

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
CAMPUS DE MARÍLIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Marcos Fernandes Gonçalves

O ELOGIO DA FRUGALIDADE EM A NOVA *HELOISA* DE ROUSSEAU

MARÍLIA
2009

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
CAMPUS DE MARÍLIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Marcos Fernandes Gonçalves

O ELOGIO DA FRUGALIDADE EM A NOVA *HELOISA* DE ROUSSEAU

Dissertação apresentada como exigência parcial para
obtenção do grau de Mestre em Filosofia à Comissão
Julgadora da Universidade Estadual Paulista, sob a
orientação do Dr. Ricardo Monteagudo.

MARÍLIA
2009

AGRADECIMENTOS

Expresso meu agradecimento a todos que contribuíram direta e indiretamente para com o desenvolvimento deste trabalho. Agradeço a meus pais e ao meu irmão pelo constante apoio em meus estudos e, em especial, homenageio minha mãe Valdeci Domingos Gonçalves, por sempre acreditar em mim em todos os momentos. Sou muito grato ao meu orientador professor Ricardo Monteagudo por me guiar ao longo de toda pesquisa acreditando em minha capacidade e, sobretudo, por sua preciosa amizade. A todos aqueles que não me atrevo a citar por receio de esquecer-me de algum nome, direciono minha sincera gratidão pelo inestimável auxílio. Dedico este trabalho à minha noiva Luciana por seu amor e cumplicidade.

“A maneira pela qual se passa o tempo aqui é por demais simples e por demais uniforme para tentar muitas pessoas, mas é pela disposição de coração dos que a adotaram que ela lhes é agradável.”
(ROUSSEAU, 1994, p.479).

Comissão Julgadora

Dr. Ricardo Monteagudo (Departamento de Filosofia – Unesp) (orientador)

Profa. Dra. Maria das Graças de Souza (Departamento de Filosofia – Usp)

Dra. Jacira de Freitas (Departamento de Filosofia – Unifesp)

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	10
PARTE I	14
1. PONDERAÇÕES SOBRE A REFUTAÇÃO AO LUXO EM ROUSSEAU E LA BRUYÈRE.....	15
1.1 Supérfluo: fator causador de riqueza e miséria	17
1.2 A exaltação do comedimento enquanto agente determinante da felicidade e liberdade	19
1.3 Do empobrecimento moral.....	22
2. A FRUGALIDADE COMO PARADIGMA DE VIRTUDE NAS SOCIEDADES DE ROUSSEAU E FÉNELON	25
2.1 A preferência de caráter moral pela vida simples	25
2.2 Concepção frugal a partir da <i>polis</i> presente em Fénelon	32
3. MONTESQUIEU E ROUSSEAU: ENTRE A LEGISLAÇÃO E A MOARALIDADE	38
3.1 A vida em Clarens: proximidade com o estado de natureza.....	41
3.2 A igualdade como pretensão	44
3.3 Divergências sobre o comércio	47
3.4 O supérfluo como sinônimo de inutilidade	49
3.5 A frugalidade em Clarens: fruto de uma adesão interna.....	51
4. O ENVOLVIMENTO ENTRE ROUSSEAU E VOLTAIRE ACERCA DO LUXO.....	54
4.1 Concepções contrárias à idéia de luxo.....	54
4.2 Voltaire e o elogio ao luxo como parte do progresso humano.....	57
4.3 A moderação e o favorecimento de todos como chaves para o cultivo do luxo	60

PARTE II	65
5. A REFLEXÃO ROUSSEAUNIANA SOBRE O LUXO.....	66
5.1 Do luxo magnificente	67
5.2 Do luxo pernicioso ou da má finalidade	70
5.3 O equilíbrio, a organização e o método em torno da frugalidade	72
6. SOBRE A POLIDEZ NAS RELAÇÕES	82
6.1 Rousseau além das aparências	83
6.2 O envolvimento do observador na sociedade.....	89
6.3 De Clarens a Paris na síntese da teoria	91
7. A TRANSPARÊNCIA E AS PALAVRAS	95
7.1 O dualismo entre as palavras: ser e parecer	95
7.2 O apreço ao discurso e à consideração	100
7.3 A desconfiança social	102
7.4 O afastamento social para a manutenção da autenticidade	105
8. A CONCEPÇÃO DO ESPETÁCULO COMO SUPÉRFLUO	108
8.1 A concepção de distração e representação sociais	108
8.2 O espetáculo enquanto reflexo dos preconceitos sociais	112
8.3 A negação do eu e a busca de uma outra identidade	114
8.4 A irrealização pedagógica da cena	118
9. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	123
10. BIBLIOGRAFIA	126

RESUMO

O propósito de se elaborar uma crítica ao luxo e às falsas relações instituídas na sociedade é mais que uma simples tentativa de afastamento. É antes a aproximação de uma realidade melhor que pode existir a partir de uma opção frugal e equilibrada. Rousseau afirma, sobretudo em *A nova Heloísa*, a possibilidade de se viver em paz e harmonia no estado de sociedade através de costumes simples. A adoção de um padrão de vida constituído por relações sinceras e isento de falsas necessidades garante à comunidade de Clarens o título de refúgio em que a transparência das relações pode encontrar seu lugar. Desta forma, é possível se constatar, no desenvolvimento do presente estudo, a insistência de Jean-Jacques em associar a realização do homem à sua opção consciente em viver em concordância com uma concepção de frugalidade como postura ideal.

Palavras-chave: luxo, frugalidade, transparência, postura.

ABSTRACT

The purpose of elaborating a critic to the luxury and the false relationships instituted in the society it is more than a simple attempt of removal. It is before the approach of a better reality than it can exist starting from a frugal and balanced option. Rousseau affirms, mainly in *A nova Heloísa*, the possibility to live in peace and harmony in the society state through simple habits. The adoption of a standard of living constituted by relationships sincere and exempt of false needs it guarantees to the community of Clarens the refuge title in that the transparency of the relationships can find your place. Then, it is possible to verify, in the development of the present study, Jean-Jacques' insistence in associating the accomplishment of the man to your conscious option in living in agreement with a frugality conception as ideal posture.

Key-words: luxury, frugality, transparency, posture.

INTRODUÇÃO

“Se há no mundo uma vida feliz é sem dúvida aquela que aqui vivem: mas os instrumentos da felicidade nada são para quem não sabe usá-los e só se sente em que consiste a verdadeira felicidade à medida que se tem a capacidade de experimentá-la.” (ROUSSEAU, 1994, p. 458).

Este trabalho pretende analisar o enfoque dado por Jean-Jacques Rousseau às questões que envolvem a frugalidade e o luxo no desenvolvimento de seu romance *A nova Heloísa*. Foi preciso com base nesse intuito fazer uso não só do romance publicado em 1760, como também, ao longo do trabalho, recorrer aos demais escritos do genebrino que pudessem contribuir para com o tema em pauta. A crítica rousseauiana ao luxo se constitui um tema de singular importância em sua reflexão sobre a arte de viver bem em sociedade; desta maneira, a opção assinalada por suas personagens no enredo demonstra o anseio em se buscar a felicidade naquilo que é simples e racional, e que se encontra alicerçado sobre uma filosofia do comedimento de hábitos. Rousseau propõe uma síntese de seu pensamento voltada para a procura de uma sociedade mais justa e igualitária, em que as relações não dependam da realização de conveniências e não sejam erigidas sob a forma do cultivo de aparências. E nesse ponto, *A nova Heloísa* transcende, como toda obra de arte deve fazê-lo, o domínio da ficção e adquire um proeminente caráter filosófico-pedagógico, em que é possível apreender

do mundo quimérico de Clarens a melhor maneira de se construir o mundo real.¹ Desta forma, a história sobre os dois amantes de uma comunidade na região dos Alpes guarda sob a ingênua construção de romance grande parte da concepção do genebrino em torno da sociedade de sua época.

O tema da frugalidade, que se constitui o objeto central deste trabalho, se desenvolve no escrito de Jean-Jacques como algo quase inseparável da crítica ao luxo e se constitui, por sua vez, como a própria virtude de se aderir a uma vida simples e comedida que culminará, conseqüentemente, com a paz e harmonia do estado social. Posto assim, é possível afirmar que a grande preocupação do filósofo do Ermitage consiste em fazer de sua obra um instrumento que o ajude a exaltar a virtude e seu triunfo sobre toda a corrupção a que o ser humano está sujeito enquanto inserido na civilização moderna.² Ao exaltar a frugalidade vigente nas comunidades rurais, se desenvolve ao mesmo tempo a crítica à sociedade moderna alicerçada no exagerado consumo de bens supérfluos e extremas relações desiguais³, capazes de gerar ricos e miseráveis. Com isso, sob a doçura esboçada pela vida harmoniosa de Clarens, se erige o olhar acusador de um autêntico observador das injustiças e disparidades de seu tempo. É através de um método comparativo, na maioria das vezes, que são desenvolvidas

¹ A respeito da acentuada faceta pedagógica do romance, Bento Prado Junior se manifesta concordante: *“La nouvelle Heloise quer, ao mesmo tempo, propor ao leitor a imagem de um outro mundo e ensiná-lo a instalar-se melhor no mundo real que o cerca”*. (PRADO JÚNIOR, 1988, p. 57).

² Bento Prado também concorda com a interpretação de que o tema do romance não é mais que uma exaltação do triunfo da virtude: *“Sabemos com que termos Rousseau proibia a leitura da Nouvelle Héloïse às moças, embora o livro não tenha outro tema senão o triunfo da virtude”*. (PRADO JÚNIOR, 1975, p. 9).

³ É preciso observar que a igualdade proposta em Clarens deve ser compreendida mais como um sentimento de igualdade do que propriamente uma igualdade de bens.

a crítica e a apologia que envolvem a análise do genebrino em torno da frugalidade e do luxo. Para isso, a figura da personagem Saint-Preux, amante e amigo de Júlia d'Etange, ocupa uma função essencial em todo o romance, enquanto dignitário do ônus de realizar a maior parte das observações concernentes à postura das demais personagens em relação ao luxo e à maneira simples de se viver. Em outros termos, é o amigo de Júlia que compara e descreve, por exemplo, as comunidades simples com a requintada Paris; é Saint-Preux quem analisa em suas cartas as pessoas e os ambientes e, desta forma, emite juízos de valor expressando sua aprovação ou reprovação ao que observa. É de suma importância relevar que suas reflexões raramente se voltam a si próprio, seu objeto de estudo corresponde ao universo da alteridade. As regiões de Valey, Clarens e Paris, Júlia ou Sra. de Wolmar, Sr. de Wolmar são os principais objetos de estudo do amante e amigo de Júlia para suas asseverações sobre o luxo e a frugalidade em toda a obra. Desta forma, mesmo que, em boa parte do desenvolvimento, Saint-Preux apareça somente como um mero observador do que se passa, é preciso ter em mente que é unicamente por intermédio de sua pessoa e de sua análise que é possível ter o conhecimento da postura dos demais personagens do enredo. Poder-se-ia afirmar que Rousseau se sublima no plebeu da ficção para poder manifestar sua filosofia do comedimento.

Pois bem, para tratar destas questões introduzidas brevemente, optou-se neste trabalho por uma macro divisão em duas partes que possam viabilizar uma melhor compreensão do tema proposto. A primeira parte é constituída pelos quatro primeiros capítulos concernentes ao debate em torno da questão do luxo que pode ser denominada de *Querela do luxo*. Quanto à segunda parte do escrito, diz respeito aos demais capítulos que tratam do tema do luxo e da frugalidade trabalhado propriamente na obra *A nova Heloísa*. Na primeira parte do estudo, é realizada uma análise entre a concepção rousseuniana acerca do

luxo e da frugalidade presente n' *A nova Heloísa* em relação às concepções de proeminentes pensadores que tiveram destaque nesse universo contextual; a saber, são eles La Bruyère, Fénelon, Montesquieu e Voltaire. Essa primeira etapa do desenvolvimento tem intenção de apresentar o pensamento do genebrino sobre o assunto explorando o quanto possível seus pontos de destaque em face da comparação com os demais teóricos que abordaram o mesmo tema sob formas diferentes. É propriamente a parte histórica do trabalho em que se pode compreender o grau de importância que desempenhou no contexto da época as cogitações e debates acerca do luxo. No que concerne ao segundo momento de desenvolvimento, é trabalhada a análise unicamente da obra em questão com maior profundidade, sem a preocupação anterior de compará-la com outros estudos para introduzir o tema em um contexto. Desta forma, tanto os quatro primeiros capítulos quantos os demais que se seguem compõem um todo coerente que converge para a compreensão da importância da função que o tema da frugalidade e suas repercussões ocupam na filosofia do genebrino, enquanto sonhador de uma sociedade mais harmoniosa de se viver.

De forma alguma há a pretensão de se criar uma dicotomia neste estudo. As reflexões desenvolvidas tanto na parte mais histórica do trabalho quanto na etapa de aprofundamento do texto de *A nova Heloísa* devem ser consideradas como um mesmo encadeamento de idéias com o intuito de estabelecer a autonomia e a identidade sociais do indivíduo pelo cultivo da frugalidade. Ressaltando sempre que é por meio de um modo de vida simples que se chega a um grau de liberdade satisfatório em decorrência de uma menor subordinação às necessidades que são criadas em sociedade. A felicidade enquanto satisfação de desejos só se encontra ao alcance das capacidades do homem que não anseia além daquilo que já possui. Nisso constitui-se a riqueza e a pobreza: ser feliz com o que se tem em mãos.

PARTE I

1. PONDERAÇÕES SOBRE A REFUTAÇÃO DO LUXO EM ROUSSEAU E LA BRUYÈRE

La Bruyère representou um ponto relevante no que diz respeito à crítica ao luxo em meio ao que foi chamado *Querela do luxo*. Todavia, distando do autor de *As aventuras de Telêmaco*, Fénelon, que será abordado posteriormente, o autor de *Os caracteres* é considerado a vertente laica do contraponto à questão do luxo nesse contexto⁴. Pode-se afirmar que seu pensamento se desenvolve exaltando as formas simples de se viver e de se cultivar os costumes em oposição ao caráter complexo e burocrático existente nas grandes cidades⁵.

Desta forma, de maneira semelhante a Rousseau em *A nova Heloísa*⁶, em *Os caracteres* é possível constatar a forma apologética com que o autor trata aqueles que

⁴ É possível observar, na obra *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, a descrição de Monzani em relação à versão de La Bruyère concernente a Fénelon, pensador religioso da mesma época que será focado no capítulo posterior: “A vertente mundana ou laica da crítica do luxo teve muito menos importância e extensão, La Bruyère é um de seus melhores representantes. Seu universo é bem distante do de Fénelon, embora chegue a conclusões muito semelhantes”. (MONZANI, 1995, p. 27).

⁵ A respeito do parecer de Monzani sobre o preterimento de La Bruyère a uma vida simples em detrimento da encontrada em grandes cidades, se constata que: “Trata-se de um mundo da honra, da coragem, da glória pelos grandes feitos e da simplicidade dos costumes oferecidos pela vida rústica, da qual a cidade aparece como contraponto negativo”. (MONZANI, 1995, p. 27).

⁶ Jean Starobinski observa em, *A nova Heloísa*, a posição de Rousseau em considerar valores como verdade e virtude distantes do seio das grandes cidades. Essa posição pode ser vista na seguinte afirmação: “Ele adquire o valor de uma demonstração da verdade do coração, do ardor da paixão, da virtude autêntica, tais como podem ser encontrados a distância das grandes cidades”. (STAROBINSKI, 1991, p. 355).

cultivam uma vida mais simples e rústica ao mesmo tempo em que deprecia o homem que vive na cidade. A oposição entre campo e cidade pode ser notadamente percebida na seguinte citação, em que fica explícita a ironia de La Bruyère em relação ao espanto do homem citadino ao tomar ciência da simplicidade dos primeiros homens e sua vida rústica:

Se alguma vez ele escuta falar dos primeiros homens ou dos patriarcas, de sua vida campestre e de sua economia, ele se espanta de que se tenha podido viver em tais épocas onde ainda não havia nem escritórios, nem comissões, nem presidentes, nem procuradores: ele não compreende que alguma vez se tenha podido passar-se do cartório, do ministério público e do botequim. (LA BRUYÈRE apud MONZANI, 1995, p.28).

Todavia, é de fundamental importância ressaltar um caráter comparativo no que diz respeito ao lugar, isto é, campo e cidade, expresso por La Bruyère, e não em relação à comparação entre tempo antigo e moderno; por isso, ao falar em *primeiros homens*, é preciso entender que, na verdade, o que se pretende ressaltar acima de tudo é a questão da vida campestre em oposição à citadina⁷. A exemplo de La Bruyère, Rousseau também não deixa de consolidar sua crítica ao luxo descrevendo a extrema desigualdade de riquezas reinante no seio de Paris: “*Em lugar disso, é talvez no mundo a cidade em que as fortunas são mais desiguais e em que reinam, ao mesmo tempo a mais suntuosa opulência e a mais deplorável miséria.*” (ROUSSEAU, 1994, p.211).

⁷ Tem-se, contudo, a consciência de que a crítica de La Bruyère possui um caráter acentuadamente de exaltação dos povos antigos e abriga um tênue vínculo com o elogio da simplicidade; como se nos assevera Monzani: “*É essa visão que conduz La Bruyère a valorizar o mundo antigo na sua frugalidade e simplicidade. Foi preciso que escoasse o tempo para que os homens percebessem que tanto nas ciências quanto nas artes melhor era retornar às origens, ao gosto dos antigos.*” (MONZANI, 1995, p.28).

Rousseau não somente ataca, como é possível ver acima, a suntuosa opulência presente na cidade representada por Paris, mas, sobretudo, denuncia a desigualdade presente nessa, que acarreta com isso a riqueza de alguns em detrimento da miséria de outros. É importante relevar o papel da personagem Saint-Preux na crítica rousseauiana⁸, uma vez que é o amante de Júlia, em decorrência de suas viagens, que tem a possibilidade de analisar os diferentes mundos, tanto campestres como os da região de Valais quanto os das cidades como, por exemplo, Paris. Desta forma, o jovem plebeu, através de suas cartas, tem a possibilidade de elaborar uma síntese em que se possa contrastar ambos os ambientes.

1.1 Supérfluo: Fator causador de riqueza e miséria

É possível ainda notar que a grande questão em relação à desigualdade de riquezas ressaltada pelo genebrino está estritamente vinculada ao problema da privação pela qual muitos passam para sustentar tal situação. Ora, o grande problema do luxo reside num fator distributivo, em outras palavras, as superfluidades de alguns têm como base uma escassez de necessidades primárias a outros tantos. Vê-se bem desta forma que é coerentemente justificável a crítica à abundância de alguns, uma vez que se configura como a principal responsável por um degradante panorama de desigualdade que priva muitos seres

⁸ Goulemot acentua o papel de Saint-Preux enquanto um crítico observador dos defeitos do modo de vida parisiense: "*Saint-Preux à Paris reprend les notations de son compatriote, mais rejoint un procès de la vie urbaine qui va bien au-delà des critiques que les seuls Suisses adressent à Paris. Il est de bon ton de dénoncer la mondanité parisienne, la frivolité de salons, la légèreté des Français, la coquetterie de leurs femmes, la dégradation de leurs mœurs*". (GOULEMOT, 2008, p. 17).

humanos de viverem descentemente. Da mesma maneira, a crítica ao luxo manifestada por La Bruyère vai focar a mesma questão, a saber, o fato da desigualdade de fortunas favorecer alguns e condenar outros à extrema pobreza:

Esse rapaz tão robusto, tão florido, de tão boa saúde, é senhor de uma abadia e de outros benefícios: todos juntos lhe dão vinte mil libras de renda que lhe é paga só em moedas de ouro. Há por aí cento e vinte famílias indigentes que não se esquentam durante o inverno, que não têm roupas para se cobrir, e muitas vezes não têm pão; sua pobreza é extrema e vergonhosa: que divisão! (LA BRUYÈRE, 1937, p. 126).

La Bruyère deixa transparecer de forma explícita a veemente oposição entre a posse de bens em demasia e a carência levada ao extremo, capaz de privar o ser humano de suas necessidades básicas de sobrevivência. Por conta disso, poder-se-ia corroborar concepções comuns a respeito da incidência do luxo em Rousseau e seu antecessor; sobretudo, no que tange à hipótese do luxo ser agente causador de miséria. Rousseau assevera isso da seguinte forma em seu *Primeiro discurso*: “O luxo pode ser necessário para dar pão aos pobres, mas se não houvesse luxo, não haveria pobres”. (ROUSSEAU, 1999a, p. 268).

Embora Rousseau esboce a consciência de que através do próprio supérfluo é dada aos menos afortunados a oportunidade de sobreviver servindo às conveniências dos ricos, deixa bem claro que tal consequência torna-se irrelevante uma vez que a gravidade reside em se constituir a própria fonte causadora dos males que se pretende remediar. Vê-se, desta forma, um denominador comum nas premissas que guiam à conclusão de que, para ambos os pensadores, o luxo e o supérfluo constituem elementos causadores da desigualdade extrema, isto é, aquela que retira de alguns a possibilidade de viver decentemente:

falta a muitos até o alimento; temem o inverno; têm medo de viver. Em outros lugares comem-se frutos precoces, forçam a terra e as estações para satisfazer a gula; simples burgueses, só porque eram ricos, tiveram a audácia de engolir num só bocado a comida de cem famílias. (LA BRUYÈRE, 1937, p.131. v.1).

O grande problema moral revelado por La Bruyère reside claramente na questão da desigualdade instalada entre os homens por conta de suas posses. O luxo adquire uma índole negativa à medida que se converte num indicativo de uma sociedade dividida pelos extremos de riqueza e pobreza. A falta de um equilíbrio no cultivo de necessidades leva a uma abundância desnecessária por parte de alguns, comprometendo os ideais de moderação e harmonia do estado civil.

1.2 A exaltação do comedimento enquanto agente determinante da felicidade e liberdade

Contudo, é preciso considerar que, embora Rousseau e La Bruyère concordem que aqueles que cultivam o luxo vivem com uma superabundância de bens, são unânimes em conceber que a harmonia não se encontra na posse de bens supérfluos. Muito pelo contrário, a felicidade está no equilíbrio dos prazeres e desejos. Deve-se sentir a felicidade na simplicidade dos hábitos e no comedimento das paixões e desejos. A personagem Saint-Preux, em sua análise sobre Clarens, reitera um ideal de felicidade baseado menos no cultivo exagerado de prazeres do que no recolhimento a uma vida modesta e frugal isenta de pesares. São estes objetivos simples que anteparam a tranquilidade da alma, como corrobora o amigo de Júlia: *“Encontrareis em minha descrição um rápido creiom de seus*

costumes, de sua simplicidade, do equilíbrio de suas almas e desta mansa tranqüilidade que os torna felizes, antes pela isenção dos pesares do que pelo gosto dos prazeres.” (ROUSSEAU, 1994, p. 84). De que servem os prazeres se com seu conforto trazem consigo toda uma gama de fatores que apenas contribuem para com a infelicidade perpétua sob o disfarce de uma felicidade momentânea? Uma vez que o cultivo de novas necessidades ocasiona a desigualdade entre os homens, é preferível e mais racional adotar um padrão de vida que minimize da melhor maneira seus efeitos.

Desta maneira, é possível observar em *A nova Heloísa* uma crítica ao luxo muito preocupada em exaltar a simplicidade⁹ por entender que é esta, justamente, a melhor forma de se viver melhor em sociedade. Se os homens refrearem suas paixões e, conseqüentemente, desenvolverem menos necessidades, poderão viver com mais igualdade, isto é, alcançar uma maior distribuição de bens. Uma sociedade constituída por membros com anseios moderados pode proporcionar a um maior número de pessoas a satisfação de suas necessidades básicas. Desta forma, cultivar a simplicidade é dar aval a um estado social mais igualitário e sem conflitos, uma vez que a felicidade do homem depende de uma sociedade que lhe dê a segurança de poder satisfazer suas necessidades. É nesta apologia a uma vida frugal e sem excessos que se revela a opção moral de Rousseau pelo não cultivo do luxo, na tentativa de manter uma vida com o máximo de harmonia possível. Cabe ressaltar que renunciar aos bens supérfluos se configura na concepção rousseauniana uma isenção não só material, mas, principalmente, uma libertação moral, uma vez que a importância dada às

⁹ Raquel de Almeida Prado assinala um caráter persuasivo na crítica rousseauniana no intuito de convencer as pessoas simples da importância de sua condição desprovida de luxo: “Mas, se a escolha do meio parece complicada, o objetivo é claro: trata-se de persuadir as pessoas simples e honestas do valor de sua condição”. (PRADO, 1997, p. 38).

coisas humanas, ao invés de proporcionar segurança, apenas solidifica ainda mais a dependência em relação aos bens supérfluos. O indivíduo, ao abandonar o estado de natureza para constituir uma sociedade sob os ditames legais de uma estrutura contratual, renuncia sua liberdade natural com o intuito de se colocar à disposição de normas. Com o objetivo de garantir a satisfação de suas necessidades, o homem cria uma sociedade que possa resguardá-las. Todavia, nesse novo âmbito ocorre não só a satisfação de antigas necessidades primárias como uma proliferação de novas necessidades. E com isso, o grau de dependência a que o homem social tem que se submeter aumenta significativamente ao ponto de se ver totalmente imerso por uma rede de relações sem as quais já não consegue viver. Vê-se emergir então um quadro aterrador, em que todo o esforço na tentativa de se buscar uma hipotética segurança e solidez para o bem-estar humano, amiúde, incorre no angustiante sentimento próprio da efemeridade. A esse respeito, observa Saint-Preux quanto ao senhor de Wolmar:

É em vão, diz o Sr. de Wolmar que se quer dar às coisas humanas uma solidez que não está em sua natureza. A própria razão que quer que deixemos muitas coisas ao acaso e, se nossa vida e nossa fortuna dele dependem sempre, apesar de nós, que loucura atormentar-se continuamente com coisas reais para prevenir males duvidosos e perigos inevitáveis. (ROUSSEAU, 1994, p. 459).

A opção pela frugalidade propicia uma melhor qualidade de vida, pois está isenta de toda preocupação com uma posteridade incerta. Ao escarnecer da vã tentativa humana em tentar solidificar aquilo que é efêmero por natureza, Wolmar reflete criticamente sobre a ilusão de segurança que a sociedade insiste em criar ao engendrar o cultivo do luxo em seu seio. Mas como tratar a questão do supérfluo nesse contexto? O luxo apareceria como uma tentativa de amenizar um estado de insegurança ou não passaria do próprio objeto

cobiçado com um grande engodo? Ora, convictamente, o cultivo do supérfluo adquiriu na sociedade o estatuto de uma suposta segurança que dá ao seu portador alguns instantes de ignorância com relação à sua fragilidade. Com isso, se a pretensão da cultura de bens em excesso tende a uma negação da efêmera realidade, é possível afirmar que se constitui, outrossim, a refutação da própria razão, uma vez que não cabe ao homem determinar aquilo que concerne somente ao acaso. A não adoção da simplicidade acaba por acarretar um efeito inverso naqueles que buscam paz no consumo de luxo quando vêem frustradas suas intenções de obter uma felicidade plena, isenta de corrupção.

