam os povos servem algumas vezes para prevenir uma corrupção ainda maior.

O pensador que se propõe a encarar o desafio de proteger o povo da corrupção em um século, cujos costumes são degenerados, não pode ignorar o peso que esse mesmo século traz, com sua linguagem impositiva, impossível de desconsiderá-la. Mesmo que seu objetivo seja falar contra ela, o pensador precisa situar-se nela, sendo seu ponto de partida. Como observa Prado Júnior (2008, p.13), “[...] se escrever significa [...] apoiar-se em uma linguagem a fim de desviá-la para uma nova direção, se dizer só pode ser contra-dizer [...]”. Rousseau se insere num paradoxo positivo, quando afirma em relação às acusações que recebia: “[...] esse inimigo tão declarado das ciências e das artes, todavia, fez e publicou peças de teatro, e tal discurso constituirá, confesso, uma sátira muito amarga, não a mim, mas a meu século [...]” (ROUSSEAU, 1978, p.428).

Igualmente, entre o “inimigo tão declarado das ciências e das artes” e o autor de peças de teatro, e da *Nova Heloísa*, não há uma contradição de pensamento, nem traição dos próprios princípios. Rousseau, ao escrever seu romance, não entra na classe dos “homens de

letras” aos moldes do Iluminismo. Ao contrário, ele aproveita o lugar de destaque que as letras têm para dar um novo sentido às Belas-letras e denunciar que as perversidades com que estas operam não se originam delas mesmas, mas sim do uso daqueles com posições privilegiadas, sempre no intuito de ser notório, superior e para dominar.

É assim que Rousseau fará de sua *Nova Heloísa* um romance *útil*, já que “as mesmas causas que corromperam os povos servem, por vezes, para evitar uma corrupção ainda pior”. Mais do que útil, *A Nova Heloísa* é *necessária*, pois ela é uma *consequência*, ideia que fica mais explícita no próprio prefácio do romance: “As grandes cidades precisam de espetáculos e os povos corrompidos de romances. Vi os costumes de meu tempo e publiquei estas cartas. Ah! se tivesse vivido num século em que tivesse de jogá-las ao fogo!” (ROUSSEAU, 1994, p.23).

Rousseau não tem outra escolha a não ser usar dos mesmos artifícios para proteger seus leitores da corrupção, aqueles mesmos que corromperam os povos, mas de forma *diferente*. O romance é necessário e uma consequência, pois é fruto de seu *tempo*. Inserido numa cultura em que o amor-próprio contaminou as relações sociais em graus funestos, o gênero deverá se fazer útil moralmente, tal como Rousseau expõe em sua teoria do romance, no prefácio da *Nova Heloísa*, e como Saint-Preux fala à Júlia, na Carta XXI da segunda parte:

Os Romances são talvez a última instrução que resta dar a um povo suficientemente corrompido para que qualquer outra lhe seja inútil; gostaria então que a composição desse tipo de livros somente fosse permitida a pessoas honestas, mas sensíveis, cujo coração fosse pintado em seus escritos, a autores que não estivessem acima da humanidade, que não mostrassem, de golpe, a virtude no Céu fora do alcance dos homens, mas que lha fizessem amar pintando-a, a princípio, menos austera e depois, partindo do seio do vício, soubessem para lá conduzi-los insensivelmente (ROUSSEAU, 1994, p. 249).

Sendo assim, o romance, como *A Nova Heloísa*, se configura como um *mal menor*, pois além de ser “a última instrução que resta dar ao povo suficientemente corrompido para que qualquer outra lhe seja inútil”, ele se propõe a “evitar uma corrupção ainda pior”. O processo se constitui em tratar os doentes recorrendo ao mesmo veneno que os adoeceu, pois, conforme Rousseau (1978, p.426) no *Prefácio de Narciso*, “[...] aquele que estragou o seu temperamento com um uso imprudente de remédios, vê-se forçado a recorrer ainda aos médicos para conservar-se com vida [...]”. Da mesma forma ocorre com as ciências e as artes, quando “[...] depois de terem feito os vícios brotarem, são necessárias para impedi-los de se tornarem crimes, cobrindo-os de um verniz que não permite que o veneno se evapore tão livremente [...]” (ROUSSEAU, 1978, p.426). Novamente, Rousseau poderia ser acusado de aderir maleficamente àquilo que condena. A respeito disso, Starobinski (2011, p. 472-473), no ensaio *O afastamento romanesco*, comenta que:

Ao escrever um romance, não consentiu ele [Rousseau] em jogar o jogo das potências maléficas, mas não se entregou ele aos artifícios do parecer? Rousseau o reconhece sem hesitar. Comprometeu-se; pactuou com o mal, mas foi coagido a isso, porque é preciso curar o mal pelo mal, porque é preciso falar a sua língua com aqueles que se deixaram extraviar no universo alienado da representação. Se *A Nova Heloísa* tenta seduzir os parisienses, não é para lhe proporcionar o prazer pernicioso da ficção, mas para curá-lo daquilo que são, para insinuar no prazer da leitura uma espécie de remédio heroico, de terapêutica desesperada.

Não se trata, mais uma vez, de atrelar o gênero a um “essencialismo”, de estabelecer regras fixas imutáveis que desconsideram o que a história de um tempo traz de contingente. É esse mesmo tempo que dá sentido ao seu uso dentro de uma estrutura própria, peculiar, dentro de uma historicidade, conforme Prado Júnior (2008, p. 94, grifo do autor):

O reconhecimento do caráter *local* de todo discurso destrói a ideia de que os diferentes gêneros correspondam a essências imutáveis e fixas num céu qualquer: os gêneros devem ser compreendidos sobre o *fundo* de uma *historicidade* que libera sua possibilidade ou que os torna inviáveis, expulsando-os para o mundo exterior do sem sentido.

Reconhecer o “caráter local” do romance, bem como compreender o fundo de sua historicidade, é fundamental para garantir sua “força”. *A Nova Heloísa* é uma forma de discurso possível, porque é destinada a um leitor específico, numa determinada situação histórica. Ignorar as condições sociais e históricas nas quais o público-alvo do discurso se encontra é reduzir ou, até mesmo, anular sua eficácia, tornando-se “tagarelice de gente ociosa” (ROUSSEAU, 1994, p.32).

É essa crítica que Rousseau direciona aos *sermões* e que se opõe ao seu romance. Enquanto os *pregadores* lançam discursos inférteis, o verdadeiro *cidadão*, e é esse o papel do romancista, leva o público a amar o *estado*, o que leva a sê-lo bom e sábio. Porém, de que maneira Rousseau pretende fazer com que seu romance tenha força moral é o que veremos no próximo capítulo.

4 JÚLIA OU A NOVA HELOÍSA: O ROMANCE COMO RESISTÊNCIA

4.1 Teoria do Romance Rousseauiano nos prefácios dialogados de *Júlia ou a Nova Heloísa*

Júlia ou A Nova Heloísa causou grande alvoroço na sociedade de seu tempo. Mesmo em meio a tanta polêmica, o romance de Rousseau foi considerado um *best-seller* na época, isto porque o livro contou com cem edições ou cópias, um grande número para o século XVIII. A história de Saint-Preux e Julia fez imenso sucesso, tanto entre o público quanto entre os letrados. Comentava-se ainda mesmo que a leitura era tão viciante, que era difícil de ser abandonada²⁴.

