

**Projeto de Pesquisa**

**Pós-doutorado**

**Política, Tecnologia e Desejo: Rousseau e Marcuse**

**Jacira de Freitas**

## Projeto de Pesquisa

### Política, Tecnologia e Desejo: Rousseau e Marcuse

## ÍNDICE

<b>I. Resumo .....</b>	<b>3</b>
<b>II. Introdução e Justificativa .....</b>	<b>4</b>
<b>III. Objetivos.....</b>	<b>6</b>
<b>IV. Plano de Trabalho e .....</b>	<b>8</b>
<b>Cronograma de Execução .....</b>	<b>10</b>
<b>V. Resultados e Produtos .....</b>	<b>12</b>
<b>V. Metodologia .....</b>	<b>14</b>
<b>VI. Desenvolvimento teórico: Política, Tecnologia e Desejo: de Rousseau a Marcuse.....</b>	<b>15</b>

**Política, Tecnologia e Desejo: Rousseau e Marcuse**

**Resumo**

A pesquisa dedica-se a investigar as noções que articulam os problemas da desintegração moral da personalidade, no interior da obra de Rousseau, assim como a estruturação do mundo interior do indivíduo em sua relação com a política. A pesquisa se divide em dois momentos distintos: no primeiro, a obra autobiográfica do filósofo genebrino, sobretudo os *Diálogos* e as *Revêries*, fornecerão um dos alicerces para explicitar como o autor articula o modo de inserção do indivíduo nas sociedades modernas, a dicotomia entre a esfera pública e a esfera da intimidade, enquanto as obras políticas permitem elucidar a relação entre as técnicas e a política. No segundo momento, trata-se de apresentar a relação entre tecnologia e política em Marcuse para compreender a crise político-cultural das sociedades, nas quais o espaço da intimidade surge em oposição ao espaço político, e assim, determinar o lugar do filósofo genebrino na confluência de duas visões de mundo às quais supostamente se contrapõe, mas ao mesmo tempo, para cuja consolidação contribui conceitualmente: a da filosofia iluminista e à contemporânea.

## Introdução e Justificativa

O projeto aqui apresentado se insere na linha de pesquisa Ética e Filosofia Política e na grande área de concentração de História da Filosofia, estando alinhado à tradição crítica brasileira sobre a obra de Jean-Jacques Rousseau. Essa tradição autônoma de textos críticos teve como primeiros estudos reconhecidos no exterior, aqueles de Bento Prado Júnior, os quais corroboram sua contribuição para a história da filosofia e o pensamento político moderno. Dentre alguns ensaios e artigos nos quais examina a questão da continuidade entre filosofia e literatura, na obra do autor do *Contrato social* e da *Nova Heloísa*, destaca-se um trabalho mais extenso escrito originalmente em francês sobre a retórica de Rousseau, o discurso político e as “belas-letras”, publicado na íntegra depois de quase trinta anos, como lembra Franklin de Matos na apresentação de *A Retórica de Rousseau*. Esse último intérprete, grande expoente dessa mesma tradição crítica, tem contribuído para elucidar as concepções estéticas do filósofo genebrino e seus contemporâneos. É preciso mencionar ainda os estudos de Luiz Roberto Salinas Fortes sobre o pensamento político e aqueles sobre o teatro e a encenação na obra de Rousseau<sup>1</sup>. No que diz respeito à teoria política, é preciso lembrar dos estudos de Rolf Kuntz e Milton Meira do Nascimento, o qual desenvolveu pesquisas sobre opinião pública e revolução e os princípios do direito político rousseauiano em sua relação com as teorias de Grotius e Pufendorf. Os estudos e pesquisas de Maria das Graças de Souza são referência para todo estudioso que se debruce sobre a inter-relação entre a obra de Rousseau e os materialistas franceses. Há ainda os estudos de Olgária Matos, dos quais destaca-se a interpretação do segundo *Discurso*, João Paulo Monteiro, dentre outros.

Inserida nessa tradição, a pesquisa aqui proposta pretende investigar as noções que articulam o problema moral da desintegração da personalidade e a estruturação do mundo interior dos indivíduos em sua relação com a política, no interior do sistema de Rousseau, para determinar o lugar do pensamento do filósofo iluminista em relação ao seu século e às correntes e filósofos da época contemporânea cujo pensamento foi dedicado ao tema. A discussão do tema em dois diferentes níveis de análise, isto é,

---

<sup>1</sup> Na ocasião de sua morte, em 1987, Salinas havia deixado incompleto o trabalho de revisão para publicação de sua tese de livre docência. Em 1997, encarreguei-me de completar o trabalho a partir de notas manuscritas deixadas por Salinas, e a Editora Discurso publicou-o sob a forma de livro, *Paradoxo do Espetáculo*, referência atual para todo estudioso de Rousseau no Brasil. Trata-se neste livro de Salinas, de interpretar a importância da reflexão de Rousseau sobre o teatro na sua crítica dos regimes políticos representativos.

partindo das reflexões de Rousseau e das análises marcuseanas, poderá trazer alguma luz para pensarmos os problemas de nossa época e compreender como o espaço da intimidade surge em oposição ao espaço político e se reflete na crise político-cultural das sociedades contemporâneas. Face à abrangência do tema, optou-se por um recorte que propiciará uma análise mais detida. (A pesquisa aqui proposta faz parte de um projeto mais amplo que se debruçará sobre o pensamento de outros filósofos contemporâneos).

A pesquisa se divide em três momentos principais. No primeiro, a obra autobiográfica do filósofo genebrino, (sobretudo o texto dos *Diálogos* e das *Revêries*) torna-se um dos alicerces para as análises que deverão explicitar como se articula o modo de inserção do indivíduo nas sociedades modernas diante da dicotomia entre a esfera pública e a esfera da intimidade. No segundo momento são desenvolvidas as análises sobre a relação entre as técnicas e a política, tal como aparece no conjunto da obra, particularmente no primeiro e segundo *Discursos*, na *Nova Heloísa* e algumas passagens do *Emílio*. Aqui serão examinados detidamente, em função do nosso objeto, noções e conceitos relativos ao contexto cultural e sócio-econômico, tais como progresso, polidez, trabalho e propriedade privada. No terceiro momento, a relação entre tecnologia e política em Marcuse é um dos recursos mobilizados para interpretar a crise político-cultural das sociedades contemporâneas, nas quais o espaço da intimidade surge em oposição ao espaço político.

A minha premissa é que o pensamento do genebrino está na confluência de duas visões de mundo às quais ele se contrapõe, mas, ao mesmo tempo, para cuja consolidação contribui conceitualmente: a da filosofia iluminista e aquela da filosofia contemporânea. Por essa razão, a investigação retoma os debates que se travaram entre Rousseau e seus contemporâneos; e, por outro lado, dedica-se a elucidar a formulação do problema em Marcuse. Ora, o núcleo da crítica rousseauiana à sociedade de seu tempo, isto é, o problema moral da desintegração da personalidade culmina no abandono da dimensão interior, enquanto as análises de Marcuse no *One-Dimensional Man – Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* parecem sugerir o movimento inverso. O problema torna-se agora a invasão do espaço interior pela máquina tecnológica. Os controles sociais são introjetados e se constitui uma dimensão interior, distinta e até antagônica às exigências externas: uma consciência individual e um inconsciente individual separados da opinião e do comportamento públicos.

Minha hipótese é que esta contraposição é apenas aparente e é isto que se trata de demonstrar. Para investigar a aparente contraposição entre as duas formulações acima apresentadas e demonstrar o pensamento do genebrino como um ponto de convergência entre duas diferentes visões de mundo se impõe examinar se o “abandono de si mesmo” atribuído por ele ao homem das sociedades corrompidas pode significar uma ação deliberada de submissão à opinião pública. Essa ideia, caso comprovada, levantaria novos questionamentos sobre a interpretação das teorias rousseauianas, recolocando o indivíduo como o principal agente do processo de degeneração moral. Como se sabe, uma das vertentes do otimismo antropológico de Rousseau está em atribuir à sociedade toda a responsabilidade pelo comprometimento da moralidade das ações humanas. Por essa razão, a questão é relegada a um segundo plano na literatura crítica, pois parte-se da premissa da existência de uma instância interior capaz de garantir a moralidade das ações humanas.

Para elucidar o problema, a investigação pressupõe que sejam levados em conta os diferentes níveis das análises efetuadas nas respectivas obras, inclusive no âmbito da própria filosofia de Rousseau, quando da passagem da obra autobiográfica para a obra teórica. Nessa última, encontram-se as noções fundamentais para a elucidação da questão: a “consciência moral” - tal como nos é apresentada pelo vigário saboiano na *Profissão de Fé* (Capítulo IV do Emílio) -, a vontade livre, a opinião pública, as faculdades virtuais, particularmente a articulação entre as faculdades cognitivas e a imaginação na constituição do ego narcísico, e ainda, a determinação do vínculo existente entre a razão e a consciência moral como condição de resolução do problema da moralidade.

### **III. Objetivos**

1. O principal objetivo dessa pesquisa é histórico-filosófico: compreender o significado, no interior do pensamento das Luzes, da crítica rousseauiana à sociedade de seu tempo, em particular, quanto à desintegração da personalidade como efeito de exigências sociais que adquirem o valor de verdade e culturalmente se impõem ao indivíduo, de forma que sua superação supõe a conversão do olhar do exterior para o interior. Compreender ainda, seu significado como ponto de convergência entre dois momentos da história da filosofia, já que remete aos desdobramentos do problema da

“alienação” nas sociedades contemporâneas. E, por fim, ao colocar em discussão esse aspecto presente também em Marcuse, trazer à tona os debates atuais acerca das novas fronteiras entre espaço público e privado, em sua dimensão política e moral.

2) Há, ainda, um importante objetivo filosófico: elucidar a articulação entre a subjetividade e a verdade na constituição do sujeito ético, não mais pensado como efeito exclusivo da experiência de si mesmo, mas pelo viés do acesso à *consciência moral*<sup>2</sup>. Tal elucidação permite avaliar as implicações físicas, metafísicas e morais do princípio rousseauiano fundamental, segundo o qual, a verdade está na Natureza. O alcance da verdade não se dá exclusivamente a partir da experiência do sujeito cognoscente, mas supõe a confluência de duas instâncias irreduzíveis e inconciliáveis, representadas pela razão e pela consciência. O ceticismo do vigário saboiano testemunha a distância bastante acentuada entre as posições do filósofo e as concepções dos modernos, nas quais a teoria do conhecimento constitui-se numa instância capaz de garantir a verdade de nossos julgamentos.

O estudo histórico, anteriormente referido, deve contribuir, em virtude de sua necessária articulação com os aspectos éticos e políticos, para a minha reflexão pessoal e para a elaboração de minha própria posição filosófica a esse respeito. É um fato que, nas discussões atuais, os intérpretes de Rousseau continuam divergindo entre si e argumentando de forma persuasiva em favor das mais diversas teorias para explicar o seu pensamento e suas teorias acerca da constituição da subjetividade. A divergência entre tais interpretações manifesta uma experiência intelectual contemporânea pertinente que merece um posicionamento claro da parte do especialista. O objetivo é que as análises da obra autobiográfica possam acrescentar novos elementos para tal reflexão tornando possível a superação das dificuldades do discurso sobre si mesmo. Respeitáveis intérpretes, como Starobinski, Foucault e Derrida afirmam que diversamente do otimismo da “linguística cartesiana”, Rousseau professa um certo “niilismo” no que se refere à linguagem. No caso específico do Brasil, parece predominar na tradição crítica, a ideia de uma “dupla determinação”. Bento Prado Jr. inspirando-se em Holderlin, sustenta que o filósofo atribui à linguagem tal estatuto, tornando-a ao mesmo tempo gramática e música.

3) Por último, estudar os desdobramentos dessa problemática – a da constituição e estruturação do mundo interior em sua relação com a política – na crítica

---

<sup>2</sup>Tal como definida na *Profissão de Fé* do vigário saboiano.

estabelecida pelos intérpretes contemporâneos, que desenvolveram reflexões sobre a relação entre as técnicas e a política ou entre tecnologia e política. Parte de meu interesse é investigar as consequências por eles extraídas, particularmente Marcuse em suas análises sobre a questão da técnica. Ao abordá-la, ele demonstra clara preocupação com a crescente admiração acrítica dos avanços tecnológicos. Embora sua crítica não seja pautada numa visão anticientífica ou antitecnológica, nem conduza à condenação sumária do progresso, ele enfatiza que muito do que se tem por progresso traz consigo elementos repressivos, conforme demonstra em *Eros e Civilização*.