1.3 Do empobrecimento moral

Pois bem, com base no que o genebrino expõe acima, pode-se considerar que o acúmulo de excessos, ao mesmo tempo que gera um empobrecimento material por parte daqueles que são privados até de suas necessidades básicas, produz, outrossim, um empobrecimento moral à medida que escraviza aqueles que o perseguem utilizando-se de variados meios. A grande questão é analisar como o homem ao buscar enriquecer-se materialmente acaba se tornando pobre em seu aspecto moral. O tormento a que se submete o homem ambicioso não pode ser superado por suas conquistas materiais. A ânsia pela satisfação de novas necessidades e o desejo constante por se buscar uma suposta segurança no luxo conduz o indivíduo à situação inversa do que se almeja. O autor de *Os caracteres* enfatiza que o preço que se tem que pagar pela obtenção de riquezas materiais é algo muito alto para o próprio bem estar do indivíduo, e as possibilidades de se conquistar a felicidade

através de tal são deveras remotas. Em outras palavras, a escravização aos bens materiais constitui um empobrecimento, uma vez que o indivíduo anula sua consciência ao se restringir apenas à satisfação de necessidades forjadas por sua ambição e ociosidade. O homem que cultiva poucos desejos permanece numa harmoniosa simplicidade e isento de vãs preocupações com coisas que não lhe trarão felicidade: *“não invejemos a certa espécie de gente suas riquezas: eles as têm à custa de ônus que não nos daria bom conforto. Estragaram seu repouso, sua saúde, sua felicidade e sua consciência, para consegui-las: isso é caro demais, e não há nada a ganhar por esse preço.”* (LA BRUYÈRE, 1937, p. 120, v.1).

Continuando sua reflexão, o autor de *Os caracteres* descreve como proeminentemente pobres aqueles que se deixam subordinar por seus desejos; desta maneira, nele se acentua, como em Jean-Jacques, uma reiteração em relação à pobreza moral a que o indivíduo ambicioso está sujeito por conta de sua opção pelo luxo: *“Se é verdade que se seja pobre de todas as coisas que se desejam, o ambicioso e o avaro vegetam em extrema pobreza”*. (LA BRUYÈRE, 1937, p. 132, v.1).

Nesse ponto, mais uma vez, Rousseau pensa como seu precedente em relação à definição de se ser pobre e rico. Para ele, no ambiente citadino, o valor das coisas está em seu desejo e não em sua utilidade: *“e é somente a atenção que se dá às bagatelas que faz delas coisas importantes”*. (ROUSSEAU, 1994, p. 108).

Desta forma, aquele que depende do luxo para conquistar uma vida feliz e harmônica, dificilmente obterá êxito, uma vez que o supérfluo constitui um bem instável e efêmero à mercê de circunstâncias da própria sociedade; La Bruyère assevera a esse respeito do seguinte: *“Há ligeiras e frívolas circunstâncias do tempo que não são estáveis; passam; eu*

as chamo de modas, grandeza, valimento, riquezas, poder, autoridade, independência, prazer, alegria, supérfluo.” (LA BRUYÈRE, 1937, p. 121).

Destarte, é possível chegar ao veredicto de que La Bruyère se assemelha muito a Rousseau, pelo menos nos pontos essenciais de sua crítica ao luxo e suas incidências. Quanto à forma com que expressa seu parecer, percebe-se sua prosa intimista e direta, própria de um manual de boa conduta e bem diferente do estilo romanescos adotado pelo Cidadão de Genebra. Contudo, é imprescindível atentar para aquilo que converge esses estilos, isto é, a despeito da estrutura com que foram elaborados a crítica ao luxo e o elogio à frugalidade, o mais importante é o paralelo da crítica e do elogio em si mesmos enquanto focam os mesmos objetos.

2. A FRUGALIDADE COMO PARADIGMA DE VIRTUDE NAS SOCIEDADES DE ROUSSEAU E FÉNELON

Fénelon pertencia ao meio religioso e, desta forma, sua concepção acerca do luxo foi estigmatizada como uma vertente religiosa em relação a outros pensadores. Diferentemente de La Bruyère, na obra do religioso a ser trabalhada, percebe-se claramente traços que revelam uma intenção pedagógica sob a história mitológica que tem como foco a exaltação de virtudes. Enquanto que, em *Os caracteres*, só foi possível constatar afirmações diretas sobre a concepção do autor sobre o tema proposto, em *As aventuras de Telêmaco*, o diálogo com Rousseau pode se aprofundar um pouco mais, já que ambos recorrem a situações fictícias para ilustrarem suas concepções acerca de como se viver bem com base em uma postura virtuosa. Ver-se-á que ambos tentam demonstrar através da exaltação do comedimento como o ser humano pode encontrar uma vida pacífica e equilibrada sem recorrer ao luxo.

2.1 A preferência de caráter moral pela vida simples

Dentre os críticos do luxo, François Fénelon talvez seja aquele que mais se aproxima de Rousseau na forma com que compõe e expressa sua crítica. Essa afirmação encontra o seu fundamento no fato de o religioso francês, assim como Rousseau, explicitar sua crítica em forma de romance e através de uma análise comparativa. Ambos demonstram sua desaprovação ao luxo enfatizando a maneira simples e frugal das comunidades descritas

em suas obras em oposição aos excessos existentes nas grandes sociedades¹⁰. Desta forma, ao longo deste trabalho, pretende-se explicitar alguns pontos comuns entre as obras em que se vêem expressas suas reflexões acerca dos aspectos negativos do cultivo do luxo em detrimento do favorecimento da frugalidade. É na própria composição dos caracteres das personagens, na descrição de sua postura que se pode observar uma clara meticulosidade de detalhes para a composição de uma crítica ao cultivo do luxo. É nesse ato de descrever que se adquire uma importância grandiosa para a realização plena da reflexão filosófica que emerge nas entrelinhas dos romances estudados. Cada estrutura e cada personagem não são concebidas por Rousseau e Fénelon como simples adornos de um ambiente romanesco, contudo, existe uma preocupação em dar a cada ser da trama a característica proposital que permita-lhe o desempenho de sua função crítica dentro dos preceitos filosófico-pedagógicos dos pensadores. Quanto à obra de Rousseau, o foco central das considerações recai sobre sua descrição concernente à comunidade alpina de Clarens, palco em que o genebrino expressa toda a sua concepção em prol de uma postura de vida mais moderada e simples. Em Fénelon,

¹⁰ Monzani expressa essa interpretação ao tipo de análise desenvolvida por Fénelon da seguinte forma: *“Ele trabalha por oposição: ao mesmo tempo que descreve a simplicidade de Bética, por exemplo, a opõe claramente aos Estados onde reina o fasto e a suntuosidade”*. (MONZANI, 1995, p. 24). Quanto ao método comparativo presente na obra de Rousseau através das observações de Saint-Preux, Starobinski o descreve da seguinte forma: *“Esse método comparativo, que é o da taxionomia das ciências naturais contemporâneas de Rousseau, prefigura o princípio do estruturalismo de nosso século, Saint-Preux fará a volta ao mundo, e tudo nos faz crer que ele soube levar bastante longe a sua investigação. No entanto, o essencial continua a ser a relação diferencial do meio de Vevey e de Paris, de que as cartas sobre Paris nos mostram que ela revela um contraste múltiplo: diferença na organização econômica, nas fontes do poder, nas maneiras, nos divertimentos; contraste na maneira de amar e, resumindo todas as oposições, antíteses das linguagens”*. (STAROBINSKI, 1991, p. 356).

por sua vez, optou-se por estudar seu elogio à simplicidade nas comunidades de Bética e de Saleno, que se constituem no romance os paradigmas sobre tal questão.

Pois bem, a pretensão deste capítulo é, sobretudo, enfatizar a dimensão moral que comporta a postura simples e moderada presente em tais enredos. Tanto em Rousseau quanto em Fénelon é possível constatar que a opção pela vida frugal é proveniente de uma escolha moral, isto é, de um desdém em relação ao luxo e uma clara opção por cultivar um *modus vivendi* isento de corrupção. Tal afirmação pode ser corroborada mediante a observação que Saint-Preux faz a Milorde Eduardo em relação à casa dos Wolmar: “*tudo é mantido com um cuidado que indica que não se está abaixo da magnificência mas que ela é desdenhada*”. (ROUSSEAU, 1994, p.472). É importante constatar em relação à observação feita pelo então amigo da sra. de Wolmar, que a frugalidade reinante na harmoniosa casa do sr.de Wolmar é mais uma questão de preferência moral do que um fator oriundo da situação econômica. Quando se menciona a questão como uma escolha moral é preciso compreender que a determinação dos moradores de Clarens em não cultivar o luxo diz respeito a uma convicção do que seria um bem maior. O contrário, isto é, a opção pelo luxo, poderia ocorrer sem obstáculos uma vez que a condição econômica abastada dos habitantes propiciaria isso. O luxo nesse contexto é tratado como um exagero do ser humano, algo desnecessário para a concretização de sua felicidade. Para Rousseau, luxo é ocasionado pela vaidade de poder se fazer notar ao olhar alheio, por um vazio criado pela ociosidade do homem civilizado que tem que ser preenchido pela invenção de novos artifícios ou falsas necessidades. Então qual a razão para se manter algo oriundo principalmente da faceta ruim da humanidade? Uma vez que o luxo é determinado por sentimentos abjetos e se configura como agente causador de corrupção e desigualdade entre os homens deve ser banido do convívio em sociedade. Da

mesma forma, Fénelon manifesta de maneira bem convincente sua postura favorável ao desdém da magnificência vigente no seio da civilização de Saleno e tece uma apologia apenas aos bens provenientes da natureza: “*Desprezar a riqueza supérflua e reduzir as necessidades às coisas indispensáveis da natureza significa enriquecer-se, diziam eles a si mesmos*”. (FÉNELON, 2006, p. 147). Pode-se observar que, nessa passagem, o autor deixa bem claro uma distinção entre tipos de riqueza; uma consiste em cultivar coisas supérfluas, a outra se restringe às coisas úteis e indispensáveis às necessidades do homem. Há que se entender que o tipo de riqueza tratado pelo religioso diz respeito a um contentamento e estado de harmonia com os bens que estão ao alcance do indivíduo que deseja. Não se faz necessário possuir muito desde que haja uma satisfação com o pouco. Desta forma, a riqueza consiste mais na felicidade que se pode encontrar naquilo que já se possui do que no constante anseio em se obter sempre mais.

Por outro lado, a riqueza passível de crítica transforma o indivíduo em escravo de seu desejo de acúmulo e o conduz a estar sempre buscando algo que nunca está em suas mãos. A falsa riqueza proporciona a noção de uma suposta peremptoriedade. Porém, apenas consegue concretizar a efemeridade e a frustração de uma vida que jamais poderá resguardar-se de sua finitude pela obtenção de bens. Desta maneira, segundo Fénelon, então, enriquecer consiste em abdicar das necessidades vãs e inúteis, isto é, privar-se da riqueza supérflua em favorecimento daquilo que realmente é capaz de representar utilidade. Aquele que polícia seus desejos, a ponto de não deixar-se escravizar pela posse de bens, adquire uma maior autonomia, pois não carrega consigo os pesados encargos da avidez e da insegurança. A avidez motiva o homem social a estar constantemente em busca de uma felicidade futura, não permitindo-lhe desfrutar do momento presente. Quanto à insegurança, existe sempre um medo

de não se conseguir chegar ao objetivo desejado e de se perder aquilo que já é possuído. Com isso, tanto em Rousseau quanto em Fénelon, há a concepção de que os bens em excesso, ao invés de constituírem um benefício, compõem um obstáculo a uma vida harmoniosa e abundante; é possível constatar isso no fato, por exemplo, de ambos associarem a riqueza ao menor número possível de bens. Cabe fazer um esclarecimento em relação à afirmação concernente ao empobrecimento ocasionado pelo acúmulo de bens, tanto em Rousseau quanto em Fénelon. Seria ilógico corroborar a sentença de que à medida que se cultiva o luxo e supérfluo, ao invés de enriquecer, o indivíduo empobrece mais. Desta forma, a pobreza à qual os dois críticos do luxo se referem diz respeito a uma miserabilidade acarretada pela perda significativa de liberdade e autonomia ao deixar-se subordinar por uma série de necessidades inúteis que aumentam ainda mais o grau de dependência dos indivíduos entre si. Cabe, com isso, relembrar uma passagem no *Emílio* em que Rousseau deixa bem claro a posição a que o homem se condiciona por conta de sua ambição por bens: “*Cada um de nós, não podendo dispensar os outros, volta a ser, a esse respeito, fraco e miserável.*” (ROUSSEAU, 2004, p.82). Rousseau parte do argumento de que os homens quanto mais desenvolvem suas necessidades mais aumentam sua carência pelo auxílio de seus semelhantes. O homem primitivo é caracterizado como forte e independente pelo fato de ter a possibilidade de sanar apenas com seu próprio esforço suas necessidades. É plausível afirmar então que o homem torna-se mais fraco e miserável à medida que perde sua independência e sua vontade passa a ser regulada de acordo com as vontades exteriores. Na carta que Saint-Preux dirige a Júlia, é fácil perceber de forma bem distinta a sua associação do empobrecimento moral ao acúmulo de dinheiro, demonstrando que a riqueza material não é capaz de enriquecer o homem moralmente: “*Se um dia tiverem mais dinheiro, serão infalivelmente mais pobres*”.(Rousseau,

1994, p. 84). Há, em seqüência a esse raciocínio, a afirmação de que a opção por não se possuir está estritamente condicionada ao querer; há, desta forma, uma subordinação moral, e não econômica. Ora, o luxo é refutado por quem o conhece, por aqueles a quem é dada a oportunidade de possuir e escolher entre a simplicidade e a riqueza material. “há na região minas de ouro que não é permitido explorar”. (ROUSSEAU, 1994, p. 84). Do mesmo modo, aparecem em *As aventuras de Telêmaco* exemplos que fundamentam a adesão a uma vida simples e sem excessos por causa de um comprometimento moral, sem nenhuma implicação direta a fatores de cunho econômico. Fénelon também atribui à simplicidade um grau de felicidade e vê na opção pelo cultivo de bens necessários e na negação do supérfluo as formas ideais de se buscar a felicidade:

Há muitas minas de ouro e prata nesse belo país, mas seus habitantes, singelos e felizes na sua simplicidade, não se dignam a considerar o ouro e a prata entre suas riquezas; eles valorizam as coisas que servem verdadeiramente às necessidades do homem. (FÉNELON, 2006, p. 98).

Como Rousseau, Fénelon em sua crítica ao luxo manifesta desdém pelo excesso, isto é, embora as cidades, por ele descritas, sejam privilegiadas por riquezas, optam por se absterem delas com o intuito de cultivarem um convívio harmonioso e pacífico. Assim, a grande razão para se suprimir o supérfluo nas cidades de Bética e de Saleno se encontra no interesse de preservá-las dos males próprios e oriundos da busca desenfreada pela pompa através da aquisição de bens: “*Eram também imputados a eles os excessos que decorrem da pompa, do luxo e de tudo o que lança os homens em um estado de violência e desrespeito às leis quando eles visam à aquisição de bens*”. (FÉNELON, 2006, p. 218). A importância em se optar pela simplicidade na concepção do autor de *As aventuras de Telêmaco* está em que: “A

supressão das vãs riquezas e dos prazeres enganadores lhes garante essa paz, essa união e essa liberdade. Todos são livres e iguais. (...) A sobriedade, moderação e os costumes puros desse povo proporcionam-lhe uma vida longa e sem moléstias". (FÉNELON, 2006, pp.100-101). A longevidade da vida se estrutura na opção por se viver moderadamente, buscando apenas o que constitui o cerne para a paz. A tranquilidade é fruto de um afastamento de prazeres enganadores e riquezas inúteis que contribuem tão somente para fazer com que diminua a liberdade do homem. Para Fénelon, os ideais de liberdade e igualdade entre todos só podem se concretizar no seio de comunidades que prezem pelo cultivo de costumes puros e sóbrios, que não se deixam macular pelo desejo de luxo e distinção. Assim, é constatável um elo entre a concepção de frugalidade e a noção de felicidade, também podendo ser entendida como paz e harmonia, ou seja, condição de caráter *sine qua non* para viver bem em sociedade. Há a clara tendência do pensador religioso em realizar uma relação entre a tranquilidade do indivíduo e o afastamento de preocupações vãs, com o intuito de estabelecer uma purificação do ser humano à medida que se isenta dos bens que a sociedade lhe oferece. Isso implicaria em refutação da civilização? De forma alguma. O objetivo de Fénelon é propor um modelo de felicidade que se estruture aquém de toda forma de avidez, que tenha como pilastra a filosofia da mediania e que busque a virtude numa moderação que possa proporcionar a igualdade de todos.

2.2 A concepção frugal a partir da *polis* presente em Fénelon

Contudo, se faz necessário ressaltar um ponto muito importante em relação à frugalidade proposta na comunidade de Clarens e nas cidades descritas por Fénelon; Bética se constitui uma cidade estruturada e consolidada com um regimento político. Desta forma, há grande diferença de Bética em comparação a Clarens, no sentido de que, na primeira, a moderação é algo salvaguardado pela legislação do Estado, enquanto que na segunda, não há a presença de um poder constituído que garanta a estabilidade da frugalidade. Ora, isso obviamente por não se tratar de uma cidade ou Estado constituído e sim de uma comunidade rural que não possui um sistema ou regime políticos¹¹. Assim, embora o repúdio aos bens supérfluos e a opção pela simplicidade partam de uma escolha moral dos indivíduos como um todo, é imprescindível a existência de leis¹² que anteparem os deslizes que possam ocorrer. Bética é propriamente uma cidade, isto é, uma polis com todo o aparato político e burocrático que são necessários para sua concretização. Esse é um ponto muito importante a ser considerado entre a comunidade de Clarens e a polis supracitada por Fénelon. Embora existam semelhanças importantes entre ambas concepções, tem que se ficar bem claro que os ideais de frugalidade concebidos por Rousseau se realizam num âmbito oposto à noção de polis, uma vez que sua comunidade não tem a pretensão de se estruturar como uma cidade

¹¹ É de suma importância deixar bem claro que embora Clarens se constitua uma fazenda sem aparatos institucionais, suas regras são reflexos daquelas convencionadas na sociedade da qual faz parte. Desta forma, pode-se afirmar que Clarens sofre a influência da sociedade exterior.

¹² A esse respeito, corrobora Monzani: "*Fénelon prega uma ordem rígida, uma sociedade regrada segundo a norma do bem comum onde não tem lugar nem o luxo nem a miséria*". (MONZANI, 1995, p. 24).

com instituições político-formais. Jean-Jacques apenas pensou em uma reunião de bons caracteres, de costumes puros e pessoas de bom senso.

Desta forma, considerando as posições semelhantes e distintas entre ambos pensadores, é possível chegar à constatação de que Rousseau, embora tenha sucedido Fénelon e tenha conhecido sua obra aqui trabalhada, tenha ousado muito mais por um lado do que se atreveu seu predecessor. Isso, pelo fato justamente de que, embora na comunidade do sr. de Wolmar haja uma opção pela vida frugal, esta só pode ser assegurada unicamente por leis internalizadas e concebidas na própria consciência moral do indivíduo. Em outras palavras, Rousseau é totalmente seguro da opção moral de suas personagens ao não estabelecê-las em um ambiente que precise de leis para se organizar. Fénelon, por sua vez, se não se atreveu a idealizar cidades com um regime frugal e moderado que não se utiliza de leis instituídas politicamente, ao menos tentou concebê-las de modo que apenas regulassem o anseio já concebido pelo indivíduo; ou seja, a disposição por uma vida simples é pré-existente, a lei meramente o conduz. No entanto, é de fundamental importância notar que, embora ambos façam sua escolha por uma vida frugal, existe uma questão política que os separa; Fénelon dista de Rousseau ao descrever comunidades frugais com um regime político estruturado. Com isso, há a possibilidade de afirmar que o religioso se aproxima, nesse ponto, mais da realidade que o genebrino que apenas se detém no campo moral da questão? De forma alguma. A concepção de comunidade deve ser compreendida como o âmago da sociedade política, ou seja, é a própria base da polis. Antes das instituições sociais e da geração de leis, é necessário que exista uma reflexão moral sobre quais são os aspectos mais úteis para se viver bem uma vida em comum. Para que as leis surtam o efeito profícuo desejado é imprescindível que os indivíduos possuam uma pré-disposição interior a respeito de seu teor benéfico.

Contudo, é preciso entender que Rousseau não isenta completamente sua comunidade de toda a influência advinda da sociedade maior da qual faz parte. Os habitantes de Clarens vivem segundo os costumes de sua tradição, mas também são influenciados pelas leis e costumes que vem de fora, uma vez que é impossível negar a civilização maior que se encontra ao seu redor. Ora se há o estabelecimento de uma crítica à sociedade e ao seu luxo, é pelo fato de haver um contato de uma das partes com o outro lado da sociedade. A análise e a censura a certos hábitos e costumes só ocorrem mediante a possibilidade de conhecer e até de participar daquilo que se pretende criticar. Fénelon, por sua vez, não manifestou tanto zelo ao tentar estabelecer seus ideais de comedimento pautados, sobretudo, por instituições e leis que pudessem lhes garantir a sua eficácia. Para ele, as próprias leis teriam que voltar-se para o fins pretendidos como a paz e harmonia da polis. Com isso, o afastamento da corrupção de valores dá-se através de um sistema de leis coercitivo que garanta aos homens um equilíbrio e os impeça de optarem pelo supérfluo. Pode-se ter um claro desenvolvimento da questão na seguinte parte de sua obra:

Há um meio fácil de impedir que o povo, na abundância, seja corrompido pelo prazer: as leis que acabamos de elaborar para agricultura tornarão a vida dos lavradores laboriosa e, mesmo na abundância, eles terão somente o necessário porque nós coibimos todas as artes que fornecem o supérfluo. (FÉNELON, 2006, p. 150).

Vê-se surgir então uma fenda muito importante entre Bética e Clarens. Embora os habitantes da comunidade descrita por Rousseau sejam laboriosos e prezem somente pelo que lhes é necessário, tal atitude não sofre uma total influência das leis constituídas de um governo. Desta forma, poder-se-ia sintetizar tal discussão na afirmação de

que quando se trata de Clarens e da atitude de seus habitantes, o que está em questão é uma sociedade campestre regida por costumes e virtudes¹³ que pouco se deixam influenciar por agentes exteriores, uma vez que o que vem de fora não constitui um paradigma e sim um objeto de crítica; ao passo que, ao se mencionar Bética e Saleno, surge a dimensão da polis, em que os costumes dão lugar às leis constituídas no seio de um regime político. Contudo não se pode concluir que Fénelon concebe sua refutação ao luxo como algo que deve ser imposto às pessoas por leis constituídas e aparatos repressores do governo. Pelo contrário, a frugalidade é adotada por toda a comunidade como a melhor forma de se viver e, por consequência disso, há a concordância da elaboração de leis que possam velar por aquilo que todos concordaram como sendo o mais profícuo pra todos.

É importante observar que a postura de Rousseau está consideravelmente mais no campo da moral que a de Fénelon quando se compara Clarens com Bética e Salenos, uma vez que sua comunidade é mais governada por uma moral de costumes. Ora, é bom enfatizar que justamente Jean-Jacques, em seu *Discurso sobre a desigualdade*, tece uma crítica aos *moralistes* que o precederam e que corroboraram a supremacia da razão sobre as paixões. Dentre os *moralistes* criticados, um é notadamente François Fénelon¹⁴:

¹³ Starobinski, ao descrever a intenção crítica sob a estrutura ficcional da obra rousseauiana, evidencia algumas peculiaridades presentes em Clarens, responsáveis por sua exaltação enquanto sociedade ideal: “O contraste tradicional da ficção e da realidade é aqui empregado de maneira a inverter-se: são os homens do mundo, os parisienses, que vivem na ilusão, na mentira, na vã aparência. A ficção romanesca, ao contrário, pretende figurar um universo da verdade: uma sociedade mais estreita, regida por virtudes sinceras, e capaz de conhecer evidências do sentimentos”. (STAROBINSKI, 1991, p. 355).

¹⁴ Em nota, Paul Arbousse-Bastide manifesta o um comentário a respeito da crítica rousseauiana aos *moralistes*: “Rousseau toma o partido de Diderot que reabilitava a paixão, em sua *Tradição dos Princípios da Filosofia Moral*, de Shaftesbury, e em sua *Apologia do Padre de Prades* (1752),

Apesar do que dizem os moralistas, o entendimento muito deve às paixões, que segundo uma opinião geral, lhe devem também muito (...) As paixões encontram sua origem em nossas necessidades; (...) o homem selvagem, privado de toda espécie de luzes, só experimenta as paixões desta última espécie, não ultrapassando, pois, seus desejos e suas necessidades físicas.” (ROUSSEAU, 1999b, pp. 65-66).

Mesmo se tratando de uma outra obra, não se poderia deixar despercebida essa crítica de Rousseau à postura moralista, segundo seu ponto de vista, exercida por Fénelon. Contudo, ao tecer uma comparação com as descrições de Clarens e da região de Vevey com Bética e Saleno, vê-se algo totalmente diferente; Fénelon defende uma postura comedida e ponderada anteparada por uma estrutura política, ao passo que Rousseau assume mais o âmbito moral da questão, ao isentar sua comunidade de um poder político. Em outras, Jean-Jacques ao conceber uma comunidade que se fecha para o mundo externo e se coloca-lhe como uma espécie de oposição, tem a intenção de negar alguns de seus valores. O poder político constituído socialmente é um dos valores mais afetados pela crítica rousseauiana e embora se possa ver clara influência do Estado nas entrelinhas de Clarens, essa é refutada o tempo todo. Por outro lado, as principais decisões tomadas nas cidades de Fénelon são políticas e não simplesmente morais. O pensador religioso opta por estabelecer uma moralidade que caminhe com as leis de uma cidade estruturada na tentativa de dar a maior plausibilidade possível à sua teoria. Sem o anteparo das leis de um governo, toda crítica e elogio envolvendo a questão do luxo, em sociedade, tende a incorrer em moralismo de

contra os moralistas do século precedente, Pascal, La Bruyère, Fénelon, que descreviam o drama do homem com uma luta da razão contra as paixões.” (BASTIDE, 1999, p. 65).

costumes, mesmo que para isso se recorra à razão¹⁵. O fato é que se pode ver que Rousseau tenta resolver o problema da conduta do homem em relação ao luxo de uma forma mais simples, apelando, sobretudo, ao seu bom senso e a uma moralidade interior. As leis e a sua coerção não são necessárias uma vez que todos são racionais o suficiente para saber o que é certo a se fazer. A própria razão então aparece com função norteadora para determinar o que pode ser definido como útil e inútil, necessário e supérfluo na comunidade ideal do genebrino.

¹⁵ No que concerne à razão presente em sociedade e determinante de seu estado de moderação, sobretudo em Clarendon, Starobinski se expressa da seguinte forma: "*É a razão agora que define o necessário, suprime o supérfluo, ajusta o trabalho às necessidades legítimas*". (STAROBINSKI, 1991, p. 117).

3. ROUSSEAU E MONTESQUIEU: ENTRE A LEGISLAÇÃO E A MORALIDADE

Em *A nova Heloísa*, a crítica ao luxo é bem moderada e, muitas vezes, de forma indireta, se comparada à exposta no *Primeiro discurso*. Na obra de Montesquieu *O espírito das leis*, a postura de repúdio ao supérfluo aparece de forma direta¹⁶ pois não há a utilização de personagens para ilustrar a teoria desenvolvida. É preciso compreender que estão sendo tratadas duas obras bem distintas, tanto em estrutura quanto em intenção; uma obra é um romance e a outra é um tratado filosófico sobre a natureza das leis. Desta forma, a abordagem sobre a concepção de Montesquieu acerca do luxo e da frugalidade em relação à obra rousseauiana abre uma perspectiva pouco trabalhada em La Bruyère e Fénelon; a saber, o confronto propriamente dito entre a questão política e a moral. A constante preocupação em *O espírito das leis* reside em encontrar os meios políticos mais eficazes possíveis para se estruturar uma sociedade em que se possa viver em harmonia e sem desigualdade. Ora, em Fénelon, como foi tratado, a grande preocupação não consistia em engendrar um aparato político profícuo que pudesse propiciar a felicidade, contudo, era descrever a instauração da harmonia num estado já consolidado politicamente. Nesse ponto, analisar o pensamento de

¹⁶ É preciso, desde já, estabelecer que a crítica desenvolvida por Montesquieu ao luxo, em *O espírito das leis*, ocorre apenas quando está sendo tratada a república. O luxo só é nocivo nas repúblicas, sejam democráticas ou aristocráticas. Por outro lado, nas monarquias, o luxo se faz necessário para seu bom funcionamento e harmonia: “Como, pela constituição das monarquias, as riquezas são distribuídas de maneira desigual, é realmente necessário que exista luxo. Se os ricos não despendem muito, os pobres morrerão de fome. É mesmo indispensável que os ricos gastem proporcionalmente à desigualdade das fortunas e, como dissemos, que o luxo aumente na mesma proporção”. (MONTESQUIEU, 1973, p. 101). Desta forma, no presente capítulo, está sendo tratada a concepção de luxo próprio da noção de república do pensador francês.