De acordo com Luciano Façanha (2010), o próprio Rousseau iniciou o livro XI das *Confissões* destacando o grande sucesso que *A Nova Heloísa* estava fazendo, antes mesmo de sua impressão, graças aos comentários que se espalharam, como os de Mme. de Luxembourg., Mme. d'Houdedot e Duclos: “Paris inteira estava impaciente pelo romance; as livrarias da rua de Saint-Jacques e a do Palais-Royal estavam cheias de pessoas que queriam saber notícias do livro.” (ROUSSEAU, 2011, p. 514). O romance do genebrino foi também um marco histórico no universo das artes, influenciando várias gerações posteriores:

Mesmo *A Nova Heloísa* sendo considerada a maior expressão do romance sentimental francês, a moral convencional do puritanismo não encontrou lugar e foi quase invertida. O romance que foi um *succès de scandale*, capaz de agitar o mundo burguês da época, ao invés de uma virtude ofendida e depois premiada, apresentou os direitos da paixão amorosa contra a moral convencional. Foi um marco na história do empenho artístico, preâmbulo para que tivesse início muito do que se conhece como romantismo. Assim, *Júlia ou A Nova Heloísa*, considerado pela crítica como o maior romance do século XVIII, ao utilizar-se do método epistolar, de eficiência comprovada no esboço de um quadro dramático, será o modelo de muitos romances subsequentes, a começar pelo *Werther* de Goethe, publicado em 1774 (FAÇANHA, 2010, p. 285).

Rousseau publicou sua *Nova Heloísa* em 1761, uma obra em que seu discurso, “[...] é o discurso do amor, mas também da amizade, da sensibilidade que deseja comunicar-se aos seres humanos e ao universo” (ROUSSEAU, 1994, p. 18). A trama criada pelo filósofo genebrino não consiste apenas numa figura moral, que diz aos leitores por meio de suas personagens o que devem fazer. Mais ainda, a ideia do romance de Rousseau é mais original, pois ela está atrelada a uma “arqueologia”, como é esboçada no *Segundo Prefácio*.

Ainda nas *Confissões*, Rousseau chama a atenção ao fato de que seu romance fez mais sucesso em Paris do que na Suíça, e se questiona se no primeiro local haveria mais amizade,

²⁴A respeito disso, Fulvia Moretto comenta: “A princesa de Talmont, por exemplo, vestida e adornada para o baile de Ópera, não pôde abandonar a leitura do romance. Às quatro horas da madrugada, ainda vestida, mandou recolher os cavalos e a carruagem e continuou a leitura. Fatos como este eram comuns enquanto as edições se repetiam.” (ROUSSEAU, 1994, p. 18).

amor e virtude do que no segundo. O filósofo dispara: “Não, sem dúvida” (ROUSSEAU, 2011, p. 514), de modo que conclui que Paris ainda possui “[...] aquele sentimento estranho que transporta o coração à sua imagem e que nos faz apreciar nos outros os sentimentos [...] que não mais possuímos.” (ROUSSEAU, 2011, p. 514). Assim, o romancista filósofo adverte o que é necessário para “acessar” à obra:

É preciso, no meio de tantos preconceitos e paixões fingidas, saber analisar perfeitamente o coração humano para ali distinguir os verdadeiros sentimentos da natureza, que só se adquire na educação da sociedade, para sentir, se assim ousar dizer, as sutilezas de coração de que está cheia aquela obra (ROUSSEAU, 2011, p.515).

Júlia ou A Nova Heloísa quer simultaneamente oferecer ao seu leitor a imagem de um mundo diferente do qual vive, e ensiná-lo a viver melhor no mundo em que está instalado. Contudo, de que forma se pretende ensinar ao leitor viver melhor em seu mundo real, com uma história de ficção? É o que veremos a seguir, na teoria do romance de Rousseau, contida no *Segundo Prefácio* do Romance.

Sendo o romance renegado e rebaixado pelos homens de letras, inclusive por Rousseau, o novo gênero contou com uma série de prefácios escritos por seus autores envergonhados, nos quais estes poderiam defender que seus romances não eram romances, já que tinham a restrição estética e moral de não pertencer aos gêneros clássicos e pela inverossimilhança. Mais ainda, devido a acusação de inverossimilhança, os romancistas apostam no “realismo”, sendo então o romance acusado de imoralismo, como ressalta Franklin de Mattos (2004, p. 22): “[...] vêm-se obrigados a homenagear a virtude em prefácios retóricos e desenlaces forçados [...]”, justificando “[...] o tom moralizante de grande parte dos prefácios [...]”.

Como complemento, Luciano Façanha (2010, p. 414) também nos ajuda a entender a importância do prefácio:

A retórica do prefácio aparece como uma espécie de justificativa ou capacidade de uma ‘obra’ ou ‘autor’ para poder decidir e responder às censuras, que porventura o romance possa receber. Isso indica a enorme capacidade que o ‘autor’ do romance possui, advinda de uma condição que pode ser a do leitor de si mesmo, mas também a de instituir a garantia de legibilidade específica do romance. Daí a forma repetitiva a que os prefácios se arriscam pela forma forjada de seus argumentos, pois, acabam funcionando como um desvio provisório e controlado, isso em relação a um estado de coisas normais e regulamentadas, ou seja, a marcha inexorável do romance.

Contudo, antes de chegar ao *Segundo Prefácio*, Rousseau lança uma advertência aos leitores, explicando que o *suposto* diálogo ou conversa tinha como destino, em princípio, servir de prefácio às cartas de Júlia e Saint-Preux. Porém, devido à sua forma e extensão, colocou-o como extrato no início da coletânea, no qual ele publica por inteiro, na esperança de fornecer “algumas ideias úteis sobre essas espécies de escritos” (ROUSSEAU, 1994, p.20).

Nesse momento, o genebrino já lança pistas de que há uma teoria sobre esse tipo de arte. Mas, antes de lançar sua teoria do romance no *Segundo Prefácio*, Rousseau resume no *Primeiro Prefácio* suas angústias ao ver os costumes de seu tempo e, por isso, escreve um romance, ressaltando que a obra “convém a pouquíssimos leitores” (ROUSSEAU, 1994, p.23).

O prefácio dialogado não passa de um recurso utilizado por Rousseau para não só explicar sua teoria do romance e se defender das possíveis críticas, mas também para se mostrar como um escritor *diferente*. Já o *Segundo Prefácio* da *Nova Heloísa* (ou *Conversa sobre os romances entre o editor e um homem de letras*) trata-se, ao mesmo tempo, de um monólogo e um diálogo. Monólogo, pois tanto o editor quanto o homem de letras são uma só pessoa: Rousseau. O objetivo de Rousseau é apresentar o homem de letras tal como ele é em seu século, cheio de preocupações com o progresso da civilização para acabar com a ignorância e a superstição. Rousseau também é um homem de letras, porém seu diferencial está no uso de forma diferente.