#### **IV. Plano de Trabalho e Cronograma de Execução**

##### **Período de Dezembro/2015 a Dezembro/2018**

O Plano de Trabalho para este período prevê uma intensa atividade, que se inicia com a retomada dos textos autobiográficos e teóricos de Rousseau, bem como a bibliografia crítica pertinente. A promoção de seminários, discussões e debates sobre os temas atinentes à pesquisa visam inserir os alunos e orientandos nos temas da pesquisa e promover seu engajamento na pesquisa científica.

A seguir enumero todas as atividades previstas, além da leitura destas obras sob a perspectiva contemplada na pesquisa.

1. Promover Seminários do Grupo de Pesquisa do CNPq “Rousseau e a Filosofia Francesa do Iluminismo”, por mim coordenado, e estudos dirigidos no GER Grupo de Estudos Rousseau da Unifesp, sob minha coordenação. Esses estudos e seminários contemplam a participação de:

- a) estudantes de graduação que desejam desenvolver estudos sobre os temas atinentes à pesquisa;
- b) estudantes de pós-graduação:
  - 2 mestrandos (1 desenvolve pesquisa sobre a propriedade privada em Rousseau; 1 com pesquisa sobre o materialismo do barão d’Holbach);
  - 2 doutorandos (1 desenvolve pesquisa sobre Voltaire e a filosofia da história; e outro sobre o a questão da verdade na obra de Rousseau).

2. Estabelecer contato com especialistas e estudiosos do Século XVIII, com especial interesse nos estudos rousseauianos sobre o tema, com vistas a aprofundar minhas reflexões sobre essa problemática, por meio de debates e discussões acadêmicas. Para isso serão organizados três eventos:

- a) 2016 - Seminários sobre a tradução dos *Diálogos* de Rousseau, em vias de ser publicada e de cuja equipe participo, ao lado de dois outros especialistas de universidades brasileiras.
- b) 2017 - Colóquio Rousseau, a se realizar na Unifesp, como parte das atividades do GIP Rousseau do CNPq e do GT Rousseau e o Iluminismo da Anpof. Os dois grupos promovem encontros bianuais com estudiosos brasileiros de todo o território nacional e estrangeiros sobre Rousseau e o Iluminismo.
- c) 2017 - Reunião da Abes18 – Associação de Estudos do Século XVIII, congregando especialistas de diferentes áreas.
- d) 2016 - Organização do II Ciclo de Conferências Pensamento e Ação Política.

3. Promover e organizar Encontros e Seminários com especialistas brasileiros e estrangeiros, visando o aprofundamento dos debates e a consolidação da formação dos alunos, dentre os quais:

- Alain Grorischard, da Societé Jean-Jacques Rousseau de Genebra, responsável pela nova edição das obras de Rousseau por ocasião do aniversário de nascimento do filósofo genebrino em 2012.

- Tanguy L'Aminot (do CNRS), do Rousseau Studies, que reúne vastíssima bibliografia mundial dos estudos sobre o filósofo, com referências de livros e artigos publicados sobre o século XVIII, e responsável, ao lado do Prof. Yves Vargas pela elaboração de um *Dictionnaire de la réception de J.-J. Rousseau*.

- Bruno Bernardi, Yves Vargas, Catherine Larrère, dentre outros.

4. Promover seminários sobre temas relacionados à pesquisa junto ao Grupo de Estudos Rousseau da USP, a serem realizados no Departamento de Filosofia da USP.

5. Organizar seminários ou mini-cursos a serem ministrados em conjunto com o Prof. Dr. Karlfriedrich Herb (da Universität Regensburg) sobre a dicotomia espaço público e esfera da intimidade em Arendt e Rousseau. Nesses eventos, pretendo expor os resultados parciais da pesquisa em desenvolvimento. A colaboração recíproca entre a Equipe de Pesquisa da Uni. Regensburg, sob a coordenação do Prof. Herb, e o Grupo de Pesquisa do CNPq (Rousseau e a Filosofia Francesa do Iluminismo), por mim coordenado, propiciou o intercâmbio e a criação de um espaço de debates interinstitucional que se amplia e qualifica por meio desses encontros científicos voltados não apenas aos especialistas, mas também aos estudantes.

### **Cronograma de Execução**

#### **III e IV trimestre 2016**

1. Retomada da leitura dos textos autobiográficos de Rousseau e da bibliografia crítica pertinente.
2. Leitura da obra *One-Dimensional Man – Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* de Herbert Marcuse.
3. Início da leitura da literatura crítica da pesquisa.
4. Redação dos resultados parciais da pesquisa sob a forma de 2 artigos sobre diferentes aspectos da problemática da pesquisa em Rousseau e Marcuse, a saber, o lugar do pensamento político de Rousseau à luz da articulação entre as técnicas e a política e o caráter unidimensional da sociedade tecnológica em Marcuse.

#### **I e II trimestre 2017**

5. Finalização e publicação dos 2 artigos acima mencionados.
6. Retomada dos textos teóricos como o primeiro e segundo *Discursos*, a *Nova Heloísa*, o *Emílio* e *Carta a d'Alembert*.

7. Início da leitura da bibliografia crítica.
8. Leitura de obras adicionais de Marcuse (Eros e Civilização).
9. Redação e publicação de um livro sobre a distância que separa Rousseau de seus contemporâneos, mediante a reelaboração da noção de progresso e a crítica à civilização.
10. Redação de um artigo ou livro sobre a crítica estabelecida pelos intérpretes contemporâneos que desenvolveram análises sobre ceticismo e moral em Rousseau (título provisório: “Dizer a verdade: ceticismo e moral no pensamento de Rousseau”)

## **II e III trimestre 2017**

11. Finalização da leitura da bibliografia crítica.
12. Publicação de um artigo ou livro sobre a crítica estabelecida pelos intérpretes contemporâneos que desenvolveram análises sobre ceticismo e moral em Rousseau (título provisório: “Dizer a verdade: ceticismo e moral no pensamento de Rousseau”)

Elaboração e publicação dos resultados finais da pesquisa sob a forma de um livro, no qual apresentarei a noção de razão e consciência moral em Rousseau e suas implicações na construção de uma linguagem que se pretenda enunciativa da verdade. A ideia é apresentar como a discussão foi desenvolvida pelos comentadores ao longo dos anos, e como se dá sua reelaboração à luz dos problemas éticos postos por nossa própria época.

## V. Resultados e Produtos

### 1. Elaboração e publicação dos resultados parciais e finais da pesquisa na forma dos seguintes textos:

a) **1 livro** sobre a distância que separa Rousseau de seus contemporâneos, mediante a reelaboração da noção de progresso e a crítica à civilização.

b) **2 artigos ou 1 livro** sobre o lugar do pensamento político de Rousseau à luz da articulação entre as técnicas e a política e o caráter unidimensional da sociedade tecnológica em Marcuse.

c) **1 artigo ou capítulo de livro** sobre a crítica estabelecida pelos intérpretes contemporâneos que desenvolveram análises sobre a moral de Rousseau (título provisório: “Dizer a verdade: ceticismo e moral no pensamento de Rousseau”)

d) **1 livro**, no qual apresentarei a noção de razão e consciência moral em Rousseau e suas implicações na construção de uma linguagem que se pretenda enunciadora da verdade. A ideia é apresentar como a discussão foi desenvolvida pelos comentadores ao longo dos anos, e como se dá sua reelaboração à luz dos problemas éticos postos por nossa própria época.

### 2. Organização de reuniões científicas, Grupos de Estudo e Grupos de Pesquisa

1. **Seminários** quinzenais do Grupo de Pesquisa do CNPq “Rousseau e a Filosofia Francesa do Iluminismo”, do qual sou líder; e **estudos dirigidos e debates** no GER Grupo de Estudos Rousseau da Unifesp, sob minha coordenação. Esses estudos e seminários contemplam a participação de: a) estudantes de graduação que desejam desenvolver estudos sobre os temas atinentes à pesquisa; b) estudantes de pós-graduação; (2 mestrandos (1 desenvolve pesquisa sobre a propriedade privada em Rousseau; 1 com pesquisa sobre o materialismo do barão d’Holbach); 2 doutorandos (sendo que 1 desenvolve pesquisa sobre Voltaire e a filosofia da história; e outro sobre a questão da verdade na obra de Rousseau).

2. **Seminários sobre a tradução dos *Diálogos de Rousseau***, em vias de ser publicada.

3. **Colóquio Rousseau**, como parte das atividades do GIP Rousseau do CNPq e do GT Rousseau e o Iluminismo da Anpof.
4. **Coordenação do GT Rousseau e o Iluminismo da Anpof**, a se realizar no XVII Encontro da Anpof de 17 a 21 de Outubro de 2016.
5. **Reunião da Abes18** – Associação de Estudos do Século XVIII, congregando especialistas de diferentes áreas.
6. **Encontro de Filosofia Política: “II Ciclo de Conferências Pensamento e Ação Política**
7. **Encontros e Seminários** com especialistas brasileiros e estrangeiros:
  - 7.1. Alain Grorischard, da Societé Jean-Jacques Rousseau de Genebra,, responsável pela nova edição das obras de Rousseau por ocasião do aniversário de nascimento do filósofo genebrino em 2012;
  - 7.2. Karlfriedrich Herb (Universität Regensburg-Alemanha) cujas pesquisas remetem às relações entre a filosofia moderna e contemporânea, Rousseau, Hannah Arendt, Kant.
  - 7.3. Tanguy L’Aminot (do CNRS), responsável pelo Rousseau Studies, que reúne vastíssima bibliografia mundial dos estudos relativos à Rousseau, com referências de livros e artigos publicados no mundo inteiro, desde o século XVIII e responsável ao lado do Prof. Yves Vargas pela elaboração de um *Dictionnaire de la réception de J.-J. Rousseau*.
  - 7.4. Bruno Bernardi, Yves Vargas, Catherine Larrère, dentre outros.

## V. Metodologia

Toda reflexão que pretenda dar conta de um pensamento, um sistema filosófico ou uma visão de mundo em sua totalidade se compromete em lhe conferir um novo sentido. Assim, proceder à análise histórica das visões de mundo de nossos predecessores não é apenas trazer à tona os princípios de seu pensamento e apreender aquilo que nele é atemporal e universal, ou ainda, temporal e particular, mas interpretá-lo à luz de uma metodologia segura. A pesquisa em história da filosofia dispõe de um amplo leque de possibilidades metodológicas. Dentre os métodos utilizados pelos especialistas da área destacam-se o estruturalismo, de Gueroult e Goldschmidt, o pós-estruturalismo de Derrida e o historicismo. Em todos esses métodos devem ser satisfeitas pelo menos três exigências, às quais a presente pesquisa procurará se ater. A primeira consiste na leitura atenta e rigorosa dos textos originais, observando aquilo que o filósofo diz explicitamente, e no estudo dos principais intérpretes. Essa exigência do método, presente em toda a tradição à qual se filia esta pesquisa, é a chave para a compreensão de todo e qualquer pensamento, até mesmo quando não apresentado de forma sistemática, como é o caso do autor cujo pensamento consiste no fio condutor desta pesquisa. A segunda exigência é conhecer as influências teóricas dos filósofos investigados, sobretudo, as fontes determinantes para a formulação do seu pensamento. Finalmente, levar em conta a recepção da obra pelos filósofos de sua própria época e por aqueles que o sucederam para assegurar que a influência da tradição de leitura crítica não interfira em nossa própria compreensão.

Talvez seja importante fazer algumas observações adicionais sobre o método a ser empregado na interpretação da obra de Rousseau por ser esta obra particularmente aberta às questões, pensamentos, atitudes e conflitos do homem, o que lhe confere um caráter pouco sistemático, além da extensão da obra constituir-se um problema adicional.

Não pretendo analisar a totalidade da obra de Rousseau e Marcuse em sua sucessão cronológica, mas examinar a literatura relativa aos temas tratados na pesquisa para apreender o pensamento dos dois filósofos como estrutura de tensões e problemas e não como um sistema de teses já comprovadas. Isso justifica o recurso a certos modelos e construções - penso particularmente nos intérpretes contemporâneos dedicados à crítica da filosofia de Rousseau (Baczko, Derrida, Goldschmidt, dentre outros) e nos filósofos que pensaram os problemas centrais da filosofia em sua relação

com os problemas do século das Luzes. Procurarei esboçar sua dinâmica e concentrar minha atenção nos problemas que anunciam a crise do pensamento das Luzes.