Montesquieu em relação ao do genebrino constitui uma parte de muito interesse neste trabalho, pelo fato de propiciar uma visão do bom funcionamento das leis como sendo a própria felicidade presente na sociedade. Desta forma, é possível constatar que em Montesquieu há a explícita preocupação primeira com um bom desenvolvimento e consolidação de leis eficazes e executáveis; são elas que determinarão o sucesso ou fracasso da civilização.

A crítica ao luxo e a apologia ao comedimento encontradas no texto de *A Nova Heloísa* são temas centrais do enredo da obra, já que essas questões são trabalhadas pelo autor à medida que se desenvolve a história¹⁷. Pois bem, a crítica rousseauiana que envolve a questão do luxo se dá através da descrição do perfil das personagens¹⁸ e, sobretudo, da observação de como se dá a organização do ambiente em que essas residem. Montesquieu,

¹⁷ A esse respeito, Raquel de Almeida Prado observa em *A nova Heloísa* mais que um elogio à frugalidade, um elogio à própria virtude que engloba, de certa maneira, a anterior. É pela descrição da paixão romanesca, segundo ela, que Rousseau realiza seu plano: “*O projeto de Rousseau, em A nova Heloísa, é duplamente paradoxal, tanto na matéria – o elogio da virtude na paixão – quanto na forma – o uso da ficção romanesca para restabelecer a transparência*”. (PRADO, 1997, p. 39).

¹⁸ Houve todo um cuidado com que Rousseau compôs seus personagens, de modo a dar-lhes características especiais, tornando-os exemplos de boa conduta frente à corrupção existente em seu século além dos domínios literários; como mostra Raquel: “*Se Rousseau já condenara a corrupção do século nos seus prefácios, o seu romance era povoado por seres excepcionais, cujos deslizes servem apenas para reconduzi-los mais seguramente à virtude*”. (PRADO, 1997, p. 40). Com base nisso, pode-se concordar que a ficção elaborada pelo genebrino, ao mesmo tempo que tenciona estabelecer paradigmas de comportamento, opõe-se com os valores da sociedade real. Sobre isso, Starobinski também ressaltou a tensão entre ficção e realidade presente em *A nova Heloísa*, enfatizando o objetivo de transparência enfocado na obra romanesca: “*A ficção romanesca, ao contrário, pretende figurar um universo da verdade: uma sociedade mais estrita, regida por virtudes sinceras, capaz de conceber as grandes evidências do sentimento*”. (STAROBINSKI, 1991, p. 355).

por sua vez, em toda sua grande obra, dedica várias partes à questão do luxo e da frugalidade; contudo, a forma com que é tratada tal questão em *O espírito das leis* é totalmente diversa da do romance do genebrino. Resumidamente, poder-se-ia explicitar que a concepção de Montesquieu acerca do luxo e da moderação é exposta de forma incisiva e subordinada a implicações de caráter maior, isto é, está ligada diretamente à procura de uma melhor forma de se governar sob leis que possibilitem tal intuito¹⁹.

Na obra *A Nova Heloísa*, a apologia a uma postura moderada, bem como a crítica ao excesso, se dão, na maioria das vezes, através das observações da personagem Saint-Preux; é ele quem analisa a postura dos Wolmar, e, outrossim, é sob seu olhar que se tem a descrição da pequena comunidade idealizada por Rousseau, como sendo um paradigma da possibilidade concreta de se cultivar a frugalidade no estado de sociedade. Desta forma, as inferências acerca de uma conduta moderada e sem excessos, como condição para se viver em harmonia em sociedade, são possíveis de serem vistas, ao longo de todo o romance; seja em decorrência das viagens de Saint-Preux, ou por ocasião de sua residência na comunidade de Clarens, na casa do Sr. de Wolmar. Para a realização da pretendida comparação do análogo romance à obra aludida de Montesquieu, optou-se por se deter apenas em alguns de seus pontos-chave, tais como a questão dos benefícios da frugalidade para a igualdade, a oposição

¹⁹ Monzani dá a entender quanto à posição de Montesquieu em relação ao luxo em *Espírito das leis* uma certa apologia discreta, e não propriamente uma crítica; isso pode ser observado na seguinte passagem: “Não que condene o luxo, ao contrário. Mas a apologia é mais que discreta”. (MONZANI, 1995, p.43). Nesse trabalho, pretendemos demonstrar que em momento algum Montesquieu elogia o luxo na república, pelo contrário, suas críticas a seu respeito são bem explícitas. Talvez a concepção contrária de Monzani se deva ao fato de se referir à noção de luxo proposto na monarquia.

do luxo ao espírito de moderação, diferenças com relação à concepção de comércio e outros itens serão evidenciados paulatinamente.

3.1 A vida em Clarens: proximidade com o estado de natureza

Os ideais de frugalidade propostos em Clarens aproximam muito esta pequena comunidade de algumas ideias abordadas por Rousseau, ao tratar do estado de natureza²⁰. Por exemplo, há nos habitantes dessa pequena sociedade uma preocupação em cultivar em seu trabalho cotidiano apenas o necessário para a sua manutenção, dispensando assim todo desnecessário ocasionado pelo cultivo do supérfluo. Ora, tal concepção se aproxima muito com aquilo que faz o homem primitivo no estado de natureza descrito por Rousseau em seu *Segundo discurso*:

Foi por uma providência muito sábia que as faculdades que possuía em potencial só deveriam desenvolver-se com as ocasiões de as exercer, para que não lhe fossem supérfluas nem onerosas antes do tempo, nem tardias e inúteis às suas necessidades. Ele tinha, unicamente no instinto, tudo de que precisava para viver em estado de natureza, e, numa razão cultivada, apenas o de que precisa para viver em sociedade. (ROUSSEAU, 1999b, p.72).

²⁰ Rousseau desenvolve toda uma crítica abordando o abandono do homem à sua condição natural em sua obra *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*. Segundo a obra, o homem abandona um estado de frugalidade e liberdade para constituir uma sociedade na qual vive dependente de suas novas necessidades, frutos de suas paixões desenfreadas. Para o genebrino, é a própria sociedade adotada pelo homem que gera esse contexto de corrupção.

É claro que mesmo numa cultura moderada como Clarens, o homem está longe de produzir somente o necessário à sua subsistência, contudo, isso não consiste num problema que venha abalar a sobriedade e moderação propostas por Jean-Jacques à sua sociedade ideal. Clarens jamais pode ter as mesmas características do estado de natureza, uma vez que pertence ao estado civil, porém, seus habitantes tentam amenizar à medida do possível a proliferação dos excessos próprios da sociedade. Em uma passagem em que Saint-Preux reproduz parte de um discurso de Júlia, Rousseau nos deixa bem clara a sua concepção de uma vida que aproxime o indivíduo social do homem em seu estado de natureza:

Pelo contrário, uma ordem de coisas em que nada é concedido à opinião, onde tudo tem sua utilidade real e que se limita às verdadeiras necessidades da natureza não oferece apenas um espetáculo aprovado pela razão mas um espetáculo que satisfaz aos olhos e ao coração, pelo fato de o homem nele ver-se somente através de relações agradáveis, como se se bastasse a si mesmo, pelo fato de a imagem de sua fraqueza não se evidenciar e pelo fato de esse quadro risonho nunca excitar reflexões tristes. (ROUSSEAU, 1994, p.474)

Júlia, ao descrever a postura ideal que deve ser adotada pelo homem social, na verdade enuncia algumas características próprias da vida no estado de natureza como, por exemplo, o fato de se adequar aquilo que se produz às verdadeiras necessidades, a atitude de se buscar a utilidade real das coisas, e a postura de tornar a relação interpessoal tão agradável, ao ponto de o indivíduo sentir-se como se se bastasse a si mesmo. Isso é fácil de ser entendido, uma vez que quanto menos o indivíduo multiplicar suas necessidades, fazendo opção primária pelo que é útil e necessário, menos dependerá do auxílio de outrem para concretizar seus desejos, que não serão tão longe do alcance de suas forças. O discurso de Júlia, descrito na 2ª Carta da 5ª parte por Saint Preux, dá a entender que uma postura frugal

em relação aos bens produzidos em sociedade constitui um importante elemento para o estabelecimento de relações agradáveis entre as pessoas; com isso poderíamos compreender, como nos sugere o texto, que a opção por aquilo que se faz mais necessário e útil, em detrimento do supérfluo, é uma atitude mais concordante com a razão e com os sentimentos. É muito interessante notarmos a terminologia *espetáculo* utilizada por Júlia, ao se referir à grandiosidade que constitui a adesão a uma vida moderada, cuja opção leva a um *quadro risonho* e isento de *reflexões tristes*. Rousseau, através do recurso da metáfora, expressa sua aprovação à postura descrita por Júlia; desta forma, o verdadeiro espetáculo é aquele que está isento da pompa e do luxo, que não se utiliza dos excessivos frutos de necessidades forjadas, cuja função é comprazer apenas aos *olhos*, isto é, necessidades inúteis e superficiais. Com isso, é possível entendermos que *um espetáculo que satisfaz aos olhos e ao coração* constitui as necessidades úteis e verdadeiras, indispensáveis para se viver bem em sociedade; *satisfazer aos olhos e ao coração* com a aprovação da razão pode ser interpretado como sendo a justa medida, ou seja, aquilo que não exagera nem em um ponto, nem em outro, é o meio em que se pode encontrar a virtude, como cogitavam os antigos gregos.

Ora, por sua vez, Montesquieu concorda com Rousseau no que concerne à sua defesa de uma postura de vida moderada, e, da mesma forma, demonstra aversão ao cultivo do luxo. Isso pode ser constatado numa breve passagem em sua obra *O espírito das leis*: “o luxo contrário ao espírito de moderação deve ser banido”. (MONTESQUIEU, 1973, p. 108). É possível ver claramente que assim como nos é esboçado em *A Nova Heloísa*, também na obra desse pensador francês, o espírito de comedimento é incompatível com o do luxo; além disso, há, expresso claramente nas palavras de Montesquieu, o desejo de se banir o luxo em favorecimento da moderação. Através da obra de Montesquieu, é possível completar

o sentido do motivo pelo qual Júlia defende o discurso do cultivo apenas das necessidades verdadeiras e da adequação da produção restringida às coisas que têm utilidade real.

3.2 A igualdade como pretensão

Pois bem, Rousseau, através da observação de Saint-Preux em relação a Júlia, define a moderação como um fator que tem como uma de suas características o poder de fazer com que o indivíduo tenha uma melhor relação com o seu próximo; isso pelo fato de que, como foi dito acima, com um número menor de necessidades, a dependência em relação a outrem para satisfazê-las também diminuir. Todavia, há um outro ponto a ser vislumbrado no discurso de Júlia que pode ser corroborado justamente em virtude da comparação realizada entre a concepção do pensador genebrino e a do francês acerca do tema. Se o comedimento se constitui um espetáculo que agrada aos olhos e ao coração capaz de proporcionar relações agradáveis, poderíamos também entender que tais relações constituem não só uma amenização da dependência interpessoal a que está exposto o homem social, enquanto partícipe de um corpo coletivo, como, outrossim, são agentes responsáveis pelo anteparo de uma pretensão de igualdade, entendida como uma proporção material entre indivíduos. Mesmo em Clarens, fica bem claro que, embora haja uma relação harmoniosa entre seus habitantes, é explícita uma diferença de condições e a desigualdade de bens, todavia, a igualdade de Clarens pode ser compreendida como aquela que não gera nem ricos e nem pobres, pois todos são felizes dentro de seu próprio lugar. A Senhora de Wolmar, segundo

Saint-Preux, observa bem isso ao enfatizar sua discordância em relação à mudança de condição:

A grande máxima da Senhora de Wolmar é pois a de não favorecer as mudanças de condição social mas a de contribuir para tornar feliz cada um na sua, sobretudo a de impedir que a mais feliz de todas, que é a do camponês num estado livre, se despovoe em favor das outras”. (ROUSSEAU, 1994, p.464).

Com isso, a igualdade proposta em Clarens consiste em fazer com que cada um se sinta satisfeito com aquilo que já possui, isto é, que a suficiência tanto material quanto espiritual seja encontrada dentro da própria condição social de cada um. Desta forma, mesmo que haja condições sociais distintas, estas não são vistas como um fator de desigualdade, uma vez que Rousseau chama a atenção para uma conformação e suficiência diante daquilo que se possui; a desigualdade só existe diante de um sentimento e um olhar de inconformidade e insatisfação de uma condição ao observar outra. Isso fica bem claro, ao se observar a postura do casal Wolmar: *“Ao iniciar a vida em comum examinaram o estado de seus bens; não consideraram se eram proporcionais à sua categoria social mas às suas necessidades”*. (ROUSSEAU, 1994, p. 458). Desta forma, poder-se-ia concluir esse ponto, afirmando que a igualdade concebida em Clarens consiste na filosofia de proporcionar ao indivíduo aquilo que lhe é necessário para ser feliz, e não o que é igual ao que outro possui. A felicidade é mais um contentamento com o que se possui do que a simples posse de algo com o único objetivo de se fazer notar em determinada condição social. É nesse ponto que poderíamos recorrer à crítica de Montesquieu ao problema gerado pelo luxo; segundo ele, o luxo está diretamente relacionado com desigualdade das fortunas: *“O luxo é proporcional à desigualdade das fortunas. Se, num Estado, as riquezas são distribuídas proporcionalmente não haverá luxo,*

pois ele é baseado somente sobre os haveres obtidos pelo trabalho alheio.” (MONTESQUIEU, 1994, p.107). Fica bem claro que o luxo é indicativo de uma sociedade que pratica uma política de distribuição de bens injusta. Enquanto alguns indivíduos se beneficiam de uma ociosidade corrupta, há outros tantos que têm que trabalhar para sustentar suas superfluidades sem limites. Desta forma, o luxo adquire uma índole injusta e uma degradação que o insere no mesmo patamar de um roubo, uma vez que se beneficiar de algo alheio, como é o caso do trabalho, não pode ser denominado de outra forma. A sociedade que se conforma com esse tipo de corrupção não pode ser qualificada como uma sociedade que tenha como prioridade o estabelecimento pleno da justiça e da ordem. O próprio luxo só pode ser definido como aquilo que alguns detêm e a maioria não possui; assim, a sua própria essência consiste numa distinção de pessoas, num fazer-se notar por algo que poucos indivíduos têm acesso. Em outras palavras, se todos possuísem o luxo, este deixaria de sê-lo.

Com isso, é possível ver pontos de concordância entre as duas obras, uma vez que tomando o luxo como o contrário da moderação e do comedimento, como explicita Montesquieu, chega-se à conclusão de que em uma sociedade em que não exista frugalidade, isto é, em que não se dê viés às necessidades verdadeiras e adequadas à utilidade real, consequentemente, haverá desigualdade. A partir do momento em que homem não mais precisar se preocupar em trabalhar para sanar suas necessidades básicas, sentirá uma necessidade nova de engendrar ocupações para sanar as lacunas de sua vida ociosa. Contudo, aquele que por conta de sua fortuna se vê com mais tempo livre que os demais indivíduos mergulha num profundo engano. O indivíduo ocioso vive constantemente atormentado por necessidades novas que vicejam em sua mente a todo instante e das quais não pode viver sem. Por outro lado, o homem que trabalha para seu sustento não tem tempo de se preocupar com

novas necessidades, uma vez que as únicas que lhe interessam são aquelas que satisfarão seus anseios imediatos. Tornar-se escravo da própria ociosidade é algo mais ruinoso que trabalhar por bens moderados, pois a ausência de limites com relação ao desejo de possuir leva o indivíduo a um estado de dependência de outrem muito maior.

3.3 Divergências sobre o comércio

É interessante notar que há uma ênfase em dizer que o luxo é sustentado pela produção com base no trabalho alheio; ou seja, aparece nesse ponto a inferência à dependência em relação a outro indivíduo para se conseguir gozar dos artigos do luxo. Rousseau, em *Emílio*, demonstra a relação a que o homem se subordina em sociedade por conta da divisão do trabalho, gerando, assim, a dependência ao trabalho alheio: “*quando uma parte dos homens descansa, é preciso que o concurso dos braços dos que trabalham supra a ociosidade dos que nada estão fazendo*”. (ROUSSEAU, 2004, p. 246). Desta maneira, está dada uma estreita relação, até o momento, de semelhança entre a concepção desse filósofo francês com os ideais de frugalidade expressos por Rousseau em seu romance, uma vez que, na pequena comunidade dos alpes, o trabalho realizado deve ter um caráter auto suficiente e imediato, já que não se prima pelo acúmulo de produção, por não se destinar ao mercado; Saint-Preux ilustra isso muito bem ao mencionar um discurso do Sr. de Wolmar: “*em lugar das vendas e das compras em dinheiro, que duplicam o prejuízo, procuramos trocas reais, em que a conveniência de cada contratante sirva de proveito a ambos*”. (ROUSSEAU, 1994, p. 475). Ora, os trabalhos realizados em Clarens não têm como fim a atividade comercial e, por

isso, inexistente o interesse de se produzir além daquilo que se possa consumir em um caráter mais imediato²¹; isto é, não há espaço para uma produção de bens excedentes e, conseqüentemente, para o cultivo de luxo. Uma vez que em Clarens, a cultura não se volta para uma produção cumulativa e mercantil, na maioria das vezes, o trabalho pode ser executado por um único homem, sem que este precise da ajuda de outros para garantir sua subsistência, pois o pouco que produz lhe é suficiente para sua manutenção. Porém, é de suma importância compreender que se por um lado Rousseau não admite de forma alguma o comércio em concordância com a temperança e o comedimento, por outro, Montesquieu admite a importância do comércio como algo que traz consigo o espírito de moderação e frugalidade, uma vez que para ele o mal está no excesso de riquezas: “*É que o espírito de comércio traz consigo o de frugalidade de economia, de moderação, de trabalho, de dependência, de tranqüilidade, de ordem e de mérito*”.(MONTESQUIEU, 1973, p.72). Vê-se, com isso, uma acentuada distinção entre Montesquieu em relação a Rousseau, no que concerne à relação da frugalidade com o comércio. Para o autor do *Espírito das leis*, o comércio traz consigo muitos benefícios para a sociedade, dentre eles, a própria tranqüilidade, que poderíamos tomar como sinônimo de harmonia do ser consigo mesmo e com os demais. Todavia, o próprio Montesquieu ressalta que o bom comércio deve ser acompanhado de um espírito de moderação, caso contrário, pode ocorrer um excesso de riquezas e, conseqüentemente, a instauração da desigualdade: “*O mal surge quando o excesso de riquezas destrói este espírito de comércio e vê-se subitamente surgirem as desordens da desigualdade, que ainda não se tinham feito sair*”. (MONTESQUIEU, 1973, p. 72). Há uma

²¹ No que tange a esse assunto, Starobinski reitera tendo em pauta o trabalho em Clarens: “*No produto do trabalho, reconhecem simplesmente a possibilidade de dar à carência atual uma satisfação imediata*”. (STAROBINSKI, 1991, p. 116).

latente preocupação de Montesquieu em relação à atividade comercial; sua existência só pode sustentar-se ao passo que não se incorra no erro do acúmulo de bens ou na multiplicação exagerada de riquezas. Já para Rousseau, não é tratada a questão de como deve ser o comércio, e sim é expresso seu repúdio a toda atividade comercial e aos frutos por ela produzidos. Se para Montesquieu, é possível uma relação harmoniosa mediante a existência do comércio e, obviamente, do dinheiro, o genebrino, por sua vez, associa o bem-estar, o prazer e a abundância à ausência de comércio e dinheiro. A esse respeito, Saint-Preux faz a seguinte observação de uma região:

Contudo, o dinheiro é muito raro no alto Valais, mas é por isso que os habitantes vivem no bem estar, pois os gêneros são abundantes, sem saída para o exterior, sem consumo de luxo no interior e sem que o agricultor montanhês, cujos trabalhos são seus prazeres, se torne menos laborioso. Se um dia tiverem mais dinheiro, serão infalivelmente mais pobres. (ROUSSEAU, 1994, p. 84).

3.4 O supérfluo como sinônimo de inutilidade

Um outro ponto a ser percorrido nesse estudo é quanto à definição de supérfluo, presente no romance rousseauiano, e que pretendemos estabelecer em relação à concepção de Montesquieu. Para Rousseau, o supérfluo está intrinsecamente relacionado com o inútil, isto é, necessidades não verdadeiras, geradoras do excesso e do luxo. Para que fique bem claro o significado do termo, é preciso entender que o requinte ou os bens que concorrem para com a comodidade das pessoas não constituem necessariamente o que se pode

denominar de supérfluo. Ora, isso pelo fato de Rousseau, diferentemente do que fez em seu *Primeiro discurso*, ter instaurado um refinamento em sua concepção de luxo e supérfluo; em outras palavras, o luxo só é nocivo quando se constitui em algo supérfluo, isto é, algo que não possui utilidade, a não ser para ser ostentado aos olhos alheios. Nesse ponto, a posse do luxo não pode ser caracterizada como uma geradora de bem-estar ao indivíduo, contudo um fator que apenas contribui ainda mais para agravar o quadro de desarmonia e instabilidade sociais. A esse respeito, Saint-Preux destaca um parecer observado na Senhora de Wolmar com relação à sua concepção de superfluidade:

Não considera como supérfluo nada do que pode contribuir ao bem-estar de uma pessoa sensata mas dá esse nome a tudo o que serve apenas para brilhar aos olhos alheios, de modo que encontramos em sua casa o luxo do prazer e da sensualidade sem refinamento nem indolência. (ROUSSEAU, p.460, 1994)

Será visto em outro lugar um aprofundamento na questão da distinção dos luxos desenvolvida por Rousseau através de Júlia. O intuito nesta parte é dedicar desvelo à definição de que o luxo adquire um sinônimo de algo inútil e que se presta apenas à notabilidade do indivíduo em face de seus semelhantes. Há nesta concepção uma grande semelhança com relação ao desejo que Montesquieu coloca em evidência; fruto do convívio em sociedade, os homens desenvolvem o desejo de se notabilizar através de coisas fúteis, ou seja, inventam necessidades que, em meio à sociabilidade, lhes proporcionam uma certa notoriedade. Desta forma, de acordo com o filósofo francês: “*Quanto mais houver homens reunidos, tanto mais esses serão fúteis e sentirão nascer neles o desejo de se notabilizar por pequenas coisas*”. (MONTESQUIEU, 1973, p.107). Desta maneira, assim como em Rousseau, em Montesquieu, no que concerne à questão do luxo e da futilidade, também é

visível sua concepção de que o supérfluo é determinado como aquilo que possui a única função de se fazer distinguir dos demais, isto é, de se fazer notado àqueles que não o possuem.

3.5 A frugalidade em Clarens: fruto de uma adesão interna

Há, no entanto, uma peculiaridade de fundamental importância que deve ser destacada na proposta de vida frugal presente na comunidade de Clarens, que marca uma grande diferença entre a concepção de Montesquieu; a postura comedida e moderada esboçada nessa fazenda é anteparada unicamente por uma adesão interna de seus habitantes, sem contar para isso com nenhum tipo de lei externa a sua própria vontade. Desta forma, a rejeição ao luxo e a opção por uma vida frugal é fruto de uma consciência interna, isto é, faz parte do querer dos próprios indivíduos²²: “*Vendo tanta abundância no necessário e nenhum traço de supérfluo, somos levados a crer que, se não há, é que não se quis que houvesse e que, se se quisesse, reinaria com a mesma profusão.*” (ROUSSEAU, 1994, p. 474). Por outro lado, em Montesquieu, diferentemente da adesão interna a uma postura mais moderada como propõe Rousseau, é a coação da lei que vai garantir a opção do indivíduo por uma perfeita frugalidade. Pode-se constatar isso claramente nas seguintes palavras em *O espírito das leis*: “*O amor pela igualdade e o pela frugalidade são extremamente estimulados pela própria igualdade e frugalidade, quando se vive numa sociedade onde as leis estabelecem uma e*

²² O Cidadão de Genebra, como assevera a autora de *Perversão da retórica, retórica da perversão*, esboça em sua obra uma preocupação de caráter moral, através dos sentimentos nela contidos: “*A nova Heloísa [...] leva à edificação moral pela descrição da paixão.*” (PRADO, 1997, p. 53).

outra.” (MONTESQUIEU, 1973, p. 70). Com isso, se afigura a grande distinção da concepção de frugalidade de Montesquieu em relação a Rousseau, sendo ela pautada unicamente por imposição externa ao indivíduo pela eficácia da lei estabelecida. A dimensão da lei não demanda atenção na comunidade idealizada pelo genebrino; como visto anteriormente, tudo é regido por uma opção do próprio querer, sem coação de leis sociais que estabelecem a moderação ou como se deve viver e se portar. Embora haja logicamente a ciência do que ocorre fora do âmbito rural de Clarens, há uma clara intenção em mostrar quão original pode se estruturar essa comunidade. Rousseau idealiza suas personagens e seu vilarejo com base em uma crítica à suposta altivez dos cidadãos da metrópole parisiense e sua pretensão de superioridade. Os habitantes dos Alpes são mais felizes que os de Paris, pois têm como preceitos aquilo que ditam seus próprios costumes e não se colocam à mercê de falsas cortesias e conveniências. O genebrino não se preocupa em desenvolver o mesmo zelo de Montesquieu para com a conduta do homem civilizado, segundo a qual deve estar anteparada pelo jugo de uma instituição que faça vigorar a observação de determinada legislação. Não se compreende como parte da área de estudo de *A nova Heloísa* o desvelo à questão de buscar uma constituição política que seja capaz de estruturar a sociedade; muito distante disso, está a intenção de se conceber um convívio harmônico e pacífico entre pessoas da forma mais simples possível, afastando à medida do exequível a complexidade de processo civilizatório. A melhor alternativa para se alcançar o objetivo de uma sociedade mais equilibrada, tanto para Rousseau quanto para Montesquieu, se acentua em seus ideais de frugalidade e comedimento. Contudo, há que se ficar explícito que ambos possuem concepções distintas quanto ao melhor método para concretização da sociedade frugal.

Pode-se chegar à conclusão então que Montesquieu também desenvolve uma crítica ao luxo e a apologia a uma postura de vida mais comedida e frugal com relação ao consumo de bens. Todavia, em sua obra *O espírito das leis*, há o claro interesse em ressaltar mais a importância da lei enquanto proponente de tal postura do que, propriamente, a proeminência da postura moderada em si. Assim, o mérito de se viver frugalmente, em Rousseau, consiste mais numa escolha moral interna, enquanto que, em Montesquieu, a importância está na lei que deve de ser obedecida para que se chegue ao resultado satisfatório da frugalidade e da igualdade constituídas num sistema político. De forma alguma deve-se interpretar sua filosofia da frugalidade como uma coerção da moralidade ou da reflexão ética; o que se constitui nessa parte do pensamento de Montesquieu (como em toda sua filosofia) é a predileção por se tentar estabelecer a importância dos aparatos estatais legislativos enquanto responsáveis diretos pelo que se pode denominar de sociedade bem ordenada.