O prefácio da *Nova Heloísa* ou *Conversa sobre os romances entre o editor e um homem de letras* nos mostra claramente, pelo menos inicialmente, a recusa do romance. O diálogo tem início com a pergunta do homem de letras (intitulado *N.*) a *R.* - ao que tudo indica, o próprio Rousseau - se os escritos tratam de realidade ou ficção. *R.* (ou melhor, Rousseau) responde que as cartas, como denomina seu livro, não devem ser valoradas a partir do que foi feito.

Aparentemente, Rousseau parece desprezar a importância de distinguir realidade e ficção, porém, não passa de uma estratégia, segundo Prado Júnior (2008, p.218, grifo do autor), já que o filósofo “[...] pretende, essencialmente, lançar luz sobre os pressupostos do interlocutor, isto é, do *mau leitor*, cuja óptica torna impossível, desde o início, o acesso à ‘verdade’ da *Nova Heloísa*”.

O homem de letras (*N.*), ao contrário, afirma que seu parecer depende da resposta a essa pergunta. Para ele, um retrato sempre tem seu valor, considerando que seja semelhante ao original, por mais que este seja estranho (individual). Porém, num quadro imaginário, a figura humana deve conter os traços comuns ao homem, ou o quadro nada vale (universal). Para *N.*, os personagens são de outro mundo.

Um retrato sempre tem seu preço contanto que seja semelhante, por mais estranho que seja o original. Mas num quadro imaginário toda figura humana deve ter os traços comuns ao homem ou o quadro não vale nada. Supondo ambos bons, resta ainda uma diferença: o retrato interessa a poucas pessoas, somente o Quadro pode interessar ao público (ROUSSEAU, 1994, p.25).

Nesse momento, é colocada a questão da universalidade da imitação romanesca. O

quadro, que é resultado da imaginação do autor, deve ser fiel aos traços universais do Homem, e ignorar as contingências dos homens. A questão de *N.* lançada a Rousseau é pensada como o típico homem de letras do século XVIII: o perfil universal do Homem, que deveria ser atingido pelo Quadro, é aquele inscrito nos termos da Razão. Mais ainda, essa universalidade do objeto do quadro requer um público universal, e este tem seu interesse pela leitura limitada na medida em que é capaz de se identificar. Diz Prado Júnior (2008, p.219): “[...] espelho do objeto imitado, a obra também se dá como espelho onde o leitor pode reconhecer sua própria fisionomia [...]”.

O retrato, dessa maneira, poderia apenas ser objeto de interesse local, já que sua verdade é limitada pelo singular, podendo atrair pela *curiosidade*. Censurada por *N.*, *A Nova Heloísa* é enquadrada entre os dois polos: ou ela seria um mau quadro, ou seria apenas um retrato que poderia ter algum valor. O que poderia parecer um abalo no pensamento do genebrino, consiste, na verdade, num caminho no qual ele assume não querer seguir e, além disso, leva-o a denunciar o “etnocentrismo”²⁵ desse Universalismo Racional, que leva *N.* (o homem de letras) a questionar o interesse do público da *Nova Heloísa*.

[...] Não, vejo os rodeios de vossa curiosidade. Por que decidis que não seja assim? Sabeis até que ponto os homens diferem entre si? Como são opostos os caracteres? Como os costumes, os preconceitos variam segundo as épocas, os lugares, as idades? Quem ousa marcar os limites precisos da natureza e dizer: eis até onde pode ir o homem e não além? (ROUSSEAU, 1994, p. 26).

A base na qual se apoia o interlocutor de Rousseau para desconfiar do interesse do público pela obra é justamente pautada no reino da razão, que fixa as ideias de natureza e humanidade. Assim, o filósofo genebrino não está se opondo a uma perspectiva da subjetividade ou da imaginação, mas, de acordo com Bento Prado Júnior (2008, p. 221), chama a “[...] multiplicidade das humanidades locais que desarticula a ilusão monista do racionalismo [...]”, ideia já exposta no *Ensaio sobre a origem das línguas*²⁶. À resposta de Rousseau, *N.* usa um tom bastante irônico para reforçar sua crítica:

Com este belo raciocínio os monstros espantosos, os gigantes, os pigmeus, as quimeras de toda a espécie, tudo poderia ser admitido especificamente na natureza, tudo seria desfigurado, não teríamos mais um modelo comum? Repito, nos Quadros da humanidade cada um deve reconhecer o homem (ROUSSEAU, 1994, p.26).

²⁵ A respeito desse etnocentrismo, Prado Júnior (2008, p.220) comenta que “Rousseau traz à superfície o ‘etnocentrismo’ encoberto pela decisão de reabsorver a diversidade dos gostos numa universalidade racional – sobretudo quando essa universalidade brilha, mais que em qualquer outro lugar, no *hic et nunc* daquele que assim decide[...]”

²⁶ Rousseau condena quem julga os diferentes povos sem considerar as multiplicidades locais, e se põe como modelo de humanidade. Diz ele no *Ensaio*: “Para bem apreciar as ações dos homens é preciso examiná-los em todas as suas relações e é isso que absolutamente não nos ensinam a fazer: quando nos colocamos no lugar dos outros, colocamo-nos sempre como somos, já modificados, não como eles devem ser; e quando pensamos julgá-los racionalmente apenas comparamos seus preconceitos aos nossos.” (ROUSSEAU, 1998, p. 159).

Por meio da ideia de *alteridade*, o interesse em questão muda de contexto, isto é, se o “espelho onde o leitor pode reconhecer sua própria fisionomia” assim a fornece (o reconhecimento da própria fisionomia) isso não significa que o leitor tenha alcançado o universal, mas que encontrou um apoio reconfortante de seus preconceitos. Ora, se anção de interesse muda de pano de fundo, agora a ideia de público precisa também ser explorada.

O processo imitativo de Rousseau não pretende, portanto, que o romance atinja de imediato o universal, ou seja, não visa desfazer os traços particulares em nome de um perfil universal (invariável) para que todos os homens possam se reconhecer. O quadro da natureza humana não está relacionado a uma imagem fixa da razão, pois

[...] o processo imitativo é antes de ordem arqueológica e, revelando uma natureza recoberta pela história, põe em questão a própria *identidade* do leitor, com o abismo que abre entre o homem da natureza e o homem do homem. Ele só pode, portanto, ser chocante e *dépaysant* para o público comum da literatura romanesca: como abre uma janela para um *alhures* e oferece o *outro* como modelo, contraria todas as antecipações do leitor (PRADO JÚNIOR, 2008, p.222).