Rousseau está longe de ser metódico, e se não é fácil avaliar sua obra, não é tanto por sua extensão ou pelo caráter não sistemático da maioria de suas obras, mas principalmente, pelos diferentes registros em que suas obras se desenvolvem, como já assinalado anteriormente. Talvez por isso, em muitos estudos, partes de sua obra tenham sido selecionadas segundo a temática a ser tratada. No entanto, há estudos mais abrangentes, sobretudo dentre os estruturalistas.

Para o projeto aqui apresentado, optou-se por selecionar os textos dedicados à análise dos problemas relativos à dicotomia entre o espaço público e a esfera da intimidade, a cisão interior do homem nas sociedades modernas e a possibilidade de sua superação presente no conceito de *consciência moral*. Dentre eles, textos autobiográficos como os *Diálogos* e as *Revêries*, e, ainda, os *Discursos*, a *Nova Heloísa* e o *Emílio*.

A mesma metodologia deve ser aplicada na segunda e terceira parte da pesquisa. Selecionar, nos textos teóricos nos quais as noções políticas são explicitamente formuladas (como o *Contrato Social*, as *Cartas Escritas da Montanha* e o *Discurso da Desigualdade*, as *Considerações sobre o Governo da Polônia* e a *Córsega*), como se elaboram a antíteses indivíduo e sociedade e seus desdobramentos. A bibliografia crítica deverá conter, além dos comentadores clássicos (Baczko, Goldschmidt, Derathé, Derrida, Starobinski, Cassirer), novos intérpretes para enriquecer as discussões mediante a análise da problemática sob perspectivas ainda pouco exploradas.

A discussão sobre tecnologia e política na concepção de Marcuse terá lugar nesse momento da pesquisa. Os comentadores que mais contribuem para a elucidação da obra de Marcuse são: Andrew Feenberg com sua sobre a importância do pensamento de Marcuse para a crítica contemporânea da tecnologia; e Douglas Kellner com seu *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Há, ainda, uma diversidade de artigos e obras de outros intérpretes a serem estudados na última parte. Esta bibliografia crítica completa deverá trazer subsídios para a análise dos resultados das etapas anteriores, tornando possível a articulação entre elas.

## Política, Tecnologia e Desejo: de Rousseau a Marcuse

### I.

A pesquisa que aqui se propõe busca explicitar o modo como se articulam as ideias centrais da crítica à civilização em Rousseau que permitem clarificar o problema da inserção do indivíduo nas sociedades contemporâneas e a constituição de uma esfera da intimidade, a estruturação do mundo interior. O problema adquire uma nova perspectiva diante das análises de Marcuse em *One-Dimensional Man – Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. A desigualdade social, o desequilíbrio entre o progresso das técnicas e a qualidade de vida, e ainda, o problema moral da desintegração da personalidade constituíam o núcleo da crítica rousseauiana. Esses problemas apontavam para o abandono de uma dimensão interior e da expansão do *ego narcísico* em busca de satisfação pessoal. As análises de Marcuse, desenvolvidas sob outra perspectiva, operam o movimento inverso. O problema agora torna-se a invasão do espaço interior pela máquina tecnológica. A discussão do tema em dois diferentes níveis de análise, isto é, partindo das reflexões de Rousseau e das análises marcuseanas, poderá trazer alguma luz para pensarmos os problemas de nossa época e compreender como o espaço da intimidade surge em oposição ao espaço político e se reflete na crise político-cultural das sociedades contemporâneas.

Assim, serão analisados os elementos que delineiam o tom defensivo da filosofia rousseauiana a favor da Natureza em detrimento das técnicas e permitem clarificar o problema da inserção do indivíduo na vida social e a constituição de uma esfera da intimidade, capaz de garantir o acesso à *consciência moral*. A reflexão sobre a constituição da dimensão interior dos indivíduos nas sociedades contemporâneas aqui proposta suscita a questão de se vincular as concepções expostas nos escritos de doutrina do filósofo iluminista a uma realidade manifesta no plano concreto, como se houvesse garantia do cumprimento histórico total ou parcial de uma categoria filosófica abstrata. A indagação a ser feita diz respeito à tessitura da complexa rede que entrelaça essas duas dimensões, pois ela poderia diluir o caráter plurifacetado da realidade, na tentativa de ajustá-la à teoria. Para suprimir as dificuldades engendradas pelas teorias do filósofo iluminista e situá-las melhor em relação ao plano concreto da experiência humana, a pesquisa se apoiará nas obras autobiográficas, como já se afirmou anteriormente, e nas obras mais diretamente ligadas ao problema da civilização, como o primeiro e o segundo *Discursos*, *A Nova Heloisa*, *Emílio* e eventualmente algumas passagens

da *Carta a d'Alembert*. As considerações que partem de aspectos do pensamento de Herbert Marcuse retomam exposições e análises do Capítulo I da obra anteriormente referida sobre a forma de inserção do homem nas sociedades contemporâneas mediante a nova configuração das relações entre política e tecnologia.

O movimento de saída de si deflagrado, segundo as análises de Rousseau, pela saída da dimensão das puras sensações para aquele do predomínio da imaginação, quando observado pelo prisma das análises de Marcuse é fortemente acentuado em vista do caráter unidimensional da sociedade. Essa atua na desestruturação da esfera da intimidade e os controles sociais introjetados ameaçam suprimir o que resta da consciência moral dos indivíduos. Essa invasão propiciada pela sedução tecnológica e cibernética concorre para a supressão da autonomia do indivíduo e compromete a constituição do seu mundo interior. Marcuse demonstra que as consciências já se encontram harmonizadas com o *ethos* da dominação.

Na crítica à civilização elaborada por Rousseau desde o primeiro *Discurso* e retomada sob outra perspectiva no *segundo Discurso* e em obras posteriores, é denunciado o abandono pelo indivíduo de sua autenticidade em busca de adequação a um modelo exterior, proporcionado pela imersão no estado social, e, ainda, pela desigualdade no usufruto dos bens materiais resultantes da disparidade entre o progresso das técnicas e a qualidade de vida. Os temas predominantes na crítica à sociedade de seu tempo referem-se a aspectos morais e político-econômicos intrinsecamente ligados: a corrupção moral, a desigualdade social, a poluição das grandes cidades, o contraste entre a riqueza, o luxo, a ostentação e a miséria dos subúrbios, o problema da superpopulação, a defesa de uma economia autárquica e a crítica ao dinheiro, a transformação da Natureza pelas técnicas. Esses temas aparecem frequentemente associados a projetos de reforma, que, no interior do sistema, aparecem como meros paliativos<sup>3</sup>, já que suas análises concebem a marcha civilizatória como progressiva ampliação da alienação das consciências e ampliação das desigualdades. Assim, se por um lado, a autonomia dos indivíduos está garantida, já que podem pautar ou não suas ações pelas imposições sociais, pela “ânsia de distinguir-se”, por outro, a tendência progressiva da sociedade à degeneração traz um desafio àquele que pretenda manter-se em harmonia consigo mesmo, já que mergulhado em uma sociedade cujos valores poderiam suscitar o conflito interior. Conflito, aliás, explorado em suas obras autobiográficas, em particular, em suas *Confissões*.

---

<sup>3</sup> V. Godschmidt. « Le problème de la civilisation chez Rousseau », em *Manuscrito*, pp. 119-125.

Nas considerações a seguir, delinea-se a noção de progresso nas Luzes para elucidar o sentido da crítica rousseauiana e o lugar por ela ocupado no contexto da filosofia iluminista. A hipótese inicial é de que a ideia de progresso contra a qual o filósofo genebrino polemiza é aquela que lhe parece dificultar o acesso do homem à consciência moral. Isso porque ao ser deflagrado o processo de desenvolvimento humano no plano simbólico e representativo, há uma alteração importante na forma de se pôr no mundo, sobretudo, com os novos significados atribuídos a sua própria experiência interior. Ao se descobrir diferente dos demais, o homem passa também a perceber suas semelhanças. A identificação ao outro faz parte da mesma operação cognitiva que dele nos diferencia. O outro torna-se a escala pela qual o homem irá conceber-se, pela qual julga suas próprias ações e que define o espaço social a que pertence ou deseja pertencer. Ou seja, com o desenvolvimento das faculdades virtuais (a imaginação, a memória, a razão), a desigualdade antes “natural” passa a ser confrontada pela consciência moral. A dificuldade, portanto, é impedir a crise moral que se apresenta como ruptura interna, por meio da qual o indivíduo se vê afastado de si mesmo e favorecer o seu deslocamento para a dimensão interior de tal modo que isso não signifique entrar em conflito com o âmbito social. Esse movimento simbólico de deslocamento para o mundo interior, sendo a condição para o acesso à consciência, poderia livrá-lo dos controles sociais, aqui representados não apenas pela dimensão exterior, a tirania da “opinião pública”, mas ainda pela dimensão interior, como o desejo de estima pública, que o próprio indivíduo se impõe, o “furor de distinguir-se”.

A formulação da ideia de progresso, tal como havia sido formulada no século XVIII, tem seu núcleo num acervo de conteúdos que aprimoram o conhecimento. O caráter cumulativo do conhecimento fornece a matéria prima para a delimitação da história em períodos denominados “épocas” ou “séculos”, cujos limites são designados em função dos conhecimentos adquiridos. No entanto, por sua generalidade e seu caráter formal, essa definição da ideia de progresso não coincide com as opiniões de alguns pensadores representativos da época, como a do próprio Voltaire. Esse concebe a história entrecortada por eventos fortuitos relacionados a uma totalidade, mas cujo sentido é inapreensível, como lemos em *O século de Luiz XIV*. Também no *Essais sur les moeurs et l'esprit des nations* (1756), ele se propõe a tratar das “loucuras do espírito humano”. Essa concepção se associa a uma tendência ilustrada pelo célebre aforisma de Pascal que visa explicar “os grandes eventos pelas pequenas causas”. Em sua obra *Pensées* (1670), Pascal afirmava que “*le nez de Cléopâtre, s’il eût plus court, toute la face de la terre aurait changé*”. A noção de “pequenas causas” por trás de fenômenos históricos reafirma o caráter fortuito dos eventos que conduzem os rumos da

humanidade. Ao mesmo tempo, sua concepção supõe a existência de “grandes séculos” que se desprendem de uma linha histórica monótona e constante, na qual “todos os séculos se reúnem pela maldade dos homens”. Os “grandes séculos” são destacados em razão de seu patrimônio cultural, mas não se explicita a vinculação entre eles: são “*ilhas perdidas na imensidão da tolice e da ignorância humanas*”, sua duração no tempo é seu próprio limite, pois o “*o gênio só tem um século, após isso é preciso que ele degenerere*”. Essa ideia do desenvolvimento cíclico dos Estados também aparece em Montesquieu, Condillac e d’Alembert e pode ser assim enunciada: após uma época de crescimento e potência, cada Estado irá necessariamente conhecer um período de plena decadência.

As formulações se caracterizam por diferentes matizes; os mesmos enunciados, a partir dos quais se pode construir teorias sobre a desordem, podem afirmar a continuidade e o progresso da História. Um exemplo disso é a concepção de Voltaire, na qual coexistem duas teses aparentemente incompatíveis: a formulação pessimista sobre os “eventos fortuitos” e a tese otimista dos “grandes séculos”. É somente com Condorcet que a teoria do progresso aparece sob uma formulação mais coerente e definitiva. Até então, as concepções propostas pelos iluministas se configuram muito mais como tentativas de fundar a tese de *continuidade* e do *progresso* da história. Seu maior desafio é precisamente articular as teses sobre o caos da história com aquelas da continuidade histórica e do progresso. Tal articulação permite legitimar uma certa interpretação do processo histórico, aquela fundada na suposição da particularidade de sua própria época. Expressões como o “*século esclarecido*” ou o “*século filosófico*” denotam a imagem que os pensadores daquele período tem de sua própria época. Observe-se ainda que o determinismo das “pequenas causas” põe em questão a ideia do providencialismo. A recusa do providencialismo reaparece na convicção da inevitável degenerescência e queda de cada grande Estado pela interferência de causas imanentes, estejam elas associadas aos sistemas de governo, aos costumes ou à moral, como em Bossuet. Aqui também a retomada dos aspectos absurdos e caóticos da história tem a função de demonstrar que o seu sentido está nos elementos que retratam o triunfo da razão sobre as paixões e as superstições, reafirmando-se assim os valores e os ideais das Luzes.