4. O ENVOLVIMENTO ENTRE ROUSSEAU E VOLTAIRE ACERCA DO LUXO

Voltaire ocupa um importante papel no contexto de discussões acerca da eficácia do luxo em sua época. Dentre os defensores do uso dos artigos de luxo pelo homem é notadamente o que alcançou maior prestígio e notoriedade. Este capítulo, embora dê sequência à discussão e torno de questões relacionadas com a frugalidade e o supérfluo, marca o embate entre a crítica rousseauiana e a apologia de Voltaire sobre o assunto em pauta. Desta vez, a oposição se faz notar na própria postura geral em relação ao tema em discussão e não apenas em alguns de seus detalhes. Diferentemente de La Bruyère, Fénelon e Montesquieu, o autor de *Le mondain* se coloca do lado oposto da *Querela do luxo* e reconhece na cultura de bens requintados um benefício próprio do progresso da humanidade.

4.1 Concepções contrárias sobre a ideia de luxo

Embora tenha sido contemporâneo de Rousseau, Voltaire percorreu um caminho muito diferente em sua filosofia acerca da questão do luxo²³. O cidadão de Genebra, por sua vez é um convicto crítico do luxo e não vê em seu cultivo nenhuma forma significativa de benefício ao homem civilizado. Se para Voltaire, o luxo assinala o progresso e aperfeiçoamento das técnicas humanas, Jean-Jacques apenas consegue observá-lo como fator

²³ A esse respeito Bernard Guyon salienta em nota: “ *Camouflet à Voltaire qui avait osé dire ‘le superflu, chose très nécessaire’ ... sur le débat autour du Mondain et du problème du luxe, débat étroitement lié à celui sur l'utilité de la civilisation.*” (GUYON, 1964, pp. 1470-1471).

de desigualdade e discórdia entre os homens. A busca por uma teoria que possa resolver o problema da superfluidade e lançar os moldes de uma sociedade equilibrada e pautada em seus ideais de frugalidade dar-se-á em uma comunidade romanesca sintetizada em Clarens²⁴. Desta maneira, a crítica rousseuniana ao luxo acontece na expressão de suas personagens, onde sua rejeição e predileção se afiguram nos diálogos desenvolvidos através das epístolas. A exaltação a uma vida comedida tem um lugar de destaque no enredo de Rousseau e seu parecer contra a filosofia do luxo é esboçado insistentemente nas observações de suas personagens, sobretudo de Saint-Preux: “*O gosto não parece cem vezes melhor nas coisas simples do que nas que são ofuscadas pela riqueza?*”. (ROUSSEAU, 1994, p. 473). O amante de Júlia, em carta a seu amigo milorde, expõe de forma clara através de uma pergunta retórica sua posição acerca do valor dado à cultura da singeleza, adotada na casa dos Wolmar, em oposição ao culto da riqueza que em nada acrescenta ao desfrute das coisas. Desta maneira, transparece uma crítica de inversão de valores até então tido como lógicos, pois o fausto ofusca e corrompe o gosto ao invés de lhe tornar mais apazível. Com isso, na concepção rousseuniana, o luxo se torna um problema e não algo que poderia tornar a vida daquele que o possui mais agradável. A observação do jovem plebeu caminha para uma afirmação da superioridade da simplicidade enquanto reitera o desconforto gerado pela presença da grandeza nas coisas: “*Há algo de mais incômodo do que o fausto? A idéia de grandeza?*”

²⁴ Sobre isso, Starobinski analisa a prosperidade vigente em Clarens, comunidade idealizada no romance, como consequência de uma produção voltada para o imediato consumo interno. Desta forma, a negação do luxo aparece não só no discurso, mas também na prática do não acúmulo, uma vez que cabe ao excesso a responsabilidade pela proliferação do supérfluo. Clarens então, na crítica rousseuniana assume o papel da: “*Perfeita imagem da suficiência que não se aliena nem na necessidade insaciada, nem em uma abundância supérflua*”. (STAROBINSKI, 1991, p. 115).

(ROUSSEAU, 1994, p. 473). O luxo, desta forma, ao invés de proporcionar uma vida cômoda, adquire o status de algo que apenas serve para privar aqueles que o possuem de uma maior tranquilidade, já que seus aparatos acabam por intermediar com muitos meios o desejo de desfrute de seu fim. Em nota, Rousseau, através de um exemplo, acentua o quanto o excesso de luxo pode trazer malefícios àquele que o detém, com a falsa consciência de que sua simples posse lhe proporcionará uma existência melhor:

O barulho das pessoas de uma casa perturba incessantemente o repouso do dono.[...] Seus aposentos são tão maravilhosos que ele é forçado a dormir num cubículo para estar à vontade e seu macaco, às vezes, está mais bem alojado do que ele. (ROUSSEAU, 1994, p. 473).

A analogia precedente, realizada do homem em relação ao seu animal, demonstra claramente o desdém do autor à pompa, e seu repúdio à atitude de querer dar valor às coisas através de sua aparência suntuosa. Mesmo possuindo o poder de escolha, ao optar pelo luxo, o indivíduo se põe em situação pior à de seu macaco e se submete a uma situação semelhante de dependência em relação ao que almeja; uma vez que, por conta de sua preferência pela suntuosidade exacerbada, o homem da nota de Rousseau se priva de seu objetivo principal, que é repousar confortavelmente. Com base nessa história, o genebrino reforça a tendência de sua obra em focalizar a crítica ao cultivo nocivo de bens supérfluos, já que os mesmos não podem proporcionar maior benefício ao homem do que a opção por uma vida simples e frugal. Sua repulsa à dependência a que são submetidos aqueles que insistem no fausto ainda pode ser vista na seqüência de seu exemplo em nota de rodapé: *“Se quer almoçar, depende de seu cozinheiro e nunca de sua própria fome, se quer sair está na dependência de seus cavalos, mil dificuldades o detêm nas ruas, está impaciente por chegar e não sabe mais que tem pernas”*. (ROUSSEAU, 1994, p. 473). O luxo de se possuir um

cozinheiro ou estar à mercê da prontidão de cavalos são exemplos que ilustram o grau de dependência e impossibilidade a que chega o ser humano quando se deixa seduzir pelos falsos atrativos oferecidos por um padrão de vida mais requintado. Desta forma, a inclinação à utilização de bens supérfluos constitui-se um fator relevante para agravar a dependência na qual os indivíduos encontram-se inseridos enquanto componentes de um corpo social.

4.2 Voltaire e o elogio ao luxo enquanto parte do progresso humano

Ora, Voltaire, por sua vez, se declara um insistente defensor do luxo e de seus benefícios, segundo ele, trazidos para o engrandecimento e progresso da humanidade²⁵. O fausto, oriundo da civilização, tem a função de tornar a vida dos homens mais agradável, e não o contrário como argumenta o genebrino. Em consequência: *“Vão é que uma república tão pequena como a dos Lacedemônios conserve a sua pobreza. Chega-se à morte tanto na miséria como gozando daquilo que pode tornar a vida agradável”*. (VOLTAIRE, 1947, p. 227). A opção pelo luxo, na ótica do *Dicionário filosófico*, se estabelece como uma forma de tornar a vida daquele que o possui melhor de ser vivida; definição muito distante daquela encontrada n’*A nova Heloísa*, restringindo-o a um elemento causador de corrupção e desconforto naqueles que o detêm. O luxo, desta forma, se caracteriza, para Voltaire, como algo benéfico à civilização, sem o qual não existe possibilidade de desenvolvimento: *“Que*

²⁵ Segundo Monzani, Voltaire sempre se manifestou como um apologista do luxo, credenciando-lhe a responsabilidade pelas grandes conquistas da civilização. Assim: *“Voltaire [...] nunca deixou de ser um apologista ferrenho do luxo mostrando sempre que ele é um dos grandes benefícios que a civilização nos trouxe. Ele é o resultado da indústria e do gênio e avança com os progressos da primeira.”* (MONZANI, 1995, p. 38).

benefícios fez Esparta à Grécia? Teve ela alguma vez homens como Demóstenes, Sófocles, Apeles, Fídias? O luxo de Atenas criou grandes homens em todo gênero". (VOLTAIRE, 1947, p. 227). Com isso, assinalar a insignificância do luxo ao longo do processo histórico constitui uma hipocrisia, uma vez que sua crítica não vai além de parâmetros superficiais, pela incompatibilidade entre a repulsa exterior e o desejo interior de possuí-lo: "*Há dois mil anos que se declama contra o luxo, em verso e em prosa, porém amando-o sempre*". (VOLTAIRE, 1947, p.226). Há, notadamente, nessa afirmação tendenciosa, a sustentação de que o luxo sempre esteve inerentemente arraigado no seio da civilização como uma condição *sine qua non* do seu estabelecimento. Voltaire desenvolve uma crítica a respeito do distanciamento entre o discurso e a intenção daqueles que se colocaram contra o luxo ao longo da história humana. Há uma espécie de falso moralismo que tende a negar todos os benefícios à sociedade acarretados pelo desenvolvimento de bens. Por que refutar algo que é tão importante para o desenvolvimento da civilização e que a acompanha há séculos? Não seria isso uma incoerência ilógica e insincera? A própria história humana comprova os benefícios que a indústria dos bens pôde trazer aos homens, tanto ricos quanto pobres. Diferentemente de Rousseau, o filósofo francês não manifesta seu apreço por uma vida simples e laboriosa, nela não é possível gozar dos benefícios proporcionados pelos bens produzidos pela indústria do luxo²⁶. Para ele, todo homem de bem se identifica com os prazeres ocasionados pelo luxo, e

²⁶ A esse respeito, Monzani expressa sua análise em relação ao debate de posições, que por um lado consideravam o luxo, enquanto responsável pela circulação de bens, um agente do perdularismo, e por outro o tinham, e aí se enquadra Voltaire, como um contribuinte para o enriquecimento e desenvolvimento das nações: "*Os imensos e inegáveis avanços científicos e tecnológicos realizados na formação dos tempos modernos também colocavam problemas pois, segundo uns, acabavam levando a um desperdício que era fatal às sociedades, enquanto outros (aí incluído Voltaire, é claro) afirmavam e defendiam vivamente que a criação e a circulação*

permanece concordante mais ainda com sua época enquanto mantenedora de sua prolongação; em *Le mondain*, seu elogio ao garbo, ao mesmo tempo que exalta sua postura, reitera sua oposição à opinião de seus adversários:

Eu agradeço à natureza sábia / Que, para meu bem, me fez nascer nesta
época / Tão difamada por nossos pobres doutores: / Esta época profana é
perfeita para meus costumes / Amo o luxo e até mesmo a volúpia, / Todos
os prazeres, as artes de toda espécie / O asseio, o paladar, os ornamentos; /
Todo homem de bem tem tais sentimentos. (VOLTAIRE apud MONZANI,
1995, pp. 19-20).

Voltaire considera a adesão ao luxo oferecido pela sociedade a forma mais coerente de se buscar a satisfação do homem civilizado. Não é possível ser feliz negando sentimentos comuns a todos aqueles que buscam uma realização pessoal e coletiva. Todo homem de boa fé tem em si o anseio por aquilo que o luxo pode lhe oferecer e fugir disso é adotar um caráter dissimulador das verdadeiras paixões. Voltaire enaltece a volúpia, as artes, os ornamentos e asseios, pois vê neles contribuintes para o bem estar daqueles que deles podem usufruir. Não existe no pensamento do francês a preocupação do genebrino de se escravizar aos bens de consumo por conta da dependência que se cria em relação ao desejo de consumo. O ato de entrega às novas necessidades não se dá com base em uma reflexão sobre o fato de que podem ser verdadeiras ou falsas; a relevância do ato de adesão diz respeito ao âmbito do que pode realmente fazer o indivíduo feliz, isto é, torná-lo um homem de bem.

maciça de bens, possibilitada por esses avanços constituíam uma contribuição inestimável para o enriquecimento das nações e para o seu desenvolvimento". (MONZANI, 1995, p.21).

4.3 A moderação e o favorecimento de todos como chaves para o cultivo de bens

Na obra *A nova Heloísa*, os verdadeiros prazeres são aqueles subordinados às verdadeiras necessidades, isto é, os ornamentos oriundos da proliferação de bens mantidos pela sociedade requintada não constituem algo que possa trazer harmonia e equilíbrio ao convívio coletivo²⁷. O luxo passa a ser concebido como um falso prazer, ou ainda mais, como um efêmero substituto da frugalidade que pode realmente proporcionar felicidade: “*Não, o coração não se alimenta no tumulto da sociedade. Os falsos prazeres tornam-lhe mais amarga a privação dos verdadeiros e ele prefere seu sofrimento a vãs compensações*”. (ROUSSEAU, 1994, p. 107). O fato de privar muitos do necessário para salvaguardar a manutenção de uma vida pautada em bens supérfluos para tantos outros erige um motivo fundamental de crítica e repúdio ao luxo na concepção rousseauiana. Destarte, ao contrário do comedimento, que propicia uma partilha mais igualitária dos recursos obtidos na civilização, a superfluidade gera apenas um estado de desigualdade, uma vez que não é permitido a todos manter uma vida requintada, e muito menos assegurar uma existência digna enquanto outros detiverem todos os recursos para si. Essa tensão pode ser muito bem observada na *Economia Política*:

²⁷ A felicidade rousseauiana consiste numa boa convivência em sociedade, uma vez que a existência humana está subordinada a ela. Desta forma, Raquel demonstra que a abordagem da questão da felicidade em Rousseau remete a um estudo da melhor forma de se viver em sociedade: “*Se é condição humana estar em relação com outros homens, a sua felicidade depende de uma boa sociabilidade, que Rousseau define como aquela que permite a união das almas, em oposição à sociabilidade corrompida*”. (PRADO, 1997, p. 98)

O povo, por seu lado, que antes se apercebe da avidez dos chefes e de suas loucas despesas do que das necessidades públicas, murmura por ser despojado do necessário a fim de fornecer a outrem o supérfluo e, quando afinal essas manobras o aborreceram até certo ponto, a mais íntegra administração não conseguiria restabelecer a confiança. (ROUSSEAU, 1958, p. 304).

Contudo, embora o cidadão de Genebra reprove o supérfluo enquanto anteparo da desigualdade, seu ideal no romance não se limita a uma total negação dos bens adquiridos pelo homem moderno, pelo contrário, o que se repudia tão somente é o desperdício de recursos e bens com o fim de satisfazer aos caprichos de uns em detrimento da miséria de outros. Logo, a crítica rousseauiana se assenta sobre luxo praticado sem uma moderação consciente. Esta concepção aparece na carta de Júlia a Saint-Preux como uma espécie de lamentação que busca uma resolução para poder gozar daquilo apraz sem incorrer em um desequilíbrio; isto é, há a intenção de fazer emergir uma filosofia do comedimento:

Ah! Meu bom amigo! Em tudo o que lisonjeia os sentidos, o abuso é portanto inseparável do gozo? A embriaguez está por força ligada ao gosto do vinho, e a filosofia seria suficientemente vã ou suficientemente cruel para não oferecer outra maneira de usar com moderação as coisas que agradam a não ser em delas privando-se completamente?" (ROUSSEAU, 1994, p. 136).

É obvio que Júlia tem profunda ciência da resposta de sua própria pergunta; ela tem consciência de que não há necessidade de se privar completamente das coisas que proporcionam deleite, e isso é manifestado na maneira com que desenvolve e inspira a vida

em Clarens²⁸. Saint-Preux observa de que forma sua então amiga solidifica seus anseios primeiros em um verdadeiro método prático de se cultivar uma vida feliz e harmoniosa sob os ditames da filosofia da frugalidade:

de tal forma é sempre louvável e honesto seu motivo e de tal forma existe temperança e razão em tudo o que concede a seus desejos! Quer agradar a seu marido, que gosta de vê-la contente e alegre, quer inspirar a seus filhos o gosto pelos prazeres inocentes valorizados pela moderação, pelo método e pela simplicidade e que afastam o coração das paixões impetuosas. (ROUSSEAU, 1994, p. 469).

Por outro lado, se Voltaire não chega a defender uma postura simples e comedida como Rousseau, sua distinção a respeito da utilidade de determinados tipos de luxo cria uma aproximação entre ambas as concepções. Embora o autor do *Dicionário Filosófico* não desenvolva um correto entendimento da crítica rousseauiana ao luxo, pautada não em uma negação total dos bens, mas numa refutação meramente ao cultivo dos excessos, sua condenação às superfluidades que tem único objetivo de servir ao desfrute de um pequeno número de indivíduos, assinala em sua filosofia também uma certa preocupação com a desigualdade:

Se entendermos por luxo tudo aquilo que é além do necessário, o luxo é uma consequência natural dos progressos da espécie humana; e para

²⁸ A esse respeito, Starobinski atribui à figura de Júlia um papel central enquanto um elemento de coesão e referência no que concerne ao desenvolvimento da filosofia da frugalidade proposta por Rousseau em seu enredo. Júlia constitui a essência e a síntese da comunidade idealizada e é ela quem inspira a vida moderada desenvolvida em seu bojo: “E já que é suficiente que Julie esteja presente para que todo um pequeno mundo se anime comedidamente à sua volta, não será necessário recorrer ao dinheiro para alegrar o espetáculo. O ideal de frugalidade encontra-se mais uma vez perfeitamente satisfeito”. (STAROBINSKI, 1991, p. 114).

raciocinar conseqüentemente, todo inimigo do luxo deve crer, com Rousseau, que o estado de felicidade e de virtude para o homem é aquele, não de Selvagem, mas de orangotango. Sentimos que seria absurdo ver como um mal comodidades das quais todos os homens desfrutariam; por isso, em geral, só se dá o nome de luxo às superfluidades das quais apenas um pequeno número de indivíduos pode desfrutar. (VOLTAIRE apud MONZANI, 1995, pp. 43-44).

É possível que Voltaire, nessa leitura que fez de Rousseau, tenha se baseado nos *Primeiro e Segundo discursos*, uma vez que, como já foi demonstrado anteriormente, a concepção presente n' *A nova Heloísa* se opõe somente ao luxo configurado como excesso e restrito ao benefício de uma particularidade. Desta forma, o romance do genebrino não assevera como um mal o cultivo de bens que possam beneficiar a todos, pelo contrário, o supérfluo é renegado justamente pelo fato de não poder promover a igualdade; daí emerge a obsessão de Rousseau pelos ideais de frugalidade e simplicidade. Ora, é perfeitamente compreensível as posições distintas tomadas pelos dois rivais; uma vez que, para o filósofo de Genebra, a igualdade se encontra no comedimento coletivo que não dá vazão a uma suntuosa riqueza em detrimento da insuportável indigência; por outro lado, Voltaire vê no luxo um potencial de igualdade, capaz de beneficiar a todos, tanto ricos quanto pobres, sem relegar ninguém à miserabilidade²⁹. Porém, se há a admissão da existência de uma forma de luxo que privilegia apenas uma minoria de afortunados e que, conseqüentemente, acarreta uma grande desigualdade de fortunas, isto se deve às más leis: “*Neste sentido o luxo é uma decorrência necessária da propriedade, sem a qual nenhuma sociedade pode subsistir; de uma grande*

²⁹ Desta forma, a respeito da concepção de luxo de Voltaire, Monzani argumenta que: “se há um sentido em que o luxo pode ser condenado [...] é aquele supérfluo, que é o privilégio de uma minoria rica”. (MONZANI, 1995, p. 44).

desigualdade entre as fortunas, que é consequência não do direito de propriedade, mas de más leis.” (VOLTAIRE apud MONZANI, 1995, p. 44). Embora não haja maiores elucidações em termos de escrita, o luxo ocasionado por más leis, a que Voltaire se refere, tange à disparidade de fortunas e condições de vida geradas pela errônea distribuição de bens oriunda de uma legislação corrompida. Com isso, fica claramente expresso que a questão abordada pelo pensador francês limita-se a um âmbito político e não moral, como acontece n’ *A nova Heloísa*. A crítica no romance rousseauiano se manifesta através de uma postura internalizada de suas personagens, isto é, a opção pela frugalidade em detrimento do cultivo de excessos permeia um caminho cujo princípio está na consciência dos habitantes de Clarens.

Desta forma, mesmo que Voltaire tenha desenvolvido uma distinção entre o luxo que se pauta nos excessos de alguns e aquele que privilegia a todos, sua concepção ainda permanece distante da concebida pelo genebrino; uma vez que Rousseau é sempre um apologista da simplicidade de costumes, de uma vida regida por princípios moderados, ao passo que seu contemporâneo não reconhece essa necessidade absoluta de se cultivar uma vida simples e frugal para se obter a felicidade. A vida regida pela suntuosidade também pode trazer a felicidade e a harmonia.

Essa distinção entre a concepção voltaireana e rousseauiana encerra então as pretensões deste trabalho sobre a *Querela do Luxo* e suas repercussões no pensamento do genebrino. O que se segue doravante é propriamente uma análise em torno das concepções sobre o tema da frugalidade e suas incidências em *A nova Heloísa* principalmente, e em suas demais obras.

PARTE II

5. A REFLEXÃO ROUSSEAUNIANA SOBRE O LUXO

Este capítulo inaugura a segunda parte do desenvolvimento deste trabalho cujo intuito está em esclarecer a respeito da confiança rousseauniana na postura comedida de se viver para se alcançar um estado de paz social. É importante ressaltar que a partir daqui serão abordados os aspectos concernentes à crítica ao luxo e à frugalidade em si, sem a preocupação em estar estabelecendo relações com outros autores de época. O que se pretende doravante é tecer uma minuciosa análise aprofundando aspectos relatados anteriormente e desvelando novos temas intrinsecamente relacionados com a questão central deste estudo.

Em *A nova Heloísa*, a opção pela frugalidade como sinônimo de uma vida simples e modesta isenta de bens supérfluos aparece como uma solução para amenizar e harmonizar os males do estado social. É fácil reconhecer na elaboração da crítica rousseauniana elementos que trazem à tona a eterna oposição em sua obra entre estado de natureza e estado civil. Em sua ficção não acontece diferente, a oposição entre o homem primitivo e o moderno ganha precisamente o enfoque sob a roupagem do contraste entre a simplicidade dos costumes e o cultivo do luxo³⁰. Desta forma, o elogio à frugalidade e a crítica ao luxo constituem-se elementos centrais da filosofia do genebrino desenvolvida nas inúmeras páginas do importante romance. Pode-se ainda afirmar que é essa a função da análoga obra enquanto possuidora de um caráter pedagógico: mostrar aos leitores as

³⁰ Rousseau desenvolve sua oposição entre os costumes simples e o luxo através de considerações negativas sobre a vida urbana e elogios à vida campestre: “*Sa condamnation de la vie urbaine va de pair avec l’apologie de la vie rurale. C’est là encore un thème à la mode, mais parfois dissocié de la critique de la vie mondaine et des dangers de la ville*”. (GOULEMOT, 2008, p.18).

vantagens de se optar por uma vida simples e laboriosa distante da ociosidade ocasionada pelos excessos de comodidade gerados pelo luxo.

5.1 Do luxo magnificente

Na contemplação de Saint-Preux à Júlia, é possível constatar a tendência acentuada do autor ao seu ideal: “*A simplicidade, a igualdade que nela vejo reinar têm um encanto que me comove e me leva ao respeito*”. (ROUSSEAU, 1994, p. 457). É exatamente dessa maneira que se desenvolvem a crítica e o elogio do filósofo, ou seja, é numa relação de oposição entre elementos que aos poucos o genebrino vai incutindo seu ponto de vista em relação ao tema proposto. A observação de Saint-Preux demonstra o olhar favorável de Rousseau que vê na postura simples um estreito laço com o cultivo da igualdade e da virtude presente na comunidade que se desenvolve ao redor de Júlia. Embora haja no enredo opiniões distintas por conta de uma gama de personagens, é precisamente nas observações do amante e amigo de Júlia que se pode notar o pensamento expresso de Rousseau. A crítica ao luxo acontece de forma refinada e distinta, uma vez que é manifestada a concepção de duas formas do mesmo; a saber, diferentemente do que é demonstrado no *Primeiro discurso*, é imposta uma diferença quanto ao teor e propósito acerca de seu cultivo: “*Quanto ao luxo da magnificência e de vaidade, vê-se claramente apenas o que não pôde recusar ao gosto de seu pai, mesmo assim nele reconhecemos sempre o seu, que consiste em dar às coisas menos lustro do que elegância e graça*”. (ROUSSEAU, 1994, p. 460). Saint-Preux, ao adjetivar o luxo, delimita-o e dá espaço à conclusão da existência de uma outra forma de luxo: aquele

que se opõe ao de magnificência e de vaidade. Desta forma, a definição do luxo enquanto nocivo está associada à vaidade gerada naqueles que o detêm. Em consequência à própria vaidade gerada, é possível considerar que o luxo magnífico se presta mais ao lustro do que à utilidade, ou seja, sua função é gerar brilho e ostentação enquanto que seu oposto tem a incumbência de dar apenas elegância e graça às coisas. Sob o propósito de sustentar tão somente a cobiça do olhar de outrem sobre si, o luxo pautado no supérfluo não constitui algo necessário ao bem estar dos indivíduos, mas apenas um indicativo de distinção e *status quo* social. Sobre isso, Saint-Preux observa a posição da prima de Clara: “*Não considera como supérfluo nada do que pode contribuir ao bem-estar de uma pessoa sensata, mas dá esse nome a tudo o que serve apenas para brilhar aos olhos alheios*”. (ROUSSEAU, 1994, p. 460). O supérfluo se afigura como algo que serve apenas para se fazer notar pelos outros e em nada se relaciona com uma necessidade real. Pelo contrário, o homem que se deixa iludir por falsas necessidades passa a viver sob e para o olhar alheio, perde sua identidade e autonomia e deixa de ser dono de si. Em consequência, o anseio por se tornar mais rico o leva a um estado de miserabilidade, pois o faz perder o que possui de mais precioso: a sua liberdade. A partir do momento que o agir tende a ser determinado em grande parte pelo julgamento de outrem, o homem social já não é mais dono de si, isto é, não tem em seu domínio a consciência própria que o pode tornar livre. Ora, pode existir pobreza maior que perder-se a si mesmo? É possível uma tal escravidão em que se tem a própria consciência determinada pela aprovação de observadores externos? A grande crítica de Rousseau ao que se pode denominar de narcisismo social reside justamente no fato de o indivíduo, cego por seu amor próprio, não se despertar as próprias pobreza e corrupção que cria ao seu redor. Desta forma, aquele que acumula e ostentar o luxo simplesmente para se fazer notar é denominado um insensato que

não consegue ver no espelho d'água a própria imagem do ser degradado em que se transformou. O luxo cria uma máscara que dá a quem a usa uma falsa noção de invulnerabilidade e beleza. Porém, à medida que o homem tem a impressão de tornar-se mais belo e forte, corrompe-se gradativamente tornando-se mais fraco e dependente de outrem. Os ornamentos proporcionados pelos requintes sociais não são capazes de isentar o indivíduo de sua dependência em relação aos outros homens, pelo contrário, estreitam ainda mais o grau de dependência a que se subordina desde que constituiu os liames da civilização. A magnificência adquire um caráter nocivo a quem a cultiva, pois impele sempre o sujeito a uma condição de passividade e receptividade sempre atenta às interferências do outro. Em outras palavras, já não se vive mais para si mesmo, mas para aqueles que compreendem seu círculo social.