A transformação do perfil de homem pretendido e do lugar do universal sugere necessariamente também uma mudança de público. Sendo assim, o romance rousseauiano se dirige a uma categoria bastante específica de leitor, o solitário, como o próprio Rousseau (1994, p.28) define:

No isolamento, temos outras maneiras de ver e de sentir do que nas relações com a sociedade: as paixões, diferentemente modificadas, expressam-se de outras maneiras; a imaginação, sempre impressionada pelas mesmas coisas, é mais vivamente afetada. Este pequeno número de imagens volta sempre, mistura-se a todas as ideias, dá-lhes esse aspecto bizarro e pouco variado que se observa nas palavras dos solitários. Concluir-se-á que sua linguagem é muito enérgica? Absolutamente, é apenas extraordinária. É somente em sociedade que se aprende a falar com energia. Em primeiro lugar, porque deve-se dizer sempre de outra maneira e melhor do que os outros, e depois porque, forçado a afirmar a cada momento o que não se acredita, a exprimir sentimento que não se tem, procura-se dar ao que se diz um tom persuasivo que supre a persuasão interior. Pensais que as pessoas verdadeiramente apaixonadas tem essas maneiras de falar vivas, fortes, coloridas que admirais em vossos dramas e em vossos romances? Não, a paixão transbordante exprime-se com mais abundância do que força, nem mesmo pensa em persuadir, não suspeita que se possa duvidar dela.

O prefácio dialogado nos mostra que o romance seleciona seus leitores e prova que não é apenas uma história de entreterimento, e, muito menos, possui uma simples e inocente relação com o público. Rousseau é ele mesmo um solitário.

Para *N.*, apesar da vida doméstica apagar os erros da juventude e a casta esposa, a mulher sensata e a digna mãe de família fazer esquecer a culpa da amante, não tornam o livro isento de crítica, ao contrário, o início do livro se torna ainda mais repreensível. O leitor se escandaliza com o mal antes de chegar ao bem edificante, o que é causa de indignação e o faz abandonar a leitura no momento em que tiraria proveito dele.

R. informa exatamente o contrário. Segundo ele, o final do livro seria inútil para quem o começo não foi agradável, já que esse mesmo começo deve agradar àqueles cujo final foi útil. Os que não terminarem a leitura, visto que se desagradaram do começo, nada perderão, pois o livro não lhes é próprio. Para fazer com que se torne útil o que se quer dizer “[...] é preciso, em primeiro lugar, fazer-se ouvir por aqueles que dele deve fazer uso [...]” (FAÇANHA, 2010, p. 455).

Nesse momento, N. (confirmando-se, destaca Luciano Façanha, como a “própria figura do *‘philosophe das Belas-Letras’*”) (FAÇANHA, 2010, p.455) dá sinal de que compreendeu e aceitou a distinção entre dois tipos de humanidade - apesar de ainda ver o leitor solitário como uma espécie exótica de humanidade, mantendo firme sua concepção de público universal e, conseqüentemente, de interesse -, porém faz uma ressalva:

Um homem que vive na sociedade não pode habituar-se às ideias extravagantes, ao patos afetado, à insensatez contínua de vossos simplórios. Um solitário pode apreciá-los, vós mesmo mostrastes a razão. Mas antes de publicar este manuscrito, pensai que o Público não é composto de Eremitas. O melhor que poderia acontecer seria que tornassem vosso pequeno simplório por um Celadon, vosso Eduardo por um D. Quixote, vossas tagarelas por duas Astrées e que nos divertissem como verdadeiros loucos (ROUSSEAU, 1994, p.32).

O motivo pelo qual Rousseau é censurado encoraja-o ainda mais a publicar sua obra. Para o filósofo, quando se trata de moral, não há leitura útil às pessoas da sociedade. Primeiramente, devido à multidão de livros que apresentam os prós e os contras, e, por isso mesmo, extermina o efeito de um pelo outro, tornando o conjunto nulo. Os livros escolhidos para serem relidos também não têm efeito algum. Se eles defendem as máximas do mundo, são supérfluos. Se se opõem a elas, são inúteis. Seus leitores são ligados aos vícios da sociedade por cadeias que não podem romper, então, se o homem da alta sociedade quiser se voltar à ordem moral, logo encontra uma resistência invencível e ele é forçado a voltar ou a conservar sua primeira posição. Nessas experiências, após os vãos esforços, os leitores olham a moral como tagarelice de gente ociosa.

O ponto de partida no qual Rousseau se baseia para recorrer aos seus princípios morais, o conduz ao que Prado Júnior (2008) chama de *sociologia da leitura*. O ponto inicial é a tese antiintelectualista, isto é, “[...] a virtude não pode ser ensinada, o entendimento é cego e impotente na ordem dos valores [...]” (PRADO JÚNIOR, 2008, p.255). Mais ainda, o entendimento é “[...] frequentemente (mas não sempre) [...] nocivo, pois, dialético por vocação, multiplica os possíveis, retarda e neutraliza o movimento da alma e termina por condená-la ao ceticismo moral [...]” (PRADO JÚNIOR, 2008, p.226). O autor ainda afirma que se a metafísica pura quer inaugurar a moral, o resultado é exatamente o oposto, pois a

limitação da eficácia do puro entendimento tem como consequência uma reinterpretação da propagação das luzes.

Ainda com Prado Júnior (2008), se substituirmos a metafísica pela propaganda e política cultural, a tese antiintelectualista atinge um nível mais radical:

O leitor não é mais o sujeito racional limitado apenas pela inércia do preconceito. Não é apenas o não-saber que faz a escravidão do homem, *mas sua vontade mais profunda*. O preconceito é inextirpável, não porque esteja marcado na passividade de uma ingenuidade infantil, mas porque emana das astúcias refinadas do amor-próprio (PRADO JÚNIOR, 2008, p.226).

De volta ao prefácio para compreendermos melhor, Rousseau argumenta que é no afastamento das grandes cidades e numerosas sociedades que os obstáculos diminuem, e, justamente, no limite deles, em que não são mais invencíveis, a utilidade dos livros pode aparecer. O homem solitário não se apressa em ler e exibir suas leituras e não encontra fora um grande contrapeso, elas fazem maior efeito dentro dele. Eis o público de Rousseau, o leitor solitário, aquele que está seguro da opinião, do *amor-próprio*.

A diferença de concepção de homem que está no pano de fundo do romance é fundamental para determinar a quem é destinado: se *A Nova Heloísa* é colocada sob suspeita de atrair ou não um público universal nos moldes iluministas, pois os personagens são de “outro mundo”²⁷, isto significa que o alvo é justamente o público marginal e ignorado. Rousseau tem como foco um público que não está disponível de imediato, ou com um “leitor futuro ou em vias de desaparecimento” (PRADO JÚNIOR, 2008, p.225).

A linguagem do romance é ligada à relação do poder e do desejo e, por isso mesmo, escolhe seu tipo de leitor. O escritor só encaminha seus escritos a quem deseja entendê-lo, pois o discurso já é solicitado mesmo no silêncio. O homem do mundo, assim, é incapaz de ler seu romance, segundo os critérios exigidos por Rousseau, já que sua vontade está contaminada pelo *amor-próprio*. Segundo Bento Prado Júnior (2008, p. 226), “[...] é o lugar que o homem ocupa na rede da intersubjetividade que dá forma e direção a seu desejo e que decide, assim, de sua permeabilidade às Luzes da Razão e da Moral.”