Na contramão dessa tendência, o genebrino atribui à noção de continuidade do processo histórico um lugar central. Essa noção permite identificar história e civilização enquanto produto social coletivo, já que Rousseau integra em sua concepção novos elementos como a faculdade de auto-aperfeiçoamento, a *perfectibilidade*. A civilização apresentada como um sistema estruturado de relações sociais torna-se a expressão máxima daquela faculdade. Por

essa razão, a continuidade da história e a continuidade da civilização podem ser identificadas. Todavia, se a *perfectibilidade* pode indicar a tendência de aperfeiçoamento constante do homem e da civilização que ele criou, esse mesmo movimento já contém em si o germe de sua degeneração. O desenvolvimento das faculdades intelectuais não pode garantir o aprimoramento na esfera da moralidade. A alienação do homem e a deformação de sua natureza decorre do próprio movimento que o leva a viver em sociedade, portanto, tem seu lugar na história, mais precisamente na realidade social e nas relações sociais que ela promove. Isso significa que as estreitas ligações que se descobre sob os eventos históricos não são os efeitos de causas extra-históricas engendradas pela ordem universal. Os fatores que decidem os rumos do processo histórico estão contidos nos mecanismos sociais produzidos pelos próprios homens. O exemplo do papel da divisão do trabalho, “princípio aparente de todas as nossas instituições” é particularmente ilustrativo<sup>4</sup>. A instauração da divisão do trabalho assegura a satisfação das necessidades humanas mas, ao mesmo tempo, implica a exigência de que todos os que vivem em sociedade se submetam a ela sem exceção, como mostra o *Emílio*: “De acordo com esse princípio, um homem que quisesse considerar-se como um ser isolado, não dependendo absolutamente de nada e bastando a si próprio, só poderia ser miserável. Ser-lhe-ia até mesmo impossível subsistir, pois encontrando a terra inteira coberta pelo que é ‘meu e teu’, não tendo nada de próprio a não ser seu corpo, de onde tiraria o necessário?”<sup>5</sup>.

Para que essa correlação entre os elementos que compõem a vida social seja formulada em termos de uma tese geral, diríamos que o filósofo propõe que não há fatos isolados uns dos outros no mundo social. Eles funcionam como elementos de uma totalidade. A civilização é concebida como um conjunto de relações de trabalho e de propriedade, instituições políticas e suas leis, costumes e tradições e papéis sociais. Todo fenômeno social está assim determinado desde sua gênese por ligações pouco evidentes que decidem o desenvolvimento da totalidade. O progresso “não é nem um postulado, nem uma perspectiva do desenvolvimento futuro da humanidade definida por uma finalidade moral. Ele reside nas correlações e na dinâmica dos diferentes elementos da vida social, tal como se constituem na origem da interação do

---

<sup>4</sup> “Suponhamos dez homens, cada um tendo dez espécies de necessidades. É preciso que cada um, pelo que lhe é necessário, aplique-se a dez espécies de trabalho; dada, porém, a diferença de gênio e de talento, um será menos bem sucedido em algum de seus trabalhos, e outro em outro. Capazes de diversos trabalhos, todos realizarão os mesmos, e serão mal servidos. Formemos uma sociedade com esses dez homens... cada qual se aproveitará dos talentos dos outros como se só ele os tivesse todos; cada qual aperfeiçoará o seu através de um exercício continuado e acabará acontecendo que os dez, perfeitamente bem providos, ainda terão excedentes para os outros. Eis o princípio aparente de todas as nossas instituições”. J.J. Rousseau. *Emílio ou Da Educação*, p.246.

<sup>5</sup> *Idem, ibidem, loc. cit.*

indivíduo e seu meio social”<sup>6</sup>. Mas o progresso é também resultado do acúmulo de conhecimentos e novos procedimentos produtivos propiciados pela *perfectibilidade*. Essa faculdade assegura aos homens transcender sua natureza e vencer os obstáculos do mundo exterior. No entanto, sua forma de manifestação dá margem a inúmeros desdobramentos cujo caráter paradoxal não se pode evitar. Ao criar novas necessidades e meios de satisfazê-las, instaurar novas formas de propriedade e instituições políticas por intermédio dos desenvolvimentos advindos da *perfectibilidade*, o homem civilizado projeta sobre si mesmo as limitações de um jugo ao qual se submete espontaneamente. Se, na formulação de seus contemporâneos, a ideia de progresso das Luzes se funda na certeza que o avanço intelectual e a propagação das luzes enriqueciam a vida humana, na perspectiva do autor do *Discurso da Desigualdade*, adquire relevo a ideia de que o processo civilizatório mergulha o homem em uma crise que conduz, no âmbito econômico, à “desigualdade de condições e fortunas”; e, no âmbito moral, à cisão interior e consequente perda de seu equilíbrio.

No que diz respeito ao plano econômico, o desnível entre o progresso das técnicas e a qualidade de vida permite ao filósofo encarar o século como uma época de consolidação das divisões sociais acentuadas pela rígida hierarquia. A denúncia da má qualidade de vida das populações urbanas, efetuada no livro IV das *Confissões*, a partir da descrição da primeira chegada de Rousseau a Paris em 1731, manifesta explicitamente a “desigualdade de condições e fortunas”. Nela, as descrições de ruas estreitas e casas em condições extremamente precárias do subúrbio Saint-Marceau enfatizam a “poluição urbana”, que a Nota IX do segundo *Discurso* retoma: doenças infecciosas, epidemias produzidas pelo “mau cheiro”, alimentos deteriorados, temperos perniciosos, dentre outros. Na *Carta a d’Alembert*, reaparece a referência à poluição e ao “ar é infestado de imundícies”. O contraste entre a pauperização da maioria da população e uma minoria privilegiada visa ressaltar o desnível de “condições e fortunas”. Na noção de poluição cristaliza-se a crítica social, econômica e moral que visa as “aparências” sob as quais a realidade social na grande metrópole se oculta. A poluição em todas as suas formas de manifestação é a face mais visível das desigualdades sociais porque está corporificada na imagem. Ela reveste a realidade despojando-a de transparência, pois se projeta nos objetos como uma cobertura conferindo-lhes uma nova forma de manifestação no mundo das “aparências”. A “poluição” não se restringe ao aspecto material da existência humana. Essa noção diz respeito também ao imaginário popular submetido à constante excitação por signos e sinais convencionais, como por exemplo os sinais distintivos de poder e riqueza, que tendem a

---

<sup>6</sup> B. Baczko.. *Solitude et Communauté*, p. 132.

se multiplicar tanto mais quanto maior for o índice de degradação daquela sociedade. A perda de si à qual está submetido o homem nessa visão está invariavelmente associada ao movimento de projetar-se na direção dos objetos do mundo exterior em busca de satisfação, ao mergulho no mundo dos signos representativos.

A crítica à ideia de progresso não pode ser dissociada do diagnóstico da crise moral e social contemporânea manifesta na incapacidade dessa sociedade em universalizar os resultados benéficos do aprimoramento dos conhecimentos humanos. Nessa concepção, o aspecto sócio-econômico e o aspecto moral-existencial estão igualmente contemplados, eles refletem em diferentes esferas uma mesma debilidade da sociedade, a queda no isolamento.

No que se refere ao plano moral, a ideia de progresso das Luzes estava fundada na certeza que o progresso intelectual enriquecia a personalidade, pois ao ampliar as relações com o mundo, agora mais propício à realização das aspirações humanas, poderia também assegurar ao homem a harmonia interior. A perspectiva do filósofo genebrino supõe, ao contrário, que longe de enriquece-la, as luzes conduzem a um esvaziamento da personalidade. E por essa razão interpretar o processo histórico é explicar os efeitos desse processo: a ruptura interior do homem, a perda de sua harmonia e unidade, seu sentimento de não pertencimento ao mundo. Por vezes, a diluição da autenticidade da personalidade humana está atrelada à submissão ao pensamento do grupo ao qual se pertence. A Carta XIV da Segunda Parte da *Nova Heloísa*, ao retratar “o secreto horror neste vasto deserto do mundo” em que se tornou Paris<sup>7</sup>, explicita o caráter daquela sociedade e a tendência dos indivíduos de submissão à ideias e preconceitos vigentes:

“Há assim um pequeno número de homens e de mulheres que pensam por todos os outros e para os quais todos os outros falam e agem e, como cada um pensa em seu próprio interesse, ninguém no bem comum, e como os interesses particulares sempre se opõem entre si, há um choque perpétuo de intrigas e de cabalas, um fluxo e refluxo de preconceitos, de opiniões contrárias em que os mais inflamados, animados pelos outros, quase nunca sabem de que se trata. Cada grupinho tem suas regras, seus julgamentos, seus princípios que não são admitidos alhures.. Quem quer que goste de expandir-se e frequenta vários círculos deve ser mais flexível do que Alcibíades, mudar de princípios como de assembleias, modificar seu espírito, por assim dizer, a cada passo, e medir suas máximas com uma toesa”.<sup>8</sup>

Ou ainda: “Pensaríeis que as pessoas isoladas, que vivem independentes, possuem pelo menos um espírito próprio; absolutamente; são outras tantas máquinas que não pensam e que se fazem pensar

<sup>7</sup> É na metrópole que encontram-se cristalizados os aspectos mais nefastos da civilização, segundo o filósofo.

<sup>8</sup> J.J. Rousseau. *Júlia ou a Nova Heloísa*, p. 213.

por impulsos. Basta informar-se sobre seus círculos, seus grupos, seus amigos... então, pode-se de antemão estabelecer seus sentimentos futuros sobre um livro prestes a ser publicado e que não leram, uma peça prestes a ser representada e que não viram, sobre tal ou tal autor que não conhecem, sobre tal ou tal sistema de que não têm nenhuma ideia”.<sup>9</sup>

Desse ponto de vista, o caráter cumulativo dos conhecimentos não garante a integridade ou a realização das aspirações do homem à felicidade. Os conhecimentos acumulados no decorrer do processo civilizatório conduziram à mais completa negação de si mesmo, manifesta não apenas na ausência de autenticidade, origem da cisão interior dos indivíduos pela qual “cada um se coloca em contradição consigo mesmo”<sup>10</sup>. O abandono de si se traduz também na distância entre os co-partícipes do mesmo grupo social e na consolidação das divisões sociais. Enquanto, no plano material da existência humana, o processo de desenvolvimento da civilização conduziu à introdução da propriedade privada e com ela todo o cortejo de desigualdades; no plano moral, a riqueza cultural e intelectual revela-se um acúmulo de preconceitos e falsas ideias não apenas sobre o mundo, mas sobre o próprio homem. O saber sobre o que o homem verdadeiramente é, permanece uma incógnita. O pretense saber sobre si mesmo leva o homem a identificar-se a necessidades artificiais ou “falsas necessidades”, projetando o seu “Eu” verdadeiro para fora de si. A ânsia de constante reconhecimento social aprofunda a “alienação”; a personalidade se perde no mundo exterior – o “mundo das aparências” -, em busca de reconhecimento. Em vez de dominar as paixões humanas, a razão a elas se submete.

## II

Antes de abordar o problema da desintegração da personalidade do indivíduo tal como é formulado na obra de Rousseau, uma digressão, que não nos afasta inteiramente da questão, poderá contribuir para elucidar o problema da formação da mentalidade naquela sociedade. O primeiro *Discurso* referia-se às ciências e às artes como “menos despóticas e talvez mais poderosas” já que “estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro”<sup>11</sup> que mantêm os homens aprisionados. O duplo caráter do poder ao qual os cidadãos estão submetidos se evidencia em duas ordens de coisas a ocorrer simultaneamente: um poder instituído com leis prescritas “de forma autoritária”; e uma outra instância de poder extremamente eficaz, um

---

<sup>9</sup> *Idem, ibidem, loc.cit.*

<sup>10</sup> *Idem, ibidem, loc.cit.*

<sup>11</sup> J.J. Rousseau, . *Discurso sobre as Ciências e as Artes*. In *Os Pensadores*, p. 335. Ideia desenvolvida em todos os seus desdobramentos no segundo *Discurso*.

poder que se dissimula e, por isso mesmo, é dotado de eficácia. As “guirlandas de flores” escondem a “fúria avassaladora” de um poder invisível que tolhe o sentimento de liberdade original<sup>12</sup>, a tal ponto que os homens não somente desejam entregar-se a essa escravidão mas, o que é pior, “amem sua escravidão e formem assim o que se chama povos policiados. Não se trata do esboço de uma *ideologia* - como defende Goldschmidt - precisamente porque na civilização visada por Rousseau a difusão das luzes contribuiu para o consentimento de todos àquele tipo de escravidão<sup>13</sup>.