É estabelecida assim uma explícita definição do que caracteriza o supérfluo, dando-lhe o sinônimo daquilo que não tem uma utilidade concreta. Com isso, o luxo magnífico e de vaidade está vinculado a uma má intenção, um desejo egoísta e insensato de se fazer notar socialmente pela posse de determinado bem. No *Primeiro discurso*, aparece claramente a associação do luxo à vaidade humana: “*Tal é o luxo, [...] nascido da ociosidade e da vaidade dos homens*”. (ROUSSEAU, 1999a, p. 205). Por outro lado, o luxo aprovado é aquele concordante com o conforto e o bem-estar, isento da preocupação de se fazer perceber pelos demais pela exuberância de sua pompa; atento a isso, prossegue Saint-Preux sua descrição da casa cuidada pela senhora de Wolmar: “*encontramos em sua casa o luxo do prazer e da sensualidade sem refinamento nem indolência*”. (ROUSSEAU, 1994, 460). A ausência de uma atitude que dê vazão à indolência e ao refinamento demonstram uma espécie de luxo bem distinta daquela tomada sob a simples forma de supérfluo. Há nessa opção o zelo

de se distinguir entre o que é exagerado e o que comporta o prazer e o bem estar-bem com equilíbrio e temperança. O luxo que se presta ao bem-estar da pessoa está isento da mácula do amor-próprio e não é responsável pela eclosão do egoísmo na sociedade. Júlia, ao prezar pelo conforto de sua família, não tem a intenção de despertar elogios do olhar alheio e não pratica sua ação como uma simples manobra de desejos supérfluos incontidos. Quanto ao luxo magnífico, seu cultivo é realizado de forma exagerada aguardando, amiúde, a admiração do outro e nunca, em primeira instância, o bem-estar próprio. O fato é que o sentimento egoísta e a vaidade de poder estar em um patamar superior em relação aos seus semelhantes é, na maioria das vezes, o determinante da conduta individual.

5.2 Do luxo pernicioso ou da má finalidade

Sobre a discussão em torno do caráter benéfico ou maléfico do luxo, a grande questão está em considerar que grau de dependência ele pode gerar na vida daquele que o persegue. Deste jeito, no *Discurso sobre as ciências e as artes* é possível encontrar mais um ponto de concordância com *A nova Heloísa* no que concerne à relação de dependência e escravidão a que o homem ávido se condiciona:

O luxo tudo corrompe, quer o rico que goza dele, quer o pobre que o cobiça. Não se pode dizer que constitua um mal em si mesmo usar punhos de renda, uma roupa bordada e estojo esmaltado. Mas grande mal é fazer caso dessas bagatelas, considerar feliz quem os possui e consagrar o tempo e o trabalho, que todo homem deve a objetivos mais nobres, para pôr-se em situação de adquirir outras semelhantes. (ROUSSEAU, 1999a, p. 255).

A passagem do *Primeiro discurso* denuncia o mal que o luxo pode ocasionar quando utilizado de maneira errada e desmedida. Embora Rousseau admita que o luxo não constitui um mal em si mesmo, nessa obra não se pode notar uma tentativa em definir e nomear as diferentes naturezas do luxo. Notadamente, em pelo menos uma década depois, é que o genebrino apresenta sua constante crítica à política do luxo com um tom mais cuidadoso, não condenando sem antes desenvolver uma distinção dentro de si próprio. Rousseau quer deixar claro que não refuta o bem-estar e a abundância que o proporciona, pelo contrário, estes são elementos bem-vindos desde que acompanhados pelo equilíbrio e a moderação próprios da simplicidade: “*A mesa assinala a abundância geral, mas essa abundância não é ruinosa, nela reina uma sensualidade sem refinamento, todos os pratos são comuns mas excelentes em sua espécie, seu preparo é simples e contudo delicado*”. (ROUSSEAU, 1994, p. 470). A observação de Saint-Preux sobre a mesa dos Wolmar revela a preocupação em aproximar os conceitos de *simplicidade*, de *comum* com o de *abundância* e *bem-estar*. A harmonia presente na casa dos Wolmar está em estreita relação, não com a riqueza das coisas, mas, sobretudo, na forma simples com que são dispostas: “*tudo é mantido com um cuidado que indica que não se está abaixo da magnificência, mas que ela é desdenhada*”. (ROUSSEAU, 1994, p. 472). É introduzida aqui uma atenção muito especial à forma com que os bens adquiridos em sociedade devem ser administrados e organizados por aqueles que a eles têm acesso; Saint-Preux, ao mesmo tempo em que assinala o desdém dos Wolmar à magnificência, corrobora que sob a forma de uma boa organização pode-se chegar a uma outra forma de magnificência que não tem nenhuma relação com a cultura do excesso de bens supérfluos e de riqueza: “*Ou melhor, magnificência existe, de fato, se for verdade que ela consiste menos na riqueza de certas coisas do que numa bela ordem de conjunto, que*

indica a harmonia das partes e a unidade de intenção do organizador". (ROUSSEAU, 1994, pp. 472-473). Desta forma, se faz necessário esclarecer que ao redor de Júlia se vê instaurada uma filosofia de ordem e organização em que o preterimento do luxo abre caminho em Clarens para a valorização da simplicidade em concordância com o uso das coisas. Conclui-se que o verdadeiro valor dos bens está em sua utilidade em relação a todo um conjunto: *"Considerai ainda que a eficácia de cada coisa vem menos dela mesma do que de seu uso e de sua concordância com o resto, de modo que, com partes de pouco valor, Júlia fez um conjunto de grande valor"*. (ROUSSEAU, 1994, 476). Vê-se, com isso, uma oposição em relação ao luxo magnífico cujo propósito é despertar e assinalar a pompa e o lustro através da exposição de riquezas e superfluidades.

5.3 O equilíbrio, a organização e o método em torno da frugalidade

Em Clarens, diferentemente, preza-se pelo cultivo de uma vida frugal capaz de conciliar o comedimento e a abundância, o requinte e a simplicidade com o intuito de tornar mais harmoniosa e feliz a vida em sociedade. Da mesma forma que no estado de natureza, a postura frugal do homem primitivo foi importante para que não vicejasse um estado de guerra por conta da disputa pela satisfação das necessidades básicas³¹, no estado

³¹ No que concerne à escassez de recursos para sobrevivência dos homens no estado de natureza, na visão de Jonathan Wolff, Rousseau resolve esse problema atribuindo ao bom selvagem uma postura frugal quanto à satisfação de suas necessidades: *"Rousseau tenta evitar esse tipo de problema supondo que o homem selvagem tem desejos frugais e, para a satisfação desses desejos, é mais provável que obtenha os bens caçando ou recolhendo do que tirando aos outros"*. (WOLFF, 2004, p. 45).

civil, Rousseau demonstra em Clarens que a frugalidade se torna responsável pela harmonia e equilíbrio sociais. Desta maneira, a postura frugal é identificada com um agir comedido, sempre buscando um equilíbrio em que se possa ser feliz com o mínimo possível, sem incorrer no erro do excesso. Tal atitude é responsável por uma melhor distribuição de bens em sociedade, pois uma vez que não haja exageros por parte de algumas pessoas, não coexistirá, outrossim, a escassez em outros âmbitos. Com isso, a frugalidade pode ser definida como a moderação reinante em Clarens, que faz com seus habitantes vivam somente com os bens básicos para serem felizes e para sanarem suas necessidades imediatas.

A própria igualdade³² atribuída na comunidade descrita deve ser concebida como uma ordenação de pessoas felizes com seu estado, onde não existam aqueles que se fartem de bens desnecessários às custas da miséria de outros. O mal do luxo magnificente ou do supérfluo reside na desigualdade na qual está arraigado; isto é, há um repúdio manifesto a todo aquele que ostenta a abastança e ignora a miséria alheia. Há uma lei internalizada que não permite a quem quer que seja gozar bens supérfluos como um homem de bem enquanto todos ainda não tiverem suas necessidades básicas atendidas³³: “*enquanto alguém não tiver o necessário que homem de bem tem o supérfluo*”. (ROUSSEAU, 1994, p.210). Isso demonstra

³² É muito importante que fique bem claro que em Clarens não existe a igualdade de bens e fortuna; o que se pode chamar igualdade é o fato de senhores e servidores viverem felizes dentro de sua condição. Starobinski ressalta bem isso: “*Na alegria geral, parece que reconquistamos a igualdade das origens*”. (STAROBINSKI, 1991, p. 108-109). Contudo, é esclarecida essa suposta aparência: “*Pois comumente Clarens não conhece a igualdade natural dos primeiros tempos*”. (STAROBINSKI, 1991, p. 108).

³³ Bernard Guyon atenta para o caráter preferencial de denúncia às injustiças e ao excesso presente na obra de Rousseau: “*Ces travaux d'érudition, précieux pour l'historien des idées, le son beaucoup moins pour le psychologue ou pour l'historien de Jean-Jacques. Sans doute permettent-ils de contrôler des affirmations, de dénoncer des oublis, des excès, des injustices, mais des enquêtes de ce genre ne sauraient être exhaustives*”. (GUYON, 1964, p. 1472).

a profunda associação do luxo com a desigualdade; uma vez que enquanto houver o cultivo de superfluidades haverá quem padeça por falta de necessidades básicas para sua manutenção. Desta forma, em hipótese alguma, em nenhum momento, o luxo magnífico poderá gozar de aceitação pelo julgamento do homem sensato. É por esse motivo que nas comunidades rurais descritas pelo genebrino pode ser constatada uma forte preocupação em descrever a refutação de suas personagens simples à produção de despesas vãs e desnecessárias: “*continuari a viver a meu modo e não serei tentado a usar em despesas vãs o excedente de minha manutenção*”. (ROUSSEAU, 1994, p.210). Há uma visível semelhança na filosofia de se optar sempre pela satisfação das primeiras necessidades, pregada no romance, com a idéia do homem primitivo que tinha da mesma forma o mesmo hábito. Todavia, cabe estabelecer neste ponto uma diferença fundamental no que concerne a essa aparente semelhança; o homem no estado de natureza não se relacionava socialmente com outros indivíduos semelhantes a si, e satisfazia suas necessidades guiado tão somente por um sentimento natural e imediato de sobrevivência. Por sua vez, n’ *A nova Heloísa*, o protagonista é o sujeito produto da educação social, fruto do contato com seus semelhantes e, portanto, oriundo, por simples que seja, de um meio em que impera o diálogo e, conseqüentemente, elementos próprios da reflexão. Saint-Preux confirma isso ao atribuir seu discernimento em relação às suas necessidades a Júlia: “*Tu mo ensinaste, minha Júlia, as primeiras necessidades ou pelo menos as mais sensíveis são as de um coração benéfico*”. (ROUSSEAU, 1994, p. 210). Veja-se bem que há grande diferença na frugalidade presente, por exemplo, em Clarens, e aquela vivida pelo homem selvagem descrito por Rousseau. A pequena comunidade dos Alpes pertence ao estado civil e, embora rústica, de forma alguma pode prescindir de uma moralidade; algo completamente ausente no estado de natureza. Com isso, fica bem explícito que o que leva os

habitantes da pequena fazenda a sustentarem sua vida pautada nos parâmetros da frugalidade é a consciência de terem encontrado uma melhor solução para se viver bem em um corpo social. A opção por uma vida comedida se deve pela razão de se ver na moderação uma forma de se manter menos dependente dos bens oferecidos pela sociedade. O indivíduo frugal é aquele que precisa de pouco para se satisfazer e, com isso, desfruta de uma maior liberdade, uma vez que não está totalmente subordinado a falsas necessidades. Quanto menos se tem necessidade, menor é a dependência de um homem em relação ao outro. Nesse ponto, o homem civilizado frugal lembra o homem no estado de natureza, pois as poucas necessidades que desenvolve são perfeitamente compatíveis com suas possibilidades de realização. É muito importante que fique claro que essa breve elucidação é apenas para esclarecer que a intenção desta análise não é, de forma alguma, forjar uma possível igualdade entre as sociedades campestres do romance com o estado de natureza, mas fundamentar a crítica rousseauiana ao luxo magnificente e tecer um elogio à forma simples de se viver.

Há que se concordar também que, no *Discurso sobre as ciências e as artes*, se desenvolve a mesma linha de raciocínio de *A nova Heloísa*, ao atribuir ao luxo a emergência de pessoas muito ricas e indivíduos paupérrimos padecendo de privações oriundas do desperdício dos primeiros:

“O dinheiro que circula entre as mãos dos ricos e dos artistas para atender às suas superfluidades, está perdido para a subsistência do trabalhador; este não tem nenhuma roupa, precisamente porque os senhores precisam de galões. Só o desperdício dos elementos que entram na nutrição dos homens já é suficiente para tornar o luxo odioso à humanidade.” (ROUSSEAU, 1999a, p. 267).

Todavia, Rousseau tem necessariamente que ser muito mais cuidadoso em sua crítica ao luxo do que o foi no *Primeiro discurso*, uma vez que as principais personagens do enredo tratado possuem uma posição social e financeira de destaque. Desta forma, desenvolver uma crítica ao luxo em meio a uma composição de personagens aristocráticas e burguesas, num primeiro momento, aparece como um desafio digno do já maduro Jean-Jacques. Trabalhar então a crítica ao supérfluo ou luxo tentando defini-lo de modo a não negá-lo totalmente, justificando assim a sua presença em determinados momentos, se constitui uma estratégia lógica e necessária para não incorrer no erro da contradição. Contudo, é preciso deixar claro que a opção em distinguir a utilização benéfica dos bens adquiridos em sociedade do cultivo de bens inúteis e supérfluos, tem a função menos de justificar o luxo do que demonstrar que é possível sustentar a vida em sociedade sem precisar renunciar seus benefícios. Rousseau, em *A nova Heloísa*, não nega a importância de se fazer uso dos bens fabricados pelo homem moderno, sua crítica incide na forma errônea com que esses são utilizados; como foi explicitado anteriormente, a grandiosidade está na forma e organização e não na riqueza e excesso das coisas. O exagero em adornos e brilho dos instrumentos em nada contribui para aumentar o conforto e bem-estar daqueles que os utilizam. A esse respeito, Saint-Preux observa bem em Júlia seu repúdio aos enfeites das carruagens parisienses e londrinas que servem menos ao conforto dos passageiros do que para fazer aparecer seu brilho aos olhares alheios:

“Quando lhes falo dos meios que se inventam diariamente em Paris ou em Londres para dar mais maciez às carruagens, ela aprova suficientemente o fato, mas quando lhe digo até que ponto levou-se o envernizamento ela não compreende mais e pergunta-me sempre se esses belos vernizes tornam as carruagens mais cômodas.” (ROUSSEAU, 1994, p. 460).

Como descreve o plebeu, a preocupação de Júlia, bem como sua aceitação, residem na questão da utilidade e da necessidade. É unicamente em face do conforto e do bem-estar do transeunte que se pode justificar o luxo das carruagens; de outra maneira, a partir do instante em que não mais se almeja uma necessidade real, ocorre a emergência do supérfluo ou do luxo magnífico. O questionamento do Cidadão de Genebra sobre a natureza do supérfluo se dirige ao leitor na forma de pontos de vista dos diferentes caracteres de suas personagens envolvidas na mesma discussão. Na opinião do ainda jovem amante de Júlia: *“uma carruagem não é tão necessária para ser conduzido quanto para existir”*. (ROUSSEAU, 1994, p. 228). Ora, esse mesmo personagem, como foi visto em sua observação sobre a senhora de Wolmar, já não traz mais consigo a mesma opinião tão radical sobre a utilidade de uma carruagem como foi expresso aqui. Saint-Preux, ao descrever as virtudes da senhora de Wolmar acaba por compartilhar de suas opiniões e passa ter outras perspectivas. Todavia, aqueles que fazem uso de uma carruagem apenas para existir, isto é, para se notabilizar aos outros, ainda estão enquadrados no nada seleto grupo dos que optam pelo luxo magnífico assinalado por Júlia. A proposta para se viver mais feliz e harmoniosamente na pequena comunidade idealizada se desenvolve coerentemente à medida que Rousseau tece sua crítica ao supérfluo e ao mesmo tempo demonstra concretamente como é possível viver sem ele³⁴.

O romance, ao retratar a postura de determinadas personagens, cumpre uma função doutrinária de seu autor, uma vez que se torna capaz de propalar tanto a crítica quanto

³⁴ Quanto ao desinteresse de Rousseau pelo supérfluo, Guyon comenta o seguinte: *“Avoir subsistance (et par là, la paix, la sécurité) est nécessaire pour être heureux, mais non suffisant. Il faut aussi du superflu. Il faut avoir du ou des plaisirs. Il faut jouir. Mais Rousseau se contente d'esquisser ce développement dont il pose les premiers principes et qu' il développera largement plus loin dans l'exposé sur l'art de jouir”*. (GUYON, 1964, p. 1652).

as possíveis soluções aos problemas levantados em seu conteúdo. Desta forma, mais que uma mera aparente história de amor, *A nova Heloísa* é palco de um debate muito sério sobre a questão do luxo e da frugalidade enquanto temas presentes na filosofia rousseauiana³⁵. Desde a administração da casa dos Wolmar à maneira de Júlia se vestir é possível ver elementos importantes para compreender o teor da filosofia do genebrino em questão. Sobre isso, o sempre observador Saint-Preux, ao descrever os gostos da senhora de Wolmar em relação ao vestuário, expõe a opinião do autor em relação ao tratamento da riqueza e do luxo: *“A mesma regra impera na escolha dos adereços que, como vedes, não é negligenciada; mas nela só a elegância preside, a riqueza nunca se mostra, ainda menos a moda. Há uma grande diferença entre o valor que a opinião dá às coisas e aquele que elas têm realmente”*. (ROUSSEAU, 1994, p. 476).

O que torna o homem social mais dependente ainda no estado em que vive é o fato de estar constantemente preocupado com a sua aparência perante seus semelhantes; com isso, o luxo se presta, na maioria das vezes, como um elemento que cumpre a função de despertar a alteridade que inexistia no estado primitivo. Júlia, ao contrário, como pode ser constatado no que tange ao seu vestuário, não manifesta em momento algum o desvelo com o luxo e a riqueza que atraem o olhar de outrem; há sim uma atenção a não incorrer no erro da negligência aliada a uma inclinação em se optar pelo valor e utilidade reais das coisas.

Desta forma, há uma refutação a tudo o que pertence ao domínio da opinião externa, bem como um repúdio à supervalorização das coisas que se dá através da cultura do

³⁵ Como demonstra Guyon, *A nova Heloísa* traz em seu conteúdo uma ampla afirmação de valores morais: *“La charité: protestation contre les promesses non ténues, contre l'inégalité des fortunes, contre toutes les formes du mépris de l'homme. Exaltation au contraire de certains actes de générosité accomplis avec une exquise délicatesse”*. (GUYON, 1964, p. 1473).

supérfluo promovida mais por uma questão de moda e conveniência do que pela condição de necessidade verdadeira. Também pode ser salientado o fato de Júlia possuir uma regra para a escolha de seus adereços; o que revela o método racional fundamentado na postura frugal e o caráter reflexivo e consciencioso ao determinar entre o que pode ser bom ou ruim, útil e inútil. Entretanto, não se deve confundir os critérios adotados pela personagem como sinônimo de algum tipo de lei instituída ou exterior. As únicas leis presentes em Clarens não têm nenhuma relação com instituição política; dizem respeito somente à filosofia interior do comedimento e da moderação presente em cada um de seus habitantes. Ao analisar a comunidade descrita por Rousseau é possível constatar a simplificação a que ele conseguiu chegar reduzindo sua trama a um contexto parcialmente afastado das complexidades das cidades. Os habitantes de Clarens tomam suas decisões mediante a consulta de suas consciências e não por conta da coação de leis. Aliás, na comunidade de Júlia, as regras a serem obedecidas são ditadas pelo bom senso e espírito de cooperação. O amor próprio é rejeitado a fim de que se possa viver feliz proporcionando também a felicidade para aos demais. Não existe uma outra forma de se buscar o bem estar próprio a não ser possibilitando que toda a comunidade da qual se faz parte possa se beneficiar dos atos praticados por um único habitante. Os habitantes de Clarens obedecem a si mesmos, pois não desenvolvem o desejo de se moldarem de acordo com as regras de conveniência instituídas na cidade de Paris. Da mesma forma, eles têm a possibilidade de serem mais autênticos, uma vez que não estão obrigados a uma conveniente polidez peculiar dos círculos sociais. O homem ideal de Rousseau então é aquele que não está à mercê das inúmeras leis concebidas na cidade grande, nem se encontra sob o jugo de relações de polidez e conveniências dos cidadãos. Destarte, a crítica ao luxo magnífico parte da própria disposição frugal interior de cada indivíduo que também sofre a influência

dos demais em seu meio³⁶, e que compartilham da mesma opinião. Clarens aparece como uma comunidade fechada³⁷ que protege seus habitantes do contato com as regras da opinião do mundo exterior. Somente desse modo o homem rústico da região dos Alpes pode viver socialmente sem se deixar submeter às opiniões de outrem e guiar-se por regras mais seguras renunciando aos falsos valores do luxo e da fortuna: *“é preciso guiar-se por regras mais seguras e renunciar aos valores quando o mais vil de todos é o único que leva à fortuna”*. (ROUSSEAU, 1994, p. 466). Uma vez que o cultivo do supérfluo tem como base a ostentação e a cobiça e, amiúde, se pretende fazer notabilizar pelos elogios e opiniões externas, o ideal de frugalidade proposto por Jean-Jacques pretende estabelecer, através dos exemplos de seu texto, regras que prescindam de leis instituídas, e que possam mesmo assim reiterar os verdadeiros valores próprios da simplicidade e do comedimento.

A distinção do luxo magnificante em relação aos bens úteis adquiridos em sociedade representa, no texto de *A nova Heloísa*, um importante elemento para se compreender a contribuição rousseauiana à questão da crítica ao luxo e o elogio à frugalidade. Isso porque é de suma relevância compreender que o genebrino não negou veementemente a eficácia do luxo na sociedade; sua refutação deve ser entendida, sobretudo, como uma crítica aos bens inúteis e não propriamente ao luxo. Este só goza de reprovação quando se constitui em algo supérfluo, isto é, quando não possui uma utilidade imediata. É de

³⁶ Em Clarens, a influência do olhar alheio não se manifesta como algo ruinoso, como ressalta Starobinski: *“a partir daí, não sofrem solidão nem servidão; sua existência pessoal é justificada e sustentada pelo reconhecimento de outrem, fundada em uma benevolência unânime. Vivem sob os olhares uns dos outros; constituem um corpo social. Assim, em A nova Heloísa, Julie percebe o círculo de seus amigos como uma parte de seu ser”*. (STAROBINSKI, 1991, pp. 95-96).

³⁷ Sobre o caráter fechado de Clarens, pode ver em *A transparência e o obstáculo*: *“Clarens é precisamente uma ilha, um refúgio, um jardim fechado, uma pequena comunidade estreitamente concentrada na felicidade que soube inventar”*. (STAROBINSKI, 1991, p. 112).

suma relevância compreender que Rousseau considera inútil tudo aquilo que se presta a alimentar uma necessidade oriunda da vaidade do indivíduo corrompido. Ou seja, alguém que manifeste o desejo de possuir determinado bem com o único intuito de ostentá-lo a seus semelhantes, não possui uma necessidade útil como aquele que deseja um alimento para satisfazer sua fome ou um remédio para sanar suas feridas. Desta forma, há uma associação do que pode vir a ser útil e inútil com a boa ou má intenção manifestada por aquele que concebe o desejo de possuir.

6. SOBRE A POLIDEZ NAS RELAÇÕES

Como a questão do luxo, o tema concernente à crítica à polidez ocupa um lugar de destaque em *A nova Heloísa*; por consequência, a abordagem rousseauiana do luxo em algum momento tem que passar por esse problema. É comum Rousseau, no desenvolvimento do romance, utilizar análises comparativas entre o ambiente rural enaltecido e a atmosfera degradada das grandes cidades, representadas, nas observações de Saint-Preux, por Paris³⁸. Desta forma, na observação crítica do genebrino, além da refutação ao luxo das cidades, ainda existem outros fatores inerentes ao cultivo de supérfluo que representam tão bem quanto o mesmo a intenção de assinalar a corrupção dos homens em sociedade. Uma vez que o luxo constitui um exagero e representa muito mais que meramente as necessidades básicas do indivíduo, a polidez se configura como um rebuscamento na forma de agir, de certa maneira mascarando os verdadeiros sentimentos do sujeito; como foi visto em capítulos anteriores, de um lado o luxo gera um quadro generalizado de desigualdade, de outro as relações polidas têm o objetivo de manter um convívio social harmônico estruturado pelo cultivo de aparências, como afirma Saint-Preux:

Entrementes, julga se tenho razão em chamar esta multidão de deserto e em assustar-me com uma solidão onde só encontro uma vã aparência de sentimentos e de verdade que muda a cada instante e se destrói a si mesma, onde apenas percebo espectros e fantasmas que impressionam o olhar por

³⁸ Paris aparece como o exterior que contrasta e ofende a suposta suficiência de Clarend; desta forma, constitui o símbolo da falsidade e da ilusão, uma vez que somente aquilo que pode ser observado de perto não está à mercê da falsificação: “*Tudo o que vem de longe está sujeito a ser disfarçado ou falsificado, diz o sr. de Wolmar. Para quem decidiu viver na suficiência, o exterior é o domínio da mentira e da ilusão*”. (STAROBINSKI, 1991, p. 120).

um momento e desaparecem logo que os queremos agarrar. (ROUSSEAU, 1994, p. 214).

6.1 Rousseau: além das aparências

Saint-Preux, ao inserir-se no universo parisiense, entra em contato com as relações de conveniência próprias dos círculos sociais, que apenas servem para salvaguardar aquilo que se quer fazer acreditar. Fica bem compreensível que sob a política de uma suposta sociedade pautada em relações amigáveis, ao menos aparentemente, o homem verdadeiro se esconde atrás das máscaras criadas pela civilização: “*Até agora vi muitas máscaras, quanto verei rostos de homens ?*” (ROUSSEAU, 1994, p. 214). Essa crítica assinala a concepção rousseauiana acerca da cidade no romance; o ambiente citadino está sempre em oposição ao âmbito de pureza e sinceridade encontrado na descrição de suas comunidades rurais³⁹. Desta maneira, a polidez cultivada nas grandes cidades atesta contra a boa-fé rústica, uma vez que se desenvolve como uma inautenticidade, isto é, uma vã aparência em que nada se revela como exatamente é: “*há também mil maneiras de falar que não se devem tomar ao pé da letra, mil oferecimentos aparentes que apenas são feitos para serem recusados, mil espécies de armadilhas que a polidez arma contra a boa fé rústica*”. (ROUSSEAU, 1994, p.211).

³⁹ Launay caracteriza o caráter provincial do romance como uma preocupação e condenação à desigualdade existente no seio das grandes cidades: “*Le choix du cadre provincial du roman correspond à cette préoccupation. Mais, plus que le cadre, le drame même qui sert de ressort au roman est porteur de son message politique essentiel, condamnation du mal qui provient de l'inégalité et des préjugés sociaux*”. (LAUNAY, 1967, p. 17).

Rousseau desenvolve aqui sua crítica da falsidade que se alastra sob a máscara de um modo de agir rebuscado e cortês. A sociedade se transformou num grande palco onde cada pessoa representa a personagem que mais lhe for conveniente. Seja para agradar, obter fama ou poder, o fato é que as pessoas se escondem atrás de máscaras que lhe dão maior aceitação no círculo em que vivem. No âmago de todas as encenações há um desejo ansioso e necessitado por receber aplausos, isto é, um olhar exterior. Para homem moderno e civilizado já não basta olhar-se ou definir-se, é preciso que os outros o contemplem e nele vejam um paradigma para que se inspirem. Ora, é preciso enfatizar que uma sociedade verdadeiramente harmoniosa é aquela cujos habitantes não se comportam como atores que apenas representam suas ações e não as praticam. Não se pode construir relações na forma de espetáculos, pois eles são efêmeros e, muitas vezes, não retratam a realidade. Com este raciocínio, é possível vislumbrar a associação ou possível definição do estudo da polidez como uma observação, sobretudo, das relações falsas vigentes no seio das cidades; desta forma, o que se torna alvo da crítica rousseauiana, não é a polidez sinônimo da boa educação, mas aquela fruto da discrepância entre o que se diz e o que se sente. Assim:

Os homens com os quais se fala não são aqueles com os quais se conversa; seus sentimentos não partem do coração, suas luzes não estão em seu espírito, suas palavras não representam seus pensamentos, deles somente se percebe a figura e está-se, numa reunião, mais ou menos como diante de um quadro movediço em que o espectador tranqüilo é o único que se move por si mesmo. (ROUSSEAU, 1994, p. 214).