O leitor solitário, protegido do reino da opinião, único leitor que tem possibilidade de acesso a *A Nova Heloísa*, é especial porque mantém uma relação de outra ordem com o desejo e a linguagem. Sua distinção reside na sua receptividade, capacidade de receber o trabalho da linguagem e da imaginação. A dialética do imaginário não difere da dialética do desejo: o amor-próprio se instala no desejo quando requisitado pelo olhar do *outro* – “[...] por sua mediação e reflexão – o veneno da vontade de apropriação que separa, para todo o sempre, o

²⁷ Sobre a discussão se a obra se tratava de verdade ou ficção, N. lança a Rousseau: “estas cartas não são cartas; este romance não é um romance; os personagens são pessoas do outro mundo.” (ROUSSEAU, 1994, p. 25).

‘proprietário‘ de seu bem e que proíbe todo gozo ou posse imediata [...]’ (PRADO JÚNIOR, 2008, p.227).

A separação do proprietário de seu bem, quando seu desejo é contaminado pelo amor-próprio, também ocorre no mundo da leitura. O homem não tem acesso ao universo moral do livro por uma limitação similar. A cultura transformada em posse altera o universo moral que transporta e o transforma em símbolo unicamente externo de *status*, distinção e superioridade. Ao contrário do homem corrompido, incapaz de ler por ser prisioneiro do amor-próprio, o leitor solitário é mais livre, porque não há mediação entre ele e seu objeto de leitura. Por essa captação direta, tem “acesso ao puro sentimento (irrefletido) da existência” (PRADO JÚNIOR, 2008, p.227).

Dessa maneira, já se sabe a quem se deve escrever para não tornar a leitura apenas objeto fútil num jogo de relação de poder e superioridade. Uma vez definido o perfil do leitor solitário, único capaz de acessar o universo moral da *Nova Heloísa*, resta-nos agora explorar de que forma Rousseau atesta a eficácia moral de seu romance àqueles solitários.

4.2 O acesso ao conteúdo moral da *Nova Heloísa* pelo leitor solitário

Seguindo o raciocínio de Prado Júnior (2008, p. 228), é possível comparar a conclusão do *Ensaio sobre a origem das línguas* e o Prefácio dialogado. Na primeira obra, Rousseau desqualifica a retórica religiosa de seu tempo em relação à retórica cívica da Antiguidade, diagnosticando que as línguas modernas não têm *força pública*, sendo incapazes de penetrar de fato na vida dos cidadãos. As palavras são apenas palavras. Diz o genebrino:

As nossas [línguas] são feitas para o murmúrio dos sofás. Nossos pregadores atormentam-se, suam nos templos, sem que nada saibamos do que disseram. Após terem-se esgotado de tanto gritar durante uma hora, saem do púlpito meio mortos. Decididamente, não valia a pena fatigar-se tanto (ROUSSEAU, 1998, p. 189).

Bentro Prado Jr. chama a atenção para a problemática do romance, que está no mesmo espaço de impotência da história das línguas, isto é, a tentativa de propor uma utilidade do romance fica no campo da fantasia se não “levar em conta a inércia dessa historicidade e esta figura do entrelace língua-sociedade” (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 228). Afirma Rousseau (1994, p. 33) no *Segundo Prefácio* do Romance: “É o ofício dos Pregadores gritar-nos: Sede bons e sensatos sem se preocuparem muito com o sucesso de seus discursos; o cidadão que com isso se inquieta não deve gritar-nos totalmente: Sede bons mas fazer-nos amar a condição que nos leva a sê-lo [...]”.

A quase exatidão de pensamento entre os dois textos evidencia um dos pontos fundamentais da teoria do romance rousseauiano. É esse mesmo ponto que explica a crítica

de Rousseau a Diderot, a propósito de *Elogio a Richardson*²⁸. No final da crítica, poderíamos nos perguntar qual critério utilizado por Rousseau para que chegue à conclusão de que sua *Nova Heloísa* tenha um valor superior em relação à obra de Richardson. É nas *Confissões* (ROUSSEAU, 2011) que o genebrino faz um paralelo entre as obras. No texto confessional, o filósofo defende que sua *Nova Heloísa* é uma obra única, pois a simplicidade do conteúdo e o encadeamento de interesse, centrado em três pessoas²⁹, é o suficiente para manter as seis partes do romance, sem precisar recorrer às aventuras romanescas, nem às maldades, seja nos personagens ou nas ações.

Na obra de Richardson, ao contrário, seus personagens muito bem caracterizados, quadros diversos e personagens variados, denunciam a esterilidade de suas ideias, por isso precisa compensar nos caracteres. Para Rousseau, é com facilidade que se pode despertar a atenção, oferecendo acontecimentos extraordinários e rostos novos. A dificuldade, entretanto, está em conservar essa atenção sobre os mesmos personagens, sem aventuras extraordinárias. É nessa distinção que Rousseau coloca *A Nova Heloísa* como superior.

Não é apenas o critério de simplicidade que Rousseau se baseia para censurar o julgamento de Diderot a Richardson, mas também na exploração da ideia de interesse. Se antes a ideia de interesse já estava livre de um público universal, pautado no império da razão, ela ganha aqui um novo predicado. A ideia de interesse é livre de qualquer relação com a *curiosidade*: se o romance não corresponde a um espelho, no qual qualquer leitor se reconhece, ele também não será “[...] o refúgio do raro e do exótico, que pode distrair da monotonia de uma existência demasiado normal ou banal [...]” (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 230). Essa ideia é exposta no *Segundo Prefácio*, nas figura de *N.*:

Nenhuma má ação, nenhum homem mau que faça temer pelos bons. Acontecimentos, tão naturais, tão simples a ponto de o serem demais: nada de inopinado, nenhum lance teatral. Tudo é previsto com grande antecedência, tudo acontece como fora previsto. Vale a pena registrar o que cada um pode ver todos os dias em sua casa ou na de seu vizinho? (ROUSSEAU, 1994, p. 27).

A crítica aos “acontecimentos naturais” aparentemente contradiz ao começo do *Segundo Prefácio*, quanto à ausência de naturalidade dos personagens do romance, apesar de estar em conformidade com ela. A “naturalidade” se refere aos personagens, numa situação, e aos acontecimentos e às circunstâncias, numa outra. O que Rousseau pretende é evidenciar a distinção de seu romance ao pintar personagens desvinculadas de idealizações, capazes de serem exemplares, sem apelar para excessos e circunstâncias excepcionais, conseguindo

²⁸*Elogio a Richardson* foi publicado no *Journal étranger* por Dennis Diderot, no ano de 1762, em homenagem ao romancista inglês Samuel Richardson, após a sua morte.

²⁹Júlia, Saint-Preux e Clara.

conjugar a espinhosa relação entre a intenção realista e a intenção instrutiva. Dessa maneira, *A Nova Heloísa* seria ineficaz e inútil se sua protagonista, Júlia, fosse dotada de idealismo moral.