Um dos modos de se considerar a questão é enfatizar o aspecto moral da tese de Rousseau<sup>14</sup>: ela não é apenas política, como nos diz Paul Arbousse Bastide<sup>15</sup>. Baseando-se em René Hubert, em seu *La Philosophie de J.-J. Rousseau* ele mostra que a tese de Rousseau não é “tanto política quanto moral” mas “ela é moral porque política”. Ele vê aqui uma ampliação da questão apresentada, de forma que essa é deslocada para o âmbito das origens e dos princípios e um esboço do homem natural rousseauiano parece já se delinear. Ainda que se possa concordar com Bastide quanto à hipótese de se configurar algo como o homem do estado de natureza nessa passagem, o fato é que uma grande distância separa a “liberdade original”, a que se refere Rousseau no texto em questão, e a condição de autonomia e independência do homem do estado de natureza em obras posteriores. A autonomia da vontade, condição para a não submissão só pode se realizar mediante a consciência do indivíduo, o que evidentemente não ocorre no estado de natureza, no qual a consciência de si ainda está por irromper. É possível falar em liberdade naquele estado ou a liberdade pressupõe desenvolvidas as faculdades virtuais? Como se sabe, o estado de natureza é marcado pelo equilíbrio entre necessidades e potência, do qual resulta a autonomia e independência do indivíduo. Nessa condição, não se está submetido a nada ou a ninguém pois as condições da própria sobrevivência só dependem do próprio indivíduo. O deslocamento da questão para o âmbito dos princípios, observado por Bastide, é essencial para colocar em relevo o duplo aspecto da “liberdade original”. O primeiro é o traço que irá distinguir o homem dos animais: a *vontade livre*; em segundo lugar, a condição de autonomia e independência do homem na conservação de si. O que é preciso enfatizar é a exigência de autossuficiência, no plano material, que já aparece como uma das condições para a plena realização da liberdade humana, como mostra a seguinte passagem:

---

<sup>12</sup> J.J. Rousseau. *Discurso sobre as Ciências e as Artes*. , p. 335.

<sup>13</sup> Sobre isso consultar V. Goldschmidt, *Anthropologie et Politique*, p. 746, passagem na qual uma discussão mais detalhada se desenvolve.

<sup>14</sup> Paul Arbousse Bastide, Nota 15 do *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, p. 335.

<sup>15</sup> *Idem, Ibidem, loc.cit.*

“Os príncipes sempre encaram com prazer o gosto das artes agradáveis e das superfluidades, das quais não resulta exportação de dinheiro, espalhar-se entre os seus súditos, pois além de nutri-los assim nessa pequenez de alma tão própria à servidão, sabem muito bem que todas as necessidades que o povo julga ter são outras tantas cadeias em que se enleia. Alexandre querendo manter os ictiófagos na sua dependência, obrigou-os a renunciar à pesca e a **nutrir-se com alimentos comuns dos outros povos**”.<sup>16</sup>

A denúncia de anulação dos traços culturais específicos de um povo como estratégia de dominação, tema recorrente na obra rousseauiana, consiste em um dos alicerces da crítica à civilização. Aqui ela se traduz na imposição de uma pré-condição para a liberdade: estar livre de necessidades. “Os selvagens da América, que andam completamente nus e que só vivem do produto de sua caça, jamais foram subjugados; com efeito, que jugo se imporá a homens que de nada necessitam?”<sup>17</sup>. Ampliar as necessidades humanas, despertando falsas necessidades é tornar o povo – ou o indivíduo - dependente daquele que pode supri-las. A ideia de liberdade comporta aquela de liberdade original, na medida em que a posse de si mesmo por meio da independência material (ou econômica) aparece como garantia de não submissão, uma das formas de escapar dos mecanismos de dominação. Tanto no âmbito das relações interindividuais quanto nas relações entre os povos, a independência econômica sempre aparece como condição de liberdade. Delineia-se aqui uma das razões do poder que emerge desta complexa rede produzida pela sociedade de consumo, na qual o homem contemporâneo se vê capturado incessantemente. Quanto mais se ampliam as *falsas necessidades* – e pouco importa se fictícias ou artificiais -, maior o risco de dependência e perda da liberdade. Nesse quadro, maior é o risco ao qual estamos expostos nas sociedades corrompidas, já que quanto mais o indivíduo se identificar às necessidades da maioria, maiores as chances de perda da própria liberdade. Por essa razão, o acesso ao mundo interior torna-se para o indivíduo que deseja escapar à essa dominação o único atalho que poderia conduzir à *consciência moral*. O papel essencial adquirido pelo “fundamento material da vida social” desde o primeiro *Discurso* tem sido insistentemente enfatizado<sup>18</sup> na bibliografia crítica. Essa crítica em Rousseau, assume, por vezes, a forma da crítica ao luxo e à ostentação, como na *Carta a d’Alembert* ou na *Nova Heloisa*. A isso se acresce a ideia de que a “base material” sempre se projeta “conscientemente” nos indivíduos. Tais projeções irão desempenhar um papel central no *segundo Discurso*, como veremos. Esse ponto da exposição é importante para que se possa

<sup>16</sup> J.J. Rousseau. *Discurso sobre as Ciências e as Artes.*, nota 18, p. 335. Grifo nosso.

<sup>17</sup> *Idem, ibidem, loc.cit.*

<sup>18</sup> O tema já aparece em nota do tradutor da edição brasileira, Lourival Gomes Machado, que alerta sobre o papel do “fundamento material da vida social” na obra de Rousseau.

compreender mais adiante, face às exposições sobre Marcuse, a distinção entre a forma consciente de projeção da base material e a forma de inserção do homem nas sociedades tecnológicas contemporâneas como introjeção dos controles sociais.

Ainda no primeiro *Discurso*, a ideia de polidez (*politesse*) intervém como encobrimento do real, do verdadeiro. Categoria sem conteúdo, ela é a forma de expressão de algo que não está lá, pois o “gosto” nem sempre corresponde às disposições da alma<sup>19</sup>. Ele decorre de uma instrução que supõe estudos aprimorados no convívio social. A polidez inaugura o desnível entre aparência e essência no âmbito da convivência cotidiana. Desde então, estão fixarão as bases de sustentação para o mal penetrar no mundo, a saber, a disparidade entre o que se sente e o que se busca transparecer. A polidez agora se converte na “caixa de Pandora” rousseauiana, pois “o que está em jogo não é apenas a noção abstrata do ser e do parecer, mas o destino dos homens, que se dividem entre a inocência renegada e a perdição doravante certa: o parecer e o mal são uma e mesma coisa”<sup>20</sup>. Nessa perspectiva, o processo civilizatório ameaça a integridade do indivíduo, ao impor um determinado padrão de comportamento que atenda às expectativas do grupo social sem levar em conta as necessidades específicas de cada indivíduo em expressar e comunicar suas ideias, emoções e sentimentos. Isso corresponderia a uma subversão do sentido da própria cultura e da educação, sobretudo em relação à perspectiva de seus contemporâneos. No entanto, se a retomada de Rousseau do tema das “falsas aparências” contribuía para enriquecer a reflexão sobre a relação dos padrões culturais e a esfera da moralidade, não era pela sua originalidade, já que a denúncia da hipocrisia e da bajulação eram frequentemente denunciadas em vários setores da vida cultural, como nas artes, na literatura e no teatro, mas somente em razão da função que a dicotomia “ser e parecer” adquire no interior do sistema. Essa dicotomia se desdobra em uma série de pares antitéticos - natureza/sociedade, natural/artificial, indivíduo/sociedade -, que sustentam os pilares sobre os quais se constroem suas teorias. A ideia de representação delimita a fronteira que separa os dois polos no interior de cada par. Por essa razão, no conjunto da obra está sempre presente a ideia de inacessibilidade, de obstáculo, de não visibilidade e, no limite, de impossibilidade da comunicação humana. Mas, ao contrário do que se poderia supor, a crítica ao processo

---

<sup>19</sup> O tema foi longamente tratado em várias passagens de cartas da Nova Heloísa, como por exemplo na Carta XIV da Segunda Parte, onde se lê, a propósito da viagem de Saint Preux a Paris: “Não é que não me ofereçam uma boa acolhida, amizades, cortesias, e que mil cuidados obsequiosos não pareçam voar a meu encontro. Mas é disso justamente que me queixo. Como ser logo amigo de alguém que nunca se viu? O honesto interesse da humanidade, a efusão simples e tocante de uma alma sincera tem uma linguagem muito diferente das falsas demonstrações da polidez e das aparências enganadoras que o hábito da sociedade exige”. J. J. Rousseau, p. 210-211

<sup>20</sup> J. Starobinski, ... *A transparência e o obstáculo*. p. 15.

civilizatório empreendida pelo filósofo não se funda em uma relação de causa e efeito entre a corrupção dos costumes e o desenvolvimento das ciências e as artes. Sua argúcia reside precisamente na constatação de uma interdependência entre os dois fenômenos pela qual a decadência dos costumes pode ser dimensionada: “onde não existe nenhum efeito não há nenhuma causa a procurar; nesse ponto, porém, o efeito é certo, a depravação é real, e nossas almas se corromperam à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram no sentido da perfeição”<sup>21</sup>.

Nessas passagens do primeiro *Discurso*, não se trata de criticar a *natureza* do saber - como ensina Bento Prado Júnior - mas o que está sendo visado é uma *figura histórica* do conhecimento<sup>22</sup>. Nem as ciências, nem as artes são recusadas<sup>23</sup>. Seria um despropósito pretender o contrário e deixar de reconhecer o mérito de filósofos como Bacon, Descartes ou Newton lembrados por seu “vasto gênio” como “preceptores do gênero humano”, assim como o “célebre Arouet”. A referência a outros “homens extraordinários por seus talentos” que souberam preservar-se da má influência que a “dissolução dos costumes” e a “corrupção do gosto” exerceram sobre a arte reforça a hipótese de que a crítica não visa as ciências e as artes consideradas em geral, e sim uma de suas formas de manifestação na história. Esta passagem do *Prefácio a Narciso* ratifica essa ideia:

“Concedo que existem alguns gênios sublimes que sabem penetrar através dos véus com os quais se cobre a verdade, algumas almas privilegiadas, capazes de resistir à idiotice da vaidade, ao ciúme baixo e às outras paixões geradas no gosto das letras. Constitui a luz e a honra do gênero humano o pequeno número daqueles que têm a felicidade de reunir essas qualidades. Somente a eles convém, para o bem de todos trabalhar no estudo e essa mesma exceção confirma a regra, pois se todos os homens fossem Sócrates, a ciência não lhes seria danosa, mas também não teriam nenhuma necessidade dela”<sup>24</sup>.

O ataque de Rousseau não se dirige à ideia geral de civilização e sim a uma imagem particular da civilização que, não obstante ser apenas uma versão corrompida daquela, tem a pretensão à universalidade. Ao formular nesses termos o problema da crítica às ciências e às artes, torna-se visível o objeto visado pelo filósofo: é contra o “subproduto” da cultura que Rousseau se posiciona. A atuação dos “pretensos imitadores” põe em risco a produção cultural, razão pela qual nos alerta, inclusive referindo-se a eles sempre com hostilidade. Eles são as

<sup>21</sup> J.J. Rousseau. *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, Nota 18, p. 337.

<sup>22</sup> B. Prado Jr. *A retórica de Rousseau*, p. 27.

<sup>23</sup> J.J. Rousseau. *Oeuvres Complètes*, t. III, p. 36.

<sup>24</sup> *Idem*. “Prefácio a Narciso ou O amante de si mesmo” em Col. *Os Pensadores*, p. 425.