No romance, então, se levanta uma outra questão muito importante, que diz respeito à discordância do que se diz com o que se pensa. As relações e atitudes de

conveniência instituídas socialmente se convertem em obstáculo à transparência e à verdadeira harmonia. Contudo, embora, Rousseau denuncie a polidez que não passa da falsidade disfarçada, há a consciência de que existe a possibilidade de se manter uma conduta polida sem precisar se enveredar pelos caminhos da farsa e adotar os vícios próprios da vida civilizada: *“Exercito-me tanto quanto possível para tornar-me polido sem falsidade, complacente sem baixeza e a adquirir tão bem o que há de bom na sociedade que nela possa ser aceito sem adotar seus vícios”*. (ROUSSEAU, 1994, p.223). Nesta afirmação de Saint-Preux, vê-se reiterado algo parecido com o ideal de frugalidade, uma vez que a postura frugal não dá vazão aos ornamentos do luxo e do supérfluo que apenas mascaram e corrompem as verdadeiras necessidades; semelhante à falsa polidez, que da mesma forma ornamenta os verdadeiros sentimentos gerando um abismo entre o pensamento e as ações. Assim como o antagonismo ao supérfluo defende uma postura mais imediata em relação ao cultivo e consumo de bens, a crítica à polidez das grandes cidades incide justamente no fato de ser propagadora de conveniências que se constituem mediadoras entre a verdadeira vontade e a ação dos indivíduos sociais. Da mesma maneira que a vida em sociedade acarreta o luxo e as superfluidades multiplicam as necessidades, a vida requintada também exige um determinado grau de polidez e conveniência, uma vez que para satisfazer todas as novas paixões, o indivíduo se vê obrigado a manter relações agradáveis com os demais membros da comunidade. A crítica à falsidade e ao luxo existentes em Paris, por meio da descrição de Clarens e seus habitantes, representa o desenvolvimento da apologia rousseuniana à simplicidade de se viver frugalmente em uma comunidade rural que prioriza a concordância das palavras com os atos. Desta forma, a preocupação em manter laços agradáveis, ao menos aparentemente, recai numa questão de suma importância no pensamento de Rousseau: a

dicotomia do ser e parecer, cuja preocupação reside em ostentar uma imagem falsa daquilo que não se é verdadeiramente. A busca da verdade e da coerência aparece no desenvolvimento do enredo como um fator fundamental para a compleição dos ideais de felicidade e harmonia propostos⁴⁰. É por isso que se faz tão explícita a crítica do Cidadão de Genebra à arte de agradar predominante em Paris e observada por Saint-Preux durante seu exílio: “*Se notei contrastes entre as conversas, os sentimentos e os atos das pessoas de bem é que este contraste salta aos olhos no primeiro instante*”. (ROUSSEAU, 1994, pp.218-219). O contraste observado pelo jovem plebeu ressalta o grande perigo que se corre ao insistir no erro de se desenvolver uma sociedade baseada em vínculos supostamente agradáveis e de se forjar ideais que não condizem com a realidade dos fatos. É na comunidade de Clarens que Rousseau desenvolve o contraponto à vida regrada dos habitantes citadinos e, por sua vez, consegue realizar um elogio à vida simples isenta do olhar alheio próprio da preocupação do habitante da polis:

O ponderado Wolmar encontra na ingenuidade camponesa caracteres mais definidos, maior número de homens que pensam por si mesmos do que sob a máscara uniforme dos habitantes das cidades, onde cada um se mostra antes como são os outros do que como é ele mesmo. (ROUSSEAU, 1994, p. 479).

Nessa observação de Saint-Preux, em relação ao Sr. de Wolmar, eclode o principal motivo da presença da polidez e das relações de conveniência presentes nos habitantes parisienses descritos tão insistentemente por Jean-Jacques; notadamente, o

⁴⁰ Sobre a felicidade pautada nos ideais de transparência, em seu capítulo dedicado a *A nova Heloísa*, Starobinski manifesta sua concordância quanto ao conceito de harmonia e felicidade estarem intrinsecamente ligados ao cultivo da sinceridade: “*a embriaguez alegre resultará da perfeita evidência de cada um: nada de atores mascarados, nada de espectadores mergulhados na sombra*”. (STAROBISNKI, 1991, p. 103).

aparecimento ao olhar alheio, isto é, o desejo de distinguir-se e também de ser como todo mundo, é que impulsiona o homem moderno a criar todo um jogo de aparências. Relembrando o *Segundo discurso*, a corrupção da humanidade tem como um dos possíveis começos o momento em que alguns indivíduos tentam se fazer notabilizar por seus talentos em relação aos demais. Desde então, o homem passa a se diferenciar, também, daquele do estado de natureza por sua constante preocupação com outrem; isto é, passa a existir uma consciência da alteridade quase inexistente no estado primitivo. Sem dúvida, a sociabilidade é a principal causa para o surgimento do desejo de distinção entre os homens; nasceu na pretensão de se fazer notar alguns talentos distintos e se proliferou posteriormente através da detenção de propriedades, bens supérfluos e artefatos de luxo, cuja única utilidade consistia na ostentação ao olhar alheio⁴¹. O homem quando vivia errante, solitário e intocável pelo olhar alheio, não possuía nenhum tipo de vaidade, uma vez que tal sentimento está arraigado à sociabilidade, pois necessita do outro assim como Narciso precisa do espelho para ser visto. A partir do momento que o indivíduo vê o outro passa a enxergar a si mesmo, pois a imagem de outrem é nada mais que seu próprio reflexo que lhe revela sua própria existência. Com isso, surge a insistente necessidade de se fazer notar como uma forma de se poder garantir a existência do ser observador. Nota-se bem nesse ponto que existir adquire o significado singular de se fazer perceber pelo outro, isto é, de ser notado pelo olhar alheio. Qual o melhor artifício para despertar a curiosidade do ser semelhante sobre sua pessoa senão o de tornar-se

⁴¹ A respeito do surgimento do desejo de se fazer notar ao olhar alheio, Rousseau o expõe no desenvolvimento do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: “Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. [...] Assim que os homens começaram a apreciar-se mutuamente e se lhes formou no espírito a idéia de consideração, cada um pretendeu ter direito a ela e a ninguém foi mais possível deixar de tê-la impunemente”. (ROUSSEAU, 1999, p.92).

diferente pela utilização de ornamentos? A função atribuída ao luxo para quem o possui é justamente a de vesti-lo com uma roupagem que o destaque no meio da multidão, que o faça brilhar a ponto de ofuscar os olhos dos demais. Destarte, o supérfluo esconde a constante vaidade que subordina e aliena o indivíduo sempre à aprovação do outro. Com base nessa reflexão, pode-se concluir que a construção da identidade social tem como base o luxo que faz com que o outro reconheça seu possuidor como membro de seu grupo.

A polidez concebida como a arte de agradar expressa, sobretudo, o interesse implícito de encobrir com um véu a verdadeira face das relações desenvolvidas socialmente; ou seja, a desigualdade de bens decorrente da superabundância de alguns em detrimento da miséria de tantos outros. Bem como no Primeiro Discurso, as inúmeras relações de conveniência cujo intuito é sempre a obtenção de privilégios unilaterais são revestidas sob a forma de cumprimentos e gestos cortesias. Por outro lado, essa *arte* também pode representar e dar a entender uma certa posição de destaque; uma vez que muitos poderosos a possuem, possuí-la igualmente propicia uma ascendência considerável do *status quo* do indivíduo. Desta forma, eis que reaparece a questão do *ser e parecer*, arraigada no preceito de que o valor encontra-se na aparência exterior que se mostra e ostenta aos demais da sociedade. Qual a importância de se viver em coletividade se não se pode fazer notar ao olhar de outrem? A *arte* de agradar não existia no estado primitivo, pois o homem selvagem não tinha a necessidade de se relacionar com outros para a obtenção daquilo que desejava; ou seja, é a constante interdependência de atitudes e costumes que Rousseau caracteriza como uma uniformidade desprezível e enganosa em seu *Primeiro discurso*:

Atualmente, quando buscas mais sutis e um gosto mais fino reduziram a princípios a arte de agradar, reina entre nossos costumes uma uniformidade desprezível e enganosa, e parece que todos os espíritos se fundiram num

mesmo molde: incessantemente a polidez impõe, o decoro ordena; incessantemente seguem-se os usos e nunca o próprio gênio. (ROUSSEAU, 1999a, p. 192).

Com isso, o Cidadão de Genebra vê instaurada na sociedade uma espécie de moda que dita às pessoas a sua forma de se comportar mediante valores uniformes instituídos por aqueles que detêm o poder e se pretendem responsáveis pelo decoro. O homem moderno então deixa de pensar por si mesmo e, no desejo de ser diferente, incorre no erro de se tornar igual a todos, moldado pela máscara comum que apenas disfarça a contradição de seus reais desejos, cultivando uma aparência que pensa passar como verdadeira ao meio exterior. Já não há mais uma identidade própria, todos querem viver segundo padrões estabelecidos socialmente e, desta forma, podem se assegurar como genuínos integrantes de determinados grupos sociais. Não se comportar de acordo com o recomendado pela etiqueta é, de certa maneira, renunciar à sua identidade social ou, em outros termos, é abrir mão da própria existência. A polidez, então, vai constituir o elemento que permite ao homem social uma adequação de seu eu à realidade que está à sua volta. Para se aproximar do outro é necessário não dizer o que se pensa; arte se relacionar determina que se use uma máscara que possa gerar uma boa impressão naquele daquele de que se pretende aproximar.

6.2 O envolvimento do observador na sociedade

É interessante notar que a crítica às aparências mantidas em Paris são proferidas por alguém que tem como base o conhecimento e a experiência de uma outra

realidade; como é o caso de Saint-Preux. Suas observações sobre os costumes constatados em outros povos se dão com base em sua própria vivência no meio deles e de outro ambiente. Com isso, ao dissertar sobre seus estudos, quase antropológicos, o personagem exilado está descrevendo criticamente a realidade na qual está inserido, ou esteve. Assim, é possível constatar a implícita afirmação do romance, de que para ter elementos que venham culminar numa apologia ou refutação de algo, em primeira instância se faz necessário estar inserido em seu contexto: *“Todo homem [...] que deseja ver o mundo deve, pelo menos até certo ponto, adquirir as suas maneiras”*. (ROUSSEAU, 1994, p. 223). É preciso elucidar que adquirir as maneiras do ambiente que se pretende analisar não implica em se corromper pelo meio, contudo assinala a perspicácia própria do olhar clínico observador que tudo quer perceber e comparar. O método observador adotado por Rousseau através de Saint-Preux se desenvolve pela constante comparação de situações antagônicas em que é possível ver sempre seu ponto de vista a respeito de determinada situação ou então sua opinião a respeito de um tal assunto. O fato é que o olhar rousseauiano não se caracteriza pela imparcialidade, mas por sua fidelidade aos seus ideais de exaltação da simplicidade e sinceridade; isto se confirma exatamente na própria descrição resignada que o amante de Júlia realiza em suas cartas, isto é, no transparente contragosto que se faz notar ao descrever um lugar do qual não se nutre a simpatia de se viver: *“como tudo é apenas vã aparência e como tudo muda a cada instante, não tenho tempo de emocionar-me com alguma coisa, nem o de examinar alguma coisa”*. (ROUSSEAU, 1994, p.222). Na própria descrição da personagem é possível notar seu descontentamento e reprovação à instabilidade observada e vivida pelo filósofo enquanto residente em Paris; isso demonstra uma crítica ainda mais eficaz, uma vez que não é preciso nem ao menos fazer uso de qualificações e adjetivos, pois o próprio tom com que se expressa

a personagem realiza a refutação por si mesma. Desta forma, a filosofia de Rousseau, por vezes, se desenvolve através de uma linha notadamente poética equilibrando sabiamente a preocupação estética, por se tratar de romance, com o conteúdo teórico.

6.3 De Clarens a Paris: a síntese da teoria

Ao longo do enredo, aparecem motivos suficientes que levam à confirmação do vínculo existente entre a corrupção da falsidade com as grandes cidades; desta forma, a questão da falsa polidez e da transparência poderia ser simplificada a uma contraposição entre, por exemplo, Paris e a comunidade de Clarens. Se na sociedade dos Alpes se preza a transparência dos corações, na cidade grande, o indivíduo acaba adquirindo uma postura diferente daquilo que realmente é⁴²:

O primeiro inconveniente das grandes cidades é que nelas os homens se tornam diferentes do que são e que a sociedade lhes dá, por assim dizer, um ser diferente do deles. Isto é verdadeiro, sobretudo em Paris e sobretudo no que se refere às mulheres que extraem dos olhares alheios a única existência com que se preocupam.” (ROUSSEAU, 1994, p. 245).

⁴² Sobre a importância na filosofia rousseauiana de se manter a fidelidade a si mesmo, Bernard Guyon comenta: “C’est un des thèmes de la critique rousseauiste de la société, parce que la vertu première est la fidélité à soi-même, l’authenticité dirions-nous aujourd’hui. Tout le drame spirituel de Julie dans la suite du roman va résider dans cette simple phrase: Rester soi. Cela exigera d’elle de l’héroïsme et l’entraînera peut-être jusqu’au désir secret de la mort [...]. On notera l’étonnante remarque sur les ‘regards d’autrui’ d’où les Parisiennes ‘tirent l’existence’ et les mots éternelle ‘représentation’ qui définissent avec vigueur cette société de ‘masques’”. (GUYON, 1964, p. 1501, vol. 2).

Mais uma vez Saint-Preux manifesta a análise negativa sobre o jogo de aparências concebido nas grandes cidades, que faz com que os homens queiram parecer diferentes do que realmente são. A causa para tal fato é expressa na própria afirmação de que, para as mulheres, a única existência que importa se encontra no foco do olhar alheio. Com base nisso, fica explícito seu real motivo para criticar as cidades e dedicar simpatia à vida campestre, que em sua concepção se afigura como vida digna de ser vivida e estudada: “*Se quisesse estudar um povo, é nas províncias longínquas onde os habitantes têm ainda suas inclinações naturais, que iria observá-los*”. (ROUSSEAU, 1994, p. 219). Jean-Jacques procura pelo homem menos corrompido possível para trabalhar seus ideais de frugalidade. E é justamente em Clarens que se pode observar um homem equilibrado, que traz consigo os sentimentos de simplicidade e comedimento que podiam ser encontrados (em maior grau) no homem em seu estado natural. Saint-Preux é a personagem do romance que representa Rousseau observador das duas realidades e que pode discernir e optar tanto entre a vida citadina e a vida rural. Sua decisão, eliminando o amor nutrido por Júlia, revela a perfeita consciência moral em se optar por uma vida rústica e sincera ao invés de um modo de vida corrompido pelo luxo e pela falsa cortesia. O amigo de Júlia teve a possibilidade de viver e estudar ambas realidades, tanto Clarens quanto Paris, e compará-las de maneira consciente para chegar a um veredicto preciso. Ora em Clarens, ora em Paris, Saint-Preux gozou da aproximação e do afastamento tão necessários para a arte da observação. O eficiente observador não é somente aquele que se aproxima para contemplar os detalhes, é mormente aquele que se distancia para ver todo o conjunto. O constante afastamento pode gerar uma indiferença em relação ao objeto visto, contudo a permanente proximidade gera, fatalmente,

uma exacerbada parcialidade. O mais lógico, então, é um contínuo equilíbrio como o proposto por Rousseau em sua obra.

Por fim, o texto de *A nova Heloísa* pode ser caracterizado como uma denúncia⁴³ e, ao mesmo tempo, uma proposta para amenizar não somente o problema do luxo na sociedade moderna⁴⁴, com também lançar algumas luzes em torno da questão das falsas relações sociais fruto da falsa polidez manifestada pelo sujeito da cidade. Os exemplos de frugalidade e verdadeira polidez estão expressos em Clarens, na postura de seus habitantes e, sobretudo, na observação e síntese formuladas pelo professor de filosofia de Clara e Júlia. Quanto à crítica aberta ao disfarce da sociedade, seu conteúdo é manifestado pelo próprio Rousseau no Segundo Prefácio:

É somente em sociedade que se aprende a falar com energia. Em primeiro lugar, porque deve-se dizer sempre de outra maneira e melhor do que os outros, e depois porque, forçado a afirmar a cada momento o que não se acredita, a exprimir sentimentos que não se têm, procura-se dar ao que se diz um tom persuasivo que supre a persuasão interior. (ROUSSEAU, 1994, p.28).

⁴³ No sentido de denúncia, Michel Launay assevera o caráter de crítica concreta realizada no romance do genebrino, caracterizada pela relevante abordagem de questões político-sociais: "*L'analyse de manière dont les thèmes sociaux ou politiques sont inseres dans le roman montre que Rousseau commence toujours par exposer um problème concret, avant de le faire discuter par les lettres de ses héros; et leur discussion même n'est pas abstraite, elle reflète les hésitations et les heurts de différents caracteres, de différents attitudes in face d'un même problème*". (LAUNAY, 1967, p. 18).

⁴⁴ Para Starobinski, a ficção de Rousseau tem a intenção de, além de uma análise crítica, lançar pressupostos que assinalem, mesmo que fabulosamente, uma tentativa de converter as relações existentes no mundo: "*Assim, esse grande romance da transformação dos corações persegue, através de sua dimensão crítica, um objetivo utópico de transformação do mundo*". (STAROBINSKI, 1991, p. 358).

Nessa afirmação do genebrino, é possível ver claramente estabelecida uma ditadura da retórica; sua crítica refuta a controversa concepção de que o mais relevante não é dizer a verdade, porém dar a atender de que se trata de algo verdadeiro. Na sociedade, o indivíduo se vê impelido a suplantar seu próximo por meio de um discurso mais persuasivo para que pareça e seja reconhecido como o mais autêntico. Ao mesmo tempo em que Rousseau pretende ocupar a função de denunciar das aparências, também almeja dar à luz uma forma de vida ideal manifestada nas figuras de suas personagens e de sua comunidade utópica cujos atos revelam a sua reflexão sobre a sinceridade dos atos e das palavras⁴⁵. Desta forma, se a proposta rousseuniana era tecer uma história sobre a transparência dos corações⁴⁶, nada mais lógico do que assentar esses mesmos no seio de um recanto bem oposto à cidade, em que se possa, ao menos ver no reino da ficção, seus ideais cumpridos.

⁴⁵ Em *A transparência e o obstáculo*, Starobinski reitera que: “A nova *Heloísa*, em seu conjunto, aparece-nos como um sonho, em que Rousseau cede ao apelo imaginário da limpidez que já não encontra no mundo real e na sociedade dos homens: um céu mais puro, corações mais abertos, um universo ao mesmo tempo mais intenso e mais diáfano”. (STAROBINSKI, 1991, p. 94). A ficção rousseuniana assinala a transparência utópica e a pureza de corações inexistente no mundo real. Desta forma, Rousseau não mente, ele apenas idealiza dando a consciência de se trata de uma obra de ficção. Sua intenção é inspirar através de uma história bons exemplos a serem seguidos.

⁴⁶ “A transparência é reconquistada porque consciências humanas realizaram o esforço da virtude e da confiança. À custa desse esforço, elas não têm nada a esconder.” (STAROBINSKI, 1991, p. 121).

7. A TRANSPARÊNCIA E AS PALAVRAS

A preocupação de Rousseau com a questão da concordância entre as palavras e as ações tem um papel muito importante para se entender sua crítica à conduta dos indivíduos da sociedade. Como foi brevemente mencionada no capítulo anterior, a disparidade entre aquilo que se diz e o que se faz constitui um obstáculo à transparência sem a qual não pode haver uma sociedade verdadeiramente harmoniosa. Embora possa parecer muito útil para a sobrevivência da civilização o cuidado em não enunciar e fazer tudo o que se tem em mente, Rousseau não concorda com a explícita contradição observada nos homens ao agirem diferentemente de suas palavras. O grande problema *“é que cada um se coloca continuamente em contradição consigo mesmo sem que ninguém pense em desaprová-lo”*. (ROUSSEAU, 1994, p. 213). A contradição então se apresenta como um problema de ordem moral, pois implica numa concordância social com a incoerência observada entre a palavra e a ação.

7.1 O dualismo entre as palavras: ser e parecer

O fato de não haver uma repressão que intimide os indivíduos que se comportam de maneira avessa aos seus ditames, demonstra a indiferença em relação à importância da sinceridade e da transparência. Desta forma, Rousseau, através de Saint-Preux em suas observações da sociedade, analisa o dualismo que vê se desenvolver no homem parisiense por ocasião de um distanciamento entre o logos e a práxis: *“Têm-se princípios para*

a conversa e outros para a prática, sua oposição não escandaliza ninguém e concorda-se em que não se assemelhem entre si.” (ROUSSEAU, 1994, p. 213). É importante observar que o apontamento crítico de Saint-Preux parte de alguém que tem dentro de si uma realidade totalmente distinta da do objeto contemplado. O amigo de Júlia carrega consigo os ideais de transparência apreendidos nas comunidades rurais dos Alpes; com isso, é comum a sua indignação diante da conduta dos habitantes da cidade grande. Não há escândalo a não ser aquele que parte do próprio observador que não compreende uma postura além de sua realidade. Ao mesmo tempo em que se estabelece um dualismo entre as palavras e os atos, também é possível constatar a clara distinção de conduta que se apresenta nas entrelinhas da observação crítica da personagem. Ao relatar a Júlia sua reprova ao comportamento do cidadão parisiense, o jovem preceptor desenvolve um abismo entre as atitudes assistidas e as esperadas, isto é, o que é e o que deve ser. Com base nisso, é plausível de consideração que a refutação de um estrangeiro da postura de um outro povo leve à afirmação de seus costumes e, conseqüentemente, de sua terra natal. Mais uma vez aparece o método rousseauiano do elogio de algo através da refutação daquilo que considera seu oposto ou que ele mesmo o afirme como tal.

O que se vê então neste tema tratado no romance constitui um aprofundamento da questão em torno da polidez e do disfarce, com o intuito de reiterar suas críticas àquilo que é tido como um falseamento dos anseios verdadeiros dos indivíduos por conta de atitudes que não condizem com seu discurso. A gravidade da incoerência entre o discurso e o fato é tão gritante para Rousseau quanto à questão do luxo; ambas constituem os alicerces para a fundamentação de que a sociedade padece sob uma falsa harmonia. Ora, o discurso bem estruturado de um moralista ou pretenso filantropo pode dissuadir a ponto de

amenizar e fazer passarem despercebidas suas ações ignóbeis, sem que deles se exija o cumprimento de suas palavras: “*Nem mesmo se exige que um autor, sobretudo um moralista, fale como seus livros nem aja como fala, seus escritos, suas conversas, sua conduta são três coisas completamente diferentes que não é obrigado a conciliar*”. (ROUSSEAU, 1994, p. 213). Desta forma, a insatisfação do filósofo observador vai repousar sobre a conformação das pessoas diante da incoerência, ou seja, se faz presente uma indignação diante daquilo que se apresenta como a hipocrisia de uns e a alienação de outros. A partir do momento em que se pode escrever qualquer conteúdo e, sobretudo de teor moral, sem que haja uma incidência posterior com a realidade e muito menos que exista uma observância para que tal ocorra, emerge o que se pode denominar de contradição. Por sua vez, a afirmação de valores morais sem uma preocupação com a prática está explicitamente associada ao que se deve chamar de hipocrisia; a concordância com a falta de sinceridade se dá por duas vias: a ignorância e a alienação. O segundo fator, indubitavelmente é o mais interessante para Jean-Jacques. Ora, o fato de não se ser obrigado a conciliar a forma de agir com o que se diz pertence ao campo da alienação e, nessa circunstância, a uma alienação vinculada à conveniência de despojar-se do que se é realmente para ter acesso a tudo e todos sem correr o risco de ficar à margem da sociedade. Ao narrar sua entrada na sociedade de Paris, Saint-Preux descreve a Júlia com que grande importância deve ser tratada a questão de saber se pôr sob o véu da conveniência para se fazer aceito: “*A cada visita deve, ao entrar, abandonar a alma, se tiver uma, tomar uma outra com as cores da casa, como um lacaios veste uma libré, retirá-la, da mesma forma, ao sair e retomar, se quiser, a sua até nova troca*.” (Rousseau, 1994, p.213). Rousseau deixa claro nessa passagem de sua personagem que a sociedade exige que o indivíduo não se apresente diante dela em sua integridade moral; em outras palavras, para poder viver em

sociedade é preciso cultivar a filosofia da falta de autenticidade. Não há lugar para a transparência do sujeito, a civilização moderna reclama sujeitos sem alma, isto é, sem uma essência no sentido de se ter uma opinião própria que diste das demais. A alma citada por Saint-Preux é o mais autêntico sinônimo daquilo que o homem possui em sua mente, de sua maneira de pensar e interpretar o mundo que se encontra à sua volta. Abandonar a alma é despojar-se voluntariamente de sua vontade própria para mergulhar num âmbito de relações superficiais. Na linguagem figurada de Saint-Preux, ao descrever a indumentária que se deve vestir em lugar da alma, o que seria uma libré a não ser a postura de subserviência que os homens constroem a si próprios ao se escravizarem às falsas condutas exigidas socialmente? Quem são os lacaios se não todos aqueles cuja sobrevivência não pode mais dispensar as relações de extrema dependência uns dos outros a fim de sanarem suas necessidades?

O que se vê agravar aqui é o mesmo problema tratado brevemente no *Segundo discurso*, em que com desenvolvimento das relações entre os homens, aos poucos, a semelhança entre o pensamento e a ação se extingue e dá lugar à emergência da dualidade do ser e do parecer: “*Para proveito próprio, foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade se era. Ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes. Dessa distinção resultaram o fausto majestoso, a astúcia enganadora e todos os vícios que lhe formam o cortejo.*” (ROUSSEAU, 1999b, p. 97). Pensar a questão do ser e do parecer em *A Nova Heloísa* é desenvolver uma chave complementar de leitura assim como quando se recorre à questão do luxo. Isso porque como se pode definir o luxo senão como algo cultivado com vista a um aparecimento ao olhar alheio? Ora, quando se enfatiza verbalmente algo que dificilmente ter-se-ia a coragem de executar não se está da mesma forma buscando uma notoriedade à força de argumentos superficiais? Desta maneira, tanto o luxo quanto as

palavras e posturas vãs se enquadram numa mesma categoria à medida que se prestam a maquiar no ser humano sua verdadeira identidade. Cria-se um modismo em que cada um que tiver determinado interesse a resguardar deve criar para si um traje em que demonstre sua forjada preocupação com a suposta verdade que queira transmitir aos demais. É por isso que:

Quando um homem fala é, por assim dizer, seu traje e não ele que possui um sentimento e o mudará com facilidade e com tanta freqüência quanto de condição. Dai-lhe alternadamente uma longa peruca, uma farda e uma cruz peitoral, ouvi-lo-eis sucessivamente pregar com o mesmo zelo as leis, o despotismo e a inquisição. [...]. Assim, nunca alguém diz o que pensa, mas o que lhe convém fazer pensar aos outros e o zelo aparente da verdade nunca é neles senão a máscara do interesse. (ROUSSEAU, 1994, p. 212).