Em contrapartida, além de se distanciar de um idealismo para que sua obra atinja seu objetivo moral, Rousseau também aponta um outro “pecado” para que um romance não seja eficaz. Mais do que isso, que seja perigoso. No *Segundo Prefácio*, R. chama a atenção de como o romance pode enlouquecer os leitores:

Queixamo-nos de que os romances pertubam as cabeças: acredito. Ao mostrar sempre aos que os lêem os pretensos encantos de uma condição não é a sua, eles os seduzem, fazem-lhes desprezar sua condição e trocá-la imaginariamente por aquela que lhes fazem amar. Querendo ser o que não somos, chegamos a imaginar-mos outra coisa do que somos e eis como ficamos loucos (ROUSSEAU, 1994, p. 34).

Os romances “enlouquecem” as pessoas quando ignoram a situação histórica vivida por elas, e é a variedade de situações dos leitores que permite ou impede a eficaz comunicação entre o universo imaginário da ficção e a vida real, pois “[...] a literatura só capta sua força ou sua verdade na diáspora temporal e espacial das humanidades locais [...]” (PRADO JÚNIOR, 2008, p.231).

Para Rousseau, se os leitores vissem nos romances apenas descrições de suas próprias realidades, apenas deveres que pudessem cumprir e apenas prazeres que lhe são próprios, o romance não os enlouqueceriam, mas os tornariam sábios. É por esse motivo que o romance feito para os solitários deve falar a língua própria dos Solitários. É preciso que o romance os agrade, os interesse, que torne sua condição agradável para instruí-los. Um romance bem feito é aquele que combate e destrói as máximas da sociedade, tornando visível suas falsidades e, por isso mesmo, é odiado pela alta sociedade, já que “[...] a loucura do mundo é sabedoria” (ROUSSEAU, 1994, p. 34).

O interlocutor de Rousseau, *N.*, já condenando o genebrino ao fracasso, adverte que os provincianos apenas leem e recebem os livros segundo o julgamento das pessoas das grandes cidades: se *A Nova Heloísa* é censurada em Paris, ela não chegará às mãos dos solitários. Rousseau argumenta que o Romance se encaminha aos verdadeiros camponeses e afirma que seu interlocutor (*N.*) precisa se curar dos preconceitos, pois pensa “servir de modelo a toda França e três quartas partes da França não sabe” (ROUSSEAU, 1994, p.34) de sua existência.

Ainda no Prefácio, R. adverte que os livros que poderiam servir de diversão, de instrução e de consolo para o camponês, fá-lo infeliz e desgostoso com sua condição. São os atores dos romances as pessoas da alta roda, as mulheres da moda. Suas máximas - o refinamento do gosto das cidades, o luxo - e suas falsas virtudes substituem os deveres reais.

A simplicidade dos bons costumes é considerada grosseria frente aos belos discursos. Ridicularizados, os camponeses abandonam suas aldeias e vão para a capital, levando uma vida infame e morrendo de miséria e sem honra. Diz Rousseau (1994, p. 32-33):

Que efeito produzirão tais cenas num fidalgo camponês que vê ridicularizada a franqueza com que recebe seus hóspedes e vê tratar como brutal orgia a alegria que faz reinar em seu cantão? Em sua mulher, que fica sabendo que os cuidados de uma mãe de família estão abaixo das senhoras de sua condição? Em sua filha, a quem os ares forçados e o jargão da cidade fazem desdenhar o honesto e rústico vizinho que ela desposou? Todos, coletivamente, não querendo mais ser camponeses desgostosos de sua aldeia, abandonam seu velho castelo, que torna-se em breve um pardieiro, e vão para a capital onde o pai, com sua cruz de São Luís, de senhor que era, torna-se criado ou vive de expedientes, a mãe cria uma tavalagem, a filha atrai os jogadores e frequentemente os três, após terem levado uma vida infame, morrem de miséria e desonrados. Os autores, os literatos, os filósofos não cessam de gritar que, para preencher os deveres de cidadão, para servir os semelhantes, é preciso morar nas grandes cidades; em sua opinião, fugir de Paris significa odiar o gênero humano, o povo do campo é nulo a seus olhos, ouvindo-os pensaríamos que somente há homens onde há pensões, academias e almoços.

O *homem de letras* parece compreender Rousseau e continua seu raciocínio. Para *N.*, o que se pretende é afastar as coisas instituídas, voltar-se à natureza, levar aos homens o amor de uma vida simples, devolver a eles o gosto pelos verdadeiros prazeres, a superação da fantasia da opinião, o amor pela solidão e paz. Mostrar à sociedade que existem prazeres na vida rústica que são desconhecidos; que na vida rústica, o gosto, o discernimento e a delicadeza podem reinar e, nesse mesmo lugar, é possível levar uma vida tão agradável quanto na cidade; as mulheres do campo podem ser tão graciosas e mais comoventes do que as senhoras pretensiosas; que os doces sentimentos do coração de lá podem ser mais agradáveis e animar mais uma sociedade do que a afetação da linguagem nas grandes cidades.

Percebe-se que o funcionamento do romance defendido por Rousseau não se dá como não realização, ou ainda como uma transgressão da vida real. O romance, “se for bem feito” (ROUSSEAU, 1994, p. 34), traz a “possibilidade de *retorno* ou *re-leitura* da vida imediata” (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 232, grifo do autor), isto é, o gênero funciona como não realização para os leitores solitários, quando estes se deparam com um modelo de sociedade corrompida, o qual funciona como arquétipo da humanidade.

Por isso, não basta aos pregadores dizer “sede bons e sensatos” sem se dedicarem a fazer com que amem a “condição” que conduz à realização dessas palavras. A condição que conduz à virtude é aquela na qual o leitor não precisa encaminhar sua imaginação para uma *outra* condição que não a sua. Nessa trajetória da imaginação, desejo e poder coincidem.

A imaginação, tal qual Rousseau nos fala no *Emílio*, “[...] 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, 2004, p. 75). Em face do caráter

ambíguo da imaginação, podendo ser boa ou má, cabe direcioná-la para o bem e evitar o mal. Não bastam modelos de moralidade, “[...] é preciso *mudar a vida* - sob a condição, todavia, de *mudá-la no que ela é* [...]” (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 233, grifo do autor).

É aqui que a eficácia moral do romance se efetiva e justifica *A Nova Heloísa*. O leitor que tem como limite e condição a sua identificação com o romance, ao deparar-se com uma obra em que sai em defesa da vida camponesa, simples, ele adere à situação da obra e esta contém valores, como a amizade, a virtude, a honestidade, o desejo e o poder. De acordo com Bento Prado Júnior (2008, p.233):

O prestígio do imaginário, investido na vida camponesa, permite ao leitor solitário imaginar sua própria vida e acederassim à adequação máxima entre desejo e poder: bondade e virtude tornam-se para ele uma atmosfera tão imediata quanto o ar que respira, sem esforço, trabalho e reflexão.