“*gens de lettres*” que constituem a “multidão de escritores obscuros e letrados ociosos”<sup>25</sup>, e não passam de “vãos e fúteis declamadores”<sup>26</sup>.

Pode-se indagar em que medida o objeto da crítica de Rousseau, aqui supostamente identificado ao subproduto cultural daquela sociedade, poderia ser uma versão ancestral da sociedade de massas. A preocupação com o risco de vulgarização da cultura poderia ser interpretada como um alerta contra o que mais tarde aparece como a expressão privilegiada da sociedade de massas, a indústria cultural? Não é nessa direção que caminha a interpretação aqui proposta. Essa apoia-se em grande parte nas análises de Goldschmidt, segundo as quais não se pode atribuir a Rousseau uma previsão precisa do que viria a ser a cultura de massa. Em primeiro lugar, em razão da estrutura estamental daquela sociedade, que não contempla a integração total da população tal como requer a sociedade de massas. Assim, não se pode afirmar nem mesmo, segundo o intérprete, que Rousseau a esteja criticando. Por outro lado, as abundantes referências à *pólis* grega e exigência de igualdade contida em suas teorias indicariam, ao contrário, que ele visa a participação e a integração total da população, ainda que não pudesse pressupor sob que condições isso seria exequível. Em segundo lugar, como a sociedade de massa supõe uma civilização de massa, pode-se pensar que isso justificaria o ataque dirigido pelo filósofo à civilização pretensamente aristocrática mas, “de fato, já burguesa de seu tempo”<sup>27</sup>. A crítica do filósofo se dirige à “camuflagem” ou *imagem* que se sobrepõe ao verdadeiro conhecimento e à arte autêntica. O que está na mira de sua crítica do primeiro *Discurso* é o *simulacro* das ciências e das artes e daqueles que a promovem e a divulgam.

O problema parece adquirir nova configuração: a da transformação de objetos culturais em objetos de consumo; um dos traços por meio dos quais H. Arendt caracterizou a cultura de massa. O outro traço marcante da cultura de massa, segundo a filósofa, é a substituição da cultura propriamente dita pelos “lazers”, isto é, pelo entretenimento. Como se sabe, Rousseau propõe uma identificação entre a noção de *lazer* e a de *ociosidade*, identificação com a qual d’Alembert havia concordado ao definir a “ociosidade” como sendo a esfera das atividades ditas “culturais”<sup>28</sup>. Nos *Essais sur les éléments de philosophie*, lemos: “Esses estudos são

---

<sup>25</sup> J.J. Rousseau.. *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, p. 344.

<sup>26</sup> *Idem, ibidem, loc.cit.*

<sup>27</sup> V.Goldschmidt. *Anthropologie et Politique*, p. 21.

<sup>28</sup> V. Goldschmidt *Le probleme de la civilization chez Rousseau*, p. 115.

então reservados aos cidadãos de uma monarquia, que a constituição do governo obriga que ali sejam úteis, e para **adoçar sua ociosidade com ocupações sem consequência**”<sup>29</sup>.

A dificuldade agora é a distinção entre objetos culturais e objetos de consumo. Goldschmidt pensa que por mais satisfatória que se mostre no plano conceitual, em sua aplicação concreta essa distinção parece difícil de ser empregada<sup>30</sup>, como ilustra o exemplo do mecenato, tal como Rousseau o apresenta. A indagação a ser feita é se uma obra de arte, que para ser produzida depende de investimentos financeiros, já não estaria subjugada a interesses que lhe são estranhos, interesses de quem patrocina sua realização? O poder econômico de determinar que se produza uma obra artística – ainda que ela resulte em uma obra prima – já não configuraria o poder sobre objetos de consumo? No primeiro *Discurso*, o mecenato torna-se uma questão particularmente intrincada pois não se trata apenas de uma questão de difusão do saber, mas de considerar o risco de contaminação do gênio pelas “*gens de lettres*” com sua pretensão em figurar como “agentes de cultura”<sup>31</sup>. Ou o que é ainda pior, a sujeição do gênio àqueles que, sem o mesmo alcance intelectual ou artístico, podendo decidir sobre a obra, tenderiam a ter o aspecto econômico como critério. Mas isso não significa de forma alguma a apologia da aristocracia em detrimento da burguesia ascendente. Concluir, a partir daí, a defesa de uma civilização aristocrática configuraria clara oposição às ideias centrais de todo o pensamento do filósofo. Como já se observou anteriormente, o que se visa no primeiro *Discurso* é salvaguardar as ciências e as artes de seus predadores.

No capítulo sobre a *Individualidade e Consciência de si*<sup>32</sup>, Baczko demonstra com exemplar acuidade, que ao sentimento de solidariedade humana universal, subentendido no sentimento de *pitié*<sup>33</sup> são acrescentados conteúdos “plebeus” quando Rousseau “identifica a humanidade com o povo e associa a piedade natural (*pitié*) com a solidariedade dos pobres e oprimidos”<sup>34</sup>. E dentre as inúmeras passagens da obra de Rousseau, esta parece ser a que melhor exprime o seu pensamento acerca dessa identificação: “O gênero humano é composto pelo povo; o que não é povo é tão pouca coisa que não vale a pena contá-lo. O homem é o mesmo em todos os estados; se for assim, os estados mais numerosos são os que merecem

<sup>29</sup> D’Alembert. *Essai sur les éléments de philosophie*, p. 230. Grifo nosso. « *Ces études sont donc réservées aux citoyens d’une monarchie, que la constitution du gouvernement oblige d’y rester inutiles, et de chercher à adoucir leur oisiveté par des occupations sans conséquence* ».

<sup>30</sup> V. Goldschmidt. *Le problème de la civilisation chez Rousseau*, p. 115.

<sup>31</sup> *Idem, ibidem, loc.cit.*

<sup>32</sup> B. Baczo *Solitude et Communauté*, pp. 203-231.

<sup>33</sup> A piedade é o “primeiro sentimento relativo, que toca o coração humano, conforme a ordem da natureza”. J.J. Rousseau, *Emílio*, p. 289.

<sup>34</sup> B. Baczko. *Solitude et Communauté*, p. 218.

maior respeito”<sup>35</sup>. Portanto, se povo e humanidade aparecem identificados não se sustenta a tese de uma civilização aristocrática, e ganha força a ideia de que a distância que separa o povo do “santuário das ciências” deve ser suprimida.

Esse debate introduz o problema dos desdobramentos da formação da mentalidade dos povos pelas ciências e das artes, ou, o que é pior, pelo seu *simulacro*. Quando se pensa em aprimoramento intelectual e moral, um dos fatores importantes a considerar é precisamente o acesso à cultura e à educação. A questão é que ainda que tal acesso seja possível, de que servirão elas se apenas puderem se configurar como um reforço da alienação? Nesse caso, a questão da superação da alienação jamais poderia ser enfrentada, pois o acesso à consciência moral e à consciência das reais condições de sua existência objetiva estaria definitivamente excluído. Nas análises sobre os problemas da desintegração da personalidade do indivíduo evidencia-se que o progresso intelectual e o desenvolvimento da civilização enriquecem a consciência individual em relação ao sentimento de “sua própria existência”. No entanto, como a individualização do homem se opera na esfera da história, em função do progresso intelectual e do desenvolvimento das técnicas com seus desdobramentos em todos os aspectos da vida social, é nessa mesma esfera que se produz sua despersonalização. É na história que a personalidade se perde no “mundo das aparências”. Ela é prova das potencialidades do homem e de sua razão, mas também de sua decadência. Se os conteúdos e valores humanos universais enriquecem a consciência individual, ao contrário, a personalidade humana desintegra-se, já que as imposições de “uma multidão de paixões fictícias” conduzem o homem à busca incessante de satisfação. Movido pelo desejo de “estima pública” e passando a agir segundo as imposições do “olhar” do outro, o indivíduo faz a experiência da consciência de si tornar-se opressiva, como um “véu” a encobrir suas mais profundas aspirações “naturais” de ser apenas “ele mesmo”.

A crise moral se traduz assim no desacordo entre o sentimento “de ser ele mesmo” dado ao indivíduo na consciência de si e sua existência social. As contradições e os conflitos sociais, isolando uns dos outros, dividem a sociedade. O mal moral parece triunfar: as relações sociais deixam de ser laços pessoais e o indivíduo já não se reconhece em nenhuma comunidade, nem em si mesmo. Nas descrições e análises de Rousseau que inauguram a dimensão histórica da existência do homem “alienado de si” e de sua própria atividade social, essa experiência é sentida como perda de identidade e autenticidade: tornar-se estranho a si mesmo é não se reconhecer em um mundo que se tornou uma totalidade despojada de sentido.

---

<sup>35</sup> J.J. Rousseau.. *Emílio*, p. 293.

O crescente interesse de prestigiados intérpretes sobre os problemas da alienação na obra do filósofo genebrino, a partir da segunda metade do século XX ( V. Goldschmidt, B. Baczko, J. Starobinski, P. Burguelin, B. Groetuyesen, Lapassade, M. Raymond e B. Gagnebin dentre outros) reflete a atualidade do tema naquele contexto. Uma das razões para se recorrer à noção de *alienação* é a estreita relação entre processos de despersonalização descritos por Rousseau e os mecanismos de dilaceramento do “Eu” nas sociedades contemporâneas com a desintegração de pequenas comunidades, a maior mobilidade social, a crescente urbanização e, conseqüentemente, a dependência mútua dela decorrente.

Os fenômenos da alienação denunciados por Rousseau podem ser examinados a partir de duas diferentes perspectivas. A primeira diz respeito às realidades sociais relacionadas ao “mundo das aparências” e a desintegração da personalidade do indivíduo, ilustradas nas célebres cartas da *Nova Heloísa* escritas por Saint-Preux em Paris. Nessas descrições, o mundo alienado se corporifica em uma sociedade composta de indivíduos autônomos cuja ação é determinada por interesses pessoais ou de grupos, dando origem ao conflito e à desordem social. No mundo assim configurado, o ideal de “relação imediata às coisas”, assim como a relação direta de consciência a consciência não pode se cumprir. A conexão do homem com as coisas ao seu redor deixa de ser qualitativa para se configurar em aspirações e metas traduzidas em cifras e grandezas abstratas. Tais fenômenos se associam diretamente ao tema do dinheiro sob os mais diferentes aspectos, sendo o “mais sintomático da economia monetária e mercantil: a reificação das relações entre os homens e o desdobramento das coisas em seu valor de uso e em seu valor de troca”.<sup>36</sup> Todas essas questões evidenciam um novo tipo de relações sociais e apontam para o tema da grande metrópole.

A segunda perspectiva, acima referida, diz respeito ao tema do solipsismo. O mundo é perpassado por obstáculos que impedem uma integração autêntica; cada qual sobrevive isolado pela barreira de seus próprios interesses. O caráter hostil adquirido pelas relações humanas se dá em virtude do caráter anônimo de laços sociais estabelecidos com o desenvolvimento da economia mercantil. O processo de perda da pura sensibilidade até o desenvolvimento do raciocínio, descrito no *Discurso sobre a origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, articula-se por um duplo movimento. A sucessão de momentos que se condicionam reciprocamente é marcada pelo confronto com os obstáculos naturais e pela luta para superá-los. Nesse processo, o trabalho e o fazer instrumental precedem a irrupção do juízo e da

---

<sup>36</sup> B. Baczko. *Solitude et Communauté*. p. 25.

reflexão<sup>37</sup>. A luta contra os obstáculos naturais é vencida pelo trabalho e pelo fazer instrumental<sup>38</sup>, que por sua vez, provocam no homem modificações psicológicas: a faculdade de comparar o torna capaz de uma reflexão rudimentar: ele passa a “*perceber certas relações*” entre os objetos e as “novas luzes, que resultaram desse desenvolvimento, aumentaram sua superioridade sobre os demais animais, dando-lhe consciência dela (...) Assim, o primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho...”<sup>39</sup>. Com a irrupção do *orgulho* estão dadas as condições para o início da separação de sua própria natureza interior. A partir daí começa a separação entre o “Eu” e o “Outro”. O *amor de si* se degenera em *amor-próprio*, surgem os vícios e a sociedade se constitui. O equilíbrio do ser primitivo está definitivamente comprometido

Starobinski enfatiza o ingresso no mundo da aparência como *consequência* e *causa* das transformações econômicas e a profunda ligação do problema moral e o problema econômico: “E, enquanto a razão se aperfeiçoa, a propriedade e a desigualdade se introduzem entre os homens, o meu e o teu se separam sempre mais. A ruptura entre ser e parecer passa a marcar o triunfo do “factício”, a distância cada vez maior que nos afasta não apenas da natureza exterior, mas de nossa natureza interior”<sup>40</sup>.