Rousseau ressalta a importância que tem para o homem da cidade (no caso Paris) em manter uma significativa distância entre os reais sentimentos com o seu exterior. Isso porque tal postura faz parte de um jogo de aparências e manipulação em que só convém demonstrar aos outros uma postura que os agrade e convença a ponto de adotarem para si o que ouvem e vêem. Com isso, é necessário aparentar a preocupação com a verdade comum, mesmo quando não se concebe sua integridade, com o intuito de camuflar a verdade egoísta que se quer proteger. Mas, agir sob a proteção de uma máscara não seria uma maneira eficaz de defender a subjetividade diante de uma tendência universalista da civilização?⁴⁷ Ao considerar tal premissa, há um mergulho numa inevitável conclusão que tende à afirmação de

⁴⁷ Bento Prado defende a opinião de que a mentira seria uma espécie de defesa da individualidade do sujeito pelo fato de afastá-lo da verdade universal e não constitui, outrossim, uma separação entre as palavras e as coisas: *“Só quem mente tem individualidade, porque está afastado da verdade universal. Com Rousseau, as almas se alçam para além das idéias [...], a mentira é uma forma de ligação entre pessoas e não um corte entre palavras e coisas”*. (PRADO JUNIOR, 1983, p.47).

uma corrupção geral dos ideais coletivos do convívio humano. E isso se deve pelo motivo de se passar a conceber a sociedade como um agrupamento bem ou mal sucedido de interesses individuais. A crítica rousseauiana das aparências no romance ocorre com base num ideal de moralidade que refuta a recorrência às formas de mentira, sobretudo aquelas que se dão sob a forma de puro palavrório. A observação da postura do povo parisiense se dá sempre na forma de uma reprovação por parte de Saint-Preux à medida que vê seu objeto de estudo se distanciar dos ideais de uma moralidade social sincera: “*o filósofo que quer agir como fala pensa duas vezes, mas aqui, onde toda a moral é um puro palavrório, pode-se ser austero sem conseqüências e, para rebaixar um pouco o orgulho do filósofo, gostar-se-ia de colocar a virtude em tão alta esfera que o próprio sábio não a pudesse atingir*”. (ROUSSEAU, 1994, p. 225). Para o genebrino, tem que haver um grande desvelo com aquilo que se pronuncia a fim de se cultivar uma harmonia com a forma de agir. É preciso um ato de meditação uma vez que ao falar ou agir não se incorra no erro de se gerar um dualismo que ponha em risco a transparência da postura de alguém diante de determinada circunstância.

7.2 O apreço ao discurso e à consideração

Uma das questões mais importantes que circundam o tema das aparências em *A nova Heloísa* diz respeito ao motivo pelo qual há uma pretensa preferência pelas palavras em detrimento da ação na sociedade. Em carta a Júlia, ao tratar da descrição de Paris, Saint-Preux tenta esboçar para ela a importância que esse povo estrangeiro dedica ao que se diz ao invés de se preocupar com a ação; isso pode ser constatado como assevera o jovem

preceptor até mesmo no espetáculo francês: “*Em geral há muita conversa e pouca ação na cena francesa, talvez porque realmente o francês fale ainda mais do que age ou pelo menos porque confira um preço bem maior ao que se diz do que ao que se faz*”. (ROUSSEAU, 1994, p. 226). Nessa analogia feita entre a ficção e vida real, o observador de Rousseau expõe sutilmente o tema da consideração que está implícito na opção de se focar mais a fala do que propriamente ação. Desta forma, aparece como um bom motivo para se preterir as obras em benefício do palavreiro francês a questão da estima pública. Segundo o genebrino, o homem de Paris reserva um apreço bem maior às palavras e discursos do que a consolidação destes em obras. Está então estabelecido o triunfo da linguagem oral, o homem moderno volta a guiar-se sob uma retórica que se isola dos fatos e sua moralidade passa a ser estabelecida pelo que se verbera e não pelo que faz: “*Numa palavra, embora as obras dos homens não se assemelhem a suas palavras, vejo que não descritos senão por suas palavras sem levar em consideração suas obras*.”(ROUSSEAU, 1994, p. 230). Como já fora mencionado anteriormente, é importante perceber que a distinção entre ser e parecer está estritamente vinculada à linguagem e, sobretudo, a uma retórica que induz o outro a pensar como aquele que fala e, mormente, a dedicar-lhe consideração. A questão da notabilidade que é aprofundada na *Nova Heloísa* é constante na obra de Rousseau. A busca por consideração através das aparências faz parte das primeiras experiências dos seres humanos ao entrarem em contato com o universo da alteridade; na segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade*, isso aparece bem claro: “*quanto aos méritos e aos talentos e, sendo tais qualidades as únicas que poderiam merecer consideração, precisou-se desde logo tê-las ou afetar possuí-las*”. (ROUSSEAU, 1999b, p. 97). O fato de afetar possuir o que não se tem pode ser interpretado muito aceitavelmente como falar o que não se sente ou mesmo dizer o que não se ousa fazer.

7.3 A desconfiança social

Os homens tentam se camuflar atrás de suas palavras segundo Saint-Preux. Contudo, não se faz necessário perscrutar seu âmago para lhes conhecer e adivinhar o teor de seus discursos; basta apenas tentar descobrir seus interesses, isto é, aquilo que os motiva a jogar com as palavras: “*Não é necessário conhecer o caráter das pessoas, mas somente seus interesses, para adivinhar aproximadamente o que dirão de cada coisa*”. (ROUSSEAU, 1994, p. 212). Há uma desnudada desconfiança de Rousseau em relação ao homem civilizado⁴⁸ incutida nessa passagem; porém é preciso entender que sua cisma recai sobre os cidadãos parisienses e não, por exemplo, sobre os camponeses que habitam os campos ou vilarejos, como é o caso de Júlia e Saint-Preux. Ora, porque se faz necessário conhecer o interesse das pessoas ao invés de simplesmente esperar o que dirão sobre tal assunto? É bem lógico que para o genebrino não se pode confiar nas palavras uma vez que não passam de uma forma de obstáculo que apenas se presta a esconder aquilo que cada um tem de autêntico. Com isso, é fácil compreender a repulsa que o amigo de Júlia manifesta em relação ao ambiente citadino de Paris: “*Entro com um segredo horror neste vasto deserto do mundo*”. (ROUSSEAU, 1994, p. 210). Saint-Preux ao rejeitar o ambiente estrangeiro, na verdade, está negando sua falta de autenticidade, isto é, está refutando a hipocrisia. Desta forma, não se trata somente de um simples ato de repúdio sem justificação, o que o jovem filósofo rejeita é a postura incoerente que observa e que dista dos padrões de seu ambiente natal a ponto de gerar uma situação quase de caráter incomunicável: “*Meu coração desejaria falar, sente que*

⁴⁸ Sobre a falta de transparência da sociedade civilizada considera Starobinski: “*A mentira, ficção, ilusão formam o próprio meio em que evoluem as sociedades civilizadas*”. (STAROBINSKI, 1991, p. 317).

não é ouvido; desejaria responder, nada lhe dizem que possa chegar até ele. Não compreendo a língua do país e ninguém aqui compreende a minha". (ROUSSEAU, 1994, p. 210).

O mal estar gerado pela indignação de sua nova situação faz Saint-Preux aos poucos revelar uma proeminente desconfiança no que concerne à convivência com seus novos concidadãos. Desta forma se estabelece uma nova relação em que o homem já não é mais passível do merecimento de confiança. O dualismo entre o que se diz e o que se faz estabelece na percepção do amigo de Júlia um senso crítico que o leva a estar sempre precavido contra tudo aquilo que se lhe apresenta, a princípio, como algo favorável e convidativo. Por mais bem intencionadas que as pessoas possam parecer a que se compreender que tudo faz parte apenas de uma forma conveniente de se manter as aparências e uma falsa noção de harmonia. Saint-Preux se coloca não em uma atitude de pessimismo diante do que o envolve, porém em uma posição realista com respeito a um excesso de solicitude: *"Não é que não me ofereçam uma boa acolhida, amizades, cortesias e que mil cuidados obsequiosos não pareçam ao meu encontro. Mas é disso justamente que me queixo. Como ser logo amigo de alguém que nunca me viu ?"* (ROUSSEAU, 1994, p. 211). É preciso lembrar que a questão da cortesia é a mesma da polidez em que se tenta esconder os desejos egoístas e o ambiente hostil em que está mergulhada a sociedade através de palavras sutis e relações de conveniência. Rousseau destaca um ponto muito interessante que marca acentuadamente uma singular distinção entre as relações verdadeiras e aquelas pautadas em convenções de cortesia; a saber, essa diferenciação pode ser definida pela palavra *efêmero*. Laços que se contraem com o anteparo da sinceridade perduram, ao passo que relações pautadas apenas em palavras ou em gestos cuja única intenção é camuflar logo se extinguem e revelam seus verdadeiros interesses:

Tenho muito medo de que aquele que desde o primeiro momento me trata como um amigo de vinte anos não me trate, ao final de vinte anos, como um desconhecido se tiver de pedir-lhe um grande favor, e quando vejo homens tão distraídos ter um tão terno interesse por tantas pessoas, presumiria facilmente que não o têm por ninguém. (ROUSSEAU, 1994, p. 211).

É possível corroborar claramente a partir da passagem acima mais uma vez a presença da reiterada contradição entre os interesses e as palavras tão criticada por Rousseau em sua obra. Basta uma simples tentativa em pôr em prática aquilo que dita os enunciados para que se caia por terra a máscara de uma índole forjada socialmente. Tudo está condenado à superficialidade das palavras e das atitudes e já não existe o compromisso com o esclarecimento da verdade⁴⁹. Saint-Preux observa a necessidade que as pessoas em Paris têm de expressarem suas opiniões a respeito daquilo que não garante de importante interesse simplesmente pelo fato de poderem participar do diálogo:

Fala-se de tudo para que cada um tenha alguma coisa para dizer, não se aprofunda as questões por medo de entediar, elas são propostas como por acaso, são tratadas com rapidez, a precisão leva à elegância; cada um diz sua opinião e a fundamenta em poucas palavras, ninguém ataca a de outrem, ninguém defende obstinadamente a sua; discute-se para esclarecer a si mesmos. (ROUSSEAU, 1994, p. 211-212).

⁴⁹ Mais uma vez nessa parte do estudo se faz necessário citar a posição de Bento Prado em relação à questão da importância da verdade: "*A mentira não é um buraco na rede da linguagem, mas um gesto que pode ter efeitos tantos positivos como negativos. Não é a verdade que importa, mas a maneira de dizer e seus efeitos. Não é o que se diz que importa, mas o que você faz com o que você diz*". (PRADO JUNIOR, 1983, p. 47). Há que se ressaltar que a análise expressa por Bento manifesta uma latente preocupação acima de tudo com a questão da linguagem enquanto uma mentira do real, no sentido de que a palavra não é o objeto propriamente a que se refere.

A crítica rousseauiana se debruça sobre a indiferença para com a verdade presente nos círculos sociais parisienses, ou seja, através de Saint-Preux, pode-se ver Rousseau preocupado com uma retórica mal intencionada e egoísta preocupada apenas com a elegância⁵⁰. A autenticidade e os valores estão perdidos e já não se pode mais confiar mais nos discursos que se assiste não ser como sinônimos mentira:

Mas no fundo, o que pensas que se aprende nessas conversas tão encantadoras? [...] Aprende-se a advogar com habilidade e causa a mentira, a abalar, à força de filosofia, todos os princípios da virtude, a colorir com sofismas sutis as próprias paixões e os próprios preconceitos e a dar ao erro certa feição que está na moda segundo as máximas do dia. (ROUSSEAU, 1994, p. 212).

7.4 O afastamento social para a manutenção da autenticidade

Como permanecer ileso a um ambiente que se constrói sob argumentos incoerentes e ao mesmo tempo sedutores sem se corromper? Como permanecer sincero quando tudo o que está em volta exige a hipocrisia? Talvez a resposta mais lógica a esta questão é a solução encontrada por Saint-Preux para sanar sua solidão, tecer suas críticas e expressar sua sinceridade: o diálogo epistolar⁵¹. É nas cartas que o preceptor pode manifestar-

⁵⁰ O zelo pela elegância da forma como se diz sem se preocupar com o conteúdo se converte num modo de corrupção social: "*Um mal inelutável perverte a sociedade e faz da linguagem cultivada o agente infectante de um logro universal*". (STAROBINSKI, 1991, p. 317).

⁵¹ Com relação à forma epistolar do romance, Starobinski observa que mesmo na constituição similar de estilo das missivas de diferentes personagens se pode constatar uma preocupação

se autenticamente e alcançar o ambiente campestre de sua origem que se opõe ao falso meio citadino das palavras vãs. Desta forma, a crítica de Rousseau às aparências encontra sua eficácia ao associá-la a um local em que há sua manifestação para criar um antagonismo entre circunstâncias. É a presença de uma atmosfera bucólica e transparente na alma de Saint-Preux que o mantém isento da corrupção citadina. É na constante e presente comparação entre a postura sincera e aberta que permeia o ambiente dos Alpes⁵² em detrimento dos obstáculos de Paris que ocorre o elogio da transparência. Numa de suas últimas cartas a Saint-Preux, Júlia manifesta a importância de se mostrar tal como realmente se é, contrariando refutando derradeiramente toda forma de corrupção e dualidade entre ser e parecer:

Admiti, pelo menos, que todo o encanto da união que reinava entre nós encontra-se na abertura de coração que põe todos os sentimentos em comum, todos os pensamentos, que faz com que, sentindo-se cada um tal como deve ser, mostra-se a todos tal como é. Suponde por um momento alguma intriga secreta, alguma ligação que seja preciso esconder, alguma razão de reserva ou de mistério, imediatamente, todo o prazer de se ver desvanece-se, todos se sentem constrangidos um diante do outro, cada um procura esconder-se, quando todos se reúnem cada um gostaria de fugir: a circunspeção, a

com a transparências coletiva das consciências. Isso se comprova pois “sendo Julie a alma onipresente da sociedade íntima que a cerca, Rousseau poderá justificar a uniformidade de estilo manifestada por todas as cartas da coletânea, escritas por personagens cuja linguagem e cujas expressões deveriam ser sensivelmente diferentes. Por isso ele não apela a princípios literários, mas a razões psicológicas: a uniformidade do estilo não é o resultado de uma exigência de arte, mas a assinatura da transparência das consciências, da influência mágica exercida por Julie”. (STAROBINSKI, 1991, p. 96).

⁵² Starobinski, ao se referir às criaturas do romance de Rousseau, faz a seguinte observação sobre sua filosofia da transparência: “Cada uma das novas personagens, não sem perturbações e sem desacertos a vencer, virá completar essa primeira transparência, ampliar esse pequeno universo de almas abertas”. (STAROBINSKI, 1991, p. 94).

conveniência provocam a desconfiança e o desgosto. (ROUSSEAU, 1994, p. 592).

Conforme essa passagem, é possível concluir que Rousseau defende que a *abertura de coração* ou a transparência é responsável pelo verdadeiro encanto, ao passo que a circunspeção e as conveniências concorrem apenas para o estabelecimento de um estado de desconfiança e infelicidade.

8. A CONCEPÇÃO DO ESPETÁCULO COMO SUPÉRFLUO

8.1 A concepção de distração e representação sociais

Em *A nova Heloísa*, Rousseau desenvolve uma crítica à função do teatro na sociedade. Saint Preux, em suas idas a Paris, pôde observar o teor de seus espetáculos enquanto formadores de consciência e indicadores de luxo e ociosidade. A análise do filósofo no presente romance é semelhante à desenvolvida em seu escrito intitulado *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos*, que versa constantemente sobre o assunto que tanto ocupava o tempo do genebrino. Desta forma, poder-se-á constatar no presente capítulo que até a concepção do filósofo acerca da arte em questão sofre a influência de seus estudos críticos sobre o luxo e supérfluo cultivados pelo homem social. Além disso, existe uma analogia à questão de o homem civilizado estar sempre encenando sua vida social, como num constante espetáculo⁵³, ao invés de manifestar seus verdadeiros sentimentos aos seus semelhantes. Desta forma, o teatro assume na ótica rousseauniana o estatuto de um reflexo da falsidade e das relações de interesse presentes na sociedade. Em suma, o que se pretende estabelecer são os parâmetros da crítica ao luxo, ao inútil e à ociosidade que se manifesta no artifício do homem social em tentar representar a si mesmo e o meio em que vive.

Poder-se-ia afirmar que os espetáculos conseguem desempenhar uma função pedagógica na sociedade em que residem, ou não passam de mero fruto da ociosidade dos

⁵³ “Toda sociedade desempenha uma espécie de teatro implícito e difuso que a institucionalização do teatro desperta, purifica e torna, por assim dizer, hiperbólico.” (PRADO JUNIOR, 1975, p. 18).

homens com a finalidade de preencher mais um dos caprichos humanos? Da mesma forma que os indivíduos engendram um número incontável de novas necessidades para ocuparem seu tempo e satisfazerem suas paixões, o teatro surge como um novo meio de se buscar a felicidade em algo efêmero. O espectador vai ao teatro não apenas para assistir, mas também para se sentir como aquela personagem que admira e que passa a constituir um paradigma a ser imitado. Rousseau assinala em sua crítica ao luxo a fundamental importância de se priorizar aquilo que pode trazer um bem estar ao ser humano. De outra forma, se a arte de encenar se apresenta como algo de pouco préstimo ao gênero humano, fatalmente será classificada como mais uma invenção humana supérflua. Há que se desenvolver uma plena expressão da realidade, em que o dito em cena possa condizer com a realidade daqueles assistem o espetáculo. A expressão inútil⁵⁴ do espetáculo pode ser definida como uma inação no sentido de não se conseguir obter uma transcendência das palavras ditas no palco à realidade a que se dirigem:

“Conhecem-se assim as conversas que aqui se mantêm, mas nada do que pode servir para apreciá-las. Digo o mesmo quanto à maioria dos novos escritos, digo o mesmo da própria Cena que, desde Molière, é bem mais um lugar em que se declamam bonitas conversas do que a representação da vida civil.” (ROUSSEAU, 1994, p.227).

⁵⁴ Há que se ficar bem que claro que o espetáculo não é completamente inútil, todavia sua utilidade para Rousseau é insignificante diante de seus malefícios. A respeito do embate entre utilidade e divertimento, Bento Prado assevera: *“O que o gênio, em sua solidão, não pode transformar é o destino, o conjunto de condições sociais psicológicas de delimitam, na série contínua dos possíveis, o grau ótimo de combinações entre divertimento e utilidade exigido pelo público real do teatro; ignorando tais restrições impostas por seu público real, o gênio instala sua obra no ar, e não marca um caminho viável para a cultura. É assim que Rousseau contesta a idéia de perfectibilidade contínua das artes e a substitui por aquela de uma perfeição máxima, segundo a forma histórica que serve de horizonte ao autor e ao público”*. (PRADO JUNIOR, 1975, p. 8).

A razão da crítica se dá pelo papel que assume a representação na vida dos cidadãos, se situando mais como um espetáculo com o objetivo de gerar distração do que propriamente despertar a consciência para a realidade circundante. Com qual objetivo se declamam bonitas conversas senão o de distanciar o olhar do espectador das questões concernentes ao contexto em que vive⁵⁵? Rousseau cobra um compromisso com a realidade que possa conferir à arte um distanciamento daquilo que considera supérfluo. Os bens desejados pelo homem do estado civil se constituem em luxo pernicioso à medida que roubam-lhe seu tempo e retiram-lhe sua independência, pois não lhe dão a oportunidade de viver sem eles. Com isso, de um estado de liberdade primitiva, em sociedade, o indivíduo adquire necessidades e paixões que ao mesmo tempo lhe causam prazer e tormento. Todo prazer gerado pelo luxo se caracteriza como algo efêmero que se findará no próximo anseio. É justamente no próprio desfrute do prazer que surge o tormento por conta de uma consciência de sua finitude. Nada pode garantir ao ser humano a felicidade peremptória e, desta forma, é preciso estar sempre em busca de novas distrações. Esse ato de buscar constantemente distrações futuras, que na maioria das vezes não são necessárias, usurpa o tempo das pessoas e as escraviza às suas paixões. A esse respeito, Rousseau argumenta a d’Alembert o porquê de sua reprovação aos espetáculos:

“vejo, de início, que um espetáculo é uma distração e, caso na verdade necessite o homem de distrações, concordareis ao menos que sejam elas permitidas na medida em que são necessárias e que qualquer distração inútil

⁵⁵ Sobre a corrupção que se dá por vãs palavras diante da inação, Bento reflete o seguinte: *“aqui também essa corrupção é obra de uma humanidade separada do trabalho e da natureza, fechada no universo artificial dos salões, presa da retórica vã do galanteio. Porque o espectador ignora toda linguagem que não seja ornamento”*. (PRADO JUNIOR, 1975, p. 10).

constitui um mal para um ser cuja vida é tão curta e o tempo tão preciso.” (ROUSSEAU, 1958, p. 346).

Como visto, a não ser que haja uma preocupação que vá além do âmbito da distração, o espetáculo está fadado a se restringir a algo dispensável da vida em sociedade com relação à consolidação do bem-estar de todos. Nesse ponto, é possível constatar que há uma inevitável associação do espetáculo à presença da ociosidade na sociedade. Homens que possuem tempo para frequentar encenações públicas⁵⁶ são ociosos e gastam seu tempo com vãs necessidades para preencher as lacunas de sua inação. Podem ser caracterizados como aqueles que não têm uma consciência madura do valor que se deve dar ao seu tempo, isto é, do quão precioso é saber utilizar de maneira correta um bem tão escasso em sociedade: “*O bom emprego do tempo torna o tempo mais precioso ainda, e, quanto mais se aproveita, menos se quer perdê-lo.*” (ROUSSEAU, 1958, p. 346). O indivíduo absorvido por suas inúmeras paixões e necessidades recentes não consegue encontrar uma ocasião oportuna para poder gozar dos bens que adquire mediante seu trabalho. Pelo fato de estar sempre à procura de novas realizações e distrações, o homem civilizado nunca tem o tempo adequado para vivê-las com a intensidade requerida. É esse, em grande parte, o problema do luxo: propicia ao seu possuidor toda a ostentação desejada aos olhos alheios, contudo retira ao próprio dono o momento de quietude para gozá-los.

⁵⁶ É de suma importância compreender que aqui quando se utiliza do termo *pública* faz-se referência a uma dimensão coletiva. As peças são frequentadas por várias pessoas, desta forma pode-se dizer que possuem um caráter público. Contudo há um outro significado para o emprego do termo que não utilizamos neste capítulo. Este diz respeito aos espetáculos que se dão ao ar livre como, por exemplo, as encenações que ocorriam a céu aberto na Grécia Antiga.

As peças teatrais parisienses, segundo a observação de Saint-Preux, embora possam possuir certa ligação com o coração humano, não conseguem compor um quadro que retrate a sociedade plena que as acolhe. Embora a encenação seja nada mais que um reflexo da sociedade excludente e desigual da qual faz parte, possui uma forte tendência a disfarçar através de uma conveniente máscara os problemas sociais. Sua finalidade em vista disso, na maioria das vezes, se resume ao divertimento alienante que pode proporcionar às pessoas. Eis então uma utilidade inegável do espetáculo: divertir e distrair as pessoas, ocupar seu tempo ocioso. E desta forma, corre-se um grande risco de se criar uma sociedade de homens pacientes e espectadores de sua realidade, de sujeitos egoístas e sem noção de seus costumes por conta de uma formação que não tem interesse na instrução de pessoas conscientes. O amigo de Júlia especifica bem essa faceta ao descrever-lhe com qual intenção se desenvolvem as peças parisienses:

“Várias dessas [peças] são trágicas mas pouco emocionantes e, se nelas encontramos alguns sentimentos naturais e alguma verdadeira ligação com o coração humano, não oferecem elas nenhuma espécie de instrução sobre os costumes particulares do povo que divertem.” (ROUSSEAU, 1958, p. 227).

8.2 O espetáculo enquanto reflexo dos preconceitos sociais

Há na proposta de frugalidade rousseuniana a tentativa de afastar gradualmente do convívio humano toda espécie de superfluidade que possa corromper e gerar desigualdade no meio social. Desta forma, a sua reprovação ocorre em decorrência dos divertimentos oferecidos pelos espetáculos, que se dão sob a forma de inação de alguns em

detrimento do trabalho de outros. Nem todos têm tempo e condições financeiras para freqüentarem um teatro. Aquele que trabalha para o desenvolvimento da sociedade em que vive não possui a ociosidade para se deleitar com prazeres que em nada acrescentariam ao bem estar comum a não ser uma diversão passageira: *“Do mesmo modo, vê-se constantemente o hábito do trabalho tornar insuportável a inação e uma consciência sadia extinguir o gosto dos prazeres frívolos”*. (ROUSSEAU, 1958, p. 346). Rousseau ressalta a d’Alembert que existe uma incompatibilidade entre o gosto por frivolidades e a consciência que almeja a edificação da realidade e da ação pelo trabalho. O homem não foi feito para permanecer ocioso assistindo passivamente a construção de uma realidade utópica à sua volta, como propõe a fantasia teatral. Ele possui a função de afirmar-se a si mesmo enquanto indivíduo autêntico sem a necessidade de nenhuma espécie de ornamento ou máscara para viver socialmente. Todavia, o espetáculo tem a errônea preocupação em dar aos homens a falsa noção de escolha do caminho a se seguir. Ao assistir uma peça, o homem parisiense vê-se imerso em uma outra realidade que não corresponde à sua e, por efêmeros instantes, pode converter-se naquilo que sempre almejava ser. Desta forma, a representação conduz o indivíduo a uma fuga da realidade e faz com esta se perpetue ao exercer seu fascínio sobre sua consciência. Fica bem explícita essa questão ao Saint-Preux analisar de maneira eficiente o aspecto seletivo da cena parisiense: *“Há nesta grande cidade quinhentas ou seiscentas mil almas de que nunca se fala no Palco”*. (ROUSSEAU, 1994, p. 228). Ora, é obvio que se o espetáculo tem o intuito de apresentar ao público algo que lhe provoque momentos prazerosos de fuga, é de suma importância levar-lhes personagens ilustres que estejam acima de sua categoria. Com isso, o espetáculo pode ser conceituado como duplamente discriminatório: seleciona tanto os que assistem quanto os que são assistidos. Ninguém manifesta o interesse

em ver histórias de pessoas comuns de uma condição social baixa; a vida dos ilustres é mais interessante de ser apreciada. O espetáculo se afirma assim como uma genuína extensão da realidade exterior que apenas preza pelo esteticamente aceitável. É justamente com a pretensão de se criar o belo, que não se tem no mundo real, que o espetáculo multiplica ainda mais os preconceitos tentando disfarçá-los. O que se pode notar é que os autores, sob o engodo de distração e divertimento, trazem para dentro da cena os prejuízos que causam a infelicidade fora dela. Apenas há interesse na contemplação de pessoas distintas e bonitas, como se a sociedade real fosse formada unicamente por tais indivíduos. Contudo, o fato de se omitir as mazelas sociais na cena, revela sob o pretexto da fantasia a real indiferença e o contragosto em perceber o lado feio que impregna toda a sociedade. Nesse ponto, o palco se constitui um refúgio, uma ilha em que o espectador tem a ilusão de se isentar de toda a mácula e corrupção do mundo. Em reprovação à mentalidade preconceituosa, Saint-Preux lembra Júlia sobre dois exemplos: “*Molière ousou pintar burgueses e artesãos tanto quanto marqueses; Sócrates fazia falar cocheiros, marceneiros, sapateiros e operários*”. (ROUSSEAU, 1994, p.228).