Mesmo após toda a exposição de argumentos de *R.* para comprovar a utilidade moral de seu romance, o interlocutor de Rousseau, *N.*, dispara: “Sede conseqüente ou abandonai vossos princípios... que desejais que pensem?” (ROUSSEAU, 1994, P.41). Aqui, Rousseau é questionado sobre sua atitude ambígua de em suas obras, como no *Prefácio de Narciso*, em ser um crítico fervoroso das letras e, ao mesmo tempo, ser o autor de um romance:

Ao mesmo tempo em que a cultura das ciências, de certo modo desafoga o coração do filósofo, sujeita num outro sentido o do letrado, e sempre com igual prejuízo para a virtude. [...] Daí nascem, de um lado, os rebuscamentos do gosto e da polidez, a adulação vil e baixa, os cuidados sedutores, insidiosos, pueris, que, com o decorrer do tempo, aviltam a alma e corrompem o coração [...] (ROUSSEAU, 1978, p. 7).

Aqui, mais uma vez, é levantada a suposta contradição de Rousseau, se não estaria ele contrariando suas teses ao publicar um romance. Mas Rousseau já se sente seguro na sua teoria do romance. Pelo fatado romance ter sido vaiado, considerado ridículo e extravagante, muitos romancistas não assinavam seu romance. Rousseau fez ao contrário. Por qual motivo? Eis um dos efeitos de Rousseau. A intenção do genebrino de assinar seu nome na obra é de, justamente, mostrar aos leitores que o mesmo autor que assinou outras obras, como o *Contrato Social*, assinou também *Júlia ou A Nova Heloísa*, um romance, então há de ter alguma verdade nessa obra.

O romance, que era visto com desconfiança e defeituoso por atrair seus leitores através de mentiras e ilusões, mostra-nos que é por meio dessas mesmas características que se pode extrair algum ensinamento concernente à verdade e à moral. O filósofo romancista Rousseau, através da *Nova Heloísa*, mostra-nosa insatisfação com sua época, aproveitando para denunciar os preconceitos das opiniões do Século das Luzes. Ele nos faz perceber que o leitor de romance, o solitário, protegido dessas opiniões, é o único capaz de adentrar a obra e fazê-la útil.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em um primeiro momento, no período clássico, temos uma literatura voltada não para humanos individualizados, mas para tipos humanos universais, cuja forte preocupação era a preparação para a eternidade após a morte. Encontramos na base dessa concepção uma epistemologia clássica caracterizada pela ordem, harmonia e, sobretudo, por uma natureza humana pautada numa racionalidade universal. Dessa forma, os traços humanos considerados contingentes e particulares eram subtraídos em nome da metafísica e do espírito de sistema, constituintes da episteme clássica. Porém, transformações sociais exigiram iguais transformações na concepção de natureza humana e, conseqüentemente, no âmbito da arte.

O cogito cartesiano que creditou ao homem a busca pela verdade, o declínio do sistema feudal e a nova ordem socioeconômica do capitalismo emergente foram alguns dos fatores cruciais que possibilitaram a ressignificação de natureza humana. Na modernidade, o homem não está mais vinculado às hierarquias e tradições fixas que o determinem, traçando um destino. Agora, a cada ser humano é possível buscar e traçar sua própria trajetória no mundo. Temos aqui a saída da episteme clássica e o avanço da episteme fenomenista, que afasta concepções essencialistas e fixas do ser humano, e trata do fenômeno, da observação e da experimentação, podendo ser percebida na literatura, como, por exemplo, na episteme fenomenista de Adam Smith, no romance *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe.

Robinson Crusoe é a personificação do *homo economicus* na nova posição do homem no sentido do individualismo e econômico. No romance do inglês Daniel Defoe, podemos perceber as novas aspirações do homem, que, sem mais laços com tradições, família, determinações sociais, está unicamente comprometido com as próprias vontades e ambições, o que Adam Smith explica como uma propensão humana à troca com o objetivo maior, que é o lucro.

Enfim, a trajetória da ascensão do romance foi marcada por transformações epistemológicas, sociais, culturais e econômicas, que ocorreram desde a antiguidade clássica até a modernidade. A arte e, de forma específica aqui tratada, a literatura são o termômetro de seu momento. E, por isso mesmo, foi a partir da modernidade, do eu fragmentado, sem raízes, que exigiu uma nova linguagem que falasse a todos: o romance.

A filosofia rousseauiana trouxe um elemento inovador que rompe com a estética clássica: uma antropologia que tem como base os sentimentos e não mais a razão. Essa nova forma de pensar o homem contribuiu para formar o consagrado Romantismo Alemão. A valorização do eu, da interioridade e dos sentimentos abriu caminhos definitivos para que o

homem moderno pudesse pensar sobre si mesmo, sua condição, suas angústias, suas limitações, não mais associado a um destino pré-definido de nascença.

Rousseau, que viveu e foi fruto das tensões de seu tempo, também registrou suas impressões em relação à sociedade do século XVIII. Aliás, foi a partir do diagnóstico feito sobre seu século que o filósofo estendeu e teorizou sua crítica sobre toda a história da humanidade, identificando que antes de haver um estado de civilização corrompida, houve um estado natural em que o homem vivia livre e gozava de uma inocência original. Porém, devido a uma faculdade inata do homem, a perfectibilidade, na qual ele sempre tende a aperfeiçoar-se, a história da humanidade, que começou como história da inocência, transformou-se em história da queda. Rousseau constata, através da história, que as sociedades se tornaram cada vez mais corruptas e degeneradas. O mesmo ocorreu com a trajetória da língua à linguagem.

No estado de natureza, o homem tinha tudo ao seu alcance para satisfazer suas necessidades naturais. Se estava com fome, era só esticar os braços e apanhava um fruto. Se queria sexo, logo encontrava uma parceira para satisfazer seu desejo sexual, sem precisar unir-se um ao outro por isso. A comunicação humana era através da língua, que permitia uma comunicação imediata e transparente. Com a língua, não havia mediação pela qual o sentimento de um indivíduo pudesse ser dissimulado para outro. A língua era a expressão exata de seu sentimento. Porém, à medida que o homem foi progredindo, devido à sua perfectibilidade, a língua também evoluiu, deixando de ser língua para tornar-se linguagem.

Causa e efeito da corrupção da história da sociedade, a linguagem corresponde à gramatização, à regra, convenção, enquadramento. Se antes o homem natural era transparente pela língua, no homem civil a linguagem mascara seus sentimentos mais cruéis. Isso ocorre porque o amor-próprio também progride na linguagem. Em outras palavras, mergulhada no amor-próprio, a linguagem atende às exigências da polidez, da dissimulação, da mentira, da aparência. Uma vez querendo agradar o outro, pautado sempre sob o olhar do outro, o homem seduz com a linguagem, utiliza sua refinada astúcia para dissimular as verdadeiras disposições do coração: a inveja, a vaidade, o desejo de ser preferido.

Podemos perceber a corrupção das sociedades através da história quando estas abandonam a virtude e abrem as portas para as artes, as ciências e as letras reinarem. Para Rousseau, a ciência, as artes e as letras corrompem os costumes dos povos, pois criam uma uniformidade nas relações humanas, colocando todos em normas convencionais, dissimulando as causas que provocam entre os homens: a disputa e a falsidade da aparência. Os povos policiados farão sempre as mesmas coisas segundo as convenções, mas a forma polida de se apresentarem perante os outros os fazem dissimular as verdadeiras intenções do

coração. Por isso, ser e parecer em Rousseau não constitui apenas uma oposição que causaria um mal estar de pequenos danos, mas significa o próprio mal.