De fato, com as mudanças resultantes da atuação do homem sobre o meio em que vive e o desenvolvimento do seu aparelho mental e intelectual rompe-se o equilíbrio original. Com a ampliação das necessidades, essas se sobrepõem às forças de que dispõe o homem para supri-las, gerando um desequilíbrio entre necessidades e forças. Imerso em uma rede de relações complexas da vida social, o homem passa a ter uma existência relativa. Sua dependência em relação aos demais torna-se condição para a realização das necessidades e desejos, cuja satisfação jamais se completa.

“Por outro lado, o homem, de livre e independente que antes era, devido a uma multidão de novas necessidades passou a estar sujeito, por assim dizer, a toda a natureza e, sobretudo a seus

---

<sup>37</sup> “Essa foi a condição do homem nascente; essa foi a vida de um animal limitado inicialmente às sensações puras (...) Mas logo surgiram dificuldades e impôs-se aprender a vencê-las; a altura das árvores, que o impedia de alcançar os frutos, a concorrência dos animais, (...) a ferocidade daqueles que procuravam nutrir-se deles, tudo o obrigou a entregar-se aos exercícios do corpo; foi preciso tornar-se ágil, rápido na carreira, vigoroso no combate. As armas naturais que são os galhos de árvores, e as pedras logo se encontraram sob sua mão. Ele aprendeu a superar os obstáculos da natureza, a combater, se necessário, os outros animais, a disputar sua subsistência com os próprios homens, ou a compensar-se daquilo que era preciso ceder ao mais forte”. J.J. Rousseau. *Discurso da Desigualdade*, p. 260

<sup>38</sup>. “Anos estéreis, invernos longos e rudes, verões ardentes que consomem tudo exigiram deles uma nova indústria. Ao longo do mar e dos rios eles inventaram a linha e o anzol, e tornam-se pescadores e ictiófagos. Nas florestas fabricaram arcos e flechas”. *Idem, Discurso da Desigualdade*, p. 260

<sup>39</sup> *Idem, Discurso da Desigualdade*, p. 261.

<sup>40</sup> J; Starobinski, *A transparência e o obstáculo*, p. 39.

semelhantes, dos quais num certo sentido se torna escravo, mesmo quando se torna senhor; rico, tem necessidade de seus serviços; pobre, precisa de seu socorro, e a mediocridade não o coloca em situação de viver sem eles”<sup>41</sup>.

Submetido à tirania da *opinião pública*, e pautando suas ações pelo “olhar” do outro, acelera-se o processo de afastamento de sua natureza interior e ele passa a viver na dimensão de existência fora de si: “...o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver baseando-se na opinião dos demais e chega ao sentimento de sua própria existência quase que somente pelo julgamento destes”<sup>42</sup>. Há que se distinguir o movimento de transporte da *pitié* daquele que se realiza em função do *amor-próprio*, por meio do qual a comparação com o outro se faz para dele se distinguir e para superá-lo<sup>43</sup>.

Se no plano moral, a solução parece apontar para a permanência em si, enquanto garantia de autonomia e liberdade, menos fácil será determinar se, no plano político, a crítica rousseauiana implica necessariamente uma ação ou um engajamento político diretos. A razão para isso é que no conjunto da obra, verifica-se não apenas modelos de sociedade em que a participação política é sublimada em ações coletivas como as “vindimas” da sociedade autárquica da *Nova Heloísa*, mas sobretudo passagens em que se sugere a ampla participação do cidadão na vida política, como nas *Considerações do Governo da Polônia*. O tema levou, ao longo dos anos, a profícuos debates acerca de passagens interpretadas como uma espécie de presságio<sup>44</sup> ou ainda como uma invocação à revolução:

“O déspota só é senhor enquanto é o mais forte e, assim que se pode expulsá-lo, absolutamente não lhe cabe reclamar contra a violência. A rebelião que finalmente degola ou destrona um sultão é um ato tão jurídico quanto aqueles pelos quais ele, na véspera, dispunha das vidas e dos bens de seus súditos. Só a força o mantém, só a força o derruba; todas as coisas se passam assim, segundo a ordem natural, e seja qual for o resultado dessas revoluções breves e freqüentes, ninguém pode lamentar-se da injustiça de outrem, mas unicamente de sua própria imprudência ou de sua infelicidade”<sup>45</sup>.

---

<sup>41</sup> J.J. Rousseau, *Discurso da Desigualdade*. p. 267.

<sup>42</sup> *Idem, ibidem*, p. 281.

<sup>43</sup> A esse respeito, Salinas oferece uma análise detalhada em seu *Paradoxo do Espetáculo*, pp. 64-67.

<sup>44</sup> Um exemplo disso é a célebre passagem do Capítulo VIII da obra *Do Contrato Social*, onde se lê: “Isso não significa que, a exemplo de algumas doenças que transtornam a cabeça dos homens e lhes arrancam a recordação do passado, não haja certas vezes, no decurso da vida dos Estados, épocas violentas nas quais as revoluções fazem sobre os povos o que algumas crises determinam nos indivíduos, fazendo com que o horror do passado dê lugar ao esquecimento e o Estado abrasado, por guerras civis, renasça por assim dizer, das próprias cinzas, retomando o vigor da juventude e escapando dos braços da morte”. J.J. Rousseau. *Do Contrato Social*, Cap. VIII, p. 61

<sup>45</sup> J.J. Rousseau *Discurso da Desigualdade*, p. 280.

Essa passagem foi lida frequentemente como um apelo à revolução, ou ainda como “uma das maiores contribuições ao espírito revolucionário em formação, rebaixando o rei à sua condição de homem falível e, sobretudo à sua condição de criminoso punível”<sup>46</sup>. Mas uma outra leitura é possível. As descrições de eventos do passado projetadas sobre uma situação nova suprimem o contexto específico em que o texto se insere: a constatação da chegada do homem ao último estágio da desigualdade, o “ponto extremo que fecha o círculo”, isto é, o momento em que “todos os particulares se tornam iguais, porque nada são” já que tudo se governa unicamente pela lei do mais forte, caracterizando então, “um novo estado de natureza”. Findo o processo de saída do estado pré-social até o ápice da desigualdade do estado social, o que se tem agora é a volta à barbárie, na qual todos tornam-se novamente “iguais”, não mais pela auto-suficiência e autonomia desfrutada no estado de natureza, mas pelo completo esfacelamento do corpo social. As “revoluções breves e frequentes” ou as revoltas não implicariam aqui a construção de uma sociedade justa, mas instaurariam as condições de existência nas quais “ninguém pode lamentar-se da injustiça de outrem, mas unicamente de sua própria imprudência”<sup>47</sup>. Inaugura-se assim, um tempo de insegurança generalizada, em que a única lei volta a ser a do mais forte, entendendo-se por “força” aquilo que consiste no móbil social, seja o dinheiro, o militarismo, o consumo, uma população numerosa. Portanto, o que Rousseau traz à tona é um estágio político caracterizado pela completa debilidade das instituições, no qual voltou a vigorar tão somente a lei do mais forte.

E se há ou não um apelo à revolução na passagem em questão, isso em nada muda o papel atribuído à participação do cidadão na vida da coletividade. Rousseau confere um papel particularmente importante à educação política, como atestam inúmeras passagens ao longo de toda sua obra. No *Emílio*, a educação política adquire um papel particularmente importante: sem conhecer os “deveres e direitos dos cidadãos”, sem considerar as relações civis entre eles, a educação do Emílio não estará terminada. Se o Emílio tem o direito de escolher seu país, mesmo não pertencendo àquela coletividade, é porque pode inserir-se nela a partir do assentimento dos princípios sobre os quais ela se funda. O conhecimento das relações sociais e políticas que definem o país é *conditio sine qua non* para sua plena inserção na coletividade. Lemos no *Emílio* que é preciso “estudar a natureza do governo em geral, as diversas formas de governo e o governo particular sob o qual se nasceu, para saber se convém aí viver”.<sup>48</sup> A

---

<sup>46</sup> *Idem, ibidem*, Nota 120, p. 280.

<sup>47</sup> *Idem, ibidem, loc. cit.*

<sup>48</sup> J.J. Rousseau. *Emílio*, p. 295

participação do indivíduo na coletividade tem como exigência mínima o seu conhecimento das relações sociais e políticas que a definem. Sem isso, a vida em sociedade torna-se mera ficção.

O problema é que o confronto entre esse modelo do *Emílio*, no qual se confere à educação política a função de garantir a participação “qualitativa” do indivíduo na coletividade, e o ideal de sociedade autárquica de Clarens da *Nova Heloísa*, no qual se contempla a subjetivação dos conflitos sociais pela intervenção das “belas-almas”, parece revelar, no primeiro caso, a ampliação do espaço político na vida do indivíduo, ao passo que no outro, sua supressão pura e simples. É preciso indagar, portanto, se o problema encontra no pensamento de Rousseau sua solução na educação política ou na subjetivação dos conflitos sociais pela intervenção da “*bela-alma*”; ou ainda, na conciliação dos dois pólos antagônicos. É possível conciliar, no plano da história, a participação e ampliação do espaço político na vida dos indivíduos com a articulação interna dos conflitos sociais?

Trata-se de dois momentos diferentes, duas diferentes instâncias em que se opera a construção do indivíduo como sujeito da história. O momento de imersão no mundo interior, aquele no qual se daria a subjetivação dos conflitos pode vir a se constituir em um estágio anterior à ação política propriamente dita. E ainda que não haja participação efetiva, isto é, mesmo sem a ação política, o momento da “sublimação” dos conflitos por si só já seria suficiente para trazer ao indivíduo a consciência de fazer parte de um todo, mudando sua forma de inserção na coletividade. A descrição da festa das vindimas, apresentada na *Nova Heloísa*, marcada pelo predomínio das *sensações* é o esboço de uma sociedade na qual o indivíduo está preservado do risco de alienação de si, de colocar-se em “contradição consigo mesmo” e, portanto, do distanciamento social. É somente quando o universo interior puder se constituir como uma instância acessível é que haverá a chance do indivíduo não ser inteiramente engolfado pela degeneração da sociedade. Eis porque quando o indivíduo se projeta para fora de si mesmo, buscando encontrar-se nos objetos externos, ele nada mais faz do que aprofundar a crise interior. Ademais, a hipótese – anteriormente esboçada - de que naquela sociedade haveria a supressão do espaço político não se sustenta, pois o espaço político é o próprio espaço comunitário, em que as relações formais costumeiras são subvertidas em favor da expressão da autenticidade de cada membro que dela participa. Evidentemente, isso não significa dizer que, naquela comunidade, a hierarquia social tenha sido definitivamente suprimida.

Para colocar em relevo o duplo aspecto do modelo de Rousseau, pode-se invocar o exemplo de Robespierre, que na época de seus estudos e início de sua carreira, em Paris, se

inspirava no ideal de “bela alma” da *Nova Heloisa*. Nesse modelo, a inércia no âmbito da participação política contrasta com a percepção e sensibilidade das injustiças e das desigualdades derivadas dos privilégios sociais. A valorização da amizade e do afeto aparece associada ao ideal da vida virtuosa do homem simples, enquanto o apego à vida solitária e natural está ligado ao anseio de reforma dos costumes. Sua inspiração são as leituras rousseauianas que refletem a virtude, o ideal de alma sensível. É somente com a convocação dos Estados gerais, quando os debates políticos se acirram que as aspirações à ação política se sobrepõem ao estado de espírito da “bela alma”. Esse movimento interior pode ser constatado na *Dedicatória* de Robespierre à Rousseau.

A interiorização e a subjetivação dos conflitos sociais operadas pela “bela alma”, ao favorecer sua sublimação em todos os âmbitos da vida social, surge – nesse caso - como um estágio anterior à participação política que, ao não estimular a ação política diante de conflitos que o homem, naquele momento, não podia superar em escala individual irá prepará-lo para a intervenção política consciente.