8.3 A negação do eu e a busca de uma outra identidade

Uma vez que fica explícita a intenção de se buscar uma identidade fora de si mesmo, pode-se corroborar a existência de um descontentamento com seu próprio eu que não atende suas exigências. A opção pelo que é simples e natural não traz a satisfação adequada ao grau de ociosidade a que chegou o homem moderno. Destarte, é necessário fantasiar ser

aquilo que não se é e engendrar novas paixões que não seriam suas se não assumisse uma outra identidade. Rousseau responde a d'Alembert que é com base em uma necessidade de negar a si mesmo que o homem recorre às distrações dos espetáculos: “*É, porém, o descontentamento consigo mesmo, é o peso da ociosidade, é o esquecimento dos gostos simples e naturais que tornam tão necessária uma distração exótica*”. (ROUSSEAU, 1958, p.346). Ao definir o teatro como uma distração exótica, na *Carta sobre aos espetáculos*, o genebrino tenta descrever o fato de espectador encontrar prazer unicamente fora de si. Ou seja, é no palco que o observador se sente plenamente realizado e autêntico com sua falsa identidade. Contudo, o gozo não se dá num processo de representação, mas na própria encarnação da identidade da personagem que passa a se constituir o espectador⁵⁷. Essa fusão entre personagem e observador constitui um aspecto indesejável, pois anula a autonomia do indivíduo que põe-se a viver fora de si sem uma consciência e valores próprios: “*De modo algum aprecio a possibilidade de constantemente ter-se de levar o coração à cena, como se não tivesse bem dentro de nós*”. (ROUSSEAU, 1958, p. 346). É interessante notar que não é apenas o espectador que leva seu coração à cena, mas igualmente, o próprio ator que compõe a personagem sacrifica seu eu para dar vida ao seu rebento⁵⁸. Qual é o reflexo de tudo isso

⁵⁷ Quanto à questão da relação entre ator e espectador, Bento tece algumas considerações: “*Mas esse lugar, que, por sua forma, decide a natureza do encontro entre ator e espectador, é determinado ele próprio pela forma política da sociedade em que se manifesta. Se o teatro só se estrutura, então, nos espaços que a sociedade lhe oferece, se as diferenças entre as formas de espetáculos remetem às diferentes formas de poder, esta tipologia dos espetáculos será necessariamente política*”. (PRADO JUNIOR, 1975, p. 13).

⁵⁸ “*Um comediante em cena, mostrando sentimentos que não são seus, dizendo o que lhe fazem dizer, representando amiúde um ser quimérico, aniquila-se, por assim dizer, anula-se com seu herói; e nesse esquecimento do homem, se algo dele resta, é para tornar-se o brinquedo dos espectadores. A situação do comediante é assim definida como alienação, perda de ser em*

para a vida em sociedade? Ora, os espetáculos são criados para alimentar os gostos das pessoas, para entretê-las e retratá-las com a melhor aparência possível. Mesmo que o retrato apresente pouca similaridade com o modelo original, o mais importante é fazer com que cada um se manifeste o mais satisfeito possível com seu aspecto, conforme expressa Rousseau a d'Alembert:

“Em geral, a cena é um quadro das paixões humanas, cujo original está em todos os corações, mas, se o pintor não tivesse o cuidado de acariciar suas paixões, os espectadores logo ficariam desgostosos e não desejariam mais ver-se sob um aspecto que fizesse com que desprezassem a si próprios.” (ROUSSEAU, 1956, p. 348).

Em outros termos, poder-se-ia afirmar que o espetáculo, assim como a polidez, constitui uma arte de agradar as pessoas, mostrando-lhes, para satisfação de seu narcisismo, um reflexo que as agrada. Desta forma, como a maioria das relações estabelecidas na sociedade, a arte adquire também um caráter de conveniência social e passa a se identificar com os anseios de quem a assiste, para cumprir apenas seu papel de distração e não de crítica.

Rousseau reconhece que a principal utilidade do espetáculo se resume a agradar gerando, de certa maneira, uma dissimulada harmonia social⁵⁹:

proveito de outro imaginário. Mas essa anulação do homem em proveito do imaginário – o jogo da representação como desdobramento, mas, sobretudo, como supressão da presença – só tem virulência moral e prática porque pode imbricar-se imediatamente na prática social dada que a precede.” (PRADO JUNIOR, 1975, pp. 17-18).

⁵⁹ Contudo, é preciso deixar bem claro que na afirmação do divertimento, enquanto função principal do espetáculo, reside uma contribuição útil para a sociedade apontada pelo genebrino na *Carta a d'Alembert*: “A razão deseja que se favoreçam as distrações das pessoas cujas ocupações são prejudiciais e que se desvie dessas mesmas distrações aqueles cujas ocupações são úteis”. (ROUSSEAU, 1958, p. 377). Desta forma, o espetáculo adquire uma função paliativa impedindo os maus de praticarem seus atos reprováveis.

“Quanto à espécie dos espetáculos, é ela certamente determinada pelo prazer que proporcionam, não pela sua utilidade. Talvez se possa encontrar alguma utilidade neles, mas o objetivo principal é agradar e, divertindo-se o povo, alcança-se suficientemente o objetivo”. (ROUSSEAU, 1958, p. 347).

Existe uma grande periculosidade sob o véu de uma suposta harmonia que começa e termina com o abrir e cerrar de cortinas. Cada indivíduo que se compraz diante da cena parisiense vê apenas sua própria fortuna e felicidade, sua satisfação plena não possui nenhuma relação com o benefício comum, diz respeito tão somente ao êxito ou fracasso daquele que o representa no palco⁶⁰. Todos querem obter o sucesso em detrimento da derrocada do outro. Todavia, é muito interessante analisar que o espetáculo possui a função de maquiar a realidade desigual que se estende para além dos palcos e das platéias. À medida que só se vê representar pessoas de condições sociais respeitáveis, fica clara a tentativa de se criar uma suposta sociedade seletiva⁶¹ em que os paradigmas de virtude e dignidade são atribuídos apenas a uma pequena aristocracia. A cena moderna esconde atrás de suas cortinas a desigualdade entre ricos e miseráveis presente nas ruas parisienses e dá lugar à representação de uma sociedade épica em que nunca se ouviu falar em pobreza. Com base nisso, Saint-Preux revela a Júlia que o espetáculo já não se preocupa em mostrar os homens

⁶⁰ “A alma do espectador se distancia da vontade moral e cívica, e reflete, à sua maneira, em suas paixões, o estilo do déspota cruel: as paixões não mais convergem na direção da constituição de um corpo coletivo e fecham cada espectador numa ilusória soberania.” (PRADO JUNIOR, 1975, pp. 13-14).

⁶¹ “Na *Nouvelle Héloïse*, descrição do teatro em Paris implica numa análise sociológica do teatro clássico: na cumplicidade entre a cena e seu público, é a pretensa universalidade do mundo de uma classe social que se afirma, suprimindo a representação (e reprimindo a realidade) das outras classes e das outras formas de humanidade.” (PRADO JUNIOR, 1975, p. 14).

como verdadeiramente são, e sim apresenta-os sob adornos na tentativa de criar um outra realidade:

“é assim que a cena moderna não abandona mais sua entediante dignidade. Nela não se sabe mais mostrar os homens senão em trajes dourados. Parece até que a França somente é povoada de condes e cavaleiros e que mais o povo é miserável e mendigo mais a representação do povo é brilhante e magnífica.” (ROUSSEAU, 1994, p. 228).

A função social do teatro, então, é cumprida de acordo com o esperado, uma vez que é preciso disfarçar o lado desagradável da sociedade com a intenção de torná-la, ao menos aparentemente, mais harmoniosa. E qual o melhor lugar para se fazer isso, a não ser em um palco onde não se vê indivíduos miseráveis e degradados? Enquanto durar a encenação, será nutrida a falsa sensação da existência de uma sociedade mais justa e igualitária cujos problemas apresentados são solucionados até o fim do espetáculo.

8.4 A irrealização pedagógica da cena

Difícilmente pode-se extrair uma eficiente faceta pedagógica e benéfica aos costumes e à virtude das peças teatrais. Tanto em *A nova Heloísa* quanto na *Carta sobre os espetáculos*, Rousseau assinala que a exígua tentativa em se instruir o povo nas representações fracassa, ou por uma interpretação errônea de quem assiste ou por um método

de ensinar inadequado do assistido⁶². A comédia, por exemplo, tem por objetivo primeiro gerar divertimento, contudo no seu próprio ofício desenvolve um método de retratação caricatural com a finalidade de provocar risos através do ridículo. O interessante, segundo Saint-Preux relata a Júlia, é que ao invés do ridículo gerar repugnância àqueles dele caçoam, acaba surtindo um efeito contrário de imitação de vícios e corrupções: *“O resultado é que, ao pintar o ridículo das condições que servem de exemplo aos outros, ele é antes difundido do que eliminado”*. (ROUSSEAU, 1994, p. 228-229). Mas qual a causa dessa difusão ilógica do que se apresenta como ridículo em cena? Por que há a imitação⁶³ do que se configura como algo aparentemente ruim? O próprio amigo de Júlia trata de responder a questão dando sequência à sua arguição:

“o povo, sempre imitador dos ricos, vai menos ao teatro para rir de suas loucuras do que para estudá-las e tornar-se ainda mais louco do que eles ao imitá-los. Eis do que o próprio Molière foi causa, corrigiu a corte infectando a cidade e seus ridículos marqueses foram o primeiro modelo dos janotas burgueses que os sucederam.” (ROUSSEAU, 1994, p. 229).

⁶² No concerne à função moral e pedagógica da cena, Rousseau adverte a preponderância de seus inconvenientes com a relação àquilo que poderia ofertar de benéfico: *“o efeito moral do espetáculo e do teatro nunca poderia ser bom e salutar em si mesmo, pois a considerar-lhe apenas as vantagens, nele não se encontra qualquer utilidade real que não seja superada pelos inconvenientes”*. (ROUSSEAU, 1958, p. 377). Desta forma, vê-se decreta a face do espetáculo enquanto algo inútil e sem nenhum poder corrigir os costumes errôneos: *“Ora, devido a uma consequência de sua própria inutilidade, o teatro, que influência alguma tem no sentido de corrigir os costumes, muito pode alterá-los”*. (ROUSSEAU, 1958, p. 377)

⁶³ *“É, assim, com o mesmo tom virtuoso que Rousseau e Diderot definem os limites naturais arte e insistem na eficácia corruptora das formas desviantes da imitação, a representação do vício (ou da contra-natureza), passando a aparecer como causa necessária de falta de moral.”* (PRADO JUNIOR, 1975, p. 9).

Eis um outro problema que surge em virtude da índole seletiva das peças parisienses: a forte tendência em se criar uma espécie de etiqueta. O âmbito teatral adquiriu um significado de lugar de referência, em que se ensina às pessoas como se deve portar em sociedade. Desta forma, sua predileção pela representação de personalidades de alta estirpe, despertou uma errônea consciência de que suas atitudes demonstradas no palco seriam as mais plausíveis socialmente. As personagens em trajes dourados e com suas vidas fictícias tornaram-se paradigmas para pessoas que não possuíam um modelo de verdadeira virtude na vida real. Obviamente, o problema da imitação se configura como o ponto central que permite afirmar o teatro como um propagador do luxo:

Além desses efeitos do teatro relacionados com as coisas representadas, existem outros, não menos inevitáveis, que se ligam diretamente à cena e às personagens representadas, e a esses os genebrinos já citados atribuem o gosto pelo luxo, pela vestimenta e pela dissipação, que, com razão, temem introduzir entre nós, não é somente a frequência dos comediantes, mas o teatro, que pode despertar esse gosto pelo aparato e vestuário dos atores. (ROUSSEAU, 1958, p.377).

Surge com isso um grande problema com relação ao espetáculo: como divertir o povo sem permitir que ele imite aquilo que assiste? Ora, a gênese da comédia, por exemplo, consiste na ridicularização dos vícios latentes de cada pessoa. Desta forma, isentar as pessoas do contato com a difusão de vícios, mentiras e corrupções deve caminhar necessariamente no sentido de privá-las do contato com o espetáculo. Não há um outro meio, pois o próprio genebrino define a d'Alembert a boa comédia como aquela capaz de causar os maiores danos possíveis aos costumes:

“Tudo, nela, é mau e pernicioso, tudo permite inferências aos espectadores e, baseando-se o próprio prazer do cômico num vício do coração humano, desse princípio se segue que, quanto mais agradável e perfeita é a comédia, mais funesta aos costumes é seu efeito.” (ROUSSEAU, 1958, p. 359).

Desta maneira, sem adentrar ao estudo de um outro gênero, a crítica rousseauiana ao teatro de costumes se estrutura com base na análise do efeito nocivo que este causa nos espectadores. Dificilmente o gosto do público se volta às pessoas de bem que são representadas, pois faz parte da própria alma da peça tornar as más índoles mais interessantes que as boas. Há propositalmente a inclinação em dar uma maior altivez de iniciativas aos indivíduos corrompidos, enquanto às pessoas de bem é reservada uma apatia que não desperta nenhum interesse no público. A esse respeito, Rousseau, apesar de admirar Molière, critica suas peças por conduzirem os espectadores à contemplação dos maus exemplos de sua sociedade representada:

“quem negará ser o teatro desse mesmo Molière, cujo talento admiro mais do que qualquer outra pessoa, uma escola de vícios e de maus costumes, mais perigoso do que os próprios livros em que se faz questão de ensiná-los? Seu maior cuidado está em pôr no ridículo a bondade e a simplicidade, e de colocar a astúcia e a mentira no lado que se tem interesse; suas pessoas de bem são somente pessoas que falam, seus corruptos são pessoas que agem e a quem os mais brilhantes sucessos favorecem com mais frequência; finalmente, a honra dos aplausos muito raramente cabe ao mais estimável e quase sempre cabe ao mais esperto.” (ROUSSEAU, 1958, pp. 359-360).

Como fica claro, Rousseau reitera na *Carta a d’Alembert sobre os espetáculos*, através de uma crítica à obra de Molière, o caráter de distorção de valores

exercido pela representação. Há, indubitavelmente, uma forte tendência em se promover a distração pública com base na ridicularização de valores e exaltação de defeitos. Se, em determinadas ocasiões, os defeitos são postos à mostra com o intuito de serem eliminados, o que se dá efetivamente, amiúde, é o oposto do supostamente pretendido pelo autor.

Nas obras que foram parcialmente trabalhadas, os espetáculos são vistos por Rousseau como uma forma de distração cujos benefícios compreendem elementos insignificantes se comparados aos vícios e maus exemplos que incitam em seus apreciadores. Quando se retoma a questão da própria utilidade enquanto um fator fundamental para a determinação consciente do que pode ser denominado de supérfluo, a arte de representar analisada por Saint-Preux não foge a essa classificação. O espetáculo, sob o pretexto de divertir, é um produto com o objetivo de satisfazer mais uma paixão engendrada socialmente e, ao mesmo tempo, é um meio de sugerir e induzir à invenção de outras.

9. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise da crítica do luxo e do elogio da frugalidade em Rousseau faz parte necessariamente de suas preocupações políticas no que concerne a uma melhor estruturação da sociedade em que vivem os homens dotados de razão. Todavia, em *A nova Heloísa*, a questão política, embora esteja arraigada em toda a discussão em torno de análogo tema, aparece tão somente na forma de um tratamento ético em que transparece mais uma preocupação com a postura do indivíduo do que com a estrutura da polis. Como foi visto, o genebrino não manifesta em momento algum o desvelo em afirmar Clarens como uma sociedade com leis instituídas, pelo contrário, sua intenção reside na tentativa de demonstrar que o ser humano, mesmo em sociedade, pode permanecer bom e construir uma sociedade benéfica sem o auxílio de leis externas ao indivíduo. É na própria opção pela frugalidade que parte do interior da pessoa que se pode reaver um estado de harmonia e alegria em que se ameniza a dependência dos homens em relação aos bens oriundos da civilização. Rousseau deixa bem explícito no romance que a simplicidade e o comedimento têm como conseqüências uma vida feliz e uma sociedade mais pacífica. Daí, por determinadas vezes, ter aparecido no transcorrer do presente trabalho algumas passagens em que se via plenamente corroborada a concepção da semelhança atribuída à comunidade rural idealizada com o estado de natureza concebido hipoteticamente no *Segundo discurso*. O fato é que Clarens ocupa na síntese de Jean-Jacques a função de negação de algumas posturas preconizadas socialmente, como, por exemplo, o trabalho com a finalidade garantir uma vida próspera em decorrência do acúmulo da produção, as relações de conveniência instituídas nas grandes cidades, a

polidez cultivada entre as pessoas que apenas mascara a extrema desigualdade e a falta comiseração que predomina em seu meio.

Desta maneira, mais que uma simples história de amor, *A nova Heloísa* se configura como uma obra com a função de exaltar o triunfo da virtude sobre a corrupção que se desenvolve a todo instante no seio social. Por se tratar de uma ficção, abre caminho para uma crítica mais amena em que os valores pregados superam os criticados pela força de seus exemplos. Foi possível constatar que a crítica rousseuniana se desenvolve sob a forma de uma admiração declarada do observador Saint-Preux à postura e aos eventos que se desenvolvem à sua volta. Com isso, muitas vezes, sua refutação se dá de maneira refinada sem tecer nenhum tipo de descrição desfavorável a algo que lhe desagrade. O que se vê desenrolar é exatamente o contrário; é no elogio daquilo que se entende por virtude que se manifesta a refutação implícita do que se vê como um mal capaz de gerar corrupção e desarmonia na sociedade. Mesmo não se aprofundando no campo político como o *Contrato social*, é possível reconhecer em *A nova Heloísa* um importante referencial teórico para se trabalhar questões relativas à realização do ser humano enquanto um ser que está constantemente buscando sua felicidade individual e coletiva⁶⁴.

Mais do que uma realização egoísta, é necessário compreender a felicidade do homem como algo inerente à satisfação do todo, uma vez que, no âmbito social, o pleno

⁶⁴ No que concerne à singularidade entre *A nova Heloísa* e o *Contrato social*, Starobinski desenvolve: “nessas duas obras, privilégios da pureza e da inocência encontram-se reconquistados em consequência da confiança absoluta que abre as almas umas às outras. A alienação total pela qual os seres se oferecem e se tornam mutuamente visíveis lhes restitui finalmente o direito de existir como pessoas autônomas e livres”. (STAROBINSKI, 1991, p. 95).

gozo de um único indivíduo está determinado pela coletividade da qual faz parte⁶⁵. O desenvolvimento e questões apresentadas neste trabalho devem ser entendidas apenas como uma singular tentativa de demonstrar quão grande é o valor da postura frugal e comedida na filosofia e ética rousseauianas, já que é nela que o pensador encontra um ponto de equilíbrio para não incorrer no erro do excesso ou da penúria. Por assim dizer, na afirmação da simplicidade, o Cidadão de Genebra vê sanada, ao menos momentaneamente, sua ambição pelo imediato em detrimento do comércio⁶⁶ e do acúmulo e pode relembrar, através de uma imagem platônica, dos primeiros tempos descritos no *Discurso sobre a desigualdade*.

⁶⁵ Sobre a exaltação à coletividade, é possível constatar ainda: “*Pouco importa que as instituições não sejam igualitárias: a Rousseau basta que a igualdade se realize como estado de alma coletivo*”. (*Ibid.*, p. 110).

⁶⁶ No que tange à crítica rousseauiana ao comércio, pode-se observar em Bento Prado: “*Como Clarens, esse espaço protegido de todo comércio com o exterior, La nouvelle Héloïse só se abre para uma categoria particular – o solitário*”. (PRADO JÚNIOR, 1988, p. 62).

BIBLIOGRAFIA

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

1. ROUSSEAU, Jean Jacques. *Oeuvres complètes*. Collection “Pléiade”. 5 tomes. Paris, Gallimard, 1964-1995.
2. _____. *Da economia política*. Tradução de Lourdes Santos Machado. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1958.
3. _____. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 1999a.
4. _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Coleção “Pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 1999b.
5. _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle. São Paulo: Ática/Ed. UnB, 1989.
6. _____. *Emílio ou da educação*. São Paulo: Martins Fontes. 2004.
7. _____. *Júlia ou a nova Heloísa*. Campinas: Hucitec/Ed. Unicamp, 1994.
8. _____. *Julie ou La nouvelle Héloïse*. Paris: Garnier-Flammarion, 1967.
9. _____. *Julie ou La nouvelle Héloïse*. Paris: Librairie Générale Française, 2008.
10. _____. *O contrato social*. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
11. _____. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
12. _____. *Devaneios de um caminhante solitário*. Brasília: EdUnB, 1986.

COMENTADORES

1. BASTIDE, Paul Arbousse. “Introduções e notas”. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção “Os Pensadores”).
2. BLUM, Carol. *Rousseau and the republic of virtue*. New York, Cornell University Press, 1986.
3. BRAUNSTEIN, Jean-François. “Comentários”. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle. São Paulo/Brasília: Ática, Ed. UnB, 1981.

4. CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo, EdUnesp, 1999.
5. _____. *Filosofia do iluminismo*. Campinas, EdUnicamp, 1992.
6. CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2004.
7. _____. “Introdução”. *Rousseau*. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Coleção “Os Pensadores”).
8. DEPRUN, Jean. “Prefácio”. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle. São Paulo/Brasília: Ática/Ed. UnB, 1981.
9. DIDEROT/D’ALEMBERT. *Enciclopédia ou dicionário das ciências*. São Paulo: Ed. Unesp, 1989.
10. ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: formação do estado e civilização*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. 2v.
11. FÉNELON, François Salignac de La Mothe. *As aventuras de Telêmaco*. Tradução de Maria Helena C. V. Trylinski. São Paulo: 2006.
12. FICHTE, J. G. *Verificação das afirmações de Rousseau*. Discurso, nº 1, São Paulo, 1970.
13. FREITAS, Jacira de. *Política e festa popular em Rousseau*. São Paulo, Humanitas, 2003.
14. GARCIA, Cláudio Boeira. *As cidades e suas cenas: a crítica de Rousseau ao teatro*. Coleção “Ensaio político e filosofia”. Ijuí/RS: Editora Unijuí, 1999.
15. GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.
16. _____. *A resposta de D’Alembert ao “Discurso sobre as ciências e as artes”*. Discurso, nº 2, 1970.
17. GOUHIER, Henri. *Rousseau et Voltaire: Portraits dans Deux Miroirs*. Paris, Vrin, 1983.
18. GOULEMOT, Jean M. “Présentation et Notes”. *La nouvelle Héloïse*. Paris: Librairie Générale Française, 2008.
19. GUYON, Bernad. “Notes”. *Julie ou La nouvelle Heloise*. In: *Oeuvres Complètes, t.IV*. Paris: Pleiade, 1964.
20. LA BRUYÈRE. *Os caracteres*. Tradução de Luiz Fontoura. Rio de Janeiro: Athena Editora, 1937. 2 v.
21. LAERE, François, van. *Une lecture du temps dans la Nouvelle Héloïse*. Neuchatel, La Baconnière, 1968.

22. LAUNAY, Michel. "Introduction". *Julie ou La nouvelle Heloise*. Paris: Garnier-Flammarion, 1967.
23. MACHADO, Lorival Gomes. *Homem e sociedade na teoria de Jean-Jacques Rousseau*. Tese, FFCL – USP, 1954.
24. MACHADO, Lorival Gomes e ARBOUSSE-BASTIDE, Paul. "Introdução e notas". *Rousseau*. Coleção "Os Pensadores". São Paulo: Nova Cultural, 2005.
25. MARQUES, José Oscar de Almeida (org.). *Verdades e mentiras : 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau*. Ijuí, Edunijui, 2005.
26. MARUYAMA, Natalia. *A contradição entre o homem e o cidadão : consciência e política segundo J.-J. Rousseau*. São Paulo, Humanitas, 2001.
27. MONTEAGUDO, Ricardo. *Entre a o direito e a história: a concepção de legislador em Rousseau*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.
28. MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. *O espírito das leis*. Coleção "Os Pensadores". Tradução de Fernando Henrique Cardoso. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
29. _____. *Lettres persanes*. Paris: Garnier Frères, 1960.
30. MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas, SP: Unicamp, 1995.
31. MORETTO, Fúlvia. "Introdução". *Júlia ou a nova Heloísa*. Tradução de Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo/Campinas: Hucitec/Ed. Unicamp, 1994.
32. MOSTEFAI, Ourida. "Lectures de La nouvelle Héloïse". Canadá: In *Pensée Libre* nº 4, 1993.
33. NASCIMENTO, Maria das Graças de Souza. *Ilustração e história : o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo, Humanitas, 2001.
34. NASCIMENTO, Milton Meira. *Figuras do corpo político: o último dos artefatos morais em Rousseau e Pufendorf*. Tese de Livre-Docência. Departamento de Filosofia, FFLCH-USP, 2000.
35. _____. "Infortúnio e glória do Emílio de Rousseau - uma saga na escravidão". *Dialética & Liberdade*. Petrópolis-Porto Alegre, Vozes-Ed.UFRGS, 1993.
36. _____. "O Círculo Social: Esboço de uma Teoria da Opinião Pública na Revolução Francesa". in: COGGIOLA, Osvaldo (org.). *A Revolução Francesa e seu Impacto na América Latina*. São Paulo, Nova Stella/EDUSP, 1990.
37. _____. "O Contrato Social, entre a Escala e o Programa". *Discurso*, nº 17, São Paulo, 1988.
38. _____. "O legislador e o escritor político, duas formas de aproximação da opinião pública em Rousseau". in: *Kriterion*, nº 96, dez/97. Belo Horizonte, 1997.

39. _____. *Opinião Pública e Revolução*. São Paulo, Nova Stella/EDUSP, 1989.
40. PRADO JUNIOR, Bento. “Metamorfoses do Enunciado de Ficção”. in: *Almanaque*, núm.5. São Paulo, Brasiliense, 1977.
41. _____. “Romance, Moral e Política no Século das Luzes: o caso de Rousseau”. *Discurso*, núm.17. São Paulo, 1988.
42. _____. “A Filosofia das Luzes e as Metamorfoses do Espírito Libertino”. in: NOVAES, Adauto (org.). *Libertinos & Libertários*. São Paulo, Cia.das Letras, 1996.
43. _____. “Filosofia, Música e Botânica: de Rousseau a Lévi-Strauss”. in: *Rev.Tempo Brasileiro*, n.15/16. São Paulo, 1966.
44. _____. “Gênese e Estrutura dos Espetáculos”. *Estudos Cebrap*, núm.14, out-dez/1975. São Paulo, 1975.
45. _____. “Jean-Jacques Rousseau entre as Flores e as Palavras”. *Almanaque*, núm.8. São Paulo, Brasiliense, 1978.
46. _____. “Não Dizer a Verdade equivale a Mentir?”. *Discurso*, núm.15. São Paulo, 1983.
47. _____. “O Discurso do Século e a Crítica de Rousseau”. in: *Almanaque*, núm.1. São Paulo, Brasiliense, 1976.
48. PRADO, Raquel de Almeida. *A jornada e a clausura: figuras do indivíduo no romance filosófico*. Tese de Doutorado. Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada da FFLCH-USP, 2000.
49. _____. *Perversão da retórica, retórica da perversão*. São Paulo: Editora 34, 1997
50. RIBEIRO, Renato Janine. *A etiqueta no antigo regime*. Coleção “Tudo é História”. São Paulo: Moderna, 1999.
51. SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *O engano do povo inglês*. *Discurso*, nº 8, São Paulo, 1978.
52. _____. *O iluminismo e os reis filósofos*. Coleção “Tudo é História”. São Paulo: Brasiliense, 1993.
53. _____. *O mundo político como vontade e representação*. Filosofia Política, nº, Porto Alegre, 1985.
54. _____. *O paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.
55. _____. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.
56. STAROBINSKI, Jean. *As máscaras da civilização*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2001.
57. _____. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1991.

58. VAUGHAN, C.E. "Introduction". "Notes". *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, 2 tomos. Oxford, Basil Blackwell, 1962.
59. VOLTAIRE, François Marie Arouet. *Contos*. Tradução de Mario Quintana. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
60. _____. *Dicionário filosófico*. Tradução de Libero Rangel de Tarso. São Paulo: Atena, 1947.
61. _____. *Dictionnaire Philosophique*, nota 1 in *Desejo e prazer na idade moderna*, Campinas: Edunicamp, 1995, pp. 43-44.
62. _____. *Le mondain* in *Desejo e prazer na idade moderna*, Campinas: Edunicamp, 1995, pp. 19-20.
63. WHITAKER, Thereza Assumpção. *Tema da felicidade em Rousseau*. Dissertação de Mestrado, Depto.Filosofia, FFLCH-Usp.
64. WOLFF, Jonathan. *Introdução à filosofia política*. Tradução de Maria de Fátima St. Aubyn. Lisboa: Gradiva, 2004