Por não haver mais transparência nas relações humanas, não existe mais confiança. O véu da polidez encobre a hipocrisia, valoriza mais a gramática do que as verdadeiras intenções, fazendo com que os indivíduos louvem mais uma sentença bem escrita do que o seu sentido. Rousseau, porém, encontra nas próprias letras que critica um antídoto para os povos corrompidos. Acusado, por isso, de contradizer os próprios princípios, Rousseau explica que é a forma com que as letras são utilizadas que é maléfica. Portanto, ele as utiliza de forma diferente, com uma nova linguagem: a linguagem do romance.

O que poderia parecer uma contradição na filosofia de Rousseau logo se explica: é preciso combater o mal com o próprio veneno que o causou. E como melhor combatê-lo se não extrair o antídoto do próprio veneno? Essa é, pois, o que a linguagem do romance significa para Rousseau. Já que os povos estão corrompidos e é impossível voltar ao estado de natureza, é preciso falar sua linguagem, pois, caso contrário, Rousseau será apenas um louco falando para si mesmo. É a forma como Rousseau utiliza a linguagem que é diferenciada.

Em *Júlia ou a Nova Heloísa* finalmente se justifica a escolha estratégica de Rousseau para preservar a moral que ainda pode ser preservada. *A Nova Heloísa* não é um romance que exalta os grandes salões luxuosos de Paris, a alta cultura, a uniformidade do sujeito iluminista. É um romance que exalta a vida simples, os campos, o amor entre dois jovens e, sobretudo, sobre uma mulher virtuosa, Júlia. Valores como amizade, honestidade, virtude, simplicidade e transparência são tratados no romance como os verdadeiros valores da humanidade, que estavam fracos, mas não completamente apagados do coração humano.

O tipo de leitor ao qual Rousseau pretende atingir com *A Nova Heloísa* não é o do perfil do Homem Universal, modelo ideal das Luzes. O filósofo compreende que existem humanidades locais, nos quais os homens apresentam diversificados caracteres, sendo impossível enquadrá-los num modelo. Aliás, esse mesmo modelo idealizado é o que há de mais discriminatório por justamente desprezar as particularidades dos indivíduos.

Rousseau, então, encontra no solitário o único leitor possível de acessar a verdade da *Nova Heloísa*, pois ele não se relaciona com o reino da opinião, e pode, portanto, acessar de imediato a obra sem se preocupar com o olhar do outro, sem querer agradar, ou mesmo ser notório. Assim, quando uma leitura é contaminada pelo amor-próprio, o leitor corrompido não tem acesso ao universo moral de seu objeto de leitura, porque só o utiliza como objeto de distinção. O leitor solitário, ao contrário, é mais livre, pois está protegido do amor-próprio.

A Nova Heloísa é capaz de instruir moralmente o leitor solitário, pois sai em defesa da

vida camponesa, simples, e não de sociedades luxuosas, de pessoas da moda, da fala polida. É através do reconhecimento da própria vida que o leitor adere à situação da obra e apreende valores como amizade e virtude. Por fim, a genialidade de Rousseau não consiste apenas em criticar a vida em sociedade, mas redescobrir como ela é.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Poética; Organon; Política; Constituição de Atenas.** Tradução: Baby Abrão. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.
- AUERBACH, Erich. **Introdução aos estudos literários.** Tradução: José Paulo Paes. São Paulo: Editora Cultrix, 1972.
- BOILEAU-DESPRÉAUX, Nicolas. **A Arte Poética.** Tradução, introdução e notas: Célia Berrettini. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.
- BORNHEIM, Gerd. Filosofia do Romantismo. In: GUINSBURG, J. (Org.). **O Romantismo.** São Paulo: Perspectiva, 1985.
- DEFOE, Daniel. **Robinson Crusoé: a conquista do mundo numa ilha.** Tradução: Werner Zotz. São Paulo: Editora Scipione Ltda, 1986.
- DOMINGUES, Ivan. **O grau zero do conhecimento: o problema da fundamentação das ciências humanas.** São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- FAÇANHA, Luciano da Silva. **Poética e Estética em Rousseau: corrupção do gosto, degeneração e mimesis das paixões.** 2010. 530 fls. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.
- FELÍCIO, Vera Lúcia. A Razão Clássica. In: GUINSBURG, J. (Org.). **O Classicismo.** São Paulo: Perspectiva, 1999.
- GONÇALVES, Aguinaldo José. O Classicismo na literatura europeia. In: GUINSBURG, J. (Org.). **O Classicismo.** São Paulo: Perspectiva, 1999.
- MATTOS, Franklin de. **A Cadeia Secreta: Diderot e o romance filosófico.** Ilustração: Simone Rebelo. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- NUNES, Benedito. A visão romântica. In: GUINSBURG, J. (Org.). **O Romantismo.** São Paulo: Perspectiva, 1985.
- PRADO JÚNIOR, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios.** Organização e apresentação: Franklin de Mattos. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- ROSENFELD, Anatol; GUINSBURG, J. Romantismo e Classicismo. In: GUINSBURG, J. **O Romantismo.** São Paulo: Perspectiva, 1978.
- _____. Um Conceito de Classicismo. In: GUINSBURG, J. **O Classicismo.** São Paulo: Perspectiva, 1999.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **As Confissões.** Tradução: Wilson Lousada. São Paulo: Martin Claret, 2011.
- _____. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a**

moral. Tradução: Adalberto Luis Vicente, Ana Luiza Silva, José Oscar de Almeida Marques, Maria Cecília Queiroz de Moraes Pinto. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. **Do Contrato Social; Ensaio sobre a Origem das Línguas; Discurso sobre as Origens e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens; Discurso sobre as Ciências e as Artes.** Tradução: Lurdes Santos Machado; introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **Emílio ou da Educação.** Tradução: Leal Ferreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Ensaio sobre a origem das línguas em que se fala da Melodia e da Imitação Musical.** Tradução: Fulvia M. L. Moretto. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1998.

_____. **Júlia ou A Nova Heloísa.** Tradução: Fúlvia M. L. Moretto. Campinas, SP: HUCITEC. 1994.

_____. **Os Devaneios do Caminhante Solitário.** Tradução: Fúlvia M. L. Moretto. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral.** Tradução: Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Cultural Dois.** Tradução: Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1998

_____. **Tristes Trópicos.** Tradução: Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

VASCONCELOS, Sandra Gardini. **Dez Lições sobre o Romance Inglês do Século XVIII.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

SILVA, Franklin Leopoldo e. O Classicismo em Filosofia. In: GUINSBURG, J. (Org.). **O Classicismo.** São Paulo: Perspectiva, 1999.

SMITH, Adam. **A riqueza das nações:** investigação sobre sua natureza e suas causas. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultura, 1983.

SOUZA, Maria das Graças. **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. Tradução: Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

VASCONCELOS, Sandra Gardini. **Dez lições sobre o romance do século XVIII.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

WATT, Ian. **A Ascensão do romance:** estudos sobre Defoe, Richardson e Fielding. Tradução: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.