Os valores culturais aliados à educação são um fator preponderante para a articulação interna da qual irá resultar a decisão sobre a nova forma de inserir-se no mundo. O sentimento da gravidade da crise torna-se “um elemento de cristalização da consciência social e política das classes e dos grupos sociais (...) essa tomada de consciência se faz no curso da confrontação da realidade com uma “necessidade interior”, com um imperativo moral e com os valores morais e culturais”<sup>49</sup>. De fato, os conflitos que essa realidade comporta no plano social, político e econômico e sua contradição em relação a um ideal de sociedade desencadeiam a crise que se apodera da consciência individual. A insatisfação do indivíduo em diferentes aspectos de sua existência social associada à alienação “do homem que se põe em contradição consigo mesmo” faz com que essa existência seja experimentada como algo intolerável. E é precisamente por se tornar intolerável que há recusa de identificação com essa existência que lhe é imposta. Algumas obras autobiográficas de Rousseau exploram essa vertente, como os *Diálogos*; e alguns intérpretes, como Starobinski não deixam de observa-lo:

As *Confissões* narram o esforço heróico empreendido por Jean-Jacques para desprender-se da alienação da opinião e do julgamento de outrem, mas o relato apologético da ‘reforma pessoal’ que lhe confere também o sentido de uma alienação sofrida. Embriaguez, loucura, fogo celeste, má sorte: ele foi

---

<sup>49</sup> B.Baczko *Solitude et Communauté*, p. 298.

impelido para fora de si mesmo no próprio ímpeto em que pretendia redescobrir-se e fundar sua unidade”.<sup>50</sup>

A recusa pode conduzir, portanto, a uma militância, seja a participação política consciente, seja aquela a que Rousseau se dedica, isto é, em determinar e divulgar os efeitos nefastos da civilização visivelmente manifestos na realidade concreta e o resultado deles sobre a alma humana.

### III

O problema adquire um novo perfil quando os indivíduos passam a se identificar com a existência que lhes é imposta, daí resultando até mesmo satisfação. Isso é o que se verifica quando as formas de controle social tornam-se “tecnológicas”. A apreciação da conexão entre o estado da tecnologia contemporânea e tal identificação supõe a distinção entre dois tipos de razão antagônicos: a razão instrumental e aquela que pode ser denominada “razão sensitiva”, como queria Rousseau<sup>51</sup>.

O conflito entre os dois tipos de razão só se explicita no século XVIII e em nossa época assiste-se a um novo deslocamento, já que o conflito se transfere para o âmbito da tecnologia e da política: “Tecnologia e política são os caminhos que a razão encontrou para dar plena expressão ao conflito que vinha se armando desde séculos. Digamos, então, que a razão se extroverte, se realiza, se objetiva, em termos de revolução tecnológica e de revolução política”<sup>52</sup>.

Em sua análise sobre a questão, Heidegger demonstra que a técnica atual já não pode ser explicada como a técnica tradicional, a qual se traduzia objetivamente como “extensão do corpo humano”, como um *instrumentum*. Como o instrumento é construído pelo homem e usado por ele, o espaço em que eles se movem fica reduzido à intimidade da dicotomia sujeito-objeto, na qual o instrumento subordina-se ao domínio manipulador do sujeito. Com a tecnologia atual as coisas se passam de outra maneira. A imensa máquina tecnológica adquire

<sup>50</sup> J. Starobinski, *A transparência e o obstáculo*, p. 61.

<sup>51</sup> De um lado encontramos a razão instrumental, elaborada no percurso Galileu-Descartes-Newton e que constitui a base científica da futura revolução tecnológica, e, de outro lado, a linha que começa com Montaigne e se estende a Rousseau e Goethe (a teoria goetiana das cores, oposta como se sabe ao matematismo newtoniano). Se a cultura burguesa a partir de seus inícios desenvolve dois tipos de razão concomitantes e se essas diferentes noções entram em conflito sem qualquer possibilidade de síntese superadora fica fácil perceber como se instaura uma certa consciência maniqueísta que joga “as duas formas de razão uma contra a outra”. G. Borheim Reflexões sobre o meio-ambiente, tecnologia e política, em *Dialética e Liberdade*, pp. 164-168,

<sup>52</sup> G. Borheim Reflexões sobre o meio-ambiente, tecnologia e política em *Dialética e Liberdade*, p. 166.

autonomia e desprende-se da dicotomia sujeito-objeto, a ponto de tornar-se a forma predominante de controle social, a qual precisamente por ser tecnológica, mostra-se cada vez mais eficiente em função do aperfeiçoamento constante. Essas formas de controle social são tecnológicas também pela conexão que se estabelece entre elas e a razão. Enquanto a estrutura e “eficiência técnicas do aparato produtivo e destrutivo” no período moderno permitiam sujeitar a população à divisão social do trabalho por meio de formas de coação como o desemprego, a política, forças armadas etc, agora, na época contemporânea os controles tecnológicos surgem como a “personificação” da razão “para o bem de todos os grupos e interesses sociais – a tal ponto que toda contradição parece irracional e toda ação contrária parece impossível”<sup>53</sup>.

Marcuse mostra que até mesmo os setores “mais desenvolvidos” das sociedades atuais não conseguem escapar e os “controles sociais” são introjetados afetando até mesmo a resistência individual. O aspecto sócio-psicológico que marca o período contemporâneo diz respeito a um processo de individualização e tomada de consciência que já não se realiza da mesma forma como no período anterior<sup>54</sup>. É importante aqui retomar a definição do conceito de *introjeção* sob a nova configuração que adquire: “*Introjeção* não mais descreve o modo pelo qual o indivíduo reproduz e perpetua os controles externos exercidos pela sociedade. *Introjeção* sugere uma variedade de processos relativamente espontâneos pelos quais o Eu (Ego) transfere do “exterior” para o “interior”. Assim, “introjeção subentende a existência de uma dimensão interior, distinta e até antagonista às exigências externas – uma consciência individual e um inconsciente individual separados da opinião e do comportamento públicos”.<sup>55</sup> Até aqui o conceito de introjeção se explicita na ideia de “liberdade interior” tão cara a Rousseau, ao designar uma dimensão capaz de assegurar ao indivíduo a manutenção de sua própria autenticidade; Marcuse fala em “permanecer ele mesmo”. O problema é que agora o conceito passa a designar um espaço invadido pela imensa máquina tecnológica. Como a produção e distribuição em massa reivindicam o indivíduo “inteiro”, a psicologia industrial, não mais restrita aos limites das fábricas, mas movendo-se em todos os âmbitos da vida social, atua mediante múltiplos processos que “parecem ossificados em reações quase mecânicas”. O resultado é a *mimese*: “uma identificação imediata do indivíduo com a sua sociedade e, através dela, com a sociedade em seu todo”<sup>56</sup>. O problema da desintegração da personalidade ou cisão

---

<sup>53</sup> H. Marcuse. *A ideologia da sociedade industrial*. p. 30.

<sup>54</sup> As análises desse processo foram apresentadas na primeira parte do artigo.

<sup>55</sup> H. Marcuse *A ideologia da sociedade industrial*. p. 30.

<sup>56</sup> *Idem, ibidem*, pp. 30-31.

interior do indivíduo nas sociedades ocidentais já havia sido explorada por Rousseau. Contudo, a complexidade dos múltiplos processos de controle social da sociedade tecnológica extrapolam em muito a versão rousseauiana de controle social, a chamada “opinião pública”. Se a metáfora do “olhar” parecia antecipar a dimensão que podem adquirir os controles sociais, naquele contexto – social, político e econômico - não se poderia ainda prever o potencial da revolução tecnológica quanto a isso. Observemos ainda que, a descrição do processo de perda do espaço interior, - que aqui se faz pela “invasão” das instâncias externas no âmbito do mundo interior - naquela concepção, é a própria dimensão interior que se exterioriza como o outro de si mesmo. Essa diferença é essencial quanto à possibilidade de um retorno a si, pois o homem da concepção rousseauiana pode – pelo menos em tese - ter novamente um acesso à consciência moral que poderá livrá-lo daquela sujeição. Já em Marcuse, a identificação – nessa etapa das análises – se dá de forma plena, a alienação não se realiza no âmbito da aparência, mas ela é real. Diz Marcuse: “Essa identificação não é uma ilusão mas uma realidade. Contudo, a realidade constitui uma etapa mais progressiva da alienação. Esta se tornou inteiramente objetiva. O sujeito que é alienado é engolfado por sua existência alienada. Há apenas uma dimensão, que está em toda parte e tem todas as formas”<sup>57</sup>.

Configura-se assim o problema da inserção dos indivíduos nas sociedades contemporâneas: como dar o passo decisivo para a transformação das sociedades, nas quais a esfera da intimidade é comprometida ou até mesmo suprimida, se a realidade constitui-se como “uma forma mais progressiva de alienação? Se, no processo de inserção do homem no mundo, a dimensão “interior” da mente, na qual poderia se enraizar a oposição e recusa do *status quo* é invadida? E se os controles sociais são introjetados a ponto de “sufocarem” a consciência individual?

“A perda dessa dimensão, na qual o poder de pensamento negativo – o poder crítico da Razão – está à vontade, é a contrapartida ideológica do próprio processo material no qual a sociedade industrial desenvolvida silencia e reconcilia a oposição. O impacto do progresso transforma a Razão em **submissão aos fatos da vida** e à capacidade dinâmica de produzir mais e maiores fatos do mesmo tipo de vida. A eficiência do sistema embota o reconhecimento individual de que ela não contém fato algum que não comunique o poder repressivo do todo. Se os indivíduos se encontram nas coisas que moldam a vida deles, não o fazem ditando, mas aceitando a lei das coisas – não a lei da Física, mas a lei da sociedade”<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> H. Marcuse. *A ideologia da sociedade industrial*. p. 31.

<sup>58</sup> *Idem, ibidem, loc.cit.* Grifo nosso.

O caráter unidimensional dessa sociedade faz os indivíduos emergirem nela na mais completa igualdade, como já nos dizia Rousseau. É essa espécie de igualdade, essa forma de nivelamento das consciências que sustenta o abandono da dimensão da intimidade em favor da plena imersão na dimensão exterior. A barbárie adquire agora uma nova configuração. As “guirlandas de flores” que encobriam a opressão dão lugar a um cenário cibernético, cujos controles sociais deixam de se configurar como o “olhar” do outro – espacial e temporalmente determinado – para tornar-se o olho onipresente da imensa máquina tecnológica. E se o “olho” tecnológico expandido por todo o globo terrestre só metaforicamente pode ser comparado ao “olhar” do homem e suas instituições é porque o objeto de seu controle, o homem contemporâneo, deixou-se capturar com deleite, acreditando ser objeto de pura contemplação nessa dimensão da “pseudo-visibilidade”. Movido pelo “ego narcísico”, o indivíduo, capaz de projetar-se para fora de si, buscando encontrar-se nos objetos do mundo exterior, passa agora a englobar em si mesmo a própria exterioridade.

### **Referências Bibliográficas**

ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, v. I (1959), v. II (1961), v. III (1964), v. IV (1969), v. V (1995).

ROUSSEAU, J.-J. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1978.

ROUSSEAU, J.-J. *Emílio ou Da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

BACZKO, B. *Solitude et Communauté*, Paris: La Haye, 1978.

BECKER, E. . *Natureza, ética e sociedade em Rousseau*. Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP), v. 21, p. 31-42, 2012.

BORHEIM, G. “Reflexões sobre o meio-ambiente, tecnologia e política”. In *Dialética e Liberdade: Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima*. Ernildo Stein e Luis A. de Boni (org.). Petrópolis, RJ: Vozes; P. Alegre: Ed. UFRS, 1993

GOLDSCHMIDT, Victor. *Antropologie et Politique - Les Principes du système de Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1974.

\_\_\_\_\_. “Le problème de la civilization chez Rousseau”. In *Manuscrito*, Vol. III, nº 2, abril de 1980, pp. 93-126.

Marcuse, H. *A ideologia da sociedade industrial.* ( Trad. do original: *One-Dimensional Man – Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*). Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 4ª. Ed., 1973, p. 30.

MARCUSE, H. *One-Dimensional Man – Studies in the Ideology of Advanced Industrial.* London: Routledge, 2002.

MARQUES, José Oscar de Almeida (Org.). *Reflexos de Rousseau.* São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2007.

PRADO JÚNIOR, B. *A retórica de Rousseau.* São Paulo: Cosacnaif, 2008.

SOUZA, Maria das Graças. *Ilustração e História.* São Paulo: Discurso Editorial, 2